



HAL
open science

Religion et prééminence du droit dans la théorie du développement politique de Francis Fukuyama

Tristan Pouthier

► **To cite this version:**

Tristan Pouthier. Religion et prééminence du droit dans la théorie du développement politique de Francis Fukuyama. *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 2023, 57, pp.13-28. hal-04199055

HAL Id: hal-04199055

<https://hal.science/hal-04199055v1>

Submitted on 7 Sep 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Religion et prééminence du droit dans la théorie du développement politique de Francis Fukuyama

Religion and the rule of law in Francis Fukuyama's theory of political development

Tristan Pouthier

Professeur de droit public à Cergy Paris Université

Résumé : Dans son ouvrage *The Origins of Political Order* paru en 2011, Francis Fukuyama élabore une théorie du développement politique qui se rattache aux vastes études comparatistes de la science politique américaine de l'après-guerre et, de façon explicite, à l'œuvre de Samuel Huntington. A la suite de Huntington, il soutient que le développement n'est pas nécessairement un phénomène unitaire qui envelopperait dans un même mouvement progrès institutionnel, progrès social et progrès économique. Cette idée à la base de sa théorie de l'ordre politique. Celui-ci est composé selon Fukuyama de trois éléments qui, du point de vue historique, n'apparaissent, ne se maintiennent et ne disparaissent pas nécessairement ensemble : l'État, la prééminence du droit et le gouvernement représentatif. Fukuyama propose dans ce cadre une thèse originale au sujet de l'origine de la prééminence du droit : celle-ci serait un produit de la religion. Reconnaisant pleinement l'effectivité politique des idées religieuses, Fukuyama soutient que la prééminence du droit trouve son origine dans un processus de sacralisation d'un corps de règles et de principes fondamentaux de la communauté politique, qui se trouvent ainsi placés hors de portée de la volonté des décideurs politiques. Situait en Inde le modèle originel de la prééminence du droit, Fukuyama montre que celle-ci ne s'établit de façon durable qu'à la condition que les clercs jouissent d'une indépendance par rapport au pouvoir politique, et que l'État soit cependant suffisamment puissant pour assurer l'application effective du droit. Ces deux conditions n'ont été réunies qu'en Europe suite à la Réforme grégorienne.

Summary : In his book *The Origins of Political Order* published in 2011, Francis Fukuyama puts forward a theory of political development that relates to the vast comparative studies of post-war American political science and, explicitly, to the work of Samuel Huntington. Following Huntington, he argues that development is not necessarily a unitary phenomenon that brings together institutional progress, social progress and economic progress. This idea forms the basis of his theory of political order. According to Fukuyama, political order is composed of three elements which, historically, do not necessarily come into being, persist and disappear together: the state, the rule of law and representative government. Fukuyama offers in this context an original thesis about the origin of the rule of law: this would be a product of religion. Fully recognizing the political effectiveness of religious ideas, Fukuyama maintains that the rule of law originates in a process of sanctification of a body of rules and fundamental principles of the political community, which are thus placed beyond the reach of political decision-makers. Situating the original model of the rule of law in India, Fukuyama shows that the rule of law is only established in a lasting way on the condition that the clerics enjoy independence from political power, and that the State is yet sufficiently powerful to ensure the effective application of the law. These two conditions were met only in Europe following the Gregorian Reformation.

Francis Fukuyama et Samuel Huntington sont liés par une singulière communauté de destin. Le premier fut l'élève du second le temps d'un court semestre à Harvard et développa avec lui une amitié intellectuelle qui autorise à le considérer comme son disciple. En 1989, Fukuyama publia « La fin de l'histoire ? »¹, article qui marqua profondément la compréhension de la géopolitique contemporaine, dont il tira un livre en 1992². En 1993, Huntington publia en réponse « Le choc des civilisations ? »³, article tout aussi marquant, antithèse du premier, dont il tira également un livre en 1996⁴. Fukuyama prédisait l'unification inexorable du monde sous le règne du droit et de la démocratie libérale ; Huntington, la division conflictuelle indépassable du monde le long des frontières des grandes civilisations humaines. Ces deux thèses leur ont valu une même animosité de la part de bien des universitaires en France : Fukuyama, parce qu'il avait osé substituer l'eschatologie libérale à l'eschatologie marxiste ; Huntington, parce qu'il rejetait l'eschatologie progressiste en général. Il y a sans doute également une part d'exaspération à voir deux auteurs liés au département d'État des États-Unis réussir dès la chute de l'Union soviétique à tracer le cercle dans lequel tournent, bon gré mal gré, tous ceux qui cherchent depuis lors à penser l'état du monde.

1 « The End of History ? », *The National Interest*, 1989, n° 16, p. 3-18.

2 *The End of History and the Last Man*, Free Press, 1992 ; tr. fr. : *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Flammarion, 1992.

3 « The Clash of Civilizations ? », *Foreign Affairs*, 1993, vol. 72, n° 3.

4 *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Shuster, 1996 ; tr. fr. : *Le Choc des civilisations*, Odile Jacob, 1997.

Fukuyama n'aime pas *Le choc des civilisations*. Il l'a fait savoir dans une froide recension du livre (*Wall Street Journal*, 7 novembre 1996) qui l'a brouillé un temps avec Huntington, et ne cesse de le répéter depuis. Alors qu'une vague populiste balayait le monde dans les années 2010, paraissant à première vue accréditer la thèse pessimiste de Huntington, Fukuyama publiait en manière de riposte *Identity : the Demand for Dignity and the Politics of Resentment* (2018)⁵. Il y rappelait que toute sa théorie sur la fin de l'histoire était fondée sur une interprétation hégélienne et (surtout) kojévienne de la démocratie libérale comme réponse indépassable au besoin humain de reconnaissance ; et soutenait qu'un tel besoin était le moteur des mouvements populistes contemporains, bien plus profondément que les introuvables civilisations évoquées par Huntington. Aujourd'hui comme en 1989, donc, la diffusion mondiale de la démocratie libérale demeure à ses yeux le seul objectif viable de politique internationale. Les pseudo-alternatives ne sont que des impasses dangereuses : tôt ou tard, nous serons tous des démocrates scandinaves.

Il reste que la démocratie libérale est un objectif plus difficile à atteindre qu'on n'a pu le croire au sortir de la Guerre froide. Les échecs retentissants des expériences américaines de *state building* en Afghanistan et en Irak ont convaincu Fukuyama que personne ne savait trop comment faire pour instaurer la démocratie dans des pays qui n'avaient connu peu ou prou que des régimes autoritaires. C'était déjà l'objet d'un petit livre paru peu après l'invasion américaine de l'Irak, *State Building : Governance and World Order in the 21st Century* (2004)⁶. Ce problème l'a conduit à dépasser une vision trop purement philosophique ou incantatoire de la démocratie pour viser la structure sous-jacente qui est seule à même d'en faire une forme politique pérenne, structure qu'il appelle « l'ordre politique ». Éclaircir la nature de l'ordre politique, c'est déterminer une feuille de route concrète pour réaliser cette forme politique ultime, la démocratie libérale. Ou pour reprendre les mots de l'auteur : comment « parvient-on au Danemark » (*getting to Denmark*), ce pays étant réputé incarner de façon paradigmatique l'ordre politique achevé ? Avec cette question en tête, Fukuyama s'est lancé dans un projet intellectuel démesuré visant à comprendre, au moyen de l'histoire mondiale, ce qu'est l'ordre politique : comment il naît, comment il se consolide, comment il se défait. C'est l'objet de deux forts volumes publiés dans la première moitié des années 2010 : *The Origins of Political Order* (2011)⁷, qui retrace l'histoire de l'émergence de l'ordre politique depuis les origines de l'humanité jusqu'aux révolutions de la fin du XVIII^e siècle, et *Political Order and Political Decay* (2014)⁸, qui examine les conditions de réalisation et de perpétuation de l'ordre politique dans le contexte spécifique des sociétés industrielles.

Ici Hegel et Kojève ne suffisaient plus : il fallait se tourner vers la science politique. Refaire le chemin depuis ses études d'humanités classiques à Cornell (*Bachelor of Arts* en 1974), où Allan Bloom lui avait fait découvrir Kojève⁹, à son doctorat de science politique à Harvard (*PhD* en 1981) où il rencontra Huntington. Peut-être convient-il aussi de prendre en compte l'héritage familial d'un père professeur de sociologie des religions¹⁰ – *The Origins of Political Order* est nourri de références aux classiques des sciences sociales tels que Maine, Fustel de Coulanges, Durkheim,

5 Farrar, Straus and Giroux, 2018.

6 Cornell University Press, 2004 ; tr. fr. : *State Building. Gouvernance et ordre du monde au XXI^e siècle*, La Table ronde, 2004.

7 *The Origins of Political Order : From Prehuman Times to the French Revolution*, Farrar, Straus and Giroux, 2011 (ci-dessous : *OPO*) ; tr. fr. : *Le début de l'histoire*, Saint-Simon, 2012. Les citations de l'ouvrage dans cet article sont ma traduction de l'édition anglaise.

8 *Political Order and Political Decay: From the Industrial Revolution to the Globalisation of Democracy*, Farrar, Straus and Giroux, 2014.

9 Bloom, qui avait rencontré Kojève à Paris au début des années 1950, a préfacé une traduction anglaise de *l'Introduction à la lecture de Hegel* parue en 1969. V. A. Bloom, « Kojève, le philosophe », *Commentaire*, 1980/1, n° 9, p. 116-119. Ce fut Allan Bloom qui, avec Nathan Tarcov, invita Fukuyama – qui travaillait alors comme analyste à la RAND corporation – à prononcer en février 1989 à l'Université de Chicago sa conférence sur la fin de l'histoire.

10 Il enseignait à la Pennsylvania State University, et fut également doyen du Chicago Theological Seminary. Pour les détails de son parcours v. *Chicago Theological Seminary Newsletter 1981*, disponible en ligne.

Tönnies ou Weber. Toujours est-il que le cadre de référence intellectuel bascule manifestement, entre *La fin de l'histoire* et *The Origins of Political Order*, de la philosophie politique moderne à la science politique. Ce fut notamment l'occasion pour Fukuyama de renouer avec l'héritage théorique de Samuel Huntington, ou plutôt avec ce qu'il juge être son *bon* héritage, par opposition au mauvais héritage du *Choc des civilisations*. *The Origins of Political Order* est ainsi dédié à la mémoire de son maître ; mais il faut comprendre ici que l'hommage vise l'auteur du classique *Political Order in Changing Societies* (1968), dont Fukuyama a préfacé la réédition de 2006¹¹, et non pas l'auteur du *Choc des civilisations*.

Huntington avait notamment formulé dans les années 1960 l'idée que le développement politique n'est pas un phénomène uniforme : il y avait selon lui plusieurs dimensions du développement qui n'allaient pas nécessairement de concert. Fukuyama place cette idée au fondement de sa propre théorie de l'ordre politique dont il distingue trois composantes fondamentales et originellement indépendantes : l'État, la prééminence du droit (*rule of law*) et le gouvernement représentatif (1). Il est conduit ce faisant à proposer une thèse originale selon laquelle la religion est à l'origine de la prééminence du droit. Cela suppose d'abord de mettre en évidence l'influence autonome des doctrines religieuses dans le développement politique (2). Certaines religions ont plus particulièrement abouti à la sacralisation d'un corps de règles et de principes qui ont acquis de ce fait une position de prééminence sur les volontés des détenteurs du pouvoir politique. Fukuyama voit dans ce processus de sacralisation l'origine historique de la prééminence du droit (3).

1. Une nouvelle théorie de l'ordre politique : État, prééminence du droit et gouvernement représentatif

A travers Huntington, Fukuyama se réinscrit plus largement dans la continuité d'un important courant de la science politique américaine des années 1950 à 1970 : la théorie de la modernisation (*modernization theory*), ou ce que Bertrand Badie a appelé en France le développementalisme politique¹². Dans le contexte de la décolonisation et de la Guerre froide, des auteurs tels que Gabriel Almond, Barrington Moore, Seymour Martin Lipset, David Apter, ou Huntington lui-même cherchaient, par de vastes études comparatives dans le temps et dans l'espace, à mettre au jour les dynamiques fondamentales de la transformation sociale. Si, donc, Fukuyama délaisse la philosophie de l'histoire dans ses recherches sur l'ordre politique, il demeure bien en quête d'un modèle explicatif macro-historique, et d'un cadre intellectuel permettant d'informer la pratique de la politique étrangère américaine dans le sens d'une diffusion effective de la démocratie libérale. Il y a d'ailleurs toujours chez lui une part de discrète provocation : si *La fin de l'histoire* avait irrité les historiens et sociologues issus du marxisme, les deux ouvrages des années 2010 consacrés à l'ordre politique prennent à rebrousse-poil le courant post-moderne et postcolonial en sciences humaines. Fukuyama a en effet conservé le goût des *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*¹³, pour reprendre le titre d'un ouvrage de Charles Tilly – de ces théories explicatives de grande échelle que la pensée postmoderne a rejetées comme étant incurablement porteuses d'ethnocentrisme. « J'espère, écrit-il dans le premier chapitre du livre, retrouver quelque chose de la tradition perdue de la sociologie historique ou de l'anthropologie comparée du dix-neuvième siècle. »¹⁴

Cependant, Fukuyama se réclame plus spécifiquement de Huntington que des autres auteurs développementalistes. Dans *Political Order in Changing Societies* en effet, ce dernier, méfiant déjà à l'égard des modèles linéaires de développement, avait rompu sur deux points avec la *modernization theory* des années 1950. Premièrement, il ne voyait pas de raison de penser qu'il ne pût y avoir, à côté des phases de développement politique, des phases de régression ou de

11 *Political Order in Changing Societies*, Yale University Press, 1968 ; réédition avec une préface de F. Fukuyama, Yale University Press, 1968.

12 V. B. Badie, *Le développement politique*, Paris, Economica, 1978.

13 C. Tilly, *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*, Russell Sage Foundation, 1984.

14 *OPO*, p. 24.

décadence (*political decay*). Deuxièmement, Huntington critiquait la tendance très présente chez les premiers théoriciens de la modernisation à considérer que le développement était un phénomène unitaire enveloppant dans une même marche en avant la croissance économique, l'urbanisation, la scolarisation et la démocratisation. Huntington considérait pour sa part que ces différents aspects du développement pouvaient se produire dans une certaine mesure indépendamment les uns des autres – et que notamment, dans le domaine institutionnel, le développement d'un gouvernement *effectif* avait une valeur en lui-même, indépendamment du caractère *démocratique* ou non de ce gouvernement.

Fukuyama reprend à son compte ces deux critiques. La première idée, selon laquelle le développement politique est un phénomène discontinu qui peut être suivi de périodes de régression, lui permet de complexifier le modèle trop simple de *La fin de l'histoire* et d'expliquer les phases de régression démocratique – autrement dit, de sauver son modèle initial en remettant à un avenir plus lointain la diffusion inexorable de la démocratie libérale à l'échelle de la planète. La seconde idée, selon laquelle le développement politique est un phénomène multiforme susceptible de manifestations seulement partielles, débouche cependant chez Fukuyama sur une thèse plus neuve et plus intéressante qui se trouve au cœur de *The Origins of Political Order*. Il est en effet possible selon lui de retracer des histoires parallèles des différents éléments constitutifs de « l'ordre politique », étant entendu qu'il n'y a pas de raison de considérer que ces éléments constitutifs apparaissent ensemble, se développent ensemble, ou disparaissent ensemble. La question fondamentale est dès lors de déterminer *ce que sont* ces éléments constitutifs de l'ordre politique. Fukuyama en distingue trois : l'État, la prééminence du droit (*rule of law*), et le gouvernement représentatif (*accountable government*).

Fukuyama propose alors une vaste rétrospective de l'histoire des grandes aires civilisationnelles afin de déterminer où, quand et comment ces trois composantes fondamentales de l'ordre politique sont apparues puis se sont diffusées ; la perspective finale étant bien entendu leur articulation au sein de la démocratie libérale. L'originalité de Fukuyama réside sans doute dans l'effort qu'il fait pour historiciser les trois composantes afin de déranger autant qu'il le peut le présupposé, issu de la *modernization theory*, selon lequel elles vont naturellement de concert. L'ampleur de la rétrospective historique proposée par Fukuyama s'explique par cette volonté d'établir que l'État, la prééminence du droit et le gouvernement représentatif sont trois réalités parfaitement indépendantes l'une de l'autre dans leur origine. Fukuyama soutient ainsi que l'État moderne bureaucratique, tel que l'a théorisé Max Weber, n'est pas né en Occident au XVI^e siècle mais bien en Chine antique, plus précisément dans l'État de Qin au IV^e siècle av. J.-C., dans le contexte de la guerre d'extermination mutuelle que se menaient les Royaumes combattants. C'est, aux yeux de Fukuyama, un simple préjugé « moderniste » qui empêcha Weber de voir dans l'État chinois né de la révolution de Qin un authentique État bureaucratique moderne, issu d'un effort volontariste de dépatrimonialisation des fonctions : Weber considérait à tort que la rationalisation bureaucratique et la rationalisation capitaliste (proprement occidentale pour le coup) étaient unies par un lien nécessaire¹⁵. Le gouvernement représentatif serait quant à lui selon Fukuyama le fruit d'une survivance largement contingente : celle des « états » ou « ordres » médiévaux (les *Stände* de Weber) qui ont survécu en Angleterre alors qu'ils disparaissaient partout ailleurs en Europe sous la poussée absolutiste.

Vient enfin la question de la prééminence du droit. Celle-ci n'a, selon Fukuyama, aucun rapport dans son origine avec l'idée de droits inaliénables de l'homme. Il s'agit d'un produit indirect de l'influence de la religion. Fukuyama reconnaît ainsi aux idées religieuses une effectivité politique majeure.

2. L'effectivité politique des idées religieuses

15 *OPO*, p. 126.

Fukuyama ne s'essaye nullement dans *The Origins of Political Order* à une théorie générale de la religion en tant que fait sociologique, non plus qu'il ne se réclame d'une postérité intellectuelle de ce point de vue. Ainsi, les grands modèles de la sécularisation ou du désenchantement du monde qui ont marqué la sociologie dans le sillage de Weber n'occupent guère de place dans son ouvrage. Non pas que l'auteur de *La fin de l'histoire* ait une prévention de principe à l'égard des récits englobants ; mais l'un des principaux objectifs de l'ouvrage est précisément, dans le sillage de Huntington, de disjoindre les phénomènes que ces idées de sécularisation, de désenchantement, ou plus simplement de modernisation, tendent à unir dans un processus d'ensemble : industrialisation, urbanisation et croissance économique d'une part, étatisation, démocratisation, et recul des croyances religieuses d'autre part. Le récit de la sécularisation pose plus précisément un problème au niveau de l'appréhension *politique* de la religion, qui est la seule question pertinente pour la recherche de Fukuyama : ce récit tend à établir une césure dans l'histoire humaine entre d'une part l'ensemble des sociétés prémodernes caractérisées par la centralité politique de la religion, et d'autre part l'ensemble des sociétés modernes où la religion est au contraire expulsée du domaine politique. Pour autant que cette *summa divisio* soit exacte, elle masque le phénomène qui intéresse Fukuyama au premier chef, celui de *l'effectivité politique* des doctrines religieuses. Il apparaît qu'aux yeux de Fukuyama les idées religieuses peuvent avoir des conséquences politiques prodigieusement importantes ; mais ce n'est pas toujours le cas, et toutes les doctrines religieuses n'auront pas les mêmes conséquences.

Le premier exemple donné par Fukuyama de cette effectivité politique des idées religieuses se situe au début de l'ouvrage, dans le passage qu'il décrit des sociétés organisées sous forme de bandes (les sociétés préhistoriques de chasseurs-cueilleurs) aux sociétés organisées sous forme de tribus (dont l'apparition est concomitante de celle de l'agriculture). Les sociétés tribales sont caractérisées selon Fukuyama, qui reprend sur ce point les thèses classiques de Durkheim et d'Evans-Pritchard, par leur caractère segmentaire ou agnatique : formées de petits segments identiques et autosuffisants, elles obéissent à un principe de filiation unilinéaire (généralement patrilinéaire) qui leur permet, dans des situations de conflit, de s'agrèger en des ensembles plus larges réunis par une ascendance commune. Ainsi, les cousins par les mâles combattront ensemble jusqu'au deuxième ou troisième degré d'ascendance commune ou au-delà (en fonction du degré auquel joue l'exigence de solidarité dans telle ou telle situation de conflit) en invoquant la figure d'un ancêtre commun plus ou moins lointain. Le passage de la bande à la tribu marque notamment la naissance du clan patriarcal tel qu'il nous apparaît dans l'antiquité de toutes les grandes civilisations, par exemple la *gens* romaine. Mais comment expliquer que ce principe clanique, déjà connu des petites bandes de chasseurs-cueilleurs, ait pu à un certain stade de l'histoire devenir le principe fondamental de structuration de sociétés qui pouvaient agréger des milliers d'individus ? « La raison pour laquelle cette forme d'organisation sociale a pu s'imposer dans toutes les sociétés humaines, écrit Fukuyama, est la croyance religieuse, c'est-à-dire, le culte des ancêtres morts. »¹⁶ Reprenant, en la généralisant, la thèse fameuse de Fustel de Coulanges sur la famille antique indo-européenne, Fukuyama érige le culte des ancêtres en facteur explicatif décisif pour le passage des sociétés humaines du stade des bandes au stade des tribus.

Existe-t-il cependant des preuves empiriques qui établiraient ce rôle pivot, proprement créateur de la religion des ancêtres dans la destinée des sociétés humaines dans leur ensemble ? Fukuyama paraît hésiter à ce stade : le chapitre sur l'avènement des sociétés tribales s'achève par un bref paragraphe intitulé « religion et pouvoir » qui constitue un des rares développements qu'il consacre à la question *théorique* de l'effectivité politique des croyances religieuses. « L'organisation tribale, s'interroge-t-il, fut-elle une conséquence de croyances religieuses précédemment formulées, ou bien les croyances religieuses furent-elles surajoutées d'une manière ou d'une autre pour renforcer une

16 *OPO*, p. 60

forme préexistante d'organisation sociale ? »¹⁷ Fukuyama attribue à Marx la thèse du caractère secondaire et illusoire des idées religieuses au regard des forces véritablement structurantes de l'organisation sociale. A cette question centrale, en ce qu'elle conditionne la validité des thèses formulées par Fukuyama tout au long de son ouvrage sur le caractère politiquement créateur des idées religieuses, celui-ci choisit de ne pas vraiment répondre : « Nous ne pouvons malheureusement que spéculer sur le sens dans lequel a fonctionné la connexion causale entre les idées et les intérêts matériels, car personne n'a jamais été témoin de la transition d'une société organisée sous forme de bande à une société organisée sous forme de tribu. Étant donnée l'importance des idées religieuses dans l'histoire postérieure, il serait surprenant que la causalité n'ait pas fonctionné dans les deux directions, depuis la créativité religieuse vers l'organisation sociale, et depuis les intérêts matériels vers les idées religieuses. »¹⁸

Cette réponse – ou absence de réponse – suffit à montrer que pour Fukuyama l'invocation des idées religieuses en tant que causes premières de transformations politiques intervient parce qu'aucune meilleure explication n'est selon lui disponible : alors même que l'on n'aurait aucune explication scientifique satisfaisante d'une telle effectivité politique des doctrines religieuses, on ne pourrait la nier sans défigurer la réalité. Une centaine de pages plus loin, Fukuyama aborde la même question et fournit une même réponse au sujet de l'influence de l'hindouisme : trop d'aspects de l'organisation sociale et politique indienne demeureraient inexplicables si l'on s'en tenait à la conception matérialiste de la religion. « La religion et la politique doivent par conséquent être vues comme des moteurs à part entière des comportements et du changement social, non comme des sous-produits de puissantes forces économiques. »¹⁹ Fukuyama s'en tient à cette idée élémentaire : les idées religieuses ont des conséquences – « ideas and their political consequences »²⁰, ainsi qu'il intitule un paragraphe consacré à l'hindouisme, en référence peut-être au classique du conservatisme américain *Ideas have consequences*²¹. Comme nous l'avons mentionné plus haut, Fukuyama est le fils d'un professeur de sociologie des religions qui était aussi pasteur protestant et doyen du Chicago Theological Seminary ; peut-être cet héritage familial l'a-t-il incité à prendre au sérieux l'effectivité des idées religieuses ? Toujours est-il que Fukuyama s'en tient à cette quasi-absence d'élaboration théorique qui hypothèque (sans nécessairement l'invalider) tout son propos relatif au rôle de la religion dans le développement politique. On peut ainsi remarquer qu'alors même que l'index de l'ouvrage renvoie à de nombreuses notions théoriques, il ne comprend pas d'entrée « religion », par un contraste frappant avec l'importance que Fukuyama attribue à celle-ci.

L'idée selon laquelle le culte des ancêtres aurait été le facteur décisif dans l'émergence des tribus agnatiques n'est encore cependant qu'une généralisation de la thèse classique de Fustel de Coulanges. Fukuyama se montre plus original dans le lien qu'il établit entre la religion et la naissance de la prééminence du droit (*rule of law*), au sens qu'il donne à cette expression.

3. La prééminence du droit

« L'essence de la prééminence du droit, écrit-il ainsi, réside dans un corps de règles qui reflètent le sens de la justice porté par la communauté, et qui se situent à un degré plus élevé que les volontés de la personne qui se trouve être roi. »²² Cette définition très générale du *rule of law* indique suffisamment que Fukuyama ne l'associe nullement (tout au moins dans *The Origins of Political Order*) avec l'idée de droits inaliénables de l'homme, ni avec l'organisation politico-juridictionnelle d'une démocratie libérale. La caractéristique de la prééminence du droit entendue en ce sens est qu'un certain nombre de règles et principes sont considérées comme intangibles, inaltérables, même

17 OPO, p. 62

18 OPO, p. 62-63.

19 OPO, p. 164.

20 OPO, p. 167.

21 R. M. Weaver, *Ideas have consequences*, University of Chicago Press, 1948.

22 OPO, p. 173.

et surtout pour les détenteurs du pouvoir politique – ce qui suppose que la garde de ces règles et principes est confiée à une classe qui jouit d'une particulière autonomie vis-à-vis du pouvoir. La thèse de Fukuyama, autrement dit, est que seule la religion a constitué historiquement une force suffisamment puissante pour conférer à un ensemble déterminé de règles d'organisation sociale un caractère d'intangibilité absolue, limitant par là même les possibilités d'emprise du pouvoir politique sur la société.

L'Inde constitue à cet égard une sorte de paradigme dans le monde ancien, ce qui explique la place que lui accorde Fukuyama dans le déroulement de l'ouvrage. Après le temps préhistorique des bandes de chasseurs-cueilleurs, puis le stade des tribus agnatiques, vient le stade de l'État qui, selon Fukuyama, trouve en Chine dès les IV^e-III^e siècles av. J.-C. une forme bureaucratique achevée. Fukuyama consacre pas moins de quatre chapitres à la Chine avant d'aborder ce qu'il appelle le « détour indien », qui voit apparaître la seconde composante fondamentale de l'ordre politique après l'État, c'est-à-dire la prééminence du droit. La question posée est simple : pourquoi l'Inde n'a-t-elle pas connu la destinée de la Chine, c'est-à-dire la naissance d'un État bureaucratique centralisateur ? On trouvait pourtant en Inde du Nord à la fin de la période dite védique (VI^e siècle av. J.-C.) des conditions initiales proches de celles de la Chine au même moment, qui auraient pu occasionner une même dynamique d'étatisation : de larges structures familiales tribales ou segmentaires auxquelles se superposaient des organisations politiques de type patrimonial, les royaumes des bords du Gange, qui se livraient des guerres permanentes. Pourquoi cette situation de guerre n'a-t-elle pas suscité, comme dans la Chine des Royaumes combattants (V^e-III^e siècles av. J.-C.), une dynamique concurrentielle de recherche de l'organisation politique la plus efficace, conduisant à un refoulement des structures claniques ? La réponse se trouve selon Fukuyama dans la puissance propre d'organisation sociale de la religion hindoue.

En Chine, l'État a pu lutter contre les structures tribales par son organisation territoriale et fiscale, imposer une organisation militaire fondée sur le mérite, mobiliser pour la guerre une large partie de la population indépendamment du rang social, unifier le pays économiquement et culturellement, et monopoliser le pouvoir d'édiction du droit. Rien de tout cela n'a pu se produire en Inde en raison de l'influence de l'hindouisme, ce qui explique la divergence de la trajectoire de développement politique de l'Inde par rapport à la Chine à partir du VI^e siècle av. J.-C – le « détour indien ». Au-delà du contenu spécifique des doctrines hindoues qui ont abouti à la formation de la société de castes, Fukuyama décrit surtout l'influence de ces doctrines au point de vue d'une théorie du développement politique. Il décrit ainsi la trajectoire indienne en contrepoint de celle de la Chine. Les structures familiales segmentaires ont été rendues intangibles par des lois sacrées d'endogamie ; les princes ont été placés dans une position d'infériorité rituelle par rapport aux brahmanes, ce que manifeste la figure du chapelain (*purohita*) qui leur est intimement attaché ; les possibilités de mobilisation militaire ont été restreintes par la monopolisation du droit de faire la guerre par la caste des guerriers (*kshatria*) ; le savoir a été monopolisé par les brahmanes, ce qui a empêché la formation d'une bureaucratie cultivée ; la vie économique a été enchâssée dans le système des castes (*jatis*) ; enfin, le droit a été soumis à la préséance d'un ensemble de lois sacrées consignées dans des traités juridiques religieux (*dharmashastra*).

L'Inde fut ainsi selon Fukuyama la première grande civilisation où la prééminence du droit s'imposa, comme conséquence de la domination de la religion hindoue. Ce modèle de genèse religieuse de la prééminence du droit est ensuite étendu par Fukuyama au monde musulman et à l'Europe dans la troisième partie de l'ouvrage, justement intitulée « the Rule of Law ». Fukuyama précise à ce stade la portée de sa thèse. Comme nous l'avons vu, l'idée première en est que seule l'influence d'une grande religion transcendante a pu conduire à sacraliser un ensemble de principes fondamentaux de l'organisation sociale, les plaçant ainsi hors de portée du pouvoir politique. Fukuyama ne tombe pas pour autant dans une vision simpliste : si la religion a été historiquement un facteur indispensable d'apparition de la prééminence du droit, d'autres conditions sont

nécessaires pour qu'une telle prééminence à base religieuse soit durablement effective. Le propos de Fukuyama se fait à ce stade plus embrouillé, mais il paraît possible de distinguer deux conditions fondamentales.

En premier lieu, la prééminence du droit telle que la définit Fukuyama suppose que les clercs aient une influence déterminante dans l'administration de la justice, et donc qu'ils jouissent en tant que classe d'une certaine autonomie par rapport à l'État – sans quoi ils ne seraient plus que des fonctionnaires d'un droit contrôlé par l'État. Or cette autonomie est susceptible de degrés²³. Elle est faible voire nulle dans les civilisations dites césaro-papistes, où l'autorité religieuse est subordonnée à l'État. Le modèle historique achevé du césaro-papisme, selon Fukuyama, est la Chine impériale. De même, l'Empire byzantin, le monde sunnite durant la majeure partie de son histoire, et l'Occident latin avant la Réforme grégorienne au XI^e siècle, étaient essentiellement césaro-papistes. Ce ne fut donc qu'en Europe postérieurement à la Réforme grégorienne que les clercs se dotèrent d'une organisation hiérarchisée largement autonome par rapport à l'État, satisfaisant ainsi de façon durable une condition de la prééminence du droit. Fukuyama ne juge pas pour autant que le monde musulman ait été étranger à la prééminence du droit : il considère au contraire que celle-ci est une dimension constitutive de l'histoire musulmane, ce qui expliquerait d'ailleurs la popularité des partis islamistes à l'époque contemporaine comme forme de réaction à l'arbitraire des pouvoirs issus de la décolonisation. Mais l'absence d'organisation de la cléricature en islam sunnite a laissé les ulémas dans une position plus précaire vis-à-vis du pouvoir politique que celle des clercs de l'Église post-grégorienne.

En second lieu, si la prééminence du droit signifie par définition une limitation du pouvoir de l'État, Fukuyama ne considère pas pour autant qu'une forte prééminence du droit suppose un État minimal, ce en quoi il s'oppose explicitement à la théorie libertaire de Hayek²⁴. Les clercs ne disposant pas du pouvoir de contrainte, ils ne peuvent influencer sur l'administration de la justice que par un ascendant moral ; l'État est nécessaire, au contraire, pour assurer un exercice égal de la justice, aussi bien à l'égard des faibles que des puissants. « Un ordre normatif juste requiert le pouvoir. Si le roi n'était pas disposé à appliquer le droit face aux élites du pays, ou n'en avait pas la capacité, la légitimité du droit serait compromise, peu importe qu'il ait sa source dans la religion, la tradition ou la coutume. »²⁵ Ainsi, selon Fukuyama, l'émergence de la prééminence du droit dans l'Angleterre médiévale n'a été possible, contrairement à ce que semblait penser Hayek, que parce que l'État hérité de la conquête normande était parvenu à centraliser l'administration de la justice en se subordonnant les juridictions seigneuriales et manoriales – mais le roi continuait de se considérer lié par les principes juridiques suprêmes garantis par la religion chrétienne. Il apparaît en fin de compte que la prééminence du droit ne parvient à son plus haut degré de réalisation qu'en se combinant avec cette autre composante de l'ordre politique qu'est l'État, quoiqu'elle en soit originellement indépendante : la théorie de l'ordre politique de Fukuyama est, comme toute théorie libérale, une pensée de l'équilibre.

23 V. ch. 18-19.

24 V. ch. 17.

25 *OPO*, p. 260.