

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

COMMUNIO

LA DÉMOCRATIE

« S'il y avait un peuple de dieux, il se gouvernerait démocratiquement. Un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes. »

Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social, ou Principes du droit politique* (1762), III, 4, dans *Œuvres complètes*, Bernard Gagnebin et Marcel Raymond (éd.), Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, t. 3, p. 406.

« On peut dire que la démocratie, dans son esprit, sinon toujours dans le fait, est agréable à Dieu. Souhaiter son règne dans le monde procède de la même conception de l'homme et de sa destinée que d'y souhaiter le règne de la loi du Christ. »

Julien Benda, *La Grande Épreuve des démocraties. Essai sur les principes démocratiques. Leur nature, leur histoire, leur valeur philosophique*, New York, Éditions de la Maison Française, 1942, chap. VI (« De la valeur philosophique des principes démocratiques. Organisation et civilisation »), p. 204.

Couverture: Le serment du Jeu de paume est l'engagement d'union, pris le 20 juin 1789 à la salle du Jeu de paume à Versailles, par les 578 députés du Tiers-État lors des États généraux de 1789. Face aux pressions de Louis XVI, ils firent le serment de ne pas se séparer avant l'élaboration d'une Constitution. Si ce serment n'a pas de portée juridique, sa dimension symbolique est cependant très forte puisqu'il fut le prélude de la souveraineté nationale et de la séparation des pouvoirs. David propose de l'événement une vision grandiose et quelque peu arrangée. Il figure ainsi, au premier plan de son dessin préparatoire, trois ecclésiastiques qui rallièrent le Tiers-État. On reconnaît ainsi à gauche, dans son habit de moine de l'ordre des Chartreux, Dom Gerle (1736-1801), qui représente le clergé régulier. Mais nous savons en réalité que Dom Gerle n'assista pas au serment. Au centre du groupe, c'est l'abbé Grégoire (1750-1831) qui représente le clergé séculier; enfin, à gauche, se trouve le pasteur Jean-Paul Rabaut Saint-Étienne (1743-1793), qui figure les Églises protestantes. Leur accolade fraternelle symbolise l'avènement d'un ordre nouveau, dans lequel le Tiers-État et toutes les composantes du clergé se trouvent réconciliés. L'histoire ultérieure ne ratifiera toutefois pas la vision de David fondée sur la fraternité et l'unité nationale, car l'histoire des rapports entre l'Église et l'avènement de la démocratie libérale en France et dans le reste de l'Europe fut pour le moins sinieuse et tourmentée. Par ailleurs, tous les députés que David avait prévu de faire figurer dans son tableau appartenaient à une élite de la classe moyenne éclairée; or, dès 1792, la Révolution était devenue l'affaire du peuple, c'est-à-dire celle de ces gens que David avait relégués au rôle de spectateurs de l'événement en les montrant postés sur les appuis de fenêtre. Déterminer avec précision ce qu'est un gouvernement réel, légitime et sûr du peuple, par le peuple et pour le peuple, demeure une difficulté centrale de l'idée démocratique. Il est du reste notable que le tableau du *Serment du Jeu de paume* de David ne fut jamais terminé.

Sommaire

ÉDITORIAL

Dominique Weber : **L'avenir de la démocratie**

5

THÈME

Rémi Brague : **L'homme peut-il survivre à la démocratie ?**

15

Qui peut nous garantir qu'il est *bon* d'être, même pour celui qui n'existe pas encore, que l'être sera toujours, en dernière instance, meilleur que le néant, si ce n'est cette métaphysique que nous croyons avoir dépassée ? Une telle certitude ne peut venir de l'espace social. Si la « société » que suppose la démocratie n'a nul besoin d'une transcendance, l'espèce humaine, si elle veut continuer à exister dans le futur en a, elle, un besoin absolu.

Herbert SCHLÖGEL : **La démocratie vit par et avec les vertus**

31

La pratique de certaines « vertus » démocratiques, dont les traditionnelles vertus cardinales, est requise pour assurer aux régimes démocratiques stabilité et justice sociale. La vie en société se construit d'abord au sein de la famille, pour s'étendre à l'ensemble du corps social grâce à l'éducation des plus jeunes. Dans ce contexte, la doctrine sociale de l'Église, fondée sur la notion de bien commun, peut apporter une précieuse contribution.

Jean MESNARD : **Démocratie, humanisme et spiritualité**

43

On ne peut raisonner de la même façon sur la société comme corps constitué globalement ou en prenant en compte ses composantes individuelles. Sur la première peut s'exercer une réflexion purement politique, mais dans le second cas, il conviendra d'embrasser des réalités plus hautes. La démocratie ne peut se développer qu'en se fondant sur des valeurs qui la dépassent. Elle est à ce prix.

Giuseppe REGUZZONI : **La religion civile entre nationalismes et globalisation**

51

Ce qui est en question, ce n'est pas seulement le rôle que les Églises et les religions peuvent jouer à l'intérieur des sociétés sécularisées, mais aussi et surtout les conditions pour que ces sociétés puissent survivre, et non point sombrer dans la violence de tous contre tous.

3

SOMMAIRE

Jean-Robert ARMOGATHE : L'Église catholique et la démocratie

- 65** Cette synthèse d'un corpus abondant souligne les points forts de la réflexion de l'Église sur la démocratie qui est fondamentalement un « système » et, comme tel, un instrument et non une fin. « Son caractère "moral", rappelle Jean-Paul II, n'est pas automatique, mais dépend de la conformité à la loi morale, à laquelle la démocratie doit être soumise comme tout comportement humain : il dépend donc de la moralité des fins poursuivies et des moyens utilisés ».

Cardinal Christoph SCHÖNBORN : Corps étranger ou racine ? Le christianisme et ce qu'il signifie pour l'Europe

- 73** Quels sont les rapports du christianisme et de l'Europe ? Avec sa conception nouvelle de l'homme, il sera d'abord rejeté comme un corps étranger. Mais il va ensuite irriguer toute la culture européenne. Les ambiguïtés de sa relation aux pouvoirs politiques mèneront à sa remise en question par les Lumières. Il semble se trouver aujourd'hui en Europe dans une situation semblable à celle de ses débuts. Est-ce un bien ? Est-ce un mal ?

Éric de MOULINS-BEAUFORT : Vie chrétienne et régimes démocratiques

- 89** En soutenant la démocratie, l'Église n'a pas opéré un changement d'alliance : elle a approfondi sa compréhension de l'homme. Le système de la démocratie représentative ne s'en trouve pas pour autant canonisé. Cette condition relativement nouvelle doit encourager les chrétiens à réaliser le sens de la nature sacramentelle de l'Église.

DOSSIER : LA CONTROVERSE SUR LA THÉORIE DES GENRES AU LYCÉE

Camille VIOLET : La théorie des genres est-elle au programme de première ?

- 101** L'analyse stricte des termes du programme de SVT des classes de premières ES-L et S montre que celui-ci n'implique nullement d'enseigner la théorie des genres. Mais les termes n'étant pas clairs, les professeurs seront obligés d'interpréter ; c'est ce qu'ont fait les auteurs de manuels, avec des variations très nettes selon les éditeurs. Mais ce débat est finalement anecdotique au vu de certains points du programme qui révèlent des prises de position inquiétantes.

Thibaud COLLIN : Genre : les enjeux d'une polémique

- 116** Il faut distinguer les études sur le genre et les usages idéologiques qu'on peut en faire. Ces études peuvent être prétextes à pulvériser la sexualité humaine. Mais n'y a-t-il pas des usages de cette notion susceptibles d'être intégrés dans une vision adéquate de la sexualité humaine ?

Éditorial

Dominique WEBER

L'avenir de la démocratie

Il y a une « haine de la démocratie », analyse en 2005 le philosophe Jacques Rancière¹. « Démocratie, dans quel état ? », s'interroge un ouvrage collectif en 2009². « Pourquoi nous n'aimons pas la démocratie », se demande Myriam Revault d'Allonnes en 2010³. L'avenir de la démocratie dans les sociétés occidentales contemporaines est-il donc menacé ? Le mot « démocratie » (sinon la chose elle-même) semble pourtant aujourd'hui organiser un consensus très vaste. La démocratie n'est-elle pas considérée désormais unanimement comme la façon la plus rationnelle et la plus raisonnable d'organiser le pouvoir dans une société juridico-politique humaine ? Le peuple se gouverne lui-même ou par ses représentants (la démocratie comme « gouvernement du peuple, par le peuple et pour le peuple »⁴), et chacun, étant à la fois gouverné et gouvernant, apprend à tenir compte de l'intérêt général aussi bien que de ses intérêts particuliers. Victorieuse du nazisme et du fascisme en 1945, confortée à partir de 1989 à la suite de la dislocation du bloc soviétique, la démocratie libérale occidentale n'est-elle pas devenue un régime politique tout simplement indépassable ? Durant ces soixante dernières années, nous apprennent les politologues, le nombre des démocraties dans le monde (si du moins l'on

1. Jacques RANCIÈRE, *La Haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique Éditions, 2005.

2. *Démocratie, dans quel état ?*, Paris, La Fabrique Éditions, 2009.

3. Myriam REVAULT D'ALLONNES, *Pourquoi nous n'aimons pas la démocratie*, Paris, Seuil, 2010.

4. Selon la formule d'Abraham LINCOLN, qui a été introduite en France dans la Constitution du 4 octobre 1958 de la Cinquième République, dans le Titre premier, à l'Article 2 : « La devise de la République est "Liberté, Égalité, Fraternité". Son principe est : Gouvernement du peuple, par le peuple et pour le peuple » – *Textes constitutionnels français*, Stéphane Rials (éd.), Paris, PUF, 2008²¹, p. 82.

adopte comme critères d'identification ceux du suffrage universel, du règne de la loi, de la séparation des pouvoirs, de la neutralité de l'administration et de la liberté de la presse) aurait même été multiplié par plus de quatre, passant ainsi de 20 en 1946 à 89 en 2008 sur 193 États⁵.

Toutefois, à force de représenter le tout de la politique vertueuse et l'unique façon d'assurer le bien commun, le mot « démocratie » a peut-être comme fini par dissoudre, du moins en apparence, tout caractère problématique. « Démocratie » veut en somme tout dire et ne veut donc plus rien dire de précis. Or, si menaces il y a à l'encontre de la démocratie, de quelle nature peuvent-elles bien être ? Et qui exactement se trouve ainsi menacé en priorité ?

À bien des égards, c'est principalement la démocratie représentative qui semble aujourd'hui en crise.

Peut-être tout d'abord à cause de certaines menaces que l'on pourrait nommer « externes ». Trois types de facteurs de crise sont ainsi généralement mis en avant. 1/ Des facteurs d'ordre *économique*, tout particulièrement celui de la libération des pouvoirs économiques et financiers transnationaux occasionnée par la montée en puissance du phénomène de la mondialisation des échanges économiques, destructurant profondément, de fait, ces cadres de référence de la vie collective démocratique que sont la communauté nationale et la structure politique étatique, engendrant même parfois dans les sociétés démocratiques européennes le sentiment que leur histoire et même l'histoire tout court leur échappent, étant incapables de se rendre un peu maîtres des évolutions qu'elles subissent. 2/ Des facteurs *politico-juridiques* : le pouvoir politique démocratique à l'échelle nationale doit désormais composer avec de nouvelles structures supra-nationales ; le problème est que la légitimité de ces structures se caractérise parfois par une sorte de déficit démocratique gênant, de sorte qu'immanquablement la question se pose de savoir si l'avenir de la démocratie peut réellement se situer en dehors des États-nations, et à quel prix ; parallèlement aux structures nationales et aux structures supra-nationales, et en concurrence avec elles, on assiste à la naissance de formes démocratiques nouvelles, mais celles-ci apparaissent très incertaines ou pour le moins très hybrides et très instables (que l'on songe par exemple aux développements récents sur la démocratie dite « délibérative »⁶ ou encore « participative »⁷, ou même sur

5. Jean-Vincent HOLEINDRE et Benoît RICHARD, « La démocratie, immuable et changeante », dans Jean-Vincent Holeindre et Benoît Richard (éd.), *La Démocratie. Histoire, théories, pratiques*, Auxerre, Sciences Humaines Éditions, 2010, p. 5.

6. Charles GIRARD et Alice LE GOFF (éd.), *La Démocratie délibérative. Anthologie de textes fondamentaux*, Paris, Hermann, 2010.

7. Que renferme au juste l'expression de « démocratie participative » ? N'est-elle pas un pléonasme : toute démocratie n'appelle-t-elle pas une participation de tous ? La démocratie participative peut-elle encore, en ce cas, être légitimement opposée,

la démocratie dite « électronique » ou « numérique »⁸). 3/ Enfin, des facteurs géopolitiques, stratégiques et militaires : s'il est vrai que la démocratie est un régime politique particulièrement fragile en temps de guerre, on ne manquera pas de souligner la vraie difficulté des régimes démocratiques à faire face aujourd'hui de façon juste et efficace aux formes contemporaines nouvelles des guerres irrégulières (ou non conventionnelles).

À ces menaces externes répondent et s'ajoutent sans nul doute des menaces internes : 1/ la crise contemporaine des États-nations, mais aussi des États-providences européens ; 2/ l'extension du phénomène politique de l'abstention électorale⁹ et du rejet des élites politiques gouvernantes, s'accompagnant de l'émergence de certaines formes sinon nouvelles du moins réactualisées de « populisme » ; 3/ l'exacerbation de l'hyper-individualisme, corrélée, peut-être seulement en apparence de façon paradoxale, à un essor du multiculturalisme, avec un éclatement progressif des cadres communs de référence du point de vue des valeurs partagées, éclatement qui se traduit également, par réaction, par une montée nouvelle des nationalismes ; 4/ enfin, la constitution de ce que l'on appelle parfois des « démocraties sécuritaires¹⁰ ».

En ce sens, le sentiment que l'avenir de la démocratie paraît menacé ne semble donc pas entièrement injustifié. « Désacralisation de la fonction de l'élection », « perte de centralité du pouvoir administratif », « dévalorisation de la figure du fonctionnaire » : tels seraient bien certains indices particulièrement nets, selon Pierre Rosanvallon, du malaise démocratique actuel¹¹. Et si l'avenir de la démocratie se montre menacé, il s'annonce aussi peut-être menaçant, comme si, paradoxalement, la démocratie elle-même pouvait devenir une menace, sa propre menace : que penser en effet de démocraties représentatives ne parvenant plus, ou plus complètement, ou plus aussi bien, à fonder et garantir la liberté, l'égalité et la sécurité de leurs citoyens ? Quand un ordre politique et social ne parvient plus à mettre en œuvre ses propres principes constitutifs (pour la démocratie, promouvoir la liberté de tout l'être humain dans l'égalité de tous les êtres humains), ne se produit-il pas comme une sorte d'autodestruction de ces mêmes principes ?

et comme « démocratie directe », à la démocratie représentative ? Mais ne traduit-elle pas alors plutôt une forme de « populisme » ? Voir Marc CRÉPON et Bernard STIEGLER, *De la démocratie participative. Fondements et limites*, Paris, Mille et une Nuits, 2007.

8. Paul MATHIAS, *La Cité Internet*, Paris, Presses de Sciences Po, 1997.

9. C'est l'une des manifestations de la « désertion civique » que décrit avec une grande acuité Marcel GAUCHET : « Pacification démocratique, désertion civique » (1990), dans *La Démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, p. 176-198.

10. Michaël FÆSSEL, *État de vigilance. Critique de la banalité sécuritaire*, Lormont, Le Bord de l'Eau Éditions, 2010.

11. Pierre ROSANVALLON, *La Légitimité démocratique : impartialité, réflexivité, proximité*, Paris, Seuil, 2008.

Pour tenter de comprendre les évolutions contemporaines et y faire face adéquatement, le mieux, dans l'espoir de pouvoir faire le partage entre les constats réalistes et les présentations très exagérées, est peut-être de réfléchir à certains principes démocratiques fondamentaux et aux difficultés qu'ils rencontrent. Deux de ces principes paraissent devoir en particulier être soigneusement questionnés : 1/ celui du rapport entre la démocratie et la vérité ; 2/ celui du peuple et de la souveraineté du peuple. Il faudra ensuite se demander ce que l'on est en droit d'attendre de la parole et de l'action de l'Église pour éclairer la situation.

Démocratie et vérité

« Dans l'ordre spirituel, la caractéristique de la démocratie est de tenir pour souveraines certaines valeurs *absolues*, c'est-à-dire conçues comme indépendantes de toute condition de temps ou de lieu et supérieures à tout intérêt, individuel ou collectif ; valeurs dont les types principaux sont la justice, la vérité, la raison. Ici la démocratie s'oppose à ces systèmes – "pragmatiques" – selon lesquels, au contraire, le seul critérium du juste ou du vrai, pour une proposition, est l'avantage qu'en tire le groupe qu'ils servent : pour les uns la nation, pour les autres la classe, ces systèmes n'admettant comme souveraineté que la souveraineté du tout. On peut dire que, dans l'ordre spirituel, les valeurs honorées par la démocratie le sont en tant qu'éternelles et transcendantes aux circonstances, alors que celles du pragmatisme sont déterminées par les circonstances et variables avec elles. »

Ces quelques lignes de Julien Benda, qui se trouvent dans son ouvrage de 1942 intitulé *La Grande Épreuve des démocraties*¹², proposent une conception de la démocratie qui peut nous sembler aujourd'hui étrange. L'idée que la vérité puisse avoir une autorité quelconque, ou que ceux qui ont de l'autorité puissent s'en prévaloir, est même considérée comme hautement problématique du point de vue de la promotion d'une forme de vie démocratique. La démocratie libérale ne suppose-t-elle pas en effet le pluralisme des valeurs et le droit pour chacun de défendre sa propre conception de la vie bonne ?

Il est du reste remarquable que les doctrines contemporaines les plus influentes au sujet de la démocratie ont en commun le fait, en dépit de leurs divergences parfois très profondes, de défaire résolument tout lien entre la démocratie et la vérité, soupçonnant ceux qui se réclament de la vérité au

12. Julien BENDA, *La Grande Épreuve des démocraties. Essai sur les principes démocratiques. Leur nature, leur histoire, leur valeur philosophique*, New York, Éditions de la Maison Française, 1942, chap. I (« De la nature des principes démocratiques »), p. 57.

nom de la démocratie de chercher en réalité à imposer une tyrannie bien pire que celle qui se réclamerait d'une conception purement conventionnaliste de l'autorité¹³.

C'est par exemple le cas de John Rawls dans le cadre de sa théorie déontologique et procédurale de la justice : « Une fois que nous acceptons que le pluralisme raisonnable est une condition permanente de la culture publique produite par des institutions libres, l'idée du raisonnable est mieux adaptée que l'idée de vérité morale pour former la base de justification publique d'un régime constitutionnel. Le fait de soutenir qu'une conception politique est vraie et que, pour cette unique raison, elle est la seule base qui convienne pour la raison publique est une attitude étroite et même sectaire qui risque de créer des divisions politiques.¹⁴ »

De même, Jürgen Habermas, du point de vue de la théorie de l'agir communicationnel, ne croit pas que l'on puisse, aussi bien en éthique qu'en politique, parvenir à des vérités : « Le libéralisme politique n'utilise pas le concept de vérité morale appliqué à ses propres jugements politiques (toujours moraux). Il dit que les jugements politiques sont raisonnables ou déraisonnables, et il pose des idéaux politiques, des principes et des normes comme critères du raisonnable¹⁵. » Habermas récuse ainsi l'idée que l'on puisse appliquer un critère sémantique de vérité aux visions du monde. La seule chose que l'on puisse espérer atteindre est le raisonnable, que l'on définira comme la prétention à la validité honorée par la discussion¹⁶.

Pourtant, que la démocratie soit le régime politique le plus favorable à la recherche et à la diffusion de la vérité, c'est ce dont ne doutaient pas les grands penseurs libéraux du XIX^e siècle. Alexis de Tocqueville écrivait ainsi : « Si la démocratie a plus de chances de se tromper qu'un roi ou un corps de nobles, elle a aussi plus de chances de revenir à la vérité, une fois

13. « *Auhtoritas, non veritas, facit legem* », « C'est l'autorité, non la vérité, qui fait la loi », dit Thomas Hobbes dans le *Leviathan* latin de 1668 : *Thomae HOBBS Malmesburiensis Opera philosophica quae latine scripsit omnia in unum corpus nunc primum collecta*, Sir William Molesworth (éd.), Londres, John Bohn, 1839-1845, t. III, p. 202 / *Léviathan*, trad. fr. François Tricaud et Martine Pécharman, *Œuvres*, Paris, Vrin et Dalloz, 2004, t. VI-2, p. 210.

14. John RAWLS, *Libéralisme politique* (1993), trad. fr. Catherine Audard, Paris, PUF, 1995, p. 167.

15. Jürgen HABERMAS, *Vérité et justification* (1999), trad. fr. Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard, 2001.

16. Sur les difficultés engendrées par les thèses de Habermas, voir Jean-Luc MARION, « Apologie de l'argument », *Communio*, t. XVII, n° 2-3, mars-juin 1992 (« Sauver la raison »), p. 12-33, texte repris dans *Le croire pour le voir. Réflexions diverses sur la rationalité de la révélation et l'irrationalité de quelques croyants*, Paris, Éditions Parole et Silence, coll. « Communio », 2010, p. 31-53.

que la lumière lui arrive, parce qu'il n'y a pas, en général, dans son sein, d'intérêts contraires à celui du plus grand nombre, et qui luttent contre la raison. Mais la démocratie ne peut obtenir la vérité que de l'expérience, et beaucoup de peuples ne sauraient attendre, sans périr, les résultats de leurs erreurs. Le grand privilège des Américains n'est donc pas seulement d'être plus éclairés que d'autres, mais d'avoir la faculté de faire des fautes réparables¹⁷». Quant à John Stuart Mill, il soutenait que la démocratie, en favorisant le libre commerce des idées, permet d'obtenir plus aisément la vérité que tout autre régime politique¹⁸.

L'une des raisons pour lesquelles la vérité et la démocratie se trouvent ainsi dissociées n'est-elle pas qu'on a tendance de façon contestable à opérer une double confusion ? 1/ D'une part, de la liberté d'opinion et de parole avec l'égalité des opinions, ce qui revient à adopter une forme de relativisme extrême ; 2/ d'autre part, de la règle de la majorité avec une règle de vérité, ce qui revient à adopter une forme de théorie de la vérité comme consensus, que Tocqueville comme Mill caractérisaient pourtant déjà comme tyrannie de la majorité – ou que Philip Kitcher, plus récemment, appelle la conception « vulgaire » de la démocratie¹⁹. Tocqueville et Mill n'adhéraient aucunement à cette conception « vulgaire » de la démocratie : ils pensaient au contraire que l'utilité sociale de la vérité repose sur notre capacité à distinguer les bonnes des mauvaises opinions et à corriger nos erreurs.

D'où le problème : sans le concept de vérité, l'idée même de démocratie n'est-elle pas un pur non-sens ? En effet, la démocratie présuppose non seulement qu'on ait certaines opinions et certaines croyances, mais qu'on puisse les exprimer librement en les affirmant et en les soumettant à la discussion, ce qui implique d'avoir les moyens de distinguer objectivement ce qui est correct de ce qui ne l'est pas.

Il est ainsi possible de procéder à la déduction des interrogations suivantes :

- La démocratie peut-elle vraiment se passer de la vérité ? Est-il vrai qu'à partir du moment où l'on renonce à l'idée de vérité le règne d'une démocratie supposée réellement radicale commencerait ?

17. Alexis de TOCQUEVILLE, *De la Démocratie en Amérique*, I (1835), II, V (« Du gouvernement de la démocratie en Amérique »), XIV (« Du pouvoir qu'exerce en général la démocratie américaine sur elle-même »), Paris, GF-Flammarion, 1981, t. 1, p. 318.

18. John STUART MILL, *De la liberté* (1859), chap. 2 (« De la liberté de pensée et de discussion »), trad. fr. Laurence Lenglet, Paris, Gallimard, 1990, p. 85. Voir Pascal ENGEL, « La vérité peut-elle survivre à la démocratie ? », *Agone. Histoire, politique et sociologie*, n° 44, 2010, p. 31-56.

19. Philip KITCHER, *Science, vérité et démocratie* (2003), trad. fr. Stéphanie Ruphy, Paris, PUF, 2010.

- Qu'est-ce au juste que la tolérance en démocratie ?
- La démocratie déliée de la vérité ne rend-elle pas impossible, non pas seulement l'éducation, mais bien, et peut-être plus fondamentalement, l'instruction elle-même, c'est-à-dire la transmission et l'apprentissage des savoirs et des sciences²⁰ ?
- S'il est vrai que, désormais, se pose la question de savoir si l'homme peut survivre à la démocratie²¹, quelles sont les vertus dont les régimes démocratiques doivent faire preuve pour pouvoir affronter ce risque mortel²² ? Une forme renouvelée de la pensée des fins de l'homme n'est-elle pas une condition indispensable pour donner à l'idéal démocratique une signification précise²³ ?

Qui est le peuple de la démocratie ?

Abordons à présent la question du « peuple »²⁴. Pour ce faire, partons du constat dressé par le sociologue Zygmunt Bauman au sujet du devenir de la modernité²⁵ : la modernité, dit en substance Bauman, est en train de passer d'une phase « solide » à une phase « liquide », dans laquelle les formes sociales et politiques (les structures qui limitent les choix individuels, les institutions qui veillent au maintien des traditions et des modes de comportement acceptables) se décomposent désormais en moins de temps qu'il ne leur en faut pour être forgées et se solidifier. Le monde de la « mondialisation », c'est-à-dire de la libéralisation des échanges et de la désétatisation des sociétés, est porté par un imaginaire océanique du flux, de la fluidité générale, de la liquidation des frontières, où il s'agirait de naviguer sans plus obéir à aucun *nomos*. En même temps, une telle déterritorialisation liquide engendre de nouvelles incertitudes et de nouvelles peurs : dans un monde liquide et mobile qui ne cesse de s'écouler et de circuler le plus vite possible, on vit nécessairement dans une insécurité perpétuelle. Cette insécurité est à l'origine d'une réaction : la constitution de territoires sécurisants et sécurisés qui protégeraient de la noyade et de la disparition. D'où le

20. Pour reprendre, en le transformant, le titre d'un essai de Guy COQ, *La démocratie rend-elle l'éducation impossible ?*, Saint-Maur, Éditions Parole et Silence, 1999. Sur la situation désormais préoccupante de l'enseignement des sciences dites « dures » dans les sociétés démocratiques occidentales contemporaines, voir les essais du généticien Laurent SÉGALAT, *La Science à bout de souffle ?*, Paris, Seuil, 2009, et du chimiste quanticien Jean-Paul MALRIEU, *La Science gouvernée. Essai sur le triangle sciences/techniques/pouvoir*, Toulouse, Rue des Gestes, 2011.

21. Voir l'article de Rémi BRAGUE, p. 15.

22. Voir l'article de Herbert SCHLÖGEL, p. 31.

23. Voir l'article de Jean MESNARD, p. 43.

24. Voir l'article de Giuseppe REGUZZONI, p. 51.

25. *Le Présent liquide. Peurs sociales et obsession sécuritaire*, trad. fr. Laurent Bury, Paris, Seuil, 2007.

développement actuel, parfaitement symétrique à l'imaginaire du flux, d'un imaginaire de la clôture territoriale, du cloisonnement, de l'État protecteur.

Or, ce monde liquide désinstitutionné et dérégulé dissocie en réalité toujours plus ce qu'un Thomas Hobbes, par exemple, avait tenté de lier adéquatement en élaborant la notion de peuple : à savoir le pouvoir et la politique, à travers le mécanisme de la représentation par transfert des auteurs (les individus qui pactisent entre eux) à l'acteur (la personne souveraine), les premiers devant pouvoir se reconnaître positivement dans les paroles et les actions du second, en la personne de qui la multitude initiale des auteurs devient véritablement un peuple²⁶. Bauman écrit ainsi : « Le pouvoir – l'efficacité d'action dont jouissait auparavant l'État moderne – se disperse actuellement dans l'espace politiquement incontrôlé (et souvent extraterritorial), tandis que la politique – la faculté d'imposer à l'action une orientation et un objectif – ne peut opérer efficacement au niveau planétaire puisqu'elle reste, comme autrefois, locale. L'absence de contrôle politique fait des pouvoirs émancipés depuis peu une source d'incertitude profonde et théoriquement insurmontable, tandis que la perte de pouvoir rend les institutions politiques, leurs initiatives et leurs mesures de moins en moins pertinentes pour les problèmes existentiels des habitants de l'État-nation²⁷. »

Le statut du peuple, comme désormais invouable – ou du moins incertain – dans les démocraties représentatives, ne peut-il plus dès lors trouver de refuge que dans une sorte d'« humeur », ainsi que la nommait Machiavel, celle qui consiste à ne pas accepter de subir la domination exercée par l'« humeur » des « grands » : « En chaque cité l'on trouve ces deux humeurs différentes ; cela naît de ce que le peuple désire n'être ni commandé ni opprimé par les grands, et que les grands désirent commander et opprimer le peuple²⁸ » ?

D'où la déduction des trois interrogations suivantes :

– Face au monde contemporain toujours plus liquide, n'est-ce pas d'une pensée renouvelée de l'ordination du multiple à l'un, dans des configurations spatiales concrètes permettant de freiner et calmer les flux, dont nous avons besoin, et ce afin de pouvoir penser à nouveaux

26. Selon Hobbes, le peuple n'existe pas avant et en dehors du pouvoir souverain : c'est au contraire la personnalité du pouvoir souverain qui porte et instaure le peuple. En effet, c'est le constitué par le pacte (le souverain) qui fait le constituant (les individus en multitude devenus un peuple), et non l'inverse. Avant la constitution du pouvoir souverain, il n'y a pas de peuple, mais seulement une multitude, un ensemble d'individus isolés. Voir *De Cive* (1642¹, 1647²), VI, 1, Rem., trad. fr. Philippe Crignon, Paris, GF-Flammarion, 2010, p. 166-168 ; XII, 8, p. 247-248.

27. Zygmunt BAUMAN, *Le Présent liquide*, *op. cit.*, p. 8.

28. Nicolas MACHIAVEL, *Le Prince* (1513), IX (« De la monarchie civile »), dans *Œuvres*, Christian Bec (éd.), Paris, Robert Laffont, 1996, p. 133.

frais l'idée de peuple? S'il est vrai que la démocratie suppose, ainsi que le soutient Claude Lefort, une « désincorporation du pouvoir »²⁹, jusqu'où est-il permis d'aller dans l'idée qu'une société ne doit pas « faire corps »? À moins d'imaginer les conditions spatiales et temporelles d'une démocratie immédiate au sens strict – sans médiations – permettant que le peuple soit en permanence assemblé, ou encore une procédure de tirage au sort par laquelle l'élu serait censé remplir une fonction sans être investi d'un mandat ni représenter personne, la délégation et la représentation sont inévitables. C'est vrai dans une cité, dans une grève ou dans un parti. Plutôt que de nier le problème, ne vaut-il pas mieux le prendre à bras-le-corps et chercher les modes de représentation garantissant le meilleur contrôle des mandants sur les mandataires et limitant la professionnalisation du pouvoir? En somme, peut-on vraiment penser le peuple en dehors de la représentation?

- Qu'est-ce qu'un peuple en un sens proprement démocratique? Ou, dit autrement, comment penser le peuple démocratique autrement qu'à travers la défiguration du populisme? Si la démocratie est idéalement le gouvernement du peuple, par le peuple et pour le peuple, comment ce gouvernement est-il possible? N'est-il pas condamné à l'impuissance, à la démagogie et à l'anarchie? Ce fut d'ailleurs longtemps le principal reproche qu'on lui adressait: fragile et incertain, il ne produirait que le chaos; incapable de s'opposer à la puissance des intérêts particuliers, il menacerait la république; sans courage ni détermination, il conduirait au déclin et à la défaite.
- La démocratie participative et la démocratie électronique, très en vogue de nos jours, permettent-elles vraiment l'expression d'un « peuple » démocratique légitime?

La démocratie et l'Église

Sur tous ces problèmes, que peut vraiment nous apporter l'Église? L'histoire des rapports entre la démocratie et l'Église est une histoire tourmentée. Des éclairages historiques sont ici d'une grande nécessité³⁰. Comme l'indique Pierre Manent, par rapport à l'avènement de la démocratie libérale en France et dans le reste de l'Europe, « l'Église a surtout constitué un obstacle, un problème »; mais, précise-t-il, il s'est agi d'un problème fécond: « Si l'Église se manifesta principalement d'abord comme un obstacle ou une difficulté, elle contribua aussi positivement à la démocratie par l'éducation et les mœurs chrétiennes. La “famille chrétienne” fut un facteur très favorable à la formation d'une société “capable de démocratie” ».

29. Claude LEFORT, « La question de la démocratie » (1983), dans *Essais sur le politique, XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Seuil, 1986, p. 28-30.

30. Voir l'article de Jean-Robert ARMOGATHE, p. 65.

Le principe du consentement, si essentiel à la démocratie moderne, a été nourri par l'éducation chrétienne³¹».

Contentons-nous ici d'une suggestion de questionnement³² : pouvons-nous, et à quelles conditions conceptuelles et historiques, ratifier l'appréciation formulée par Julien Benda à la fin de *La Grande Épreuve des démocraties* : « On doit appeler la victoire de ce système [= celui de la démocratie] si l'on estime que la grandeur de l'homme n'est pas dans sa mainmise plus ou moins large sur ses semblables ou sur les choses, dans l'épanouissement plus ou moins total de son orgueil de vie, mais dans son attachement aux verdicts éternels de la conscience humaine, dans le perfectionnement de sa partie divine. On peut dire que la démocratie, dans son esprit, sinon toujours dans le fait, est agréable à Dieu. Souhaiter son règne dans le monde procède de la même conception de l'homme et de sa destinée que d'y souhaiter le règne de la loi du Christ³³ » ?

En toute hypothèse, pour affronter les problèmes et les questions qui ont été soulevés, il pourra sembler judicieux de ne pas se satisfaire de l'idée, peut-être un peu paresseuse, selon laquelle la démocratie serait d'abord et avant tout structurellement inachevée ou inachevable. Sous peine de ne pouvoir surmonter vraiment l'avertissement de Rousseau : « S'il y avait un peuple de dieux, il se gouvernerait démocratiquement. Un gouvernement si parfait ne convient pas à des hommes³⁴ » ou de tomber sous le coup de la critique formulée par Auguste Blanqui en 1852 : « Qu'est-ce donc qu'un démocrate, je vous prie ? C'est là un mot vague, banal, sans acception précise, un mot en caoutchouc³⁵ ».

Dominique Weber est professeur de philosophie en Khâgne « Lettres et Sciences Sociales » au Lycée Lakanal de Sceaux.

31. Pierre MANENT, « Formes et cadres de la démocratie en Europe », dans Jean-Vincent Holeindre et Benoît Richard (éd.), *La Démocratie, op. cit.*, p. 66-67.

32. Voir les articles de Christoph SCHÖNBORN et Éric de MOULINS-BEAUFORT, p. 73 et p. 89.

33. Julien BENDA, *La Grande Épreuve des démocraties, op. cit.*, chap. VI (« De la valeur philosophique des principes démocratiques. Organisation et civilisation »), p. 204.

34. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du Contrat social, ou Principes du droit politique* (1762), III, 4, dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, t. 3, p. 406.

35. Auguste BLANQUI, « Lettre à Maillard », 6 juin 1852, dans *Maintenant, il faut des armes*, Dominique Le Nuz (éd.), Paris, La Fabrique Éditions, 2007, p. 172-186.

Rémi BRAGUE

L'homme peut-il survivre à la démocratie ?¹

J'aimerais poser ici la question du rapport de la démocratie à l'homme. Je le ferai d'une manière assez provocante, en demandant si les deux sont compatibles. Question radicale, donc. Je me contenterai d'elle et laisserai de côté toutes celles qui en dérivent. Je renoncerais donc à demander à quelles conditions la démocratie peut fonctionner, ce qui est la tâche des spécialistes de science politique.

Cependant, rien n'empêche qu'une question radicale ne soit aussi une question stupide. On peut en effet se demander à quoi bon se demander ce genre de choses. Il me faut donc justifier ma question.

Pour ce faire, je la dédoublerai, ou plutôt je suivrai deux directions de cette même question. On peut en effet demander deux choses :

1) On peut d'abord faire porter l'accent sur l'homme, et demander : la démocratie est-elle un régime qui permet la survie de l'homme ? Ou au contraire tend-elle à la disparition de celui-ci ? En conséquence, la poursuite de l'aventure humaine ne supposerait-elle pas un autre régime que celle-ci ? La démocratie est-elle le régime définitif ?

2) On peut ensuite faire porter l'accent sur la démocratie, et demander : l'homme est-il bien le sujet adéquat pour la démocratie ou pour le processus plus vaste dont la démocratie est un aspect ? Ou au contraire la poursuite de l'expérience démocratique et de l'expérience moderne en général ne supposerait-elle pas un autre sujet que l'*homo sapiens* ? L'homme est-il un dernier mot ?

La première version de la question est déjà choquante. La seconde est en outre carrément incongrue.

Et pourtant, je ne les ai pas inventées. Toutes deux ont déjà été posées, bien avant ma petite personne. Je les présenterai ici toutes deux.

1. Texte rédigé pour le volume d'hommage en l'honneur de Thomas De Koninck.

Je commencerai par un rappel historique, puis je les développerai sous leur aspect actuel.

I

Parantocentrisme

La première question tient en quelques mots : la démocratie concentre la conscience humaine sur le présent et la fait se désintéresser de l'avenir. Comme celui-ci n'advient pas tout seul, mais résulte de l'action constante des hommes pour maintenir et prolonger l'humanité, la démocratie doit aboutir, à long terme, à la fin de celle-ci. La question est presque aussi ancienne que la naissance de la démocratie moderne avec la Révolution française.

Edmund Burke, dans les fort critiques remarques qu'il consacre dès 1790 aux événements de France, écrit : « Les gens qui ne regardent jamais en arrière vers leurs ancêtres ne regarderont jamais en avant vers leur postérité (*People will not look forward to posterity, who never look backward to their ancestors*)² ». Un demi-siècle plus tard, Tocqueville qui, à la différence de Burke, était pourtant un partisan décidé du Nouveau Régime, reprend le rythme de cette phrase et l'approfondit dans son fameux chapitre sur l'individualisme, où il écrit : « Non seulement la démocratie fait oublier à chaque homme ses aïeux, mais elle lui cache ses descendants.³ » En cinquante ans, la prédiction effrayée de l'Irlandais, qui écrit au futur, est devenue, chez le gentilhomme normand, une constatation exprimée au présent. Quant au fond, on notera également une nuance capitale : Tocqueville juxtapose les deux attitudes et introduit une gradation ; Burke suggère entre elles un lien de cause à effet. Pour lui, c'est *parce que* nous ne regardons pas vers le passé que nous ne regardons pas non plus vers l'avenir.

Je proposerais, pour nommer notre conscience chronologique actuelle, le néologisme peu élégant de « parantocentrisme »⁴. Il désigne le fait que notre expérience du temps et de notre existence dans le temps est centrée sur le présent. En quoi est-ce nouveau ? Que le présent soit le centre et les deux autres dimensions, passé et avenir, la périphérie, c'est une image qui n'est pas d'aujourd'hui. Lorsqu'il veut opposer le « maintenant » (*nun*) à

2. Edmund BURKE, *Reflections on the Revolution in France* (1790), J. G. A. Pocock (éd.), Indianapolis et al., Hackett, 1987, p. 29, voir aussi p. 83.

3. Alexis de TOCQUEVILLE, *De la Démocratie en Amérique*, II, ii, 2, dans *Œuvres*, A. Jardin (éd.), Paris, Gallimard, 1992, t. 2, p. 614.

4. J'ai proposé ailleurs « sèmerocentrisme », encore moins heureux ; voir mon « Élargir le passé, approfondir le présent », *Le Débat*, vol. 72, n° 5, novembre-décembre 1992, p. 29-39, ici p. 32. Je me suis aperçu depuis que Pierre-André TAGUIEFF avait proposé le terme de « présentisme » et avait déjà poussé loin la méditation sur ce sujet. Voir son *L'Effacement de l'avenir*, Paris, Galilée, 2000, en particulier p. 98.

L'homme peut-il survivre à la démocratie ?

ces deux autres dimensions, Aristote les appelle « le temps qui entoure » (*perix*)⁵. Par ailleurs, que le présent soit le temps de l'action, le seul dont nous disposions, c'est aussi une constatation qui remonte à l'Antiquité. Un célèbre fragment d'Aristippe de Cyrène le rappelait déjà : « Seul le présent est à nous, et non pas ce qui nous devance, ni non plus ce qui est attendu : l'un a disparu, et de l'autre, il est incertain s'il sera⁶ ». Des Stoïciens comme Sénèque et Marc-Aurèle ont fait des observations analogues. Cependant, il s'agissait pour les Anciens de museler l'intérêt excessif pour le passé et l'avenir, objets de nostalgie ou d'anticipation, pour ramener à l'exigence d'agir. Notre problème à nous est au contraire un désintérêt pour le passé comme pour l'avenir.

On serait ici tenté de faire une double objection. Les Temps modernes ont vu d'une part une inflation sans précédent de la connaissance historique, d'autre part la naissance du genre littéraire de l'utopie. Cela ne témoignerait-il pas, tout au contraire, d'un intérêt passionné pour le passé et l'avenir ?

Il n'en est rien. En effet, d'une part, l'objectivation du passé que l'histoire suppose et produit en retour lui interdit d'être une prise de conscience de ce genre. Elle est au contraire distanciation et désancrage par rapport au passé. Elle fait système avec le projet de progrès. Il faut que le passé soit fixé pour que l'on puisse mesurer l'avancée réalisée. La distance reste du passé au présent. On ne peut pas la faire glisser du présent à l'avenir.

D'un autre côté, l'utopie qui anticipe sur le futur est le contraire de l'attente apocalyptique de l'avenir. Elle est une systématisation de la façon dont le présent avance vers le futur et ne cesse de le ronger. À la limite, elle témoigne d'une impatience : l'avenir doit devenir plus vite un présent.

Cela a commencé par un désir de faire table rase du passé. « Oublions le passé, entend-on dire, et tournons-nous résolument vers l'avenir ». Cela peut avoir une grande valeur là où il s'agit, par exemple, de rendre à nouveau possible la coexistence des citoyens sur la base d'un pardon réciproque. Ainsi, l'édit de Nantes imposait-il pour les événements des guerres de religion quelque chose comme un devoir de non-mémoire. Peut-être nos sociétés actuelles, rongées par la haine de soi, feraient-elles bien de s'en inspirer...

Mais tout cela n'atteint pas le niveau auquel je me place ici. Pour nous soucier de l'avenir, il faut que nous sachions qu'il y en aura un. Or donc, comment savons-nous qu'il y aura un avenir ? Celui-ci, par définition, n'est pas encore, nous n'en avons aucune expérience. La réponse est que nous savons que notre avenir, c'est le passé. Le passé est l'avenir de l'avenir. Ce que nous sommes aujourd'hui sera demain un passé. Nous savons qu'il y aura un avenir parce que nous sommes capables de ce que j'appellerai le glissement des distances. Nous pouvons faire glisser la distance qui

5. Aristote, *De l'Interprétation*, 3, 15b18.

6. Aristippe de CYRÈNE, cité par Elie, *Variae historiae*, XIV, 6, dans H. Ritter et L. Preller, *Historia philosophiae graecae*, 7^e éd., Gotha, Perthes, 1888, p. 210. Voir aussi SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, 74, 34 ; MARC-AURÈLE, III, 10, 1.

nous sépare du passé en nous prenant nous-mêmes et notre expérience présente comme point de départ. De même que « aujourd'hui » a succédé à un « hier », lequel aujourd'hui était, hier, un lendemain, de même notre aujourd'hui sera l'« hier » d'un « demain ». Concrètement, nous nous découvrons capables de projets lorsque nous prenons conscience de ce que notre état présent est le résultat de notre action passée.

La langue a trouvé un mot pour désigner l'activité qui a rapport à ce qui est présent en tant que tel et à lui seul. Le mot d'« action » ne convenait pas, car l'action empiète nécessairement sur l'avenir. Il fallait donc un autre mot. On inventa donc le verbe *gérer* et le substantif qui lui correspond, la *gestion*. C'est un mot récent, d'après Littré, qui ne donne que des exemples du XIX^e siècle et qui le distingue de « régir ». « Gérer les affaires courantes » est presque une tautologie. Nous vivons dans un monde où la gestion tend à remplacer l'action.

Le projet de faire l'homme

L'idée selon laquelle l'homme peut, voire doit être refait est devenue assez commune, voire à la mode. On a commencé par l'eugénisme qui se contenta de sélectionner⁷. Les progrès de la recherche biologique ont fait rêver d'une fabrication, voire d'une planification. En 1998, l'écrivain Michel Houellebecq, dans un roman qui a fait quelque scandale, en a donné une version haute en couleur. Le philosophe allemand Peter Sloterdijk, dans une conférence prononcée en 1999 et restée fameuse par la polémique qu'elle a suscitée, l'a rapidement évoquée sur le fond de réflexions sur l'humanisme. Le politologue américain Francis Fukuyama en a fait le thème d'un livre sur notre avenir post-humain⁸.

On serait tenté d'y voir la reprise d'une idée ancienne, celle de l'homme parfait, que l'on peut aussi appeler « surhomme ». On en a tracé la complexe généalogie⁹. On pourrait penser que la seule différence apportée par l'ère moderne serait la possibilité – ou le rêve, je ne sais pas – de la réaliser

7. Alexis CARREL (1873-1944), *L'Homme, cet inconnu* (1935); Julian S. HUXLEY (1887-1975), *What Dare I Think? The Challenge of Modern Science to Human Action and Belief* [...], Londres, Chatto & Windus, 1931, 270 p.

8. Respectivement Peter SLOTERDIJK, *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zum Brief über den Humanismus*, conférence prononcée à Elmau en juillet 1999 et publiée la même année à Francfort, chez Suhrkamp; Michel HOUELLEBECQ, *Les Particules élémentaires*, Paris, Flammarion, 1998; Francis FUKUYAMA, *Our Post-human Future. Consequences of the Biotechnology Revolution*, New York, Farrar, Strauss & Giroux, 2002.

9. Voir Ernst BENZ, « Das Bild des Übermenschen in der europäischen Geistesgeschichte », dans *Id.* (éd.), *Der Übermensch*, Zurich et Stuttgart, Rhein-Verlag, 1961, p. 16-61, et l'article récent de Martin MULSOW, « Der vollkommene Mensch. Zur Prähistorie des Posthumanen », *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 51, n° 5, 2003, p. 739-760.

L'homme peut-il survivre à la démocratie ?

techniquement. Il me semble que ce n'est qu'en partie vrai. En effet, le projet ultra-moderne de refaire l'homme suppose à tout le moins que c'est l'homme lui-même qui peut ainsi agir sur soi. En d'autres termes, elle suppose que c'est l'homme, et non Dieu ou la nature qui, avant de refaire l'homme, a commencé par le faire. Or, cette idée, d'ailleurs paradoxale, n'apparaît pas avant l'ère moderne.

La philosophie politique antique se fondait sur l'idée selon laquelle la cité ne produit pas les hommes, mais les reçoit de la nature. Aristote porte cette présupposition à la lumière de la conscience, mais il le fait, comme c'est souvent le cas pour les thèses fondamentales d'un penseur, en passant, dans une comparaison : « De même que la politique ne fabrique (*poiei*) pas des hommes, mais les reçoit d'abord (*labousa*) de la nature et fait usage (*khre'tai*) de ceux-ci, de même quant à la nourriture, il faut que la nature fournisse la terre, la mer ou quelque chose d'autre¹⁰ ». Cicéron, ou la source grecque qu'il démarque, dit de façon analogue : « La sagesse (*sapientia*) n'engendre pas elle-même l'homme, mais le reçoit de la nature déjà commencé (*inchoatum*)¹¹ ». Le Romain est plus nuancé que le Grec. Pour Cicéron, l'homme est encore mal dégrossi, il lui faudra se polir. Mais il est déjà un homme. Sans quoi, tous les efforts pour lui donner du fini seraient vains.

Pour les modernes, tout se passe comme si c'était l'homme lui-même qui créait l'homme. Plus exactement, puisque cette formule prise au pied de la lettre serait absurde, comme si c'était l'homme qui faisait de l'homme un homme, qui créait l'humanité de l'homme. Cette idée paradoxale n'est que rarement acceptée de façon consciente, mais elle constitue un présupposé de la sensibilité contemporaine.

Seuls les plus grands penseurs l'ont formulée explicitement. Ainsi, Kant divise l'anthropologie à laquelle il consacre un traité de ce titre, en deux rubriques. Il y a une connaissance physiologique de l'homme, et une connaissance pragmatique, qui seule est l'objet de l'œuvre. Kant appelle « physiologique », non pas ce que nous entendons aujourd'hui par là, mais ce qui porte sur la nature en général (gr. *physis*). La connaissance physiologique de l'homme se met en demeure de chercher ce que la nature fait de l'homme ; la connaissance pragmatique examine en revanche ce que l'homme, comme être qui agit librement, fait, peut faire, ou doit faire de soi-même¹². Mais curieusement, Kant met en facteur commun le verbe « faire » (*machen*). De la sorte, la distinction sépare en réalité deux sortes

10. ARISTOTE, *Politique*, I, 10, 1258a21-23. Thomas d'Aquin, dans son commentaire à l'endroit, ajoute un seul mot : « [...] *accipit eos a natura generatos* » (*In Politicam*, lectio VIII, § 131, p. 40b).

11. CICÉRON, *De Finibus*, IV, xiii, 34, T. Schiche (éd.), Stuttgart, Teubner, 1961, p. 135.

12. Emmanuel KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Préface, dans *Werke*, W. Weischedel (éd.), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964, t. 6, p. 399.

d'anthropologie pragmatique, une pragmatique naturelle et une pragmatique humaine. La nature n'est pas ce qui fait l'homme, mais ce qui fait quelque chose de l'homme, celui-ci étant donc supposé préexistant.

Kant était encore vivant lorsque Fichte écrivit : « Tous les animaux sont achevés et prêts, l'homme n'est qu'indiqué et en projet (*angedeutet und entworfen*). [...] Tout animal *est* ce qu'il est ; seul l'homme n'est à l'origine rien du tout. Ce qu'il doit être, il lui faut le devenir. [...] La plasticité (*Bildsamkeit*), comme telle, est le caractère de l'homme¹³ ». Il semble dire la même chose que Cicéron : l'homme n'est que commencé par la nature. Et l'on retrouve un vieux thème anthropologique, celui de l'homme comme animal négligé par la nature¹⁴. On pourrait aussi atténuer le « rien du tout » en n'y voyant qu'une extension à tout l'humain du statut de l'intellect patient selon Aristote¹⁵. La différence tient en une question : ce bloc mal dégrossi est-il déjà, ou n'est-il pas encore, un homme ? Est-ce une personne en puissance ? Ou une personne qui n'a pas encore les moyens de se manifester comme telle ? La discussion qui aurait pu avoir lieu aujourd'hui sur le statut de l'embryon répète au niveau de l'ontogénèse une dispute qui avait été livrée implicitement avec la Modernité même, mais au niveau de la phylogénèse.

Locke indique discrètement que l'homme se fait soi-même avec l'idée de travail¹⁶. Rousseau a eu le mérite de dégager pour la première fois cette thèse paradoxale au moment où il décrit l'acte fondateur de la cité, le contrat social : « Le passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant ». C'est lui qui « d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme¹⁷ ».

Il importe de saisir ce que l'idée de surhomme a de nouveau par rapport à l'idée d'homme parfait. C'est Nietzsche qui permet de le saisir le plus clairement, parce qu'il dit, peut-être pour la première fois, *pourquoi* il faut refaire l'homme. Dans son *Zarathustra*, comme on le sait, il dit que l'homme est quelque chose qui doit être surmonté au profit du surhomme¹⁸. Celui-ci est à la fois l'objet d'une annonce et d'une prédi-

13. Johann Gottlieb FICHTE, *Grundlage des Naturrechts* (1796), II, § 6, η, dans *Werke*, F. Medicus (éd.), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963, t. 2, p. 83.

14. PLINE L'ANCIEN, *Histoire Naturelle*, VII, Préface, 1-4. Fichte fait allusion à ce passage, *loc.cit.*, p. 85.

15. ARISTOTE, *De l'âme*, III, 4, 4, 429a24.

16. Voir Pierre MANENT, *La Cité de l'homme*, Paris, Fayard, 1994, p. 167.

17. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du contrat social*, I, 8, dans *Œuvres complètes*, R. Déralthé et al. (éd.), Paris, Gallimard, 1964, t. 3, p. 364. Je souligne.

18. Friedrich NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, *Zarathustra's Vorrede*, 3, G. Colli et M. Montinari (éd.), *Kritische Studienausgabe*, Berlin, De Gruyter, 1980, t. 4, p. 14.

L'homme peut-il survivre à la démocratie ?

cation : le surhomme *doit* venir, au double sens du devoir moral et de la nécessité. Pourquoi ? Nietzsche le dit ailleurs : l'homme n'est pas capable de supporter que le monde soit tel qu'il le conçoit, c'est-à-dire comme volonté de puissance et éternel retour du pareil. Quel type d'homme sera donc susceptible de l'accepter ? Le surhomme n'est pas un mutant, ou une espèce nouvelle dans l'évolution, etc. Il n'est rien d'autre que cet homme transformé par la réponse à cette question décisive. On voit de la sorte apparaître un problème étrange, nouveau, et très radical, celui de savoir quel sera *le sujet du monde*. L'homme tel qu'il est suffit-il au monde tel qu'il est ? Est-il capable d'assumer le rôle de sujet de ce monde ? Si l'homme doit être à la mesure du monde, ce n'est pas lui qui est « la mesure de toutes choses », c'est plutôt le monde qui se l'assujettit, qui – je joue sur le mot – fait de l'homme son sujet.

Paradoxalement, mais au fond très logiquement, vouloir surmonter l'homme signifie que l'homme doit cesser de vouloir surmonter le monde. Aller au-delà de l'homme signifie que l'homme doit cesser de loucher vers l'au-delà et, comme le dit le même passage du *Zarathustra*, rester fidèle à la terre. En un mot, si l'homme doit être refait, c'est parce qu'il n'est *pas assez immanent*.

II

Je vais maintenant essayer de remonter jusqu'à l'embranchement commun d'où partent ces deux questions. Je dis donc : cet embranchement commun n'est autre que la démocratie. Non pas tant un certain régime politique, mais plutôt un projet qu'il foment et qu'il ne peut pas s'empêcher de foment à partir de sa structure même.

Je ne traiterai pas ici de nos sociétés telles qu'elles existent à l'heure actuelle, et qui se disent démocratiques parce qu'elles sont en effet régies par un régime démocratique. Il serait trop facile de souligner qu'elles sont imparfaites même si on les mesure à l'aune de leur propre idéal. Je m'intéresserai à ce qui constitue une société comme démocratique. Je l'appellerai *l'espace démocratique*.

Un espace plat

Pour se faire une idée de l'idéal de la démocratie, on peut avoir recours à un passage de Platon. Dans le *Protagoras*, le sophiste qui donne son nom au dialogue explique comment se prennent les décisions à Athènes¹⁹. Il constate une différence d'attitude chez les Athéniens quant à l'attention qu'ils portent aux orateurs dans l'assemblée du peuple. Là où il s'agit de questions techniques, on n'écoute que le spécialiste, l'homme compétent.

19. PLATON, *Protagoras*, 319b-d.

Gare à celui qui prétendrait avoir plus d'autorité que les autres sans en savoir plus long que ceux-ci. En revanche, lorsque les plus hautes décisions sont en jeu, lorsqu'il y va du sort de la cité, de conclure la paix ou d'entrer en guerre, on écoute le premier venu, voire, on ne prête aucune attention aux origines sociales, à la richesse, etc., de celui qui parle. Seule entre en ligne de compte la valeur des arguments qu'il avance. Cela sert au sophiste d'argument pour montrer que tout le monde est d'avis que l'excellence humaine, la « vertu » (*aretè*), ne s'enseigne pas, à la différence des arts et métiers.

Bien sûr, Athènes, comme toutes les démocraties grecques, ne ressemblait que de très loin à nos sociétés modernes. La cité grecque était plutôt un club de citoyens mâles adultes libres. Le citoyen se définissait par rapport aux métèques, aux esclaves, aux femmes, aux enfants. Protagoras, quant à lui, était conscient de la nature fictive de sa description. C'est au fond un premier mythe qu'il raconte, avant d'en raconter un second que, cette fois, il avoue comme tel, et qui met en jeu Prométhée. Il n'ignore pas les dénivellations réelles entre habitants de la cité. Ni non plus celles qui séparent les citoyens à l'intérieur de l'espace de la citoyenneté. Il sait qu'il existe des gens nobles, d'autres roturiers, de tous les métiers, etc. Mais il constate que l'assemblée du peuple rabote toutes ces aspérités.

De la même façon, la solution du problème politique adoptée par nos sociétés démocratiques consiste à dire ce que tout le monde sait très bien être faux, à savoir que le plus apte à gouverner est le candidat qui, dans des élections régulièrement organisées, rassemble le plus grand nombre de voix autour de son nom. On connaît la vieille objection des adversaires de la démocratie : on donne le même nombre de voix, à savoir une seule, à un Prix Nobel et à un demeuré. Elle est à la fois totalement juste et totalement impertinente. Car ce qu'il s'agit de proclamer égales, ce ne sont pas des intelligences, mais des volontés. Et la volonté du crétin, exprimée dans un vote, vaut autant que celle du génie. Aristote avait d'ailleurs déjà exprimé en quelques mots la fiction qui est au fond de la démocratie : « Puisque tous sont libres de façon semblable, on estime qu'ils sont purement et simplement égaux²⁰ ». On pourrait s'amuser à appliquer à nos démocraties modernes les considérations de Pascal sur les monarchies de son époque, recueillies surtout dans les fragments qu'il intitulait « raisons des effets²¹ ».

Ce que raconte Protagoras pourrait être généralisé. La différence est au fond de pure quantité, le système est le même. L'histoire a étrangement donné raison au sophiste en faisant de la démocratie le modèle probablement indépassable de l'organisation politique. Nous ne connaissons pas de meilleur modèle de gouvernement pour les sociétés qui ont atteint le point de développement qui est le nôtre. C'est à ce propos que Francis Fukuyama a raison avec sa thèse sur la « fin de l'histoire », et non bien entendu sur la

20. ARISTOTE, *Politique*, V, 1, 1301a30-31.

21. Blaise PASCAL, *Pensées*, L. Brunschvicg (éd.), Section 5, §§ 301, 320, 337 et al.

L'homme peut-il survivre à la démocratie ?

thèse absurde que des lecteurs superficiels lui ont parfois prêtée d'un simple arrêt du mouvement historique.

L'espace démocratique est donc *plat*. Nul ne saurait réclamer pour rehausser la valeur de ses prestations économiques ou symboliques une origine qui serait d'emblée plus haute que celle d'autres prestations. Les prestations doivent ne valoir que pour elles-mêmes.

L'espace clos de la société

L'espace démocratique a une seconde propriété, qui tient à la première. La pire prétention, la pire atteinte au principe de platitude de l'espace démocratique consisterait à se réclamer d'une autorité extérieure à la société. Le faire serait se disqualifier d'emblée. Tocqueville faisait remarquer que l'homme aristocratique était renvoyé à quelque chose qui est placé en dehors de lui²². L'espace social démocratique est donc non seulement plat, mais il est *clos*. Et il est clos parce qu'il est plat. Il faut qu'il soit clos pour pouvoir être plat. L'extérieur doit être exclu. Et avant tout le Grand Extérieur, tout ce qui prétend valoir et s'imposer par soi. L'espace démocratique doit rester à l'intérieur de soi. Disons-le en latin : il doit être *immanent*. Lorsque, en 1787, Benjamin Franklin proposa au Congrès de la jeune république américaine de décréter des prières publiques, Alexander Hamilton s'esclaffa : « Je ne sens pas le besoin d'une aide étrangère » (*foreign aid*). Au-delà de cette boutade déjà significative, on pourrait reprendre à ce niveau le fameux paradoxe de Bayle, et même le radicaliser : il soutenait qu'une société politique *peut* être athée ; peut-être peut-on montrer qu'une société démocratique *doit* être athée²³.

La philosophie politique moderne conçoit la société sur le modèle d'un groupe de sujets enfermés dans un espace purement humain. L'image récurrente de ce groupe est celui des joueurs autour d'une table. Il est intéressant de constater que la comparaison est très exactement aussi ancienne que le fondateur de la philosophie politique moderne, Thomas Hobbes²⁴. Elle revient chez Adam Smith, qui parle du « grand échiquier de la société²⁵ ». Elle se généralise, implicitement ou explicitement, chez des auteurs plus tardifs. Pour que le jeu soit égal, il faut exclure toute intervention extérieure.

Au fond, le fait même que l'on désigne la communauté humaine par le nom de « société » est déjà un symptôme. C'est pourquoi je viens de parler de sociétés démocratiques à propos d'auteurs qui ne vivaient pas en démocratie, voire n'étaient nullement démocrates, comme Hobbes, qui défendait

22. Alexis de TOCQUEVILLE, *loc. cit.*, p. 613.

23. Voir ma conférence inaugurale à l'Université de Munich : « Atheismus oder Aberglaube? Zur Inaktualität eines heutigen Problems », 11 juin 2003 [non publiée].

24. Thomas HOBBS, *Leviathan*, II, 30, M. Oakeshott (éd.), Oxford, Blackwell, 1960, p. 227.

25. Adam SMITH, *A Theory of Moral Sentiments*, VI, ii, 2, 17, D. D. Raphael & A. L. Macfie (éd.), Oxford, Clarendon Press, 1976, p. 234.

une monarchie absolue. Pourquoi ce nom de « société » ? On parlait auparavant de la cité, *polis* en grec, en latin ancien et médiéval *civitas*. L'idée de société est d'origine économique. Une *societas* est un groupement d'hommes qui se mettent d'accord pour unir leurs compétences et leurs efforts en vue d'une même fin, la plupart du temps commerciale. C'est ce que, d'ailleurs, nous appelons encore une société. Il faudrait se demander dans quelles circonstances le mot en est venu à prendre son sens actuel. On le voit par exemple dans un passage de Christian Wolff : « Quand les hommes s'unissent les uns avec les autres afin de promouvoir leur plus grand bien en unissant leurs forces, ils entrent les uns avec les autres en *une* société. Par suite, la société n'est rien d'autre qu'un contrat de certaines personnes pour y promouvoir leur plus grand bien en unissant leurs forces²⁶ ». L'essentiel de la démonstration, à savoir le passage de l'article indéfini à l'article défini, reste inexplicité.

Il est au fond étrange que cette extension de sens ait eu lieu. En effet, entre les deux groupements désignés par ce même mot de société, la différence n'affecte pas que la quantité des membres concernés. C'est la manière même dont les deux se constituent qui varie du tout au tout. Une société commerciale résulte de l'accord de ses membres ; elle se dissout si les intérêts de ceux-ci en viennent à diverger. Au contraire, la communauté humaine au sens politique de ce terme ne se constitue à vrai dire jamais. Elle se découvre d'emblée existante ; elle se perpétue en se renouvelant comme un organisme le fait par intussusception, en produisant de son sein même des membres nouveaux. Ce n'est qu'exceptionnellement que de nouveaux membres viennent s'amalgamer du dehors – par naturalisation. La plupart du temps, ils viennent de la communauté elle-même. Et l'agrégation de nouveaux membres présuppose qu'il y a déjà une communauté existante capable de les accueillir.

On connaît des exemples de souverains faisant prêter serment à leurs sujets. Ainsi les Califes de Damas ou de Bagdad, ou encore Calvin dans la Genève du milieu du XVI^e siècle. On connaît aussi l'idée selon laquelle il existerait entre gouvernant et gouvernés un contrat tel que les gouvernants seraient responsables devant leurs sujets. Cette idée est d'origine médiévale et apparaît peut-être dès la fin du XI^e siècle, chez Manegold de Lautenbach (m. 1103)²⁷. Elle permet en particulier de déposer les souverains qui auraient violé le contrat qui les lie au peuple. Mais jamais, en tout cas, au grand jamais une communauté humaine que l'histoire pourrait connaître ne s'est constituée par agrégation d'individus indépendants qui lui préexisteraient. Jamais ailleurs que dans la fiction. Parler de la société, c'est implicitement prêter une réalité à la fiction du contrat social. Celle-ci

26. Christian WOLFF, *Vernünfftige Gedancken von der gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen* (1736, 4^e éd.), § 2, dans *Gesammelte Werke*, H. W. Arndt (éd.), Olms, 1975, p. 3. Je souligne les articles.

27. Manegold de LAUTENBACH, *Liber ad Gebehardum*, ch. 20, K. Francke (éd.), MGH Libelli, 1891, t. 1, p. 365.

L'homme peut-il survivre à la démocratie ?

plonge ses racines dans l'épicurisme antique. Les hommes sont supposés errants dans la nature vierge et se rencontrer presque par hasard, ou poussés par des raisons négatives, la nécessité de se défendre contre les fauves.

Pour les auteurs de la philosophie politique de l'âge classique, le contrat n'était qu'une fiction, la plupart du temps conçue comme telle. L'histoire a pris au mot la théorie politique. Elle a fait de nos sociétés quelque chose qui ressemble de plus en plus à un club de joueurs²⁸.

Homme et citoyen

Dans un cadre de ce genre, le problème politique est d'assurer la coexistence pacifique d'un groupe d'hommes dont chacun cherche son intérêt. On devra donc trouver des règles permettant à chacun de maximiser les gains sans léser les autres. La coexistence, qu'elle soit coopération pacifique ou concurrence, voire conflit suppose, par définition, que les hommes *existent* déjà.

Or, l'existence individuelle des hommes est passagère. Les hommes sont des individus d'une espèce biologique déterminée. Et l'espèce humaine, comme les autres espèces vivantes, est soumise à la corruption. Elle se maintient en remplaçant les individus qui disparaissent par de nouveaux individus, engendrés par des individus déjà là. L'espèce, pour ainsi dire, surfe sur les individus.

Du coup, on voit apparaître une tension entre l'idée d'homme et celle de citoyen. On a là une vieille histoire. Cette tension a déjà été remarquée par Rousseau. Et Marx l'a reprise dans une autre tonalité²⁹. Il réfléchit sur l'étrange dédoublement que suppose le titre « Déclaration des droits de l'homme *et* du citoyen ». Sa critique porte sur l'opposition entre l'individu égoïste, abstrait, et la société. Mais les deux, individus comme société, ont une racine unique. Et Marx donne à l'homme concret, considéré comme « réalité générique » (*Gattungswesen*) le nom de « société » (*Gesellschaft*).

L'homme n'est donc plus le sujet adéquat de la démocratie. Comme espèce, il n'est pas capable de réaliser les conditions idéales que requerrait une démocratie parfaite. Ce sujet idéal serait bien plutôt l'ange. Kant explique dans un passage célèbre que le problème de l'édification d'une société est soluble même dans le cas d'une société de démons. Il suffit en effet que ces démons parfaitement égoïstes soient assez intelligents pour voir que leur intérêt est de se neutraliser réciproquement³⁰. Ce passage

28. On a remarqué un processus analogue pour l'idée d'« état de nature » : voir Pierre MANENT, *Cours familier de philosophie politique*, Paris, Fayard, 2001, p. 199.

29. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Émile*, I, dans *Œuvres complètes*, B. Gagnebin et M. Raymond (éd.), Paris, Gallimard, 1969, t. 4, p. 248-250 ; puis Karl MARX, *Zur Judenfrage*, 1, dans Karl Marx-Friedrich Engels, *Werke*, Berlin, Dietz, 1964, t. 1, p. 363-370.

30. Emmanuel KANT, *Zum ewigen Frieden*, 1. Zusatz « Von der Garantie des ewigen Friedens », dans *Werke*, t. 6, p. 224.

me semble être un symptôme, à analyser presque comme un acte manqué. Il faudrait en effet ajouter que, en un sens, le problème est au fond plus facile dans le cas de démons. Ceux-ci, en bonne théologie, sont des anges, certes déçus, mais des anges tout de même. C'est-à-dire de purs esprits qui, comme tels, voguent dans une temporalité spéciale (*aevum*) qui les soustrait au besoin d'avoir à se reproduire.

Quel homme fait quel homme ?

Le projet moderne consiste à ce que l'homme soit maître de soi comme de l'univers. Qu'il prenne son destin en main, etc. La rhétorique des Lumières est ici intarissable. Or, un problème se pose ici, celui de la nature exacte de la réflexion. Que signifie au juste : agir sur soi ? C'est un vieux problème, qui a déjà été posé pour l'individu dans la philosophie grecque³¹. On peut le présenter en termes grammaticaux comme étant celui de l'articulation du réfléchi et du réciproque. Une réalité peut-elle vraiment avoir rapport à soi-même ? Ou ce qui se présente comme un rapport de soi à soi ne serait-il pas au fond le rapport d'une partie de cette réalité à une autre partie ? Dans le cas de l'homme, l'action sur soi de l'homme est celle de certains hommes sur certains autres. Du coup, l'homme compétent que Protagoras avait exorcisé de son agora idéale refait son entrée. Il n'y figure plus simplement comme le technocrate chargé de la répartition des biens. Il intervient dans la production même du premier des biens, à savoir les producteurs eux-mêmes.

Le fait est avoué sans ambages par le psychologue américain B. F. Skinner (1904-1990), dans son roman utopique *Walden Two*, de 1948. Nous y lisons le dialogue suivant: « We have not yet seen what man can make of man. [...] When we ask what Man can make of Man, we don't mean the same thing of 'Man' in both instances. We mean to ask what a few men can make of mankind. And that's the all-absorbing question of the twentieth century. What kind of world can we build – those who understand the science of behavior? – Then [...] you're a dictator, after all. – No more than God...³² ».

Il y a donc une dénivellation plus radicale encore que toutes celles qui distinguent des personnes à l'intérieur de la société. L'homme comme sujet veut dire ici : la communauté humaine, organisée aussi démocratiquement

31. Voir par exemple SEXTUS EMPIRICUS, *Contre les Logiciens*, I, 284-291 ; Plotin, V, 3 [49].

32. Burrhus Frederic SKINNER, *Walden Two* (1948), p. 278-279: « Nous n'avons pas encore vu ce que l'homme peut faire de l'homme. [...] Lorsque nous nous demandons ce que l'homme peut faire de l'homme, nous ne voulons pas dire la même chose par "homme" dans les deux occurrences du mot. Nous nous demandons en fait ce qu'un petit nombre d'hommes peut faire de l'humanité. Et il s'agit là de la question du XX^e siècle qui prend le dessus sur tout. Quel genre de monde pouvons-nous bâtir – ceux qui comprennent la science du comportement ? – Ainsi, [...] vous êtes un dictateur, après tout. – Pas plus que Dieu... ».

L'homme peut-il survivre à la démocratie ?

qu'on voudra. L'homme comme objet veut dire plus. Il y a un surplus du côté de l'objet. L'objet englobe en effet d'une part cette même communauté humaine. Mais il englobe aussi l'homme comme espèce biologique, l'*homo sapiens*. Qui est maître de qui ? L'homme en vie décide de plus en plus efficacement de ceux qui ne le sont pas encore. La technique donne de plus en plus de moyens pour déterminer ce que seront les générations futures, et, déjà, avant de décider de leurs caractéristiques, pour déterminer si elles existeront ou non. Voire, pour faire dépendre leur existence de ces caractéristiques, telles que l'on peut les connaître avant la naissance. Or, ce contrôle est fort peu démocratique. Voire, il représente l'extrême opposé de la démocratie.

S'il fallait un nom pour ce contrôle, je proposerais un néologisme parallèle au disgracieux « parantocentrisme » que j'ai risqué plus haut, et je l'appellerais « parantocratie ». Je désigne ainsi la dictature sans nuance ni appel que la génération présente exerce sur les générations futures.

La natalité

Le problème de l'entrée dans l'espace de la société présente n'est pas posé. Ou alors, pas assez radicalement. Une façon encore superficielle de le réfléchir est le passage de l'enfance à l'état adulte. L'enfance est la période pendant laquelle le petit homme n'est pas encore à même de jouer le rôle de sujet ou de citoyen. La question est de savoir comment il peut en devenir capable. Il est intéressant de remarquer que l'on a inventé l'enfant comme réalité en soi, et avec lui, la pédagogie, à l'époque même où l'on concevait la communauté humaine comme une société. *Le Contrat social* et *l'Émile*, publiés la même année 1762, sont liés en profondeur.

Mais il est un problème autrement radical, c'est celui de l'accession à l'existence. Hannah Arendt a proposé, pour désigner cette dimension de l'existence humaine, de parler de la natalité. Elle ne prend pas ce mot au sens des démographes, mais comme parallèle à la mortalité. Elle fait remarquer que la philosophie, qui est intarissable sur la mortalité de l'homme, n'a que peu médité sa natalité³³.

Or, l'enfant, avant sa conception, n'existe tout simplement pas. Il doit donc accéder à l'existence tout à fait indépendamment de son choix. Tout adolescent qui se respecte le rappelle d'ailleurs un jour ou l'autre à ses parents : « Je n'ai pas demandé à venir au monde ! » Vérité aussi banale que profonde. De la sorte, l'entrée dans l'espace démocratique est la conséquence d'un processus fort peu démocratique, voire, de la plus radicale négation de la démocratie qui soit : on décide pour un être, sans lui demander son avis, de son être même. Roland Barthes a osé dire que le langage était fasciste. Que n'est-il encore parmi nous pour dire que la vie est fasciste, que dis-je, que l'être est fasciste !

33. Voir par exemple Hannah ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961, p. 17.

Jusqu'à l'aube des Temps modernes, on croyait que c'était la nature qui produisait des hommes et les mettait à la disposition de la politique. On s'est ensuite mis à concevoir que c'était l'homme qui faisait l'homme. La technologie nous permet depuis quelques décennies de limiter la production de matériau humain. Tout porte à croire qu'elle nous donnera une puissance encore accrue sur la qualité des spécimens produits. Cela a un inconvénient. Jadis, l'agression nécessaire sur la liberté de l'homme n'était pas du fait de l'homme lui-même. On pouvait s'en défaire sur la nature, présente sous les espèces de l'«instinct». Cela est de moins en moins possible. Nous décidons de plus en plus d'avoir des enfants ou non. Demain, peut-être déciderons-nous jusqu'aux caractéristiques que nous voudrions leur donner. Or, nous avons un besoin irrésistible de légitimer notre pratique.

Alexander v. Humboldt, le géographe bien connu, le second découvreur de l'Amérique latine, ne s'était jamais marié et n'avait jamais eu d'enfant. Il s'en justifia en écrivant : «Je suis convaincu que l'homme qui accepte le joug du mariage est un fou et je dirais même un pécheur. Un fou, car il renonce à la liberté de soi-même, sans y gagner une compensation correspondante. Un pécheur, car il donne la vie à ses enfants sans pouvoir leur léguer la certitude qu'ils seront heureux. [...] Je prévois que nos successeurs seront encore plus malheureux que nous. Ne serais-je pas vraiment un criminel si, en dépit de ces opinions sur notre descendance, je ne me préoccupais pas de ces infortunés ?³⁴»

On peut mettre à part le jugement pessimiste en n'y voyant que les lubies d'un vieux garçon un peu grincheux. Mais la question reste posée. Pouvons-nous léguer à nos enfants la certitude qu'ils seront heureux ? Il est trop clair que non.

Conclusion

Or, si la quête du bonheur est le sens de la vie, et si nous disposons de la vie, nous n'avons pas le droit de la donner si nous ne pouvons pas léguer à nos enfants la certitude qu'ils seront heureux. Ici, on est tenté par une échappatoire. On se hâtera en effet de répondre : «Nous n'avons pas le droit de donner la vie sans chercher à assurer à nos enfants les meilleures conditions possibles, sans travailler pour un monde meilleur, etc.» Cela fait chaud au cœur, c'est très UNESCO, et c'est d'ailleurs très vrai. Mais cela ne vaut rien quant à la question posée. Car nous avons de toute façon le devoir d'œuvrer pour la justice, et ce devoir pèserait encore sur nous, même s'il ne restait plus sur Terre que deux hommes qui n'auraient plus qu'une heure à vivre. La question ne porte pas sur les hommes qui sont déjà là, embarqués avec nous dans l'existence. Elle concerne notre droit à

34. Cité sans référence dans Jean-Paul DUVIOLS et Charles MINGUET, *Humboldt, savant-citoyen du monde*, Paris, Gallimard (coll. «Découvertes»), 1994, p. 116. Je n'ai pas encore réussi à trouver la source. C'est moi qui souligne.

L'homme peut-il survivre à la démocratie ?

en embarquer de nouveaux. Il s'agit de savoir si l'indication d'une tâche est suffisante, alors que Humboldt parle sobrement, et, il me semble, avec raison, d'une « certitude » qui doit donc porter sur un fait.

Une certitude de ce genre est d'ordre métaphysique. Elle doit en effet nous assurer de ce qu'il est bon d'être, même pour celui qui n'existe pas encore. Elle doit nous garantir que, dans n'importe quelles circonstances, quoi qu'il arrive, l'être sera toujours, en dernière instance, meilleur que le néant. Cette affirmation se rencontre dans la métaphysique ancienne³⁵. Mais nous, d'où pouvons-nous tirer une telle certitude, si ce n'est pas de cette métaphysique que nous croyons avoir dépassée ? Certainement pas de l'intérieur de l'espace social : ce n'est pas à l'homme de dire avec impartialité s'il est bon que l'homme existe. De la sorte, si la « société » que suppose la démocratie, et qui est toute entière présente, n'a nul besoin d'une transcendance, l'espèce humaine, si elle veut continuer à exister dans le futur en a, elle, un besoin absolu.

Rémi Brague, né en 1947, marié, quatre enfants, deux petits-enfants. A enseigné la philosophie médiévale à l'Université de Paris-I et est actuellement professeur de philosophie de la religion à l'Université de Munich. Membre de l'Académie des sciences morales et politiques. Derniers livres parus : *Du Dieu des chrétiens et d'un ou deux autres*, Paris, Flammarion, 2008 ; *Image vagabonde. Essai sur l'imaginaire baudelairien*, Chatou, Éditions de la Transparence, 2008 ; *Les Ancres dans le ciel. L'infrastructure métaphysique*, Paris, Seuil, 2011.

35. Voir par exemple ARISTOTE, *Génération des animaux*, II, 1, 731b30 ; saint Augustin, *Cité de Dieu*, XI, 27.

Prochain numéro

Janvier-avril 2012

Le retour du Christ

Herbert SCHLÖGEL

La démocratie vit par et avec les vertus

Il y a cinq ans, le Conseil des Églises évangéliques et la Conférence épiscopale d'Allemagne publiaient une « déclaration commune » intitulée « La démocratie a besoin de vertus... À propos de l'avenir de la communauté démocratique¹ ». Dans les discussions provoquées par ce texte², à côté d'éloges sur les positions exprimées, on vit poindre des interrogations critiques – ce qui n'est pas étonnant. Elles portaient tout d'abord sur le concept de vertu et sur les vertus, ainsi que sur une réflexion jugée insuffisante sur les hypothèses concernant la structure de la démocratie. De même, on se demanda si l'on avait accordé dans le document une attention suffisante aux laissés pour compte (« Option pour les pauvres ») du développement économique.

Dans quelle mesure les vertus, qui concernent toujours les individus et impliquent leur intervention, ont une importance dans le domaine institutionnel et structurel, on peut le voir dans l'encyclique de Benoît XVI *Caritas in Veritate*, parue en 2009³. Là le pape présente l'amour comme « la voie privilégiée de la doctrine sociale de l'Église ». Même si l'amour est plus qu'une vertu, il est parfois désigné comme le principe de l'éthique

1. Conseil des Églises évangéliques et Conférence épiscopale d'Allemagne, *Demokratie braucht Tugenden. Gemeinsames Wort zur Zukunft unseres demokratischen Gemeinwesens* [La démocratie a besoin de vertus. Déclaration commune à propos de l'avenir de la communauté démocratique], Hanovre/Bonn, 2006 (en allemand).

2. Wolf-Dietrich KÖHLER, « Demokratie braucht Tugenden. Entstehung und Reaktionen », in : *Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland* 134 (2007) 125-146 [« La démocratie a besoin de vertus : origines et réactions », dans : *Annuaire ecclésiastique de l'Église évangélique en Allemagne*].

3. BENOÎT XVI, *Encyclique Caritas in Veritate* (Publications du Siège apostolique, 186, 2009). Tr. fr. *L'amour dans la vérité*, Parole et Silence, Paris, 2009.

théologique, et contient donc une idée d'éthique fondée sur la vertu, qui gouverne l'attitude des individus. Le fondement biblique de ces notions se trouve dans l'hymne à la charité (1 *Corinthiens* 13) où l'amour est désigné comme « la plus haute » de toutes les vertus.

Ces remarques montrent clairement que les Églises discernent sous diverses formes l'importance de l'individu et de son comportement éthique, lorsqu'elles s'expriment sur l'avenir d'une existence commune, que ce soit à l'échelle universelle – le pape – ou à l'échelle de l'Allemagne, comme l'ont fait le Conseil des Églises évangéliques et la Conférence épiscopale. Dans ce qui suit, seront mentionnées, de manière synthétique, quelques conditions institutionnelles nécessaires pour encadrer l'éducation à des comportements conformes à la démocratie. On y associera des clarifications conceptuelles qui ont leur importance. Le but n'est pas de paraphraser le document, ni de procéder à une confrontation plus intensive avec l'encyclique *Caritas in Veritate*⁴, mais avant tout de faire appel au document allemand pour dégager l'importance de vertus particulières pour la démocratie.

1. Cadres institutionnels

La démocratie a besoin d'un cadre institutionnel, sans lequel elle ne peut exister. « La démocratie ne signifie pas l'abrogation ou le dépassement d'une autorité étatique organisée, mais son organisation d'une manière telle que l'exercice du pouvoir soit initié, légitimé et contrôlé par le peuple en tant que quintessence de la citoyenneté. Elle apparaît par là comme une forme d'auto-organisation et d'auto-gouvernement auxquels tous les citoyens sont tenus de participer sur une base égalitaire⁵. » Par là, l'exercice du pouvoir est lié au peuple, et chacun renonce dans le même temps à imposer ses intérêts et ses droits « privés ». Cela suppose une législation connue de tous, qui se comprend comme une règle de paix, afin que, « grâce aux droits de l'homme, tout individu y trouve son avantage⁶ ». Le droit de vote actif et

4. *Benedikt XVI. Die Liebe in der Wahrheit. Die Sozialenzyklika „Caritas in veritate“*. Ökumenisch kommentiert von Bischof Wolfgang HUBER, Metropolit Augoustinos LABARDAKIS, Erzbischof Robert ZOLLITSCH. Freiburg in. B., 2009 [*Benoît XVI, L'amour dans la vérité. L'encyclique sociale Caritas in veritate. Commentaire œcuménique*, par Wolfgang HUBER, évêque, le Métropolit Augoustinos LABARDAKIS, l'archevêque Robert ZOLLITSCH]. Arnd KÜPPERS, « Jenseits von Angebot und Nachfrage. Die Enzyklika „Caritas in Veritate“ und die Wirtschaftskrise » [« Au-delà de l'offre et de la demande : “Caritas in Veritate”, et la crise économique »] dans : *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 38 (2009) 419-427.

5. Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, « Demokratie », in : *Lexikon der christlichen Ethik* 1 (2003) 289-292, ici p. 290.

6. Otfried HÖFFE, « Ethische Grundlagen und Formen der Demokratie », in : A. Rauscher, Hrsg., *Handbuch der Katholischen Soziallehre*. Berlin 2008. 861-870, ici p. 862.

La démocratie vit par et avec les vertus

passif, tout comme la possibilité de changer de gouvernement, relève de l'exercice de cette souveraineté. Il est donc important que toute citoyenne et tout citoyen n'ait qu'une seule voix. Il est central, pour une vie commune structurée démocratiquement, que les parlements élaborent et votent les lois, que le gouvernement les fasse appliquer, et que les tribunaux les interprètent. On ne peut se cacher qu'aujourd'hui, la multiplication des lois pose problème. Toute autorité doit s'exercer, non seulement au nom du peuple, mais pour le peuple. La défense des citoyens est assurée de multiples façons dans une démocratie : par l'organisation des partis, les communiqués dans la presse, la télévision, la radio, les manifestations dans la rue jusqu'aux moyens variés dont disposent les communautés sur Internet. Les médias et ceux qui y travaillent jouent, à côté des acteurs politiques, un rôle important et portent par là une lourde responsabilité. Le but de la démocratie est d'assurer la paix et la liberté, à l'extérieur comme à l'intérieur. Ce but est atteint de manière optimale lorsqu'on s'efforce d'assurer la justice sociale. «La justice sociale et le bien-être sont en fait deux noms pour une seule et même question⁷». Un document plus ancien du Conseil des Églises évangéliques et de la Conférence des évêques d'Allemagne parle à ce propos d'une «démocratie sociale-libérale». Les principes structurels cités sont la démocratie, l'État de droit, l'État social et le fédéralisme. «La caractéristique d'une démocratie sociale réside dans le fait que la participation des citoyennes et des citoyens est garantie non seulement par l'État de droit, mais aussi, de façon concrète, par l'État social. La démocratie est considérée comme "Libérale" quand, au nom de la liberté, elle supporte les inégalités relatives, tant que celles-ci ne sont pas l'instrument d'une oppression politique et d'une exploitation⁸».

La dimension sociale de la démocratie doit s'exprimer, dans le cadre de l'éthique sociale chrétienne, dans l'option pour les pauvres, les faibles et les défavorisés. C'est donc «le devoir des puissants de défendre le droit des faibles. Devoir qui passe également par l'intérêt de la communauté à long terme, et donc aussi de celui des plus forts. Une société qui néglige la génération montante et leurs parents met en jeu son propre avenir. Celui qui exclut le chômeur et l'étranger renonce à utiliser leurs capacités et leur expérience. Et lorsqu'on ne veut plus garantir aux malades et aux handicapés une existence digne d'un être humain, les conditions élémentaires d'une vie commune en société sont remises en question⁹». Il est clair, après ces remarques, qu'il faut cultiver les vertus caractéristiques de la démocratie et des institutions qui en sont garantes. Dans l'éthique sociale chrétienne, cette clarté dans la compréhension des institutions n'est pas toujours établie. C'est

7. Günter WILHELMS, *Christliche Sozialethik*, Paderborn 2010.

8. Conseil des Églises évangéliques et Conférence épiscopale d'Allemagne, *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland*. Hannover/Bonn (Texte 9) 1997. 55 [Pour un avenir dans la solidarité et la justice. Déclaration sur la situation économique et sociale en Allemagne].

9. *Id.* 54/55.

ainsi que le décrit Bernhard Sutor : « Comme institutions, l'on désigne en sciences sociales des symboles culturels, des organisations sociales historiques, avec des prescriptions normatives pour le comportement humain... Les institutions sont des représentations sociales, qui règlent normativement les relations fondamentales de l'être humain avec la société, qui procurent une sécurité du comportement et apportent aux relations sociales stabilité, durée et fiabilité¹⁰ ». Il s'agit par là « d'institutions telles que la famille ou l'éducation, dans la mesure où elles sont formellement organisées, légalement structurées, fixées sous la forme d'une exigence précise de comportements identifiables, relevant d'une unité sociale bien délimitée (comme l'entreprise, l'école, la famille)¹¹ ». Il faut voir ici une conception plus large des institutions, qui implique aussi des décisions entrepreneuriales. Le consensus réside dans le fait que les institutions doivent être au service des individus, et que ceux-ci doivent être au service des autres par leur comportement et leurs attitudes, et collaborer par là à la réalisation des devoirs et des objectifs de ces institutions. Parce que cela est important pour une vie démocratique commune, les comportements vertueux, qui doivent être cultivés, ont un effet sur la démocratie elle-même. Qu'il soit sensé de parler à ce propos de vertus politiques particulières ou non, là n'est pas la question, car les vertus que nous allons présenter ne se limitent pas au domaine politique. Mais quelques vertus sont particulièrement requises en démocratie.

2. Caractéristiques des vertus

Par vertu¹² on entend un comportement qui est acquis par la pratique. Elle vise à orienter les forces émotionnelles et cognitives vers le bien moral. Ce qui est fait se produit sous l'effet de la liberté et d'une nécessité particulière d'avoir recours à ses propres capacités pour faire le bien. Les vertus rendent capables de réaliser les intentions vers lesquelles s'oriente l'action. C'est à partir d'expériences globales que se manifestent les attitudes fondamentales. Le terme « attitude(s) » met l'accent sur la tradition aristotélicienne et thomiste du concept de vertu, et exprime par le mot grec *hexis* ou le latin tardif *habitus* un comportement humain qui s'est rendu digne de confiance. C'est pourquoi les vertus ont souvent été assimilées à des attitudes. Elles prennent corps dans les activités communes et les relations mutuelles. Les vertus construisent ainsi la communauté. Les vertus poussent à l'action et peuvent modeler de manière concrète chaque situation de l'existence. Bien entendu, les vertus sont marquées par l'histoire et ne sont pas à l'abri du

10. Bernhard SUTOR, „Tugend- oder Institutionenethik? Ein Klärungsbedarf der kirchlichen Sozialverkündigung“, in : *Stuttgarter Zeitung* 136 (2010) 327-338, ici 333.

11. WILHELMS, *Christliche Sozialethik* 98.

12. Eberhard SCHOCKENHOFF, *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*. Freiburg 2007. 61-88.

La démocratie vit par et avec les vertus

risque que seuls des groupes particuliers, habituellement les plus influents, définissent l'image de la vertu. C'est pourquoi il faut toujours se livrer à un examen critique des vertus.

D'un point de vue chrétien, c'est avant tout la perspective de Thomas d'Aquin qui prévaut. «La vertu est ce qui fait du bien à celui qui la possède, dans son être et dans son comportement» (*Somme de théologie* I-II, 55, 3). C'est l'action qui distingue l'homme dans son être. D'où qu'elle vienne, elle est ce qui, dans toutes les catégories de comportement, peut rendre effectives les plus hautes capacités de l'être humain. Et ce qui est décisif, et qui se transforme dans la perspective de la foi, c'est que ces capacités les plus élevées de l'homme sont un don qui lui est donné par Dieu dans la grâce. La grâce que Dieu offre et qui précède le comportement humain, l'entraînement des hommes, ou les compétences acquises en termes de comportement moral, se retrouvent unis dans le concept théologique de vertu. Avant tous les efforts de l'homme, c'est l'expérience du don, de la grâce, avec la capacité de croire, d'espérer et d'aimer, qui est première. L'expérience du don est pour Thomas d'Aquin la première expérience de l'*ethos* chrétien.

En démocratie, on ne peut s'attendre à ce que la plupart des citoyens considèrent les vertus démocratiques comme la plus haute capacité de l'homme, ni qu'ils s'efforcent de les mettre en pratique. Les exigences varieront, selon la manière de percevoir les devoirs de l'individu (par exemple le responsable politique, le journaliste, le juge) au sein de la communauté démocratique. Par là il est très utile de parler de «comportements attendus» quand il s'agit de dire que «la démocratie a besoin de vertus».

Que la démocratie vive par et avec des vertus, cela vaut évidemment pour tous : chrétiens, adeptes d'autres religions et non croyants. En principe il n'y a aucune différence entre ceux qui ont des responsabilités politiques et les autres citoyens. Toutefois, l'angle de vue, la motivation avec laquelle on fonde et on met en action son comportement, peuvent avoir des racines différentes. Par exemple, celles-ci peuvent se hiérarchiser différemment dans une vision chrétienne. Un coup d'œil sur les listes des vertus et des vices selon le Nouveau Testament peut à cet égard être d'un grand secours, car elles montrent en quoi la valeur accordée à quelques-unes des vertus des catalogues profanes des vertus et des vices peut être transformée par l'interprétation chrétienne¹³.

3. Édifications

Le choix des vertus jugées nécessaires pour la démocratie est lié à une époque et doit être complété. Il faut rappeler à ce propos la notion de connexion des vertus (*connexio virtutum*). «Le théorème signifie... que toutes les vertus, dans la mesure où elles atteignent chacune leur perfection,

13. SCHOCKENHOFF, *op. cit.*, 135-139.

sont liées les unes aux autres... Le fondement de cette pensée réside dans l'idée que ce qui porte à un degré suprême la vertu n'est pas la possibilité d'agir, mais la personne vertueuse elle-même, dont tous les efforts sont tendus vers le bien¹⁴». On citera ici diverses vertus ou, pour le dire de manière plus nuancée, des «comportements attendus».

Le document «La démocratie a besoin de vertus» distingue quatre groupes concernés par ces «comportements attendus»: les citoyens (électeurs), les responsables politiques, les journalistes et les représentants d'intérêts particuliers dans le processus politique¹⁵. Tous doivent être prêts à prendre des responsabilités et à s'orienter vers le bien commun. Les hommes et femmes politiques doivent faire preuve de courage, de capacité à prendre des risques, et de fermeté. Pour les journalistes, citons le souci de la vérité, l'auto-critique, l'incorruptibilité, le courage et le non-conformisme. On attend des représentants d'intérêts particuliers un sens des responsabilités au plus haut degré. Il s'agit pour eux d'être les représentants de groupes qui ont par exemple des intérêts économiques. Une manière de se préoccuper des vertus dans un contexte politique est le recours aux vertus cardinales de prudence, de justice, de tempérance et de courage. Du fait de leur origine, ces vertus ne sont pas liées à un ordre social tel que la démocratie¹⁶. Mais il s'agit d'un bon point de départ, car elles s'ouvrent à d'autres vertus.

Dans le domaine de l'éthique politique, on accorde un rôle de plus en plus important au concept de responsabilité même si l'acceptation de la prise de responsabilité politique n'est qu'une partie de l'éthique de la responsabilité. Elle vaut d'abord pour les citoyens, qui doivent prendre leurs responsabilités dans leur propre milieu, dans la mesure où cela leur est possible. En même temps, il devient clair que les conditions institutionnelles ne sont pas négligeables pour discerner les responsabilités spécifiques dans le domaine de l'intime (la famille, par exemple). En ce qui concerne la capacité de prendre des responsabilités, les idées du philosophe français Emmanuel Levinas ont exercé une grande influence. Dans ce domaine, le sujet seul ne joue pas de rôle actif, mais c'est par l'autre que sa responsabilité est convoquée, une responsabilité à laquelle il peut toutefois se dérober: «Endosser une responsabilité signifie – à l'encontre de l'apparence actuelle de ce concept – que je donne mon accord à un devenir qui me concerne, et dans lequel je suis engagé comme s'il s'agissait d'un libre choix d'une relation antérieure¹⁷». Si central que soit cet aspect chez Levinas, il ne reflète pas la situation fondamentale de la responsabilité humaine. Car – et cela relève absolument du concept de vertu – l'individu doit d'autant

14. SCHOCKENHOFF, *op. cit.*, 119.

15. Voir la note 1, *La démocratie a besoin de vertus*, 20-45.

16. Bernhard SUTOR, „Politische Tugenden“, in: A. Rauscher, Hrsg., *Handbuch der Katholischen Soziallehre*. Berlin 2008. 899-907, ici 899.

17. Eberhard SCHOCKENHOFF, „Verantwortung als Leitkriterium politischer Ethik. Eine fundamentalanthropologische Begründung“, in: Ch. Löw/ Ch. Seibert, Hrsg., *Verantwortete Zukunft*. Neukirchen-Vluy 2010. 41-67, ici p. 50.

La démocratie vit par et avec les vertus

plus répondre des conséquences de ses actes qu'il les a accomplis de son propre choix. Parmi les différentes dimensions du concept de responsabilité, le politique a le devoir de s'engager dans la vie publique pour l'État et la société¹⁸. Ici, l'orientation en faveur du bien commun joue un rôle important, comme l'a formulé le document «La démocratie a besoin de vertus» à l'adresse des hommes et femmes politiques. Dans le concept de bien commun, l'expérience de la tradition de l'Église et de la société est clairement visible: «La vie en commun des hommes en société ne peut réussir que lorsqu'il existe un consensus minimal parmi les membres d'une société sur les fondements indispensables d'une vie commune cimentée par des valeurs¹⁹». C'est de cela que relève un *ethos* des droits de l'homme fondé sur la dignité humaine. Ces droits forment une condition préalable, à savoir que les défis contemporains tels que la garantie de la paix intérieure et extérieure, la base économique de notre société aussi bien que son organisation, le problème de l'écologie (par exemple le changement climatique) doivent être abordés de manière globale. Là, il ne s'agit plus de l'État ou de la société comme fin en soi, mais de la manière d'assurer le bien-être des citoyens. L'épanouissement personnel et social de l'être humain est prioritaire dans l'orientation vers le bien commun.

À côté de la responsabilité individuelle, il faut prendre en compte la dimension sociale de la responsabilité, notamment dans l'attitude vis-à-vis de la défense de la vie. Dans une société pluraliste telle qu'elle est représentée dans les démocraties d'aujourd'hui, cette dimension joue un rôle important. Elle se manifeste particulièrement en lien avec la vulnérabilité de la vie à son commencement (protection de l'enfant à naître), avec la maladie et la fin de vie. Elle est étroitement couplée à l'interdiction du meurtre, qui garantit le droit à la vie à ceux qui sont sans défense. La défense de la vie est par là une attitude dont l'engagement ouvre des chances pour l'avenir à des hommes qui autrement auraient peu de chances de rester en vie ou seraient immédiatement tués.

La vertu cardinale de prudence appartient au domaine de l'éthique de responsabilité. Elle a pour but d'engager l'individu à endosser sa responsabilité face à ses actes et à leurs conséquences. Cet aspect vaut particulièrement pour les responsables politiques, mais ne se limite pas à cette catégorie. Tous les citoyens ont leur part de responsabilité dans la démocratie, via leur engagement dans des partis et dans la société civile, c'est-à-dire en particulier via l'exercice du droit de vote actif ou passif²⁰.

18. À côté de la responsabilité politique, Schockenhoff cite la responsabilité diaconale, thérapeutique et historique (SCHOCKENHOFF, *Verantwortung* 55).

19. Ursula NOTHELLE-WILDFEUER, „Die Sozialprinzipien der katholischen Soziallehre,» in: A. Rauscher, Hrsg., *Handbuch der Katholischen Soziallehre*. Berlin 2008. 143-163, ici 147.

20. À la notion de responsabilité appartiennent en tout cas les multiples formes de coopération et de compromis qui jouent un rôle important en démocratie, mais qu'on

À côté du sens des responsabilités²¹, la « première des vertus politiques » (Sutor) est le sens de la justice. La vertu de justice doit être distinguée de la notion de justice sociale. « Cette dernière reste le devoir politique permanent de médiation entre des droits également légitimes et en même temps contradictoires, et l'application d'un minimum de justice de façon à répondre à la volonté de justice de l'humanité. Mais inversement, sans cette volonté, sans cette vertu de justice, la justice sociale est elle aussi inaccessible²² ». On distingue classiquement trois formes de justice :

La justice légale (*iustitia legalis*) suppose que les citoyens fassent leur devoir (par exemple payer leurs impôts). Cette justice peut s'exercer en démocratie, en cas de besoin, par des moyens coercitifs, mais sur le fond elle implique que les citoyens soient disposés à une certaine loyauté, pour s'engager dans le cadre de la loi en vue du bien commun.

La justice commutative (*iustitia commutativa*) exprime le principe de réciprocité, tel qu'il est énoncé dans la règle d'or. Elle suppose d'être prêt, d'une part à garder les lois, d'autre part à manifester du respect et du *fair-play* envers autrui. Il faudrait ici rappeler la vertu de tolérance, qui bien sûr ne peut pas être décrite de manière adéquate sans une réflexion éthique, mais dont le noyau consiste à « accepter une valeur qui se pose en contraste avec ses propres valeurs, au service d'une vie commune pacifique²³ ».

La justice distributive (*iustitia distributiva*) a pour but d'organiser les règles et les institutions communes de l'État de manière que « tous les citoyens aient les meilleures chances de participer à la vie sociale et politique selon leurs forces²⁴ ». De cette justice distributive relève actuellement la justice participative. Un des défis liés à cette notion est la formation. L'accès aux structures de formation (enseignement secondaire, Universités, etc.) en est l'une des conditions institutionnelles préalables, qui reste toujours à renouveler²⁵. Mais l'implication personnelle des acteurs dans les organismes de formation correspondants est également nécessaire, sinon indispensable, à la réussite de la justice distributive.

Il est intéressant de citer, du point de vue de la justice, la vertu du souci de la vérité. Cela vaut aussi bien pour les responsables politiques que pour les différents acteurs du monde des médias. Car les citoyens ne peuvent former

ne pourra pas développer davantage ici. Voir Klaus DEMMER, *Bedrängte Freiheit. Die Lehre von der Mitwirkung – neu bedacht*. Freiburg (SThE 127) 2010.47-66, 79-92.

21. Josef RÖMELT, *Vom Sinn moralischer Verantwortung. Zu den Grundlagen christlicher Ethik in komplexer Gesellschaft*. Bd. 1. Regensburg 1997.

22. SUTOR, *Politische Tugenden* 902.

23. Oliver HIDALGO/ Kerstin SCHLÖGL-FLIERL, « Toleranz als theologisch-politisches Problem. Warum die christliche Ethik über die Motive toleranten Handelns im demokratischen Rechtsstaat aufklären könnte », in: *FZPhTh* 55 (2008) 307-323, ici p. 318.

24. SUTOR, *Politische Tugenden* 903.

25. Werner VEITH, *Bildung und Beteiligungsgerechtigkeit. Sozialethische Sondierungen*. Bielefeld 2003; Werner VEITH, „Gerechtigkeit“, in: Marianne Heimbach-Steins, Hrsg., *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch* Bd. 1. Regensburg 2004. 315-326.

La démocratie vit par et avec les vertus

leur jugement sur des questions politiques, économiques et culturelles que s'ils sont convenablement informés. Un processus de comparaison est donc toujours nécessaire entre les moyens d'information, et sur ce qui peut et doit être dit pour garantir le bien commun, par exemple sur les questions de sécurité. Le fait que le gouvernement soit obligé de relever les défis lancés par l'opposition et par une opinion publique critique dans les médias est un acquis indispensable à la réussite de la démocratie. De leur côté, les citoyens ont pour responsabilité de s'informer en conséquence.

Aujourd'hui, relève de la justice ce qui est compris comme justice intergénérationnelle, qui est fortement liée à la vertu de tempérance. Notre système social doit être organisé de manière sociale et écologique, de manière à garantir aux générations futures les ressources nécessaires et ne pas les laisser « écrasées »²⁶ sous le poids de la dette. Ici, les aspects individuel et éthique sont mutuellement dépendants, d'autant plus que l'expérience de notre propre impuissance (que puis-je changer face à des problèmes immenses ?) est particulièrement aiguë aujourd'hui.

Il ne faut pas passer sous silence le fait que l'engagement dans la société relève du courage²⁷. Il faut y inclure les diverses formes d'un comportement solidaire, mais aussi de la contestation. Le courage ne peut être limité à un engagement extraordinaire. Celui-ci est nécessaire pour des cas isolés, par exemple lorsqu'un pompier entre dans une maison en flammes pour sauver un être humain. Tout aussi central est l'engagement d'un grand nombre dans des partis, des associations ou des groupes, des Églises, mais en vue d'initiatives nouvelles, en particulier lorsqu'elles répondent à l'exigence du bien commun et ne soutiennent pas des intérêts particuliers. Dans une démocratie, il faut toujours se battre pour le droit afin de maintenir un équilibre entre l'orientation vers le bien commun et la protection des intérêts individuels. Dans ce cas, pour parvenir à une juste compensation, le courage est souvent exigé, en même temps qu'une capacité à accepter des compromis. Le courage peut d'ailleurs relever de ces deux aspects : avoir une option claire et prendre fait et cause pour elle, mais aussi savoir y intégrer une dimension de compromis. Dans une situation pluraliste, la démocratie est impossible sans cette forme de courage.

4. Mise en pratique

La mise en pratique des vertus nécessaires à la démocratie est tout aussi importante que leur définition intrinsèque, leur concrétisation et leur

26. Herbert SCHLÖGEL, „Verantwortung für die Zukunft. Zum Problem der intergenerationellen Gerechtigkeit,“ in: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 37 (2008) 162-171 [*Responsabilité pour l'avenir. Le problème de la justice intergénérationnelle*].

27. Bernhard LAUX, „Zivilgesellschaft – nur eine Zauberformel? Zur theoretischen und normativen Deutungskraft des Konzepts“, in: *Amosinternational* 5 (2011) 3-10.

déploiement. Les cadres institutionnels ne doivent ici pas être perdus de vue. Mais ils ne remplacent pas l'implication réelle des personnes concernées. Il faut citer en premier lieu la pratique familiale. Malgré ses dimensions modestes elle peut dispenser une reconnaissance et une solidarité sans réserve, et sur plusieurs générations. Ces expériences ne peuvent pas être remplacées par d'autres institutions. Les vertus nommées ici, ainsi que d'autres comme la patience et le respect, y trouvent leur refuge primordial. Jean-Paul II parle de la famille comme facteur premier et fondamental pour le développement de «l'éco-humanisme». « Sous le concept de capacité à être homme, on comprend l'ensemble des expériences, des connaissances, des aptitudes, des compétences, des motivations, etc. de l'individu, de groupes ou d'une société, dans leur vie quotidienne ou dans leur mode de vie²⁸. » Dans la famille interviennent de multiples compétences pour bien mener sa vie. « Celles-ci, de par leur signification fondamentale pour le déploiement de la personnalité et pour une culture de vie commune, sont en même temps un enrichissement indispensable du savoir-faire quotidien et s'efforcent, dans leur ensemble, de surmonter la complexité de la vie de tous les jours²⁹. » Parmi les réalisations centrales opérées par la famille pour la formation humaine, Gerhard Marschütz cite le renouvellement qualitatif et quantitatif des générations, la solidarité entre elles et la stabilisation physique et psychique³⁰.

Les associations et les clubs sont particulièrement utiles et nécessaires pour que les enfants et les groupes de jeunes apprennent à pratiquer les vertus. L'engagement de ceux qui s'y investissent ne doit pas être sous-estimé. Leur diversité est indispensable à une démocratie. La formation scolaire en fait partie, mais on risque de surévaluer les possibilités et les capacités des écoles et organismes de formation à faire pratiquer les vertus démocratiques dans leur totalité. Elles peuvent certainement y contribuer. Mais le problème est que, d'un côté les écoles doivent compenser les déficiences du milieu familial, mais d'un autre côté il n'est pas rare qu'elles manquent de ressources financières et humaines pour pouvoir appliquer ce programme de manière adéquate. En plus, que ce soit dans les lycées ou dans les universités, la durée des études est abrégée. On peut mesurer les résultats scolaires grâce aux notes, mais on ne peut pas savoir si on a pu développer d'autres capacités comme les vertus en question et les faire pratiquer. Ici, l'on voit de nouveau clairement en quoi des cadres institutionnels sont importants pour l'initiation aux vertus et pour leur pratique.

L'effort ne se limite pas aux enfants et aux jeunes, mais toutes les générations doivent en prendre connaissance et les cultiver. D'un point de vue chrétien, la perspective du bien commun est ici nécessaire, car elle a toujours en vue les hommes qui se trouvent, pour diverses raisons, du mauvais côté

28. Gerhard MARSCHÜTZ, *Familie humanökologisch. Theologisch – ethische Perspektiven*. Münster (StdM 13) 2000. 193.

29. MARSCHÜTZ, *op. cit.*, 193-194.

30. MARSCHÜTZ, *op. cit.*, 194-197.

La démocratie vit par et avec les vertus

dans la vie (« option pour les pauvres »). Parce que précisément les chrétiens savent que ce monde n'est pas parfait et que son accomplissement reste à réaliser par Jésus-Christ, ils peuvent, du fait de la Rédemption du Christ, s'activer efficacement pour la construction de la démocratie. Ils le montrent en cultivant les vertus dont vit la démocratie.

*(Traduit de l'allemand par Isabelle Rak.
Titre original : Demokratie lebt von und mit Tugenden)*

Herbert Schlögel, né en 1949, prêtre, o.p., est professeur de théologie morale à la faculté de théologie catholique de l'université de Regensburg.

Collection *Communio*/Parole et Silence
Titres parus

Joseph Ratzinger, *Croire et célébrer*, 2008

Joseph Ratzinger, *Discerner et agir*, 2009

Claude Dagens, *Passion d'Église*, 2009

Fiorenzo Facchini, *Les défis de l'évolution*, 2009

Jean-Luc Marion, *Le croire pour le voir*, 2010

Jean-Marie Lustiger, *L'Europe à venir*, 2010

Stephen Green, *Valeur sûre*, 2010

Michel Sales, *Le corps de l'Église. Pour introduire à la lecture de La Promesse du cardinal Lustiger*, 2010

Peter Dembowski, *Des chrétiens dans le ghetto de Varsovie*, 2011

Jean-Marie Lustiger, *témoin de Jean-Paul II*, 2011

Jean MESNARD

Démocratie, humanisme et spiritualité

Les définitions courantes de la démocratie frappent par leur caractère très abstrait. Parler de gouvernement du peuple par le peuple, c'est-à-dire du tout par le tout, c'est créer une formule ingénieuse et séduisante ; ce n'est pas atteindre un vécu, ni même le faire réellement concevoir. Ce qui alors est à l'œuvre est le langage ; c'est, évidemment, le nombre, introduisant toutes les mathématiques ; dans le meilleur des cas, c'est la raison. Ce qui est saisi est une forme vide, dont on peut surtout espérer pouvoir la remplir. C'est sur l'obligation de la remplir que cette brève étude voudrait attirer l'attention et sur la façon de le faire qu'elle essaiera d'amorcer une réflexion. Une réflexion dont il y a tout lieu de douter qu'elle puisse être conduite selon les lois d'une pure rationalité, et qui n'atteindra la totalité qu'en faisant place, non seulement à la politique, mais à l'humanisme et à la spiritualité.

Lacunes et attentes de la démocratie

Reconnaissons d'abord que, sous la vacuité initiale, se cache une attente, la conscience d'un manque, le besoin d'une émergence conceptuelle. Et d'abord une déception : celle qu'entraîne souvent le régime politique le plus répandu dans le monde, sous des formes diverses, la monarchie, le gouvernement du peuple par un seul, qu'il prenne le titre de roi ou exerce sous d'autres noms les mêmes fonctions. Et pourtant ce régime possède un avantage sur la création largement artificielle qui se profile avec la démocratie. Il ne joue pas au même degré que celle-ci de rapports entre nombres, se bornant à opposer un seul au tout. Encore cette perspective numérique, quantitative, n'est-elle apparue que tardivement, portée par la polémique. À l'origine, elle était très secondaire par rapport à la prise en compte d'une

réalité naturelle qui s'est, dès l'origine, imposée spontanément dans la vie sociale, celle de la famille, établissant entre ses membres une relation qualitative, et où le père – quelquefois la mère – se trouvait détenteur de l'autorité, enfin, plus généralement, où l'affectivité tenait une place essentielle. Le père a été le modèle du roi ; la royauté en a conservé les caractères, qui se sont transmis à toutes sortes de formes politiques dérivées. De ses origines familiales, le régime monarchique a hérité de ressources propices au développement de liens internes entre ses ressortissants, qui confèrent à la société une réalité humaine, et non plus seulement mathématique. Il va de soi que, si deux régimes types se trouvent ici distingués, c'est à titre purement objectif, ou historique, et sans attribution *a priori* d'une supériorité quelconque à l'un ou à l'autre.

Si un régime nouveau s'est constitué, s'opposant à l'ancien, c'est d'abord pour des raisons négatives. Malgré tous ses mérites, la monarchie prêtait à d'évidents abus, tenant aux divers types possibles de relations du souverain avec ses sujets, et au risque, souvent attesté, de la tyrannie et du despotisme, sans oublier des formes plus limitées d'oppression. Voilà le danger que redoutaient par dessus tout les prophètes de la démocratie. Voilà ce qui a suscité chez les anciens Romains la haine des rois, et donné lieu, chez leurs héritiers de la Renaissance, à la réflexion virulente de l'ami de Montaigne, La Boétie, intitulée significativement *Contr'Un*, puis, par la suite, à bien des attitudes révolutionnaires. À cette réaction négatrice s'associait évidemment une contrepartie positive, l'aspiration à la liberté, premier fondement d'un monde démocratique, et principe possible d'une construction politique. Préserver la souveraineté de chacun sur soi-même devenait plus important que d'assurer la souveraineté du monarque.

Mais suffit-il de revendiquer la liberté pour la faire exister ? Il faut surtout la définir. Une société dans laquelle elle serait absolue serait-elle démocratique ? La question même est déplacée. La poser reviendrait à admettre chez tout un chacun la liberté de refuser, voire de nier la démocratie. Ou, plus simplement, de nier la liberté de l'autre, ce qui est faire de chaque citoyen l'équivalent possible d'un roi oppresseur. Ou bien encore de laisser proliférer des groupes organisés, si nécessaires soient-ils, à leur profit ? Si la liberté ne peut être totale, appartient-il à la démocratie elle-même, et à la théorie qui en sera faite, d'en fixer les limites ? Voilà qui nous oblige à concevoir deux images distinctes d'une société démocratique, à la fois simultanées et opposées : une image globale, autorisant une théorie massive de l'ensemble ainsi considéré, régi en particulier par la loi de la liberté ; et une image qui sera celle d'une collection d'individus libres, et, comme tels, susceptibles, dans leurs volontés, de se distinguer les uns des autres. La première image pourra être abordée selon une perspective purement politique, et figurer la démocratie comme une machine savamment organisée. Avec la seconde image, l'élément humain devient primordial et le côté mécanique disparaît. Nous ne sommes plus sur le terrain de la politique, mais sur celui de la psychologie, de la morale, des relations inter-individuelles, tous problèmes dont la

solution ne peut être seulement politique, et sont source de problèmes dont la solution requiert pour le moins l'application de critères humanistes. Sans ce dépassement de la démocratie, il n'y aurait pas de démocratie.

Pour corser la difficulté, ce n'est pas seulement dans la société que le conflit des libertés peut être observé; c'est dans l'individu lui-même. La somme des désirs qui s'éveillent dans une conscience avide de liberté ne peut aller sans de multiples contradictions et sans la recherche difficile d'un équilibre. Situation qui se manifeste aussi en politique et rend particulièrement délicats, un cadre démocratique étant posé, le respect et la satisfaction des options individuelles dans les choix collectifs. Plus encore que dans les analyses précédentes, la rationalité politique doit se soucier de l'organisation de la vie humaine en même temps que des finalités supérieures à réaliser, domaine qui touche à celui de la spiritualité, profane ou religieuse.

Réserveons pour plus loin un rapide approfondissement de ces thèmes. On peut s'y préparer en considérant sous un autre angle les deux images de la démocratie qui viennent d'être présentées. Non moins que la question de la liberté, elles illustrent un autre des principes directeurs de l'idéal démocratique, celui de l'égalité.

Cette dernière, tout comme l'idée de liberté, conçue dans le refus de l'oppression, s'impose d'abord à l'expérience politique de façon négative par la conscience et le rejet de l'inégalité dénoncée par Jean-Jacques Rousseau, ou des inégalités au pluriel, comme on le dit souvent aujourd'hui. Ce dernier type d'emploi ne fait qu'accroître la confusion d'un terme dont les origines mathématiques sont trop sensibles pour autoriser une application sommaire à des réalités lourdes d'humanité et indéfiniment changeantes. C'est donc, plus que jamais, un passage de l'abstrait à l'humain qui pourra situer la démocratie dans son véritable cadre.

Sur ce dernier sujet aussi, nous devons, au départ, envisager dans la société une contradiction essentielle: l'inégalité dans l'ordre du fait, qu'elle tienne aux structures naturelles ou aux institutions qui la favorisent, l'égalité dont peuvent rêver le philosophe et le juriste lorsqu'ils appliquent leur réflexion à l'homme en général, de statut nécessairement unique. Plus intéressante, et surtout plus constructive est une autre contradiction, celle qui existe entre la différence, point de départ d'une individualité que les plus farouches tenants de l'égalité ne sauraient récuser sans nier l'humanité, et la distance, susceptible de rendre les hommes maîtres ou sujets les uns des autres. Ce qui peut encore entraîner en démocratie les mêmes risques qu'en monarchie. En somme, une fois de plus, on ne peut raisonner de la même façon sur la société conçue globalement et en prenant en compte ses composantes individuelles. Sur la première, constituant un corps, une réflexion purement politique peut s'exercer. Dans le second cas, chaque composante forme une unité douée de pensée et de volonté; ce sont des réalités plus hautes qu'il convient d'embrasser; et la démocratie est à ce prix.

La politique et au-delà

On a vu s'esquisser, au cours des réflexions qui précèdent, un cheminement progressif, qu'il a fallu plusieurs fois reprendre. Il s'est amorcé à partir d'une analyse du fait démocratique, et devant la constatation de lacunes et d'attentes dans la théorie existante de ce régime et dans la réalité de son fonctionnement. Il a consisté à tenir notre conception courante de la démocratie comme une forme vide et, à tout le moins, inachevée. Dès lors, l'obligation s'imposait de construire. Et celle-ci ne pouvait être totalement satisfaite par des considérations sur la seule démocratie, mais en envisageant sous tous les angles la conduite de la société et les exigences naturelles de ses membres.

Comme on l'a déjà clairement entrevu, deux types de questions se trouvent donc à résoudre. Les unes portent sur les lacunes d'un régime démocratique trop sommairement et négativement conçu. L'enquête à mener tient alors de la théorie politique. Elle s'interroge sur le système à mettre en œuvre pour établir des principes et créer des institutions propres à asseoir fermement ce régime. Elle établit tout un réseau d'ordre constitutionnel, légal, réglementaire, contractuel, formant une sorte de charpente et assurant la solidité de l'édifice politique.

On observera cependant que, dès cette étape, il faudra dépasser les principes de l'État démocratique pour en établir les fondements. Qui, d'abord, aura qualité pour le fonder, et par quelle procédure ? Quelles ressources sont à exploiter pour lui donner l'existence ? La raison et l'imagination, sans doute, mais elles ne peuvent travailler dans le vide, et doivent recevoir l'inspiration de modèles mis en circulation par l'expérience du passé, par la culture du temps ou par l'esprit des créateurs, animé par des préoccupations qui ne sont pas toujours immédiatement politiques. Enfin, comment ce régime est-il accueilli ? Il peut l'être en fonction d'intérêts, qui ne sont pas un principe très satisfaisant de légitimation. Il peut l'être en fonction d'habitudes, de pensée ou de comportement, en fonction de la coutume, qui mêle, souvent avec bonheur, le fait et le droit, et façonne, au gré du hasard et de la nécessité, mais dans la ligne d'une certaine raison pratique, l'esprit public. Dans tous les cas la preuve est donnée que la démocratie ne peut trouver tout son sens qu'en sortant d'elle-même et en se subordonnant à d'autres réalités plus vitales.

Ces analyses très générales requerraient des explications plus approfondies, et surtout des exemples susceptibles d'éclairer, sur des situations particulières, la dépendance de la réflexion démocratique par rapport à des principes extérieurs qui la commandent. On se contentera, pour faire bref, d'évoquer rapidement quelques points caractéristiques et bien connus de théorie politique.

Quel principe plus fondamental que celui de la distinction des trois pouvoirs mise en avant par Montesquieu ? Certes nous tenons là une règle hautement préservatrice de la liberté et de l'égalité. Mais elle met en jeu

des concepts, législation, exécution, justice, où la théorie politique rejoint l'anthropologie, et même la philosophie, surtout lorsqu'il s'agit de lier les trois termes, pourvus chacun d'une compréhension particulièrement large, dans un système global. Si la théorie politique doit se prononcer, c'est surtout sur les modalités pratiques dont relèvent les institutions, source de controverses malaisées à apaiser.

Plus délicat encore à mener serait le commentaire qu'appelle la théorie de la volonté générale chez Rousseau. Elle offre l'avantage de traiter en profondeur le problème de la relation entre l'un et le multiple, qui, comme on l'a vu, se situe aux racines de la démocratie. Sous une forme moins précise, elle commande le principe du système représentatif, appliqué dans les démocraties modernes, où les populations sont trop nombreuses pour pouvoir exercer un gouvernement direct. Mais il est plusieurs manières de concevoir l'application de cette volonté générale : l'une optimiste, qui voit cette dernière comme une sorte de volonté épurée, débarrassée des scories perturbatrices que sont, en particulier, les intérêts et les préférences irrationnelles de chacun ; l'autre, pessimiste, sensible à la distance qui sépare souvent les choix des élus de ceux des électeurs, et voit dans un tel régime un risque de falsification, susceptible encore d'être aggravé par la tyrannie d'une majorité ou par les manœuvres d'une minorité. Sans prendre parti entre ces deux options possibles, on soulignera la caractère conventionnel que prend souvent le fonctionnement du régime démocratique, et qui ne peut que nuire à l'autorité des décisions arrêtées en son nom. On n'entrera véritablement dans le rationnel qu'au-delà de la démocratie.

Mais c'est plus que du rationnel que la démocratie doit se réclamer. Non seulement la théorie qui en rend compte nous oblige souvent à pénétrer au-delà du terrain politique ; mais la démocratie dans son ensemble, considérée sous l'angle des moyens, mais aussi des fins, par son essence et par son projet, relève des domaines supérieurs de l'humanisme et de la spiritualité.

Humanisme : le terme est appelé par l'un des principes majeurs associés à l'idéal démocratique, celui de la dignité de l'homme. Mais ce mot ne nous fait pas accéder à de nouveaux rouages du régime ; il désigne une valeur dont il lui appartient d'être porteur.

Reste que le régime lui-même, sans se faire l'apologiste de cette valeur, se doit de la respecter, et même de la manifester par l'exemple. Ce qui n'est pas si simple, si le mot dignité a un sens. Que l'on s'interroge sur ce sens, et l'on verra quel jugement il convient de porter sur certaines conduites exposées de gens en place.

L'humanisme dans la démocratie, c'est aussi la pratique d'une certaine éthique sociale, dont la forme la plus haute pourrait être la fraternité célébrée par la Révolution au même titre que la liberté et l'égalité. Terme significatif en ce qu'il se substitue à la présence implicite de la paternité dans le régime monarchique. Mais qui conserve, sous des modalités évidemment différentes, la part nécessaire d'affectivité dans la constitution

du lien social. Constatons cependant que le modèle paternel continue à se glisser en démocratie, où il prend la forme du leader, objet d'un choix populaire plus ou moins heureux, mais dont l'existence peut être bénéfique et l'absence dommageable. L'éthique sociale dont a besoin la démocratie se définit aussi en termes plus mesurés, par des règles de conduite favorisant les rapports harmonieux entre les hommes, et par la recherche de la paix civile. C'est là une voie modeste, mais sans doute indispensable pour atténuer cette tension entre l'individu et la société, entre groupes et entre partis, qui barre si constamment le chemin conduisant à la démocratie réelle.

On voit que la démocratie est à considérer comme une totalité, qu'elle n'est pas la propriété des gouvernants, mais que tout le peuple en a la maîtrise, non seulement par son vote, mais par sa vie. Alors seulement se constituera une vraie société, du moins méritant le nom de démocratie.

Dans la totalité à considérer, nous avons entrevu qu'il existe des valeurs, entre lesquelles brille la dignité de l'homme. Celle-ci peut déjà être tenue pour une valeur spirituelle, si l'on entend par là toutes celles, humaines ou religieuses, qui proposent à l'homme une fin propre à l'élever jusqu'au sommet de ses aspirations. Par l'instauration de la démocratie, l'homme a obtenu plus que de devenir adhérent ou participant d'une entité politique qui lui demeurerait étrangère, fût-elle la meilleure possible. Il contribue lui-même à la constituer. Il est devenu sujet, en un sens tout opposé à celui qui conviendrait dans une monarchie. Il lui appartient donc de jouer un rôle d'acteur, doublé d'un créateur, dans un univers où sont apparus de nouveaux repères, eux-mêmes susceptibles de renouvellement. Cela commence par l'entrée ordonnée dans la société qui vient d'être décrite, par la vie en démocratie. Vie très quotidienne souvent, ce qui n'est nullement méprisable, mais dont les aspects particuliers doivent s'organiser dans une perspective incluant la longue distance et le long terme. C'est là que se situent des valeurs vers lesquelles tend la démocratie, et qui doivent emplir l'horizon, même si leur accès ne peut être immédiat.

Une quête spirituelle se trouve donc engagée, qu'elle soit explicite ou implicite. Elle a pour objet, peu précis sans doute, mais indispensable, une définition et une hiérarchie des fins à poursuivre pour atteindre une démocratie de qualité. On ne peut en donner que quelques exemples.

Le premier suggérera la recherche d'une conciliation entre l'épanouissement de l'homme individuel et la solidité effective d'une société organisée. On ne peut se dissimuler qu'un équilibre satisfaisant ne peut être obtenu par des moyens purement politiques. Il y faut une amélioration de l'homme et une autre de la société. Insistons sur l'amélioration de l'homme, qui, après tout, est aux commandes. La tentation est parfois grande (ainsi dans une certaine réflexion sur la laïcité) d'un modèle humain réduit à une sorte d'essentiel, par élimination des différences, ou de certaines d'entre elles, et qui serait le véritable citoyen. Comment alors éviter de pratiquer l'aliénation? On peut envisager la voie du dialogue, ce qui a été le cas

précédemment pour la définition d'une éthique sociale. Mais le problème n'est pas entièrement résolu si l'on se place sur le terrain, plus théorique, des valeurs. C'est d'abord un consentement de chacun à chacun, un peu dans le sens indiqué par Rousseau, qui doit être obtenu. Mais toutes les difficultés ne sont pas pour autant évacuées. Il faut s'en tenir à l'exigence posée, au-delà de la politique, d'une amélioration de l'homme, c'est-à-dire prêter à la démocratie une fonction civilisatrice. Tâche difficile à concevoir, irréalisable à court terme, et ruineuse en moyens pédagogiques. Une façon d'agir plus modeste, et peut-être suffisante, serait d'user d'une rationalité plus sage, de ne pas chercher un modèle idéal, et d'élaborer le concept, qu'Aristote aurait pu imaginer, d'un homme probable, d'un homme de juste milieu, plus complexe et plus subtil que celui d'une humanité obtenue par une série de soustractions. Voilà bien qui suppose sagesse, autre nom de la spiritualité.

Second exemple : la société démocratique peut-elle vivre si elle ne se fait médiatrice de hautes valeurs dont elle assure en même temps l'illustration ? On peut souvent se demander si la faiblesse, voire une certaine médiocrité démocratique, n'est pas due à la pauvreté des aspirations qui s'en réclament et qui se réduisent au mieux à une sorte de confort social, tempéré par une solidarité qui, étymologiquement parlant, est conscience d'une communauté de destin, conscience factuelle et ne débouchant pas sur l'affectivité d'une façon permanente. Que l'on compare, par contraste, les puissantes analyses consacrées par Alphonse Dupront à l'image dynamique et infiniment diverse de la France dans le volume de l'Encyclopédie de la Pléiade intitulé *La France et les Français*. L'esprit et le cœur trouvent alors leur compte.

Pour finir, les exigences qui nous sont apparues inséparables de l'idéal démocratique peuvent-elles être réellement vécues démocratiquement, c'est-à-dire partagées par tous ? Le risque n'existe-t-il pas de faire de la démocratie le bien d'une élite, ce qui ne saurait être un objectif digne d'elle ? On répondra seulement que l'objectif inverse serait encore plus ravageur. La ferveur démocratique ne peut être entretenue que par une élite, disons plutôt peut-être des élites. Mais elles ne sauraient s'isoler. Il leur appartient d'entraîner le corps social dans son ensemble. Une démocratie solidement constituée possède cette capacité d'interaction.

Le propos qui vient d'être tenu vise à suggérer, plus qu'à démontrer. Il entend réagir contre une image aussi floue que simpliste, représentant comme allant de soi une démocratie régime politique idéal, sorte de religion à laquelle tous les peuples devraient se convertir, marquant la fin et comme l'apothéose de l'histoire. Il ne refuse pas de la concevoir comme un idéal, mais à condition de garder à ce mot tout le contenu qu'il enferme, au nom de l'authenticité, de la rationalité, de la cohérence, du sens de l'éthique et des valeurs. Il refuse toute concession à la facilité dans une recherche qui doit être à la fois exacte et totale. Toute l'analyse se joue dans un entre-deux conduisant d'une rationalité politique rigoureuse, mais souple et créatrice,

THÈME _____ **Jean Mesnard**

jusqu'à l'élaboration d'un univers démocratique alliant l'invention et l'efficacité dans les moyens à l'excellence morale, à la conviction humaniste et au dynamisme spirituel dans l'indispensable calcul des fins.

Jean Mesnard, né en 1921, est professeur honoraire de l'Université Paris IV-Sorbonne. Spécialiste de l'œuvre de Blaise Pascal, il est Président d'Honneur de la Société des Amis de Port-Royal. Depuis 1997, il est membre de l'Académie des sciences morales et politiques, dont il a été le Président pour l'année 2010, année au cours de laquelle a été étudié le thème de «La démocratie». Ce texte est reproduit avec l'aimable autorisation de l'ASMP.

Giuseppe REGUZZONI

La religion civile entre nationalismes et globalisation

1. Brève introduction historique

Dans les cultures de l'Antiquité, l'expression « religion civile » aurait été une pure et simple tautologie. La religion relie : les hommes avec le Divin et, par conséquent, les hommes entre eux. Elle constitue donc un élément essentiel du « lien » communautaire. Il est vrai que la tradition étymologique qui fait dériver « *religio* » de « *religare* » est assez tardive, et que les Pères latins, Lactance et Augustin en tête, entendaient ainsi corriger ce qu'avait écrit Cicéron – pour qui le mot dériverait de « *relegere* », lire de nouveau, c'est-à-dire approfondir, réfléchir¹. Pourtant, la lecture de Lactance² n'est pas si éloignée de celle de Cicéron qu'on pourrait le croire, s'il est vrai qu'Augustin, qui soutient dans les *Retractationes* (I, 13) l'idée de « *religare* »³, s'aligne au contraire dans le *De civitate Dei* (X, 3) sur l'étymologie cicéronienne⁴. La religion relie à travers la réflexion. Ce n'est pas un lien comme tant d'autres : c'est un lien qui va, par définition, au-delà.

Le Moyen Âge chrétien lui aussi, qui se définit comme « *respublica christiana* » ou « *societas christiana* », ne se distingue guère, formellement, du modèle antique, et pourtant c'est justement au cœur du Moyen Âge occidental que se produit la « révolution » qui va porter à la pleine différenciation du milieu séculier et du milieu sacré.

1. *De natura deorum*, II, XXVIII, 72, trad. fr. Clara Auvray-Assayas, Paris, Les Belles Lettres, 2004, p. 89.

2. *Divinae institutiones*, IV, 28. Voir Giovanni FILORAMO et Carlo PRANDI, *Le scienze delle religioni*, Brescia, Morcelliana, 1997, p. 286.

3. *Retractationes*, I, 13, 9, BA, t. 12, p. 352.

4. *De civitate Dei*, X, 3, 2, BA, t. 34, p. 434.

Il s'agit d'un processus interne à la civilisation chrétienne, et qui a trouvé son origine dans le christianisme même. Celui-ci, de fait, à la différence des autres grandes religions, a toujours connu une certaine tension dans le rapport avec l'État, comme en témoigne le passage célèbre de Matthieu (22, 21) : « Rendez donc à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu ».

Dans l'Empire romain, le christianisme, après avoir vécu une période de persécution – on le considérait comme une menace pour l'organisation traditionnelle du pouvoir impérial –, avait été reconnu assez tardivement par l'État.

Plus tard, à l'époque du Saint Empire romain germanique, la religion chrétienne en arriva à constituer le fondement même de l'institution politique, conception qui devait se développer et s'approfondir sous Othon III avec la *renovatio imperii* pour déboucher sur des élaborations « radicales » comme dans le *De monarchia* de Dante.

Le fondement même de l'organisation politique de l'Empire était ainsi religieux : il s'agissait d'un ordre sacré qui embrassait tous les domaines de l'existence, séculiers et spirituels. L'empereur et le pape n'étaient pas les représentants de deux « ordres », l'ordre temporel et l'ordre spirituel, mais les détenteurs de différents *munera* ou *officia* (charges ou fonctions) à l'intérieur d'une seule et unique *respublica christiana*. L'Empire, en tant que *respublica christiana*, s'inscrivait dans l'histoire sous le signe de la continuité (dans le prolongement de l'Empire romain et de ses institutions) et selon une détermination théologique, et plus précisément une détermination de théologie de l'histoire :

« L'unité de cette *respublica christiana* trouvait dans l'*imperium* et le *sacerdotium* ses hiérarchies adéquates, et dans le pape et l'empereur ses supports visibles. Le rattachement à Rome impliquait la continuation de localisations antiques reprises par la foi chrétienne. L'histoire du Moyen Âge est par conséquent l'histoire d'une lutte pour Rome, et non celle d'une lutte contre Rome [...]. Pour cet empire chrétien, il était essentiel qu'il ne fût pas un empire éternel, mais qu'il gardât à l'esprit sa propre fin et la fin de l'ère actuelle, tout en étant capable d'exercer une puissance historique. Le concept décisif qui fonde historiquement sa continuité est celui de la puissance qui retient [*Aufhalter*], du *kat-echon*. "Empire" signifie ici la puissance historique qui peut retenir l'avènement de l'Antéchrist et la fin de l'ère actuelle, une force *qui tenet*, selon les mots de l'apôtre Paul dans sa deuxième *Épître aux Thessaloniens* (2,6). Cette conception de l'empire est attestée par de nombreuses citations des Pères de l'Église, des textes de moines germains de l'époque franque et ottonienne [...], des propos d'Otto de Freising et d'autres documents jusqu'à la fin du Moyen Âge⁵ ».

5. Carl SCHMITT, *Le Nomos de la Terre dans le droit des gens du Jus Publicum Europaeum* (1950), trad. fr. Lilyane Deroche-Gurcel, Paris, PUF, 2001 p. 63-64. À l'appui de la thèse sur la continuité institutionnelle avec l'empire romain, Schmitt cite de façon significative Eugen ROSENSTOCK, *Die europäischen Revolutionen*, Jena,

————— *La religion civile entre nationalismes et globalisation*

Dès les années 1930, Eugen Rosenstock⁶ devait reconnaître l'amorce d'une nouvelle conception du rapport entre religion et politique dans ce que l'on a appelé la querelle des investitures : la question était de savoir si l'empereur avait le droit d'élire – investir – des évêques et des abbés, chose qui ne semblait pas poser de problème tant que le pape tout comme l'empereur n'étaient que les instruments d'un seul et même ordre sacré.

En contestant à l'empereur ce droit d'investiture, l'Église contestait aussi, en fait, le système sacré qui en était la base. Au nom de sa propre autonomie et liberté d'action, elle commença à se dégager du système d'unité spirituelle-temporelle de la *res publica christiana*, au point de limiter l'autorité de l'empereur à la sphère politique et temporelle, qu'elle jugeait par ailleurs subordonnée à la sphère spirituelle.

L'expression de cette subordination fut l'excommunication lancée en 1076 par le pape Grégoire VII contre l'empereur Henri IV, qui avait tenté de son côté de déposer le pape au synode de Worms. Le fondement théologique de l'affrontement fut la doctrine des deux épées, qui distinguait le pouvoir temporel du pouvoir spirituel et subordonnait le premier au second (tout en laissant ouverte la question de la définition de la nature de cette « subordination »).

C'est donc à juste titre que cette différenciation entre les domaines « spirituel » et « temporel » a été appelée « révolution grégorienne » par Harold J. Berman⁷, lequel s'inspire en partie des thèses d'Eugen Rosenstock : le droit occidental moderne commence au moment même où l'Église affirme sa propre indépendance politique et juridique face aux centres du pouvoir impérial, lequel, de ce fait, en vient à être d'une certaine manière désacralisé. La conséquence de cette « révolution pontificale » est une distinction pleine des deux domaines du droit, avec l'émergence du droit canonique, mais aussi avec la formation de systèmes juridiques séculiers (le droit féodal, le droit mercantile, le droit des cités, etc).

2. Le tournant des Lumières

Mais c'est avec le siècle des Lumières que la révolution « laïque » parvient à sa maturité, jusqu'à investir l'idée même de religion, laquelle en arrive presque à se dédoubler en religion traditionnelle et religion civile, ou sociale.

1931, p. 69, aujourd'hui : Eugen Rosenstock-Huëssy, *Die europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen*, Moers, Brendow Verlag, 1987.

6. Je me réfère ici essentiellement à *Die europäischen Revolutionen*, p. 131-206 (le chapitre consacré à la « révolution pontificale », *Die Papstrevolution*).

7. Harold J. BERMAN, *Law and Revolution : the formation of the western legal tradition*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1983 (trad. fr. : *Droit et révolution*, trad. fr. Raoul Audouin, Aix-en-Provence, Librairie de l'Université d'Aix-en-Provence, 2002).

C'est à Jean-Jacques Rousseau⁸ que l'on doit en effet le concept de « religion civile » dans son acception moderne : reconnaissant le rapport historique extrêmement étroit entre phénomène religieux et organisation politique, Rousseau s'efforce de surmonter les antagonismes liés aux religions traditionnelles – qui ne font plus l'unanimité – par la promotion d'une éthique sociale capable de refonder et d'alimenter la permanence du contrat social et, par conséquent, l'apport de chacun à la cohésion de la société.

Pour Rousseau, la religion civile dont la société a besoin est une forme de religiosité générale inscrite dans les limites de la seule raison, et qui vient avant les religions et les croyances traditionnelles. Ses contenus sont, au fond, ceux du déisme français : l'existence d'une divinité qui est à l'origine du monde et le gouverne, récompensant l'homme après sa mort pour ses bonnes actions ou le châtiant pour les mauvaises, insufflant en lui l'amour pour les lois et pour l'État. Pour résumer : cultiver et préserver le sens de l'appartenance sociale, et pratiquer la tolérance. Une telle religion n'a pas de dogmes, si ce n'est celui, négatif, rejetant l'intolérance, qui doit être combattue à tous les niveaux. Aussi le « souverain », à qui revient la responsabilité d'établir les limites et les contenus de la « religion civile », a-t-il le droit et le devoir de mettre au ban de l'État quiconque n'en accepte pas les contenus.

Au moment où, avec la Révolution, la souveraineté en vient à coïncider avec le pouvoir du peuple, identifiée à son tour avec la « volonté générale », elle-même exprimée tour à tour par Robespierre et dans une moindre mesure par le Directoire ou Napoléon, quiconque ne reconnaît pas les préceptes énoncés par la « religion civile » ou passe pour les transgresser, se voit appliquer, si variables qu'en soient les modalités, le principe de la « mise au ban » : « Pas de liberté pour les ennemis de la liberté », comme répétait Saint-Just.

En effet, l'idée de religion civile chère aux Lumières trouve son plein accomplissement dans le culte révolutionnaire de l'Être Suprême. La Révolution, dans sa forme la plus radicale, ne se contente pas de juxtaposer une religion civile aux côtés de celle de la Tradition, mais prétend tout simplement remplacer celle-ci. Et la phrase de Saint-Just trouve son développement le plus intégral chez Gracchus Babœuf : « Le christianisme et la liberté sont incompatibles ». C'est l'an 1793, nous sommes en pleine tragédie révolutionnaire.

Ce que l'on ne saisit pas encore entièrement, c'est la mutation nationaliste de l'idée de religion civile que cette nouvelle vision implique et présuppose. Le culte de la raison est ce qui tient ensemble la nation, laquelle, toutefois, de façon dialectique, se pense encore comme le berceau de la révolution universelle. En effet, la Révolution utilise un terme antique – nation – avec une signification nouvelle, pour la première fois anti-historique, car elle ne peut encore effacer l'idéologie du cosmopolitisme des Lumières.

8. Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du Contrat social, ou Principes du droit politique* (1762), IV, 8, dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964, t. 3, p. 460-469.

————— *La religion civile entre nationalismes et globalisation*

L'exportation, à la pointe des baïonnettes françaises, des idées révolutionnaires reçoit le soutien, temporaire, des bourgeoisies urbaines européennes, mais provoque, inévitablement, l'émergence de nationalismes antagonistes. La religion avait toujours été, pour employer l'expression de Tönnies⁹, un élément constitutif de la communauté, mais, par définition, elle unissait et séparait le sacré et le quotidien. La naissance d'une nouvelle forme de religion – civile, justement – se trouve coïncider avec la naissance d'une nouvelle forme de nation qui ne cherche plus nécessairement dans la religion transmise par les générations précédentes les principes éthiques généraux sur lesquels se fonder, mais qui, d'une manière ou d'une autre, «se suffit à elle-même».

3. Religion, nation, nationalismes

S'il est vrai, de fait, que les nations sont vieilles comme le monde, les nationalismes, eux, sont une invention récente qui remonte au début du XIX^e siècle, en grande partie en réaction contre le cosmopolitisme révolutionnaire qui fut l'un des instruments de la politique impériale de Napoléon.

Ainsi, s'il est vrai que le terme même de «nationalisme» est antérieur à la Révolution française et à l'expérience napoléonienne (il apparaît pour la première fois chez l'allemand Adam Weishaupt, fondateur de la secte des Illuminés de Bavière, et chez l'abbé Augustin Barruel dans ses *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme* en 1798), il ne devient courant que lors des dernières décennies du XIX^e siècle, c'est-à-dire quand l'idée d'État-nation s'impose sur la scène géopolitique européenne, notamment à la suite de la création d'un État unitaire en Italie et en Allemagne.

Les premières manifestations de nationalisme firent leur apparition pendant la Révolution française, puis dans les pays occupés par les troupes napoléoniennes – souvent en réaction à l'expansionnisme militaire et idéologique de la Révolution. Même lorsqu'il n'existait pas comme État-nation, l'État du XIX^e siècle tendait à se constituer comme tel, par exemple par l'imposition d'une langue nationale commune et, en tout cas, à travers une nouvelle modulation du rapport entre nation naissante et religion traditionnelle (conflictuel par exemple en Italie, englobant pour d'autres pays comme la Pologne).

Le postulat essentiel (et non démontré) du nationalisme du XIX^e siècle consiste dans l'axiome que les nations existent, sont éternelles et constituent la division primordiale de l'humanité. Cette conception abstraite du nationalisme en fait dialectiquement le produit de l'abstraction propre au jacobinisme et aux Lumières. L'être humain y est apparemment considéré comme appartenant à une culture, mais cette culture est totalement

9. Ferdinand TÖNNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie* (1881), Berlin, Curtius, 1926 (trad. fr. : *Communauté et Société. Catégories fondamentales de la sociologie pure* (1922), trad. fr. Joseph Leif, Paris, PUF, 1977).

dépourvue de toute connotation historique réelle, et se modèle sur une abstraction idéale.

Et puisque le nationaliste est convaincu que la nation ne peut se développer que lorsqu'elle se traduit sous une forme étatique indépendante, l'unité politique de la nation devient l'objectif privilégié et exclusif. Et comme les nations sont des structures primordiales de l'humanité, il apparaît presque contre nature d'en mettre en doute l'unité politique : d'où le dogme de l'unité et indivisibilité de la nation (nation entendue, justement, comme État). Le nationalisme devient ainsi une des formes de la religion civile moderne, avec ses dogmes et ses préceptes.

De façon fort significative, Anthony D. Smith dans son livre *Theories of Nationalism*¹⁰ a souligné quatre points communs à tous les nationalistes, indépendamment de leur spécificité historique :

1/ l'humanité est divisée en peuples, et chaque peuple a son caractère national. Ce n'est que lorsqu'il peut s'exprimer librement qu'il peut également se développer de façon harmonieuse et garantir son bien-être, ainsi que l'harmonie sociale et civile en son sein ;

2/ pour que la nation se réalise, et réalise cette harmonie, il est nécessaire que les individus s'identifient avec leur nation, et lui garantissent une loyauté absolue ;

3/ les nations ne peuvent se réaliser que sous la forme d'États avec leurs propres gouvernements ;

4/ en conséquence, leur droit à l'autodétermination est absolu et inaliénable.

La source de toute légitimité politique est donc la nation. L'autorité étatique doit s'y conformer, au risque de perdre toute légitimité.

Par ailleurs, sur le plan historique – et non idéologique –, comme le remarque Ernest Gellner¹¹, il n'est pas exact que le nationalisme soit « le réveil des nations à la prise de conscience d'elles-mêmes : on trouve des nations là où auparavant il n'y en avait pas ». Dans la même perspective, Benedict Anderson¹² parle des nations dans le sens de « communautés politiques imaginées », définition qui est certainement acceptable sur le plan historique par rapport à la formation des différents nationalismes. De façon analogue, Wolfgang Reinhardt écrit : « L'État national fermé, devenu le modèle politique standard à partir de la Révolution française, n'est qu'une fiction¹³ ». À son tour, le théoricien de la « société ouverte » Karl Popper invoque ce caractère chargé d'imaginaire de l'idée de nation, justement

10. Anthony D. SMITH, *Theories of Nationalism*, Londres, Holmes & Meier, 1971.

11. Ernest GELLNER, *Thought and Change*, Chicago et Londres, University of Chicago Press, 1964, p. 169.

12. Benedict ANDERSON, *L'Imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme* (1983), trad. fr. Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, La Découverte, 1996.

13. Wolfgang REINHARDT, *Storia dello Stato moderno*, Bologne, Il Mulino, 2010, p. 89.

————— *La religion civile entre nationalismes et globalisation*

pour la relativiser jusqu'à l'annuler, au bénéfice du modèle de la « société ouverte¹⁴ », post-nationaliste et globale. Comme toujours, on confond une idée historique antique – celle de nation – avec sa relecture moderne, le nationalisme. Si ce dernier en effet est une idée, les nations, elles, sont en revanche des faits et, si relatives soient-elles, sont dotées de valeur.

Il est en ce sens essentiel de ne pas confondre nationalisme et patriotisme : le premier est exclusif, le second relatif et ouvert au patriotisme d'autrui. Toutes les cultures antiques connaissent le concept de nation. Nous avons tous le souvenir scolaire d'expressions célèbres comme celles de Jules César dans le *De Bello Gallico*, au livre IV : « Natio est omnis Gallorum admodum dedita religionibus » (Toute la nation gauloise est très superstitieuse). Le terme latin de *natio* peut se traduire – ce n'est pas un hasard – de plusieurs manières : peuple, tribu, ensemble de tribus semblables ou homogènes, ou encore, justement, nation.

En aucun cas dans les cultures antiques le terme de *natio* n'indique l'unité politique d'un peuple à l'intérieur d'une forme étatique, ou du moins de manière rigide. Les Grecs avaient ainsi conscience d'être une nation, mais n'ont jamais constitué une entité nationale unique, étant donné qu'ils étaient organisés, comme on le sait, en *poleis*, communautés groupées autour de la cité. Leur conscience nationale s'est exprimée surtout dans la défense commune face à l'agresseur externe (la Perse en l'occurrence).

Pour les Latins, la *natio* a quelque chose à voir avec la naissance (c'est son sens étymologique), donc avec l'appartenance biologique, les liens du sang, mais le concept s'est élargi rapidement à la parenté avec des peuples proches, qui, métaphoriquement, et de façon analogique, construisaient avec Rome un *foedus aequum* (un traité équitable) impliquant l'alliance du sang, c'est-à-dire la disponibilité à fournir une contribution militaire à la cause de Rome.

Au Moyen Âge et au cours des Temps modernes, le terme de *natio* en vient à indiquer une collectivité de personnes ayant en commun certaines caractéristiques culturelles, territoriales et linguistiques ainsi que, partiellement, religieuses (la foi était une, mais les rites et usages pouvaient varier, par exemple le culte des saints patrons). Au concile de Constance (1417), on vote par *nationes*, reconnaissant ainsi l'existence de ces grandes collectivités et, indirectement, également le fait que certaines d'entre elles se traduisaient en formes politiques.

À Constance, ne serait-ce que de façon indirecte, le thème de la nation se trouve rencontrer les premières formes étatiques nationales, encore qu'il s'agisse d'un lien non nécessaire. Telle est, du reste, l'hypothèse qui se

14. Voir à ce propos ce qu'écrit Karl POPPER sur la genèse de son essai *The Open society and its enemies*, Londres, G. Routledge & Sons, 1945 (*La Société ouverte et ses ennemis*, trad. fr. Jacqueline Bernard et Philippe Monod, Paris, Seuil, 1979) dans sa « biographie politique » : Herbert Marcuse et Karl R. Popper, *Rivoluzione o riforma? Un confronto*, trad. ital. P. Massimi, Rome, Armando Editore, 1977, p. 17 sqq. ; *La Leçon de ce siècle*, Giancarlo Bosetti (éd.), Paris, UGE, coll. « 10/18 », 1996.

trouve au cœur de la périodisation proposée en son temps par Giorgio Falco et reprise par Piero Zerbi¹⁵ :

« Le concile de Constance voit l'unité médiévale se dissocier et une nouvelle Europe s'affirmer, celle des monarchies absolues, des États nationaux [...]. Car si le Concile est présidé par le pape, il s'articule en nations. Ce concept était emprunté à la vie universitaire, où les nations étaient des associations de caractère corporatif d'étudiants et de professeurs qui provenaient d'une zone considérée comme homogène. Les nations qui font leur apparition au Concile sont donc l'expression de la nouvelle Europe des universités, mais aussi de l'Europe des États nationaux qui s'étaient désormais formés dans l'Occident européen. À l'origine, les nations présentes à Constance étaient quatre : l'italienne, la française (qui comprenait aussi la Lorraine et la Savoie), l'allemande (étendue à la Bohême et à tous les pays de l'Est européen), et l'anglaise (comprenant aussi l'Irlande) ; dans un second temps vint s'y ajouter une cinquième, la nation espagnole. »

Il est évident que, si l'on s'appuie sur les définitions de l'État moderne de Max Weber ou Carl Schmitt, les *nationes* présentes à Constance ne sont pas encore l'État-nation de l'Europe moderne ; mais elles en représentent en quelque sorte le principe et l'origine, tout en n'étant pas définies par des limites territoriales précises, mais possédant un caractère d'analogie culturelle générale.

C'est par ailleurs justement à partir du XV^e siècle que les nations tendent à revêtir aussi des formes étatiques. Ce processus marque le début de la modernité et impose que les deux termes, État et nation, soient pensés ensemble. La perception d'une différence radicale entre organisations étatiques prémodernes et modernes ne s'affirme toutefois que très lentement : on peut la considérer accomplie avec la pensée politique de Hobbes et, en tout cas, avec la Révolution française, qui porte à son terme le processus de sécularisation qui se trouve à la base de l'État moderne.

4. État sectoriel moderne et religion

L'État moderne se différencie substantiellement de toutes les formes d'organisation politique prémoderne ; bien plus, en raison de sa nature même, en tant que moderne et donc sécularisé, il est l'essence même de la modernité. Tous les concepts politiques sont de fait des concepts théologiques sécularisés, selon la thèse défendue par Schmitt¹⁶.

L'État moderne est donc un système de pouvoir, auquel sont subordonnés par définition tous les éléments culturels, religieux et historiques

15. *Problemi di storia medievale*, Milan, LED Edizioni Universitarie, 1980, p. 235 *sqq.*

16. Carl SCHMITT, *Théologie politique I. Quatre chapitres sur la théorie de la souveraineté* (1922), chap. 3, trad. fr. Jean-Louis Schlegel, dans Carl Schmitt, *Théologie politique, 1922, 1969*, Paris, Gallimard, 1988, p. 46.

————— *La religion civile entre nationalismes et globalisation*

assimilables en quelque manière à des *potestates indirectae* (pouvoirs indirects). Dans la mesure où il dépasse la notion politique de communauté, l'État moderne se pense lui-même comme État total, même lorsqu'il se définit lui-même, comme c'est le cas dans les démocraties, comme sectoriel.

Sa sectorialité en effet découle de la marginalisation historique des *potestates indirectae* et de leur réduction au rôle d'éléments sociaux (Tönnies : de la communauté à la société). Ne s'identifiant plus dans la communauté sociale, l'État moderne, dans sa forme libérale, distingue entre religions traditionnelles et religion civile, tolérant tout au plus les premières, et ne tirant officiellement d'inspiration vitale que de la seconde.

De fait, selon Georg Jellinek et Max Weber (et, dans une moindre mesure, Carl Schmitt), l'État moderne est tel parce qu'il est 1/ constitué par un territoire étatique unitaire, 2/ constitué par un peuple étatique unitaire, 3/ régi par un pouvoir étatique unitaire, 4/ parce qu'il exige et impose le monopole de la force physique *ad intra*, 5/ et parce qu'il use légitimement de la force physique *ad extra* (*jus ad bellum*).

Contrairement aux formes prémodernes, il n'est limité ni par les forces supérieures (le pape, l'empereur), ni par les forces inférieures (des ordres, des états). C'est justement dans la mesure où il est défini par ces caractéristiques que l'État moderne est ou tend à être un État national ; et c'est justement en tant que tel qu'il tente de se légitimer par le moyen d'une *religio civilis*, qui peut coïncider, du moins en partie, avec la *religio* traditionnelle, ou bien la recouvrir et la remplacer¹⁷.

Le nationalisme lui-même, dans la mesure où il œuvre à la création ou à la cohésion de l'État-nation, constitue un temps de la religion civile nationale. Il peut se poser comme exigence justifiant la création d'un État, ou comme légitimation de son expansion à l'extérieur (irrédentisme). Le nationalisme est, en tout état de cause, comme le précise Wolfgang Reinhardt, « un système symbolique par lequel un groupe d'hommes prend conscience de sa propre affinité, confère à celle-ci une valeur particulière, et unit ses membres en délimitant le contexte dans lequel ils se trouvent¹⁸ ».

Dans sa forme la plus radicale, le nationalisme se présente comme nationalisme intégral (en particulier à partir du Romantisme politique du début du XIX^e siècle) et, en tant que tel, il assume des connotations religieuses (qui peuvent s'exprimer notamment par des termes architectoniques et symboliques – mais on trouve déjà, dès l'époque de la Révolution française, l'idée et la pratique des « autels de la Patrie »).

17. Voir Giuseppe REGUZZONI, *Modernità e secolarizzazione. Aspetti e protagonisti del dibattito storico-interpretativo nell'area culturale tedesca del secondo Novecento*, Milan, Università Cattolica del Sacro Cuore, Pubblicazioni del Dottorato di ricerca in Storia e letteratura dell'età moderna e contemporanea, 2006.

18. Wolfgang REINHARDT, *Storia dello Stato moderno*, op. cit., p. 87. Plus généralement, voir, du même auteur, *Storia del potere politico in Europa*, Bologne, Il Mulino, 2001.

À partir des grandes idéologies romantiques, « Dieu » devient une sorte de pardessus qui couvre et justifie la fondation des nations. Ainsi en est-il de Giuseppe Mazzini¹⁹ avec son idée de « peuple et mission », toute imprégnée d'un langage religieux et presque mystique, mais en réalité parfaitement immanente. En tant que religion, le nationalisme intégral tend à se substituer à l'Église, ou à l'utiliser à ses propres fins. C'est en cela que consiste le caractère « jacobin » des nationalismes intégraux : leur attrait consiste justement à offrir un système de certitudes, une véritable *Weltanschauung*, qui vient remplacer (ou, dans la meilleure des hypothèses, intégrer) les liens et les valeurs traditionnels.

Il est significatif que l'Église catholique au XIX^e siècle ait exprimé un jugement moral négatif sur le nationalisme intégral, exactement comme sur le collectivisme, parce qu'il relativise la personne humaine au bénéfice du tout (la nation), et, par conséquent, ne reconnaît pas la valeur en soi et pour soi de la vie de l'individu (ce qui a été tragiquement confirmé lors de ce que Benoît XV a appelé le « massacre inutile », la Première Guerre mondiale).

L'idée correcte de nation, comme Jean-Paul II l'a rappelé à plusieurs reprises, s'inscrit dans la dimension plus profondément humaine de l'existence : dans le besoin que la personne éprouve de racines et d'un lieu où être et se sentir chez soi, et non dans un système englobant tout et totalisant : « Ce que je dis ici touchant le droit de la nation, le fondement de sa culture et de son avenir, n'est aucunement l'écho de quelque nationalisme, mais il s'agit toujours d'un élément stable de l'expérience humaine et des perspectives humaines du développement de l'homme ». Ainsi comprise, la nation n'a rien à craindre de la contribution que peuvent lui apporter l'avènement et l'expérience chrétienne ; la nation n'est, de fait, qu'une « histoire d'hommes »²⁰.

5. Le « politiquement correct », religion civile de la société globale

C'est justement la crise des liens communautaires prémodernes et le déplacement existentiel sur l'axe de la société – accompagné de la rupture des liens vitaux avec les traditions et les cultures des communautés territoriales –, société dans laquelle l'individu se trouve isolé, ou relié aux autres uniquement sur le plan d'un rapport de production, qui confère à la vision d'un nationalisme intégral sa capacité d'attraction.

Celui-ci promet des liens sociaux là où les liens de la communauté sont venus à manquer ; il oriente la vie de l'individu sur celle de la nation, conçue en termes absolus et éternels ; il fournit des éléments de gratification

19. L'un des « Pères », républicain, de l'Unité italienne (1805-1872) : NdT.

20. Pour les passages cités, ainsi que pour une synthèse de l'idée chrétienne de nation selon Jean-Paul II, voir Aldino CAZZAGO, « Anche le nazioni abitano », Rivista Internazionale *Communio*, n° 196-197, 2004, p. 51-61.

————— *La religion civile entre nationalismes et globalisation*

aux classes sociales opprimées (le nationalisme comme opium du peuple opprimé : il suffit de penser à la nostalgie de la grandeur de l'URSS dans les classes sociales les plus défavorisées de la Fédération russe, ou au phénomène analogue du national-socialisme).

S'opposant au cosmopolitisme et au mondialisme abstraits (dont pourtant il dérive), le nationalisme intégral taxe dans le même temps de « particularismes » les derniers vestiges culturels des systèmes prémodernes (par exemple, les cultes religieux populaires ou les dialectes) et prétend les remplacer par de nouvelles formes de liens élargis à une communauté nationale – qui du reste consiste davantage en une tension vers un but à atteindre, qu'en une réalité historique concrète.

Par ailleurs, la société ouverte ou globale a besoin elle aussi d'une sorte de religion civile, polarisée sur quelques rarissimes interdits, généralement sous forme de tabous, et centrée sur l'idée de valeurs le plus universelles possible. Comme le dit Carl Schmitt, il s'agit d'un processus de « neutralisation » continue des références idéales, tout d'abord partagées puis devenues motif de conflits. Aux religions traditionnelles vient se substituer la pure rationalité, ou la religion dans les limites de la simple raison – jusqu'à en arriver à chercher un point de cohésion le plus neutre possible dans l'économie et dans la technique²¹.

Parmi ces suggestions, celle qui oscille d'un centre conflictuel à l'autre tout en maintenant sa fonction propre de mythe est certainement l'idée de progrès. Elle se répand comme une sorte de religion, à partir du XIX^e siècle, sous l'impulsion des grandes découvertes techniques mais, surtout, en s'enracinant dans le terrain de la neutralisation précédente centrée sur l'économie :

« [Dès le XIX^e siècle], fasciné par les découvertes et les réalisations surprenantes et toujours nouvelles, l'homme se crée une religion du progrès technique qui consiste à croire que tous les autres problèmes se résoudront d'eux-mêmes grâce à ce même progrès technique. Cette foi était une chose évidente et toute naturelle pour les grandes masses des pays industrialisés. Elles ignorèrent tous les stades intermédiaires qui caractérisent la pensée des élites dirigeantes et, pour elles, la religion qui croit aux miracles et à l'au-delà se mue directement en une religion du miracle technique, de l'exploit humain et de la domination de la nature. Une religiosité magique se transforme en une technicité tout aussi magique. Ainsi donc le XX^e siècle à son début se révèle être l'ère, non seulement de la technique, mais encore d'une foi religieuse en cette même technique²² ».

21. Schmitt, qui reprend cette thèse dans sa préface de 1933 à la *Théologie politique I* de 1922, l'avait déjà développée pour la première fois lors d'une conférence tenue à Barcelone en 1929 et, par la suite, insérée dans l'édition de 1932 du *Concept du politique*, avec un titre significatif : « Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen », « L'ère des neutralisations et des dépolitisations » (trad. fr. : *La Notion de politique*, trad. fr. Marie-Louise Steinhäuser, Paris, Calmann-Lévy, 1972, et Paris, Flammarion, 1992, p. 129-151).

22. « L'ère des neutralisations et des dépolitisations », *op. cit.*, p. 137.

L'autre élément, qui s'est imposé surtout à partir des mouvements de 1968, est celui des droits de l'homme, perçus dans un sens évolutif justement à la lumière du mythe du progrès, comme l'a fort bien montré Janne Haaland Matlary²³ en le mettant justement en rapport avec l'idée de dictature du relativisme. Ce concept reprend un passage fondamental de la célèbre homélie de Benoît XVI lors de la messe *Pro eligendo pontefice*, qui résume bien le caractère (pseudo) « religieux » de cette perspective.

Restent deux grandes questions ouvertes. La première, celle de savoir comment l'événement chrétien doit se constituer face à cette sorte de religion globale, centrée sur le mythe du progrès et sur la relativisation des droits de l'homme. La seconde, celle de la contribution à la cohésion que le christianisme est appelé à apporter dans la vie de chaque nation et dans les relations internationales.

Ce qui est en question, ce n'est pas seulement le rôle que les Églises et les religions peuvent jouer à l'intérieur des sociétés sécularisées, mais aussi et surtout les conditions pour que ces sociétés puissent survivre, et non point sombrer dans une violence de tous contre tous. De fait, « l'État libéral, sécularisé vit sur la base de présupposés qu'il n'est pas lui-même capable de garantir. Telle est la grande aventure dans laquelle, au nom de la liberté, il est engagé²⁴ ». Une religion civile correcte est nécessaire justement en fonction de la réalisation de ces présupposés que l'État libéral et démocratique ne peut se donner lui-même, mais qu'il peut recevoir des forces les plus vives qui existent en son sein²⁵.

Sans nier l'évidence d'une société devenue plurielle (et donc composée de différentes « communautés » et modèles éthiques, religieux, idéaux), mais ayant besoin de toute façon de références éthiques et d'idéaux communs, il s'agit de relativiser l'idée de religion civile, en lui reconnaissant, comme l'a fait Benoît XVI, une valeur nécessaire mais non suffisante : « Le concept de *religio civilis* apparaît ainsi sous un jour ambigu : s'il ne devait représenter qu'un reflet des convictions de la majorité, il ne signifierait rien, ou pas grand-chose. Mais s'il doit être au contraire source de force spirituelle, alors, il faut se demander où cette source s'alimente²⁶ ».

23. Janne Haaland MATLARY, *Diritti umani abbandonati? La minaccia di una dittatura del relativismo*, Lugano, Eupress-FTL, 2007.

24. Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, « Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation », dans *Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien, Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag*, Stuttgart, Kohlhammer, 1967, p. 75-94 = « La naissance de l'État, processus de sécularisation », dans *Le Droit, l'État et la constitution démocratique. Essais de théorie juridique, politique et constitutionnelle*, trad. fr. Olivier Jouanjan, Paris, LGDJ, 2000, p. 101-118, ici p. 117.

25. Sur l'idée de laïcité positive qui en découle, voir surtout Jürgen HABERMAS et Joseph RATZINGER, *Raison et religion. La dialectique de la sécularisation* (2005), trad. fr. Jean-Louis Schlegel, Paris, Salvator, 2010.

26. Joseph RATZINGER, « Religione civile cristiana, relativismo e questioni bioetiche. Lettera a Marcello Pera », dans Marcello Pera et Joseph Ratzinger, *Senza Radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, Milan, Mondadori, 2004.

————— *La religion civile entre nationalismes et globalisation*

Voici, alors, les deux thèses ratzingeriennes pour une relecture de la laïcité de l'État et de la religion civile qui la sous-tend : « Ma première thèse, c'est qu'une *religio civilis* capable d'avoir réellement la force morale de soutenir tous les hommes présuppose des minorités convaincues qui ont trouvé la "perle" et le vivent de manière convaincante même pour les autres. Sans de telles forces de jaillissement, on ne construit rien. La seconde thèse, c'est qu'il doit y avoir des formes d'appartenance ou de référence, ou tout simplement de contact, avec de telles communautés²⁷ ». On entend par là non seulement la présence de nouvelles communautés religieuses, mais la contribution agissante et vitale que les communautés chrétiennes peuvent apporter, comme « sel de la terre » (ce que Ratzinger plus avant appelle aussi des « minorités créatives »), à la cohésion sociale et civile, en rapport avec tous les ferments les plus vivaces qui opèrent à l'intérieur de la société.

C'est évident : pour être elle-même, l'expérience chrétienne requiert et exige de n'être point privatisée, et réduite à un élément purement individuel et subjectif. Il est tout aussi évident qu'une telle expérience ne doit pas craindre de se rapporter à un monde devenu pluriel – tout en restant fondamentalement elle-même. S'il en est différemment, le concept de religion civile reste « prisonnier dans cette cage faite d'insincérité et d'hypocrisie qu'est le langage politiquement correct²⁸ ».

Dans ces conditions, la religion civile s'en sort relativisée certes, mais, pour cette raison même, épurée de sa charge idéologique totalisante (qui s'identifie souvent avec une vision sociale et politique radicalement laïciste), et, dans une sorte de *concordia non discors* (entente sans discorde), intimement renforcée comme élément de la cohésion sociale. Du point de vue chrétien, il reste certainement à définir et à préciser les milieux spécifiques, nombreux, dans lesquels cette relation peut et doit s'instaurer et se développer – ne serait-ce que pour éviter de sombrer dans une *laudatio temporis acti*, regret stérile du passé –, et ceci dans le respect aussi bien du patrimoine historique et culturel des nations, que de l'ensemble complexe de la société globale.

(Texte traduit de l'italien par Viviane Ceccarelli.

Titre original : La religione civile tra nazionalismi e globalismo)

Giuseppe Reguzzoni (né en 1959) est professeur à l'Institut d'histoire moderne de l'Université catholique de Milan. Il fait partie de la rédaction italienne de *Communio*. Il traduit des textes de théologie pour Jaca Book, Edizioni San Paolo et la Faculté de théologie de Lugano.

27. *Ibid.*

28. Giacomo GALEAZZI, « Benedetto XVI scrive a Marcello Pera », *La Stampa*, 23/11/2008. À propos du langage politiquement correct et de la conflictualité inévitable avec l'exigence chrétienne de vérité, voir Giuseppe REGUZZONI, « Regensburg e il "politically correct" », *Linea Tempo. Itinerari di ricerca storica e letteraria*, n° 15, janvier-février 2007, p. 42-45.

Jean-Robert ARMOGATHE

L'Église catholique et la démocratie¹

L'Église catholique revendique deux mille ans d'existence : cette continuité chronologique peut difficilement être contestée. Elle s'est trouvée, au cours de ces vingt siècles, confrontée à bien des régimes politiques : en s'arc-boutant sur la base territoriale fragile et toujours instable de l'Italie centrale, elle est parvenue à conserver son autonomie, et à survivre à la chute d'Empires dont elle n'a jamais accepté d'être la sujette. Monarchie temporelle élective – l'évêque de Rome devenant chef d'État –, régie par un corpus juridique élaboré, elle a cohabité, de façon pragmatique, avec toutes les formes de gouvernement. « L'Église », écrivait le pape Léon XIII en 1888, dans la lettre encyclique *Libertas*, « ne réproouve aucune des formes variées de gouvernement, pourvu qu'elles soient aptes en elles-mêmes à procurer le bien des citoyens ».

La doctrine politique de l'Église catholique est exposée dans un riche corpus, antique, médiéval, moderne et contemporain. Les écrits d'un auteur magistral du XII^e siècle, Jean de Salisbury (vers 1115-1180), qui fut le secrétaire et l'ami de Thomas Becket, chancelier d'Angleterre, méritent encore lecture et réflexion (y compris un grand poème élégiaque, l'*Entheticum*, qui ramasse en vers et avec de nombreuses allusions difficiles à préciser, le corpus de sa pensée politique). Le *Policraticus* de Jean de Salisbury, qui fut évêque de Chartres, fut traduit en français dès 1372 à la demande de Charles V de France. L'époque contemporaine est dominée par la lettre encyclique de 1891 du pape Léon XIII *Rerum novarum*, un texte exceptionnel, où il est dit, entre autres qu'« une loi ne mérite obéissance qu'autant

1. Texte d'une conférence prononcée le lundi 7 juin 2010 devant l'Académie des sciences morales et politiques, dans le cadre du cycle de conférences de l'année 2010 ayant pour thème « La démocratie ».

qu'elle est conforme à la droite raison et à la loi éternelle de Dieu» (citation littérale de Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie*, I-II, q. 13, a. 3). Les anniversaires successifs de *Rerum novarum* donnèrent lieu à des lettres encycliques importantes, dont *Centesimus annus* (1991, bien entendu !) de Jean-Paul II. Il convient de rapporter ici, bien évidemment, les textes adoptés au concile Vatican II, dont nous connaissons mieux, désormais, la genèse, et leur application dans le *Catéchisme de l'Église catholique* et l'ouvrage capital modestement intitulé *Compendium de la doctrine sociale de l'Église [catholique]*. Paru en 2005, ce dernier texte, copieux traité de cinq cents pages, reprend les documents antérieurs et nous servira de guide documentaire dans la suite de cette communication.

Le *Compendium de la doctrine sociale de l'Église* manifeste en effet une claire «appréciation» d'une forme de gouvernement particulière, la démocratie (qui peut s'entendre d'un régime monarchique comme d'un régime républicain). Il s'appuie pour ce faire sur une encyclique de Jean-Paul II, *Centesimus annus* (1991) : cette «appréciation» s'accompagne d'une définition et de deux corollaires importants.

« § 406. L'Église apprécie le système démocratique, comme système qui assure la participation des citoyens aux choix politiques et garantit aux gouvernés la possibilité de choisir et de contrôler leurs gouvernants, ou de les remplacer de manière pacifique lorsque cela s'avère opportun. »

On notera le caractère prudent de la définition : on parle d'un système, non pas d'un type de gouvernement. Il s'agit du fonctionnement de l'institution, qui peut tout aussi bien s'appliquer à des monarchies qu'à des «républiques». Il s'agit donc d'un système. Il assure la participation des citoyens aux choix politiques. C'est l'application d'une vieille règle, une des quatre-vingt-huit règles du droit de Boniface VIII (c. 1235-1303), la règle 29 («quod omnes tangit debet ab omnibus approbari»), qui n'est que le rappel de la maxime d'Ulpien († 228) qui ouvre le *Digeste*, ce recueil méthodique d'extraits des opinions et sentences des juristes romains, réunis au VI^e siècle sur l'ordre de l'empereur Justinien (482-565) («Quod omnes tangit omnibus approbatur» : *Digeste*, 1,1,1,1). Bien sûr, *omnes* renvoie au terme *citoyen*, une classe politique très définie. Le texte du *Compendium* parle ensuite des *gouvernés*. La participation aux choix politiques dont il est question peut être directe, mais aussi indirecte : les gouvernés ont donc des gouvernants. Le système démocratique assure la participation, mais il garantit par ailleurs le bon fonctionnement : choisir et contrôler ceux qui gouvernent, mais aussi pouvoir en changer de *manière pacifique*. L'alternance est constituante du système démocratique. Cette définition, de type universel, pourrait sembler optimiste et, en tout cas, imprudente. Nous avons connu des «démocraties populaires» dont la pratique déformait singulièrement les affirmations théoriques. Le texte que nous étudions ajoute donc deux corollaires, le premier étant introduit par un «cependant» :

L'Église catholique et la démocratie

«Cependant, l'Église ne peut pas approuver la constitution de groupes dirigeants restreints qui usurpent le pouvoir de l'État au profit de leurs intérêts particuliers ou à des fins idéologiques».

Nous sommes ici dans le système démocratique, et nous considérons des pathologies de ce système : la confiscation de l'État par «des groupes restreints», dont la finalité est précisée avec soin : par intérêt ou par idéologie. On voit bien que le texte récuse à la fois des dictatures personnelles, rencontrées en Afrique ou en Amérique centrale et du Sud, et les régimes totalitaires de l'Est de l'Europe et de l'Extrême-Orient. C'est ici la condamnation («l'Église ne peut pas approuver») de toutes les dictatures. Dans *L'Assassinat d'Henri IV*, votre regretté confrère Roland Mousnier a écrit l'histoire doctrinale du tyrannicide : au XII^e siècle, dans son *Policraticus*, Jean de Salisbury oppose le prince *qui legibus regit* au tyran *qui violenta dominatione populum premit*. On sait combien la tradition catholique, qui distingue entre tyran d'usurpation et tyran d'exercice, a répugné à admettre qu'un particulier puisse tuer de son propre mouvement et sans condamnation préalable du magistrat un tyran d'exercice et même un tyran d'usurpation. Si c'est encore la position de Martin Luther, Jean Calvin envisage le cas où «[Dieu] suscite manifestement quelques-uns de ses serviteurs pour [...] délivrer de calamité le peuple iniquement affligé» (*Institution de la religion chrétienne*, livre IV, ch. XX, «Du gouvernement civil»). Si les moralistes jésuites, très inspirés par la tradition humaniste (Machiavel, La Boétie, l'ami de Montaigne, et Érasme, qui fit l'éloge de Brutus), ont été conduits à approuver le tyrannicide, le magistère romain est resté fidèle aux voies pacifiques et à une résistance passive conduisant au martyre.

«Une démocratie authentique n'est possible que dans un État de droit et sur la base d'une conception correcte de la personne humaine.»

Ce deuxième corollaire précise d'un adjectif le mot *démocratie* : une démocratie *authentique* (ce qui implique que les gouvernements concernés par la phrase précédente ne sont pas authentiques). L'État de droit est requis, qui implique le respect des lois établies (*princeps qui legibus regit*). Mais il est également nécessaire qu'elle repose sur «une conception correcte de la personne humaine». C'est ici qu'intervient le concept de *subsidiarité*. Madame Delsol² a montré la richesse de ce terme et, surtout, sa polysémie. Nous ne retiendrons ici que son usage ecclésiastique, qui apparaît au XIX^e siècle, mais a surtout été utilisé par les derniers papes et le deuxième concile du Vatican. Il figure en bonne place dans le *Catéchisme de l'Église catholique* (§§ 1883-1885, 1894 et 2209). Des distinctions s'imposent ici :

2. Chantal DELSOL, *L'État subsidiaire*, Paris, PUF, 1992 et *Le Principe de subsidiarité*, Paris, PUF, 1993 ; voir aussi Joël-Benoît d'ONORIO (éd.), *La Subsidiarité. De la théorie à la pratique. Actes du XI^e colloque national des Juristes catholiques, 20-21 novembre 1993*, Paris, Téqui, 1995.

c'est un « principe » que l'Église souhaite voir s'appliquer aux *sociétés* ; le Synode extraordinaire de 1985 a remis en cause son application dans l'Église et a engagé une réflexion doctrinale solide (dont le cardinal Castillo Lara s'est fait l'écho au XII^e colloque national des Juristes catholiques, en 1993). Par ailleurs, on peut dégager deux types de subsidiarité : une subsidiarité *descendante*, où les échelons supérieurs de pouvoir laissent agir dans leur ordre les échelons inférieurs ; on a pu la nommer « négative », puisqu'elle revient à contenir, à limiter, les pouvoirs supérieurs ; et, d'autre part, une subsidiarité *ascendante*, où les pouvoirs supérieurs pallient les déficiences ou les impuissances des échelons inférieurs, qui pourrait être qualifiée de « positive ». La tradition catholique la plus constante envisage la subsidiarité comme descendante : l'idée fondamentale, très souvent exposée (surtout par Jean-Paul II), est le primat de l'individu comme personne. Dès l'encyclique *Quadragesimo anno*, en 1931, Pie XI posait nettement le principe de subsidiarité, appelé « fonction supplétive de toute collectivité » :

« On ne peut enlever aux individus pour les transférer à la communauté, les attributions qu'ils sont capables d'exercer de leur propre initiative et par leurs propres moyens. Ce serait commettre une injustice et mettre en péril l'ordre social que d'ôter aux groupes de niveau inférieur pour les conférer à une collectivité plus vaste et d'un rang plus élevé, les fonctions qu'ils peuvent exercer individuellement. Que l'autorité publique abandonne donc aux groupements de rang inférieur le soin des affaires de moindre importance où se disperserait à l'excès son effort ; elle pourra dès lors assurer plus librement, plus puissamment, plus efficacement les fonctions qui n'appartiennent qu'à elle, parce qu'elle seule peut les remplir, diriger, surveiller, stimuler, contenir selon ce que le comportent les circonstances ou que la nécessité l'exige. Que les gouvernements soient donc bien persuadés : plus parfaitement sera réalisé l'ordre hiérarchique des divers gouvernements selon ce principe de la fonction supplétive [*servato hoc "subsidiarii" officii principio*³] de toute collectivité, plus grandes seront l'autorité et la puissance sociale, plus heureux et plus prospère l'état des affaires publiques.⁴ »

3. Les guillemets sont dans le texte.

4. « Nefas est eisdem [= a singularibus hominibus] eripere et communitati demandare, ita quae a minoribus et inferioribus communitatibus effici praestarique possunt, ea ad maiorem et altiorem societatem avocare iniuria est simulque grave damnum ac recti ordinis perturbatio ; cum socialis quaevis opera vi naturaque sua subsidium afferre membris corporis socialis debeat, numquam vero eadem destruere et absorbere.

Minoris igitur momenti negotia et curas, quibus alioquin maxime distineretur, inferioribus coetibus expedienda permittat suprema rei publicae auctoritas oportet ; quo fiet, ut liberius, fortius et efficacius ea omnia exsequatur, quae ad ipsam solam spectant, utpote quae sola ipsa praestare possit : dirigendo, vigilando, urgendo, coercendo, prout casus fert et necessitas postulat. Quare sibi animo persuasum habeant, qui rerum potentiuntur : quo perfectius, servato hoc « subsidiarii » officii principio, hierarchicus

L'Église catholique et la démocratie

Il convient de noter ensuite que le même *Compendium* entreprend de définir ce qu'il faut entendre par « démocratie authentique » : il ne s'agit pas seulement d'un respect formel de règles, mais c'est « le fruit de l'acceptation convaincue des valeurs qui inspirent les procédures démocratiques », qui sont énumérées ainsi :

1. la dignité de chaque personne humaine,
2. le respect des droits de l'homme,
3. le « bien commun » comme fin et critère de régulation de la vie politique.

Reprenant l'enseignement de Jean-Paul II dans *Centesimus annus* et dans *Evangelium vitae*, les auteurs du *Compendium* rappellent que la démocratie est fondamentalement un « système » et, comme tel, un instrument et non une fin.

« Son caractère "moral" », écrit Jean-Paul II, « n'est pas automatique, mais dépend de la conformité à la loi morale, à laquelle la démocratie doit être soumise comme tout comportement humain : il dépend donc de la moralité des fins poursuivies et des moyens utilisés » (p. 229 du *Compendium*).

Ayant ainsi établi l'identité de la démocratie, l'Église catholique s'est préoccupée de son fonctionnement : si la démocratie est bien le contrôle du pouvoir par les personnes concernées par son exercice, ce contrôle peut s'exercer de bien des manières. La plus courante est le vote en termes de majorité. L'Église catholique apporte ici des éléments prudents : d'abord, le nombre n'est pas toujours juste. C'est une proposition condamnée en 1862 par Pie IX et reprise dans le *Syllabus* (prop. 60) : « L'autorité n'est rien d'autre que la somme du nombre et des forces matérielles ».

Dans l'État démocratique, dit le *Compendium*, « où les décisions sont prises d'ordinaire à la majorité des représentants de la volonté populaire, ceux à qui revient la responsabilité du gouvernement sont tenus d'interpréter le bien commun de leur pays, non seulement selon les orientations de la majorité, mais dans la perspective du bien effectif de tous les membres de la communauté civile, y compris de ceux qui sont en position de minorité ».

Garantir les droits de la minorité est d'autant plus urgent pour l'Église catholique que la finalité du gouvernement n'est pas l'intérêt d'une catégorie de la population, ni même, et ceci est important, le seul bien commun : le bien commun de la société, concept capital de la doctrine sociale de l'Église, n'est pas une fin en soi. Il n'a de valeur qu'en référence à la poursuite des fins dernières de la personne et au bien commun universel de la création tout entière (§ 170). L'Église catholique en ce sens ne privilégie pas un système de gouvernement ; elle considère d'abord que les

inter diversas consociationes ordo viguerit, eo praestantiorem fore socialem et auctoritatem et efficientiam, eoque feliciorum laetiorumque rei publicae statum ».

dix Commandements rapportés dans les saintes Écritures constituent « un extraordinaire chemin de vie et contiennent une expression privilégiée de la loi naturelle » (§ 22). Un certain nombre de conditions découlent de ce principe, et le système démocratique de gouvernement semble être celui qui permet de les remplir avec le moins d'infidélité possible. Les « structures de péché », comme Jean-Paul II les a nommées, dominent les rapports entre les personnes et entre les peuples. L'exercice chrétien de la liberté doit viser à les transformer en « structures de solidarité » qui, seules, permettent d'exercer la liberté véritable.

Il serait facile de noter qu'au fil des siècles, l'Église a essayé de se rapprocher d'une démocratie qu'elle avait d'abord eu peine à accepter : opportunisme ou évolution adaptative ? Et comment concilier ce que nous avons dit avec les anciennes et persistantes théories du « droit divin » des monarques ? On soulignera d'abord que ces théories ont plus souvent été développées par les monarques eux-mêmes, ou les théoriciens qui leur étaient attachés, plus que par l'Église. En second lieu, l'Église s'est trouvée engagée dans des sociétés ayant des systèmes politiques différents, et elle a tâché d'en dégager l'essentiel théorique : un modèle reposant sur la nature sociale des personnes. Il est frappant de voir que le *Catéchisme de l'Église catholique* (1992) comme le *Compendium de la doctrine sociale de l'Église* (2005) n'hésitent pas à citer dans leurs sources Paul de Tarse et Thomas d'Aquin, c'est-à-dire des auteurs du I^{er} et du XIII^e siècles ! « Toute loi doit être ordonnée au bien de tous », écrit Thomas d'Aquin (*Somme de Théologie*, I-II, q. 90, a. 2). La justice exige que chacun puisse jouir de ses biens et de ses droits et doit être considérée comme la mesure minimum de l'amour (*Compendium*, 391).

Quod omnes tangit... Sans doute, nous l'avons remarqué, le mot *omnes* a désigné des catégories diverses de personnes, mais le principe est resté le même et a même été mis en application, il y a très longtemps, dans un contexte tout à fait étranger à la démocratie : nous voulons parler des ordres religieux, et tout précisément de la *Règle de saint Benoît*. Le père des moines d'Occident n'a pas voulu en effet organiser la vie collective sur le modèle familial, mais sur un modèle politique. Le monastère n'est pas aux marges de la cité : il est le modèle même de toute cité, il est au cœur de la cité. La vie commune est celle des citoyens des cieux, et les règles de fonctionnement sont bien un système démocratique de consultation : d'une part, « l'abbé ne doit rien enseigner, rien établir, rien ordonner en dehors des commandements du Seigneur » (Règle II, 4), ce qui limite considérablement ses initiatives de gouvernement ! Et, d'autre part, « c'est certain et il doit le savoir : au jour du jugement, il rendra compte de tous ses frères au Seigneur, et de lui-même aussi, bien sûr ! » (Règle II, 38). Un sociologue belge, Léo Moulin (1906-1996), s'est attaché en 1964⁵ à

5. Léo MOULIN, *Le Monde vivant des religieux. Dominicains, Jésuites, Bénédictins*, Paris, Calmann-Lévy, 1964, 312 p.

décrire le fonctionnement politique des ordres religieux, étudiant soit les constitutions communes, telles que les élections des religieux, sources des techniques électorales de 1789, les délibérations, l'administration, le système de l'autorité. Nous ne retiendrons de sa riche étude que les traits spécifiques qu'il a retenus dans différents ordres : le délicat problème de la fédération chez les Bénédictins ; chez les Cisterciens, la création d'assemblées représentatives et délibératives que nul exemple civil n'avait précédé, et qui servit dès lors de modèle extrêmement fécond. La constitution des Dominicains est la seule à présenter un système pluricaméral : « avec son équilibre savant d'autorités personnelles et d'assemblées, son alternance des représentants de la base et des cadres, son démocratisme, elle présente une véritable cathédrale de droit constitutionnel », écrivait en 1966 le Père Vicaire, savant historien dominicain, en commentant le livre de Moulin dans les *Annales*⁶. Moulin montre, non sans malice, que la constitution des Jésuites annonce et réalise en plusieurs points fondamentaux les *desiderata* exprimés par Léon Blum dans son livre *La Réforme gouvernementale*, en proposant un régime présidentiel équilibré.

Une dernière remarque pour prévenir une naturelle objection : et le *Syllabus* ? Pie IX n'a-t-il pas dénoncé dans ce catalogue d'erreurs la démocratie ? D'abord, il n'y est pas question de la démocratie, sauf dans la soixantième erreur, que nous avons déjà mentionnée : « L'autorité n'est rien d'autre que la somme du nombre et des forces matérielles ». Cette erreur est extraite d'une allocution du 9 juin 1862, l'allocution *Maxima quidem*, qui a fourni une vingtaine de propositions condamnées (sur 80). Comme Mgr Dupanloup le remarquait, condamner cette proposition revient à dire que « le nombre seul ne fait pas le droit ».

La dernière proposition condamnée (n° 80) affirmait que « le souverain pontife peut et doit se réconcilier et transiger avec le progrès, le libéralisme et la civilisation moderne » (allocution *Jamdudum cernimus*, du 18 mars 1861). Nous nous trouvons là, bien sûr, dans le difficile contexte de l'unité italienne et de la résistance pontificale aux attaques dont le Siège romain était l'objet. À cent-cinquante ans de distance cependant, on peut peut-être penser qu'il est heureux que le pape ne se soit pas senti tenu de « transiger avec le progrès, le libéralisme et la civilisation moderne », car en particulier certains textes que nous avons cités n'auraient sans doute pas pu être écrits !

Que ressort-il de ce corpus abondant, dont nous avons retenu la synthèse ? D'abord, la nécessité de l'autorité comme force morale. « Un peuple n'est pas une masse », disait Pie XII (Radio message de Noël 1944), « et si un État démocratique est laissé aux caprices arbitraires de la masse, l'égalité dégénère en nivellement mécanique, en une uniformité sans aucune nuance [...] ». « Il n'y peut survivre », conclut le pape avec réalisme, « d'une part, que des victimes trompées par la fascination apparente de la démocratie que, dans leur ingénuité, elles confondent avec ce qui en est l'esprit [...] et

6. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 21, n° 2, 1966, p. 447-448.

THÈME _____ **Jean-Robert Armogathe**

d'autre part, que des profiteurs ayant su, grâce à la puissance de l'argent ou de l'organisation, s'assurer une condition privilégiée et le pouvoir lui-même». Ces lignes furent prononcées à Noël 1944, où l'Europe avait vu de telles démocraties de masse se constituer pour le malheur des peuples.

Constamment, le magistère catholique a répété que « le contrat de travail devait être tempéré par un contrat de société » (Pie XI dans *Quadragesimo anno*, Pie XII à plusieurs reprises, le *Compendium* au § 273, etc.). La démocratie n'est pas seulement une réalité politique, un système de gouvernement : la démocratie authentique est aussi une réalité économique, pour une juste distribution des richesses. La pensée de l'Église est sociale, et ne sépare jamais l'économique du politique. C'est pourquoi la consolidation des régimes démocratiques a été soutenue, particulièrement par le pape Paul VI comme une condition indispensable au développement des peuples. De même, Benoît XVI voit dans la *gratuité* (Jean-Paul II parlait d'*économie de la gratuité*) « une forme concrète et profonde de démocratie économique » (*Caritas in veritate*, § 38).

« Le bon gouvernement », dit le *Catéchisme de l'Église catholique* (n. 2213), « ne se limite pas à la garantie des droits et à l'accomplissement des devoirs, ainsi qu'à la fidélité aux contrats. De justes relations entre employeurs et employés, entre gouvernants et gouvernés, supposent la bienveillance naturelle conforme à la dignité des personnes humaines, soucieuses de justice et de fraternité » : fraternité, un principe inséparable de ceux de liberté et d'égalité, qui est demeuré en grande partie lettre morte dans les sociétés modernes et dont la mise en œuvre la plus authentique est appelée par le *Compendium* *l'amitié civile* (une bien belle expression). Pour le dire dans les termes de votre confrère le pape Benoît XVI, « l'amour dans la vérité [*Caritas in veritate*] [...] est la force dynamique essentielle du vrai développement de chaque personne et de l'humanité tout entière » (2009), autrement dit : le moteur réel et authentique de toute société démocratique.

Né en 1947, prêtre de Paris depuis 1976, Jean-Robert Armogathe appartient depuis sa fondation au comité de rédaction de la revue *Communio*. A dirigé l'*Histoire générale du christianisme* (2 vol.) PUF, Paris, 2010. Dernière publication : (avec D. Blot), Pascal, *Pensées sur la religion, étude et édition comparative de l'édition originale*, Champion, 2011.

Cardinal Christoph SCHÖNBORN

Corps étranger ou racine ?

Le christianisme et ce qu'il signifie pour l'Europe

D'un côté, le christianisme¹ constitue une des racines de l'Europe, et l'avenir de l'Europe dans le monde dépend en grande partie du fait que les sociétés européennes en restent conscientes. Mais la connaissance de ce fait diminue dangereusement. De l'autre, le christianisme est pour beaucoup un corps étranger dans un monde guidé par la raison, les Lumières et la démocratie. Ma thèse est que cette Europe – et même d'une certaine manière le monde lui-même – ne pourra subsister sans cette bizarrerie qu'est le christianisme. En d'autres termes : l'Europe ne pourra jouer son rôle dans le concert des autres cultures du monde que si elle garde ce corps étranger qu'est le christianisme comme partie constituante de son identité.

Mais l'Europe n'est-elle pas justement en train de se séparer du concert des cultures mondiales, par sa démographie, par exemple ? Cela pourrait avoir quelque chose à voir avec le fait qu'elle est devenue le continent le plus a-religieux du monde. Je citerai ici deux voix juives qui se sont élevées à ce propos :

1) Le grand rabbin britannique Jonathan Sacks rend la culture « du consummérisme et de la satisfaction immédiate des désirs matériels » responsable du recul de la natalité en Europe. « L'Europe meurt », a dit Sacks dans une conférence à Londres en novembre dernier, « car sa population est trop égoïste pour élever assez d'enfants. Nous vivons en matière de morale le pendant du changement climatique, et personne n'en parle », a-t-il ajouté.

Le plus haut représentant du judaïsme de Grande-Bretagne décrit l'Europe comme la région la plus sécularisée du monde. C'est en même

1. Reprise d'une conférence faite à Hamburg, le 8 février 2010 devant le « Überseeclub ».

temps le seul continent où les chiffres de la population baissent. Et le grand rabbin de voir un rapport très net entre la religiosité et la valeur accordée à la famille : « Où que vous regardiez aujourd'hui, que ce soit chez les juifs, les chrétiens ou les musulmans, plus la communauté est religieuse, plus la famille est grande en moyenne. »

« Être parents signifie accepter "des sacrifices massifs" en argent, en attention, en énergie émotionnelle ; et où trouvez-vous encore dans l'Europe moderne une place pour le concept de renonciation au bénéfice des générations futures ? », demandait-il.

Le grand rabbin a comparé le développement de l'Europe actuelle à celui de la Grèce antique déclinante « avec ses sceptiques et ses cyniques ». Il a ajouté que la foi religieuse était essentielle à la cohésion d'une société. « Dieu est de retour, a-t-il constaté, mais l'Europe ne l'a pas compris et c'est son point aveugle culturel et intellectuel le plus important². »

2) Joseph Weiler, professeur de droit européen à l'université de New York, juif orthodoxe, pose dans un livre remarquable *L'Europe chrétienne ? Une excursion*³, la question de savoir pourquoi les Européens ont tant de mal à reconnaître et à dire cette chose évidente : l'Europe a des racines chrétiennes. Il parle d'une « christophobie européenne ». Lui aussi voit un lien entre cet oubli volontaire et l'évolution démographique de l'Europe.

3) En octobre 2007 s'est déroulée à Fatima la conférence annuelle plénière des évêques européens. Elle avait pour thème la famille. Un évêque, au vu de la situation considérée comme dramatique par lui et par d'autres, en est venu à exprimer l'idée suivante : le moment ne pourrait-il pas bientôt arriver où la société européenne dans sa majorité pourrait dire aux chrétiens : « Vous êtes un corps étranger parmi nous ! Vos valeurs ne sont pas les nôtres. Les "valeurs européennes" sont différentes des valeurs chrétiennes. Vous ne faites pas partie de nous ! »

Qu'y aurait-il d'étonnant à ce qu'on en vienne là ? Au cours de sa longue histoire, le judaïsme a eu souvent à ressentir ce sentiment d'étrangeté vis-à-vis des anciens grands empires orientaux, puis ensuite des chrétiens. Le sentiment d'être étranger n'est-il pas enraciné au cœur du christianisme ? « Si le monde vous hait, sachez qu'il m'a haï avant vous », dit le Christ au cours de la Cène (*Jean* 15, 18). Et « ne vous modelez pas sur le monde présent » comme Paul en avertit la communauté de Rome (*Romains* 12,2). « Je vous exhorte, comme *étrangers* et *voyageurs*, à vous abstenir des désirs charnels, qui font guerre à l'âme » (1 *Pierre* 2,11).

Ils se sentent comme étrangers dans ce monde, rejetés et méprisés par lui. Mais ils acceptent ce statut d'étranger. « Pour nous, notre cité se trouve dans les cieux », dit Paul (*Philippiens* 3, 20). Simultanément, ils aspirent ardemment à la cité qui doit venir (voir *Hébreux* 13, 14), à la Jérusalem céleste (voir *Apocalypse* 21,10).

2. Kathpress Infodienst 12.11.2009 numéro 6.

3. Joseph H. H. WEILER, *Un'Europa cristiana. Un saggio esplorativo*, Milan, 2005 ; tr. fr. : *L'Europe chrétienne ? Une excursion*, Éditions du Cerf, 2007.

Mais ces «étrangers» sont tout sauf une secte qui s'exclurait du monde. Ils veulent façonner ce monde, changer les relations entre les hommes en changeant les hommes. Ils appellent cela la *metanoïa*, la conversion. Et pour des étrangers au monde, ils participent avec une vigueur étonnante à la construction d'une société plus humaine.

Ce curieux mélange d'espérance en l'au-delà et d'engagement ici-bas a-t-il imprégné l'Europe ? Ou bien l'Europe n'est-elle sur la voie de sa propre identité que depuis qu'elle s'est détachée des paradoxes du christianisme et s'est émancipée de sa dépendance vis-à-vis de l'Église ? La tentative d'inscrire au début de la Constitution européenne la reconnaissance de la tradition chrétienne comme un des éléments les plus importants de l'identité européenne a échoué. Les arguments avancés dans la discussion sur ce fameux préambule furent les suivants : 1) L'Europe est devenue multi-confessionnelle et cela doit être reflété dans sa constitution. 2) La culture démocratique fondée sur la raison et les Lumières a été conquise sur le christianisme.

Ces deux arguments reposent sur des bases solides, mais je considère comme fausses les conclusions qui en ont été tirées, comme on doit encore le montrer.

Afin d'être à même de traiter le sujet de manière à peu près compétente, il me faut retracer, au moins à grands traits, les étapes historiques les plus importantes sur le chemin du christianisme et de l'Europe. Sans perspective historique, nos réflexions sur le présent sont sans fondement. Je me limiterai à quelques exemples tirés des grandes étapes de l'histoire de l'Antiquité, du Moyen Âge et de l'époque moderne.

1. Le christianisme : un corps étranger à ses débuts ?

«Le christianisme apparaît dans un monde à la fois pacifié mais aussi enchaîné par la paix romaine (*pax romana*). Et il se trouve affronté dans les premiers siècles de son développement à une religion politique universelle : celle du culte de l'empereur⁴.»

L'intégration d'autres religions ne posait pas de problème à la culture romaine et celles-ci n'avaient pas de mal à intégrer le culte de l'empereur.

Il n'y avait qu'une exception : le judaïsme et, à sa suite, le christianisme. Tous les cultes rapportés de leurs campagnes par les soldats romains et auxquels tenaient aussi bien les hommes libres que les esclaves trouvaient leur place dans le panthéon romain. Seuls les juifs et les chrétiens se refusaient à y rajouter leur religion, qui aurait été considérée de ce fait comme une religion parmi d'autres.

4. Hans MAIER, *Welt ohne Christentum — Was wäre anders ?*, Herder/Spectrum, 1999, p. 108.

THÈME _____ Cardinal Christoph Schönborn

On leur reprocha alors violemment d'être les ennemis de la société. On ressentit leur prétention à posséder la *vera religio* comme une arrogance. On reprocha aux deux religions de cultiver l'«*odium sui generis*», la haine du reste de l'humanité.

Lier cette prétention à être la *vera religio* avec la certitude de représenter par conséquent la *vera philosophia* universelle et reconnaissable par tout homme capable de raisonner est paradoxal. C'est ce que fait cependant le philosophe Justin. Dans son dialogue fascinant avec le rabbin Tryphon (vers 150), il décrit son cheminement jusqu'à la foi chrétienne. Après avoir goûté jadis de presque toutes les écoles philosophiques concurrentes à la mode, sans être vraiment satisfait par aucune, il découvre en se promenant sur la plage, un vieil homme qui lui dévoile une autre philosophie, dont le centre est le Christ. Cette philosophie le saisit. Il reconnaît en elle la vraie philosophie, celle qu'il a toujours cherchée. La véritable philosophie, c'est le christianisme. Depuis le début domine en elle la prétention que, dans la révélation particulière donnée par les prophètes et par Jésus-Christ, est exprimée la vérité, possédant une valeur universelle et accessible à la raison (ou tout du moins ne la contredisant pas).

L'opposition à cette religion est de taille. Elle va se traduire politiquement par des persécutions massives. Mais le martyr lui-même va être considéré comme la preuve que le christianisme est la *vera religio*, la *vera philosophia*, pour laquelle il vaut la peine de mourir. «*Sanguis martyrorum semen christianorum*» (sang des martyrs, semence de chrétiens), dit Tertullien⁵. Au vu des persécutions de masse et des pamphlets, le développement rapide du christianisme dans tout le monde connu d'alors et sa transformation en religion d'État de l'empire romain représente un miracle, ou pour parler avec moins d'emphase, une évolution difficile à expliquer.

Alors se pose à nous la question suivante : Comment ce corps étranger, le christianisme, est-il devenu la racine de l'Europe ? On fait volontiers référence pour cela à une scène de l'Apôtre Paul qui peut symboliser ce véritable changement. Paul se trouve à Troas, en Asie Mineure, au cours de son deuxième voyage missionnaire. Un Macédonien, un Grec, lui apparaît alors en rêve, et le supplie : « Viens à notre secours ! » « Aussitôt après cette vision, écrit Luc qui accompagnait Paul, nous cherchâmes à partir pour la Macédoine, persuadés que Dieu nous appelait à l'évangéliser » (*Actes des Apôtres* 16, 9-10). C'est ainsi que l'Évangile se répandit pour la première fois en Europe, à Philippe, Thessalonique, Athènes, Corinthe, et finalement jusqu'à Rome où Paul, tout comme Pierre, mourut à cause de sa foi.

Qu'est-ce qui arrivait alors en Europe ? Certains pensent que c'était un produit d'importation, d'autres que c'est seulement à partir de lui que l'Europe est devenue ce qu'elle est. Cependant, estiment plus d'un, celle-ci devait s'émanciper par le long processus du développement des Lumières,

5. Voir TERTULLIEN, *Apologeticum*, n.50.

et doit encore le faire, pour se libérer de toutes les déterminations qui lui sont étrangères. Mais maintenant que cette « émancipation » est en train de devenir une réalité, des voix inquiètes s'élèvent pour nous alerter sur les conséquences d'une déchristianisation de l'Europe. Jürgen Habermas, par exemple, nous met en garde contre « une modernité sortie des rails », et observe avec inquiétude la diminution de la conscience morale, une tendance à la baisse de la solidarité et la pénurie de « ressource de sens ». On pourrait citer ici nombre de choses qui, à y regarder de plus près, se révèlent avoir des racines chrétiennes et que l'on ne devrait pas laisser perdre.

Je vais en donner trois exemples :

1) L'homme créé à l'image de Dieu, dont parle la Bible dans les premières pages, possède une signification inestimable pour ce qui mérite encore aujourd'hui (espérons-le) et méritera demain d'être décrit comme les valeurs « européennes ». La ressemblance de l'homme avec Dieu constitue la base de la dignité humaine, la garantie de son caractère absolu et de son universalité. Elle est la condition pour que cette dignité ne puisse être enlevée à quiconque, ni à cause d'un crime, d'un handicap, d'une différence de religion, ni à cause de différences culturelles, ethniques ou sexuelles. L'homme est toujours « créé à l'image de Dieu, semblable à Lui », de manière inaliénable.

Cette vision de l'homme, que nous devons à l'héritage biblique judéo-chrétien, est aujourd'hui à nouveau menacée, tout comme elle semblait étrange lorsque le christianisme est entré en scène. Liée à l'enseignement et à la pratique de Jésus, qui considère non seulement les pauvres, les malades et ceux qui souffrent, mais aussi les pécheurs comme les bien-aimés de la bonté de Dieu, cette vision de la dignité universelle de tout être humain constituait un corps étranger choquant dans l'espace culturel romain. Jacob Burckhardt décrit ce contraste dans son *Histoire de la civilisation grecque*. « Un enfant mal formé n'est pas seulement, comme aujourd'hui, un malheur pour la famille, mais quelque chose d'épouvantable qui exige une réconciliation avec les dieux, pour la ville, voire pour le peuple tout entier. Il était donc impossible d'élever un être abîmé... d'après Platon, les gens maladifs eux-mêmes ne devaient pas vivre et, en tout cas, ne devaient pas procréer⁶. » Sans parler « de la limitation de la population par l'avortement, de la nullité du mariage entre esclaves qui entraînait chaque fois des infanticides en masse, des infanticides des pauvres...⁷ » ; mais laissons là les horreurs de l'Antiquité, qui correspondent de manière frappante à l'eugénisme, l'euthanasie et aux avortements pratiqués aujourd'hui.

Dans ce temps-là, le christianisme ne pouvait opposer qu'une seule chose à ce courant dominant : une pratique alternative. Dans un document de l'Église primitive appelé *Lettre à Diognète*, cette « contre-société » est

6. Kröner-Ausgabe, volume III, 7 ; tr. fr. : *Histoire de la civilisation grecque*, Aire, Vevey – Le chant du monde, 2002.

7. Cité d'après Hans MAIER, *op. cit.*, p. 15.

décrite de manière très belle : « Car les chrétiens ne se distinguent des autres hommes ni par le pays, ni par le langage, ni par les vêtements. Ils n'habitent pas de villes qui leur soient propres, ils ne se servent pas de quelque dialecte extraordinaire, leur genre de vie n'a rien de singulier [...].

Ils se répartissent dans les cités grecques et barbares suivant le lot échu à chacun ; ils se conforment aux usages locaux pour les vêtements, la nourriture et la manière de vivre, tout en manifestant les lois extraordinaires et vraiment paradoxales de leur république spirituelle. Ils résident chacun dans sa propre patrie, mais comme des étrangers domiciliés. Ils s'acquittent de tous leurs devoirs de citoyen, et supportent toutes les charges comme des étrangers. Toute terre étrangère leur est une patrie, et toute patrie une terre étrangère.

Ils se marient comme tout le monde, ils ont des enfants, mais ils n'abandonnent pas leurs nouveaux-nés. Ils partagent tous la même table, mais non la même couche.⁸»

Bref, les chrétiens ne forment pas une secte qui se renferme sur elle-même, mais une alternative qui est proposée à cause de sa crédibilité. Le cardinal Kasper l'a dit au synode des évêques de l'an 2000 : « Dans le futur, on reconnaîtra les chrétiens à ce qu'ils ne font pas. » Partout en Europe et même en Europe de l'Ouest sécularisée, on trouve aujourd'hui des jeunes gens qui vivent selon la « recette » de la *Lettre à Diognète* et montrent ainsi que la puissance du message chrétien est plus forte que le courant suivi par tous : leur « non » à beaucoup de pratiques en usage aujourd'hui est un « oui » à l'alternative chrétienne.

2) La pensée qu'il existe un seul et unique créateur et que tout homme est créé à l'image de Dieu mène à la conviction de l'existence de *l'unité du genre humain*. Tout être humain sans exception est membre de l'unique famille du genre humain. La réaction du philosophe Celse dans ses écrits polémiques contre le christianisme montre à quel point cette représentation était étrangère à celle de l'Antiquité. Prétendre que l'humanité est une, c'est parler « le langage de la révolte ». Les Grecs et les Barbares seraient mis sur le même plan ? L'idée même le mettait hors de lui. Il était impensable pour lui d'approuver ce que dit Paul : « ...vous avez revêtu l'homme nouveau, celui qui s'achemine vers la vraie connaissance en se renouvelant à l'image de son créateur. Là, il n'est plus question de Grec ou de Juif, de circoncision ou d'incirconcision, de Barbare, de Scythe, d'esclave, d'homme libre ; il n'y a que le Christ qui est tout et en tous » (*Colossiens* 3, 10-11). Max Horkheimer tenait cette conviction de l'unité du genre humain pour une des contributions les plus importantes de la tradition judéo-chrétienne au développement de l'Europe⁹.

8. *À Diognète*, V, 1-2 et 4-7. Tr. fr. par H. I. Marrou, Sources chrétiennes, n° 33 bis, Paris, Éditions du Cerf, 2005, p. 63.

9. Voir Max HORKHEIMER, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, Frankfurt, 1971, p. 64-65.

Corps étranger ou racine ?

Cependant, cette affirmation même menace de devenir à nouveau étrangère à l'Europe. La terrible histoire des idéologies racistes des XIX^e et XX^e siècles en témoigne. Mais au vu des nouveaux mouvements xénophobes on peut craindre que celles-ci n'aient pas été vaincues, aussi compréhensible que soit la peur devant trop d'immigration.

Le pape Pie XII, très souvent condamné pour son attitude controversée pendant la Seconde Guerre mondiale, en s'appuyant principalement sur le fait que l'humanité est *une*, a pris clairement position dans sa première encyclique d'octobre 1939, malheureusement trop méconnue, contre l'idéologie raciste. « Merveilleuse vision qui nous fait contempler le genre humain dans l'unité de son origine en Dieu [...]; dans l'unité de sa nature, composée pareillement chez tous d'un corps matériel et d'une âme spirituelle; dans l'unité de sa fin immédiate et de sa mission dans le monde; dans l'unité de son habitation: la terre, des biens de laquelle tous les hommes, par droit de nature, peuvent user pour soutenir et développer la vie; dans l'unité de sa fin surnaturelle: Dieu même, à qui tous doivent tendre; dans l'unité des moyens pour atteindre cette fin; [...] dans l'unité de son rachat opéré pour tous dans le Christ¹⁰. »

La « loi de la solidarité et de l'amour » (Pie XII) nous affirme que malgré toute la diversité des personnes, des cultures et des peuples, tous les hommes sans exception sont véritablement frères et sœurs. Cette « loi de la solidarité et de l'amour » que le christianisme a enracinée en Europe comme idéal et comme devoir redeviendrait-elle ce corps étranger qu'elle était au commencement ?

3) Comme l'homme est créé à l'image de Dieu, il possède ce don qui le rend le plus semblable à Dieu: la liberté. À la différence des dieux païens qui vivent, tout comme les hommes, sous la domination du *fatum*, l'image biblique de l'homme a introduit la notion de la liberté. Un Dieu qui demande à l'homme de l'aimer « de tout son cœur » ne peut pas vouloir contraindre ce cœur; ce cœur doit lui répondre dans l'amour. C'est là que se trouve la racine la plus profonde de la liberté religieuse.

L'« invention » la plus géniale de la religion biblique est la liberté: la capacité donnée par Dieu à l'homme de décider par soi-même; car seul un homme répondant librement peut correspondre à un Dieu qui aime vraiment. L'amour exclut la contrainte. *Credere non potest nisi volens* (l'homme ne peut croire que librement), comme le dit saint Augustin¹¹. Malgré toutes les entorses contre sa doctrine de la liberté perpétrées par l'Église au cours de l'histoire, cette doctrine reste le fondement des droits à la liberté qui ont permis à l'Europe de se développer. Paradoxalement, cette manière de voir la liberté a été sans cesse remise en question, et justement à

10. PIE XII, Encyclique « *Summi pontificatus* », cité dans le *Catéchisme de l'Église catholique* § 360, Mame/Plon, Paris, 1992.

11. Saint AUGUSTIN, *Tractatus in Joh. Ev.*, 26,2.

THÈME _____ Cardinal Christoph Schönborn

l'époque moderne. Les modèles de pensée déterministe, la mise en cause de la liberté par certaines tendances de la recherche sur le cerveau, mais aussi des remises en question de la liberté effective de l'homme en philosophie ou en psychologie rappellent de manière étonnante certaines manières de voir fatalistes qui dominaient lorsque le christianisme prit le chemin de l'Europe au premier siècle de notre ère. Allons-nous perdre cette liberté, si ses racines chrétiennes se perdent ?

J'entends s'élever ici une protestation massive : les Temps modernes n'ont-ils pas dû conquérir difficilement leur liberté *contre* le christianisme ? Il semble que ce qui faisait jadis la force des racines chrétiennes en Europe soit devenu aujourd'hui plutôt une réduction de cette liberté au moyen de barrières doctrinales et morales.

II. Le Moyen Âge : les temps « sombres » de l'Europe ?

Jusqu'à présent, nous avons nommé à l'aide de trois exemples ce que le christianisme européen avait apporté de nouveau : l'idée que tous les hommes étaient créés à l'image de Dieu, celle de l'unité de la famille des hommes et du don de la liberté. On pourrait citer d'autres exemples : la compréhension du temps comme non cyclique, mais linéaire, et par là la naissance de l'histoire ; la manière de considérer le travail non pas comme une contrainte esclavagiste, mais comme la réalisation de l'homme et sa participation à l'œuvre du créateur¹² (comme on le voit de manière exemplaire dans le *ora et labora* de saint Benoît).

Mais le problème n'est pas celui du christianisme primitif considéré toujours comme idéal, mais celui de la « chrétienté », c'est-à-dire la forme que le christianisme a prise à l'époque de Constantin et surtout à partir de 385 lorsque l'empereur Théodose l'a élevé au statut de religion d'État. C'est cette chrétienté au pouvoir dominateur avec toute sa splendeur, ses cathédrales et ses abbayes, mais aussi ses croisades et la persécution des hérétiques ; en bref, ce « sombre Moyen Âge » dont nous aurait sorti la « lumineuse » *Aufklärung*, après la Réforme. Cette image bien enracinée dans le « canon des préjugés bien acquis » ressurgit constamment, lorsque, dans les discussions actuelles, on soupçonne « l'Église », et particulièrement le pape et l'Église catholique de vouloir « ramener l'Europe au Moyen Âge obscurantiste ».

Mais cessons d'ironiser ! Passons aux choses sérieuses ! Le christianisme d'avant Constantin a toujours exercé une grande fascination. Tous, ou disons plus modestement, la plupart des mouvements de rénovation qu'a connus la chrétienté européenne se sont inspirés de cette période des débuts, quand

12. Voir Hans MAIER, *op. cit.*

Corps étranger ou racine ?

la foi chrétienne sans armes, sans la protection et les lois d'un empereur ou d'un État savait gagner le cœur des hommes. Nous reviendrons sur le sujet dans la conclusion.

Mais maintenant, il s'agit de jeter un coup d'œil sur l'époque de la « chrétienté », sur cette période de plus d'un millénaire entre le tournant constantinien et le début des Temps modernes. Entre parenthèses : à celui qui, après ce XX^e siècle, le plus sombre de l'histoire de l'humanité, le « siècle des loups » comme l'appelait Ossip Mandelstam (ce poète russe et juif fut une victime, parmi des millions d'autres, de la terreur soviétique), à celui donc qui nommerait le Moyen Âge « obscurantiste », je répondrais : Mais apprenez donc un peu d'histoire !

La nouvelle époque, le « Moyen Âge » commence en un certain sens avec la conversion de l'empereur. C'était bien le rêve, justifié, des chrétiens persécutés : si l'empereur se convertissait au christianisme, la liberté de l'Église serait assurée. Elle serait protégée des persécutions, et pourrait se développer librement. Mais ce rêve fut de courte durée.

En effet, quelle place peut bien occuper un empereur converti au christianisme : règne-t-il sur l'Église ? Même sous la houlette d'un empereur chrétien, la parole des Apôtres devant le sanhédrin de Jérusalem : « Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes » (*Actes des Apôtres* 5,29), garde toute sa valeur. Ambroise de Milan résiste face à l'empereur converti, avec des mots qui ressemblent à ceux de la charte de *La liberté religieuse de l'Occident* (titre du livre de Hugo Rahner écrit à l'époque épouvantable du national-socialisme) : « L'empereur se trouve *dans* l'Église, mais pas *au-dessus* d'elle. Un bon empereur cherche à soutenir l'Église, pas à la combattre. Aussi grand soit le respect avec lequel nous disons cela, nous y tenons de manière tout aussi inébranlable, même si on nous menace du bâcher, de l'épée ou de l'exil. Nous, les serviteurs du Christ, avons appris à ne plus avoir peur¹³. »

Avec cette controverse s'ouvre le débat qui devait marquer la vie de l'Occident – il en fut autrement dans la partie orientale de l'Europe – pendant plus de mille ans : la cohabitation et l'adversité entre *imperium* et *sacerdotium*, exacerbée par la lutte sur les rôles respectifs du pape et de l'empereur.

Deux papes sont restés le symbole de cette évolution, qui ont permis la constitution d'un Occident chrétien, mais ont aussi conduit celui-ci à sa crise la plus profonde. Le pape Grégoire le Grand (560-604) tout d'abord. Il appartenait à une grande famille romaine et a souffert de la chute de Rome. Il vit que l'empereur de la Rome orientale prétendait régner sur la

13. *Sermo contra Auxentium* 36 ; PL16, 1018B cité d'après Hugo RAHNER, *Abendländische Kirchenfreiheit*, Einsiedeln, Cologne, 1943 p. 10.

Rome occidentale, mais qu'on ne pouvait attendre aucune aide de lui pour l'empire occidental. Ainsi l'Église se mit-elle à jouer elle-même le rôle de gardien et de conservateur de l'empire occidental. Le pape Grégoire tenta d'assurer à l'évêque de Rome la revendication du pouvoir jusque dans la symbolique du langage, en le nommant *Pontifex Maximus* et en soutenant que Rome était la *caput mundi* d'un empire occidental chrétien. Il n'y parvint que de manière symbolique, mais cela donna aux Romains une nouvelle assurance et à l'Église un but.

Deux siècles plus tard, son successeur Léon III prit une décision lourde de conséquences : il appela les Francs à l'aide et sacra le roi des Francs Charlemagne empereur romain. L'empereur byzantin considéra cela comme une grave trahison vis-à-vis de l'unité de l'empire et de la chrétienté. Les deux « poumons » de la chrétienté, à l'Est comme à l'Ouest, continuent maintenant encore à souffrir de cet éloignement réciproque qui n'a fait que s'accroître pour aboutir finalement à la séparation de 1054. Pour l'Ouest de l'Europe, ce sacre impérial fut un pas décisif vers une évolution indépendante de la « chrétienté occidentale ».

Les conséquences de cette décision sont bien connues : avec le développement du « Saint empire romain » (*sacrum Romanorum Imperium*) s'est constituée au cours des siècles une culture particulière, de haut niveau et imprégnée de christianisme : le Moyen Âge latin. Mais en même temps s'est développé un conflit tout aussi long : qui, en effet, devait être à la tête de l'empire ? L'empereur, chargé par Dieu de gouverner l'empire, ou le pape en tant que *Pontifex Maximus* et représentant du Christ, à qui l'empereur devait d'être empereur ?

Nous savons que le conflit se termina par la victoire du *sacerdotium* sur l'*imperium*. Mais ce fut une victoire à la Pyrrhus. L'idée que le pape puisse exercer seul un pouvoir international sur l'Europe s'avéra être une illusion. La dynamique conflictuelle entre les rois et les ducs européens pour la constitution de nations indépendantes et de pouvoirs locaux se montra la plus forte. Après de nombreuses guerres, le *sacerdotium* devint un État du Moyen Âge, un État appartenant à l'Église, ne jouant aucun rôle important dans le concert des nations européennes. Le pape ne continua à jouer un rôle significatif que dans ses revendications spirituelles et intellectuelles, en tant que représentant d'une foi universelle. Mais le combat pour obtenir un rôle dominateur dans l'empire, puis un « État ecclésiastique » en concurrence avec les puissances profanes a contribué à affaiblir le rôle spirituel du pape, plutôt qu'à le renforcer.

Il en est résulté une profonde crise qui a débuté au Moyen Âge et a débouché sur la Réforme, la séparation de l'Église occidentale en deux, les guerres de religion, et finalement le siècle des Lumières et la sécularisation.

De cette histoire, il faut tirer une leçon : c'est une erreur de penser qu'une religion, une communauté de foi, peut être renforcée avant tout par le fait qu'elle se lie à une puissance étatique ou politique. La religion a bien sûr

Corps étranger ou racine ?

besoin de la protection de l'État (tout comme l'État a besoin de la puissance de la religion) mais il n'est pas bon pour elle de s'identifier à des structures étatiques ou à des institutions politiques. La différenciation est indispensable et est favorable aux deux. C'est vraiment la leçon à tirer de la longue histoire de la chrétienté. Elle s'est toujours développée au mieux quand elle n'a pas recherché à s'assimiler à l'État, mais s'est montrée la puissance inspirante et formatrice d'une foi authentique.

Pour cette raison, on ne doit pas aborder seulement la question des relations *sacerdotium-imperium* dans ces réflexions sur le Moyen Âge, mais aussi celle des sources vives de la vie chrétienne qui ont produit l'Occident. Il faut nommer en premier lieu les ordres et les monastères. On ne surestimera jamais leur rôle. Sans les moines irlandais, il n'y aurait pas eu de mission chrétienne en Europe et l'héritage de l'Antiquité, le pré-chrétien tout comme le chrétien, aurait disparu. Les monastères étaient des centres de culture et de science. Les moines luttèrent pour la pureté de la foi. Ils rendirent les terres arables, développèrent l'agriculture et l'artisanat. Ils prirent des notes et conservèrent les documents historiques et créèrent des réseaux de communication à travers toute l'Europe.

Il y eut bien sûr, de manière cyclique, des phases de faiblesse et d'écroulement. Mais des renouvellements d'une incroyable vitalité arrivaient par vague : En 910 fut créée à Cluny l'abbaye de la réforme cistercienne. Deux cents ans plus tard il y avait en Europe deux mille deux cents abbayes qui vivaient selon la réforme clunisienne et développaient une vitalité incroyable dans les domaines social, économique, artistique et surtout spirituel. « C'est ainsi que se dessinait [à travers Cluny] une Europe de l'esprit dans les différentes régions de la France, en Italie, en Allemagne et en Hongrie¹⁴ », a dit le pape Benoît XVI.

Lorsque Cluny montra des signes de déclin, suivit la deuxième grande vague de rénovation. Avec Bernard de Clairvaux, les cisterciens couvrirent toute l'Europe, en un temps record, d'un réseau de monastères communiquant étroitement entre eux. Lorsque les villes commencèrent à se développer au XIII^e siècle, François d'Assise et les ordres mendiants se mirent à l'œuvre.

Quel potentiel de liberté, quelle vie intense on trouvait dans ces mouvements de renouveau ! On ne réfléchit vraiment pas assez à la manière dont la conscience européenne de la liberté s'est imprégnée de ces mouvements. Depuis ses débuts, le christianisme a permis « la sortie de l'ordre sociopolitique du monde ». L'adage « on doit obéir à Dieu plus qu'aux hommes » a apporté un élément essentiel de liberté personnelle vis-à-vis des contraintes sociales. Un des exemples les plus frappants en est la scène qui se déroula à Assise en 1207, lorsque le jeune Francesco Bernardone refusa d'obéir à

14. *Audience générale* du 11 novembre 2009.

son père et aux autorités civiles pour n'obéir qu'à Dieu. Il rendit son habit à son père pour suivre, nu, le Christ nu. Cette liberté d'une vie radicalement chrétienne a libéré au cours des siècles de grandes forces créatrices. La dynamique intérieure de l'Europe trouve là une de ses causes. Même dans l'Europe sécularisée, la force de rayonnement de cette imitation radicale du Christ continue à faire ses effets. Pour anticiper sur ma conclusion, je suis sûr que là se trouve une des grandes sources d'espérance pour l'Europe. Tout comme, au Moyen Âge, les grands courants rénovateurs ont réveillé et dynamisé la chrétienté, il en fut de même dans les Temps modernes. Et cela a continué jusqu'à maintenant. L'Église (je parle ici de l'Église catholique, mais il en est de même pour d'autres Églises chrétiennes) a souvent des ressources inattendues de renouvellement. Pourquoi ne devrions-nous pas nous attendre à quelques surprises, comme celle que le *Poverello* d'Assise a suscitée il y a 800 ans ?

III. Les Temps modernes : l'autre vision de l'Europe

Celui qui, contrairement à moi, ne voit pas les racines de l'Europe dans l'héritage du christianisme antique et de son développement au cours du Moyen Âge regarde habituellement du côté des Réformateurs et des Lumières en opposition à l'Église catholique. Selon cette optique, l'Europe moderne est avant tout un « enfant des Lumières », qui a souvent construit ses valeurs et sa manière de voir et les a acquises de haute lutte contre l'Église et même contre le christianisme. On exprime régulièrement l'objection que les droits de l'homme en Europe ont été acquis contre la résistance acharnée de l'Église catholique en particulier. Pour cette raison, ceux qui pensent cela ne peuvent en aucun cas remonter jusqu'au christianisme.

La séparation des religions au XVI^e siècle a profondément ébranlé la société occidentale. Il nous est quasiment impossible de nous rendre compte du traumatisme qu'a pu représenter pour les gens la séparation entre la « nouvelle » et l'« ancienne » foi. On a appelé les guerres de religions qui s'en sont suivies des « guerres civiles herméneutiques », parce que les parties en conflit tiraient leur légitimité d'interprétations différentes de la Bible, qui était la même pour tous.

Une des conséquences les plus terribles des guerres de religion fut la « territorialisation » de la confession religieuse : *cujus regio eius religio*. L'endroit où l'on habite détermine la confession à laquelle on appartient. La politique européenne souffre maintenant encore des conséquences de ce principe : le caractère fonctionnel de la religion pour déterminer l'identité nationale, que ce soit dans les pays à majorité orthodoxe comme la Grèce, la Roumanie ou la Bulgarie, ou dans la tragique guerre civile de l'Irlande du Nord. Le concept catastrophique « d'épuration ethnique » dans les

Balkans n'est-il pas tragiquement dans la ligne de ce principe qui a déchiré l'Europe? L'expulsion des populations de langues allemande et hongroise hors de la Tchécoslovaquie en est un autre exemple criant; les guerres des Balkans des années 1990 tout autant. Quand la cohabitation pacifique des religions, des langues, des cultures et des peuples ne semble plus possible, on entre dans des périodes terribles. L'empire des Habsbourg, composé de nombreux peuples, en était un contre-modèle. Il n'est pas étonnant qu'il ait été détruit, même s'il était, plus que toute autre réalité européenne, le précurseur de cette intégration à laquelle on aspire aujourd'hui.

Une seconde conséquence des guerres de religion fut que les gens en avaient assez des conflits théologiques; il fallait trouver un fondement sur lequel construire un État indépendant de la théologie et de la confession religieuse; on pouvait le trouver, selon Hobbes et Spinoza par exemple, dans la pensée mathématique et scientifique. En physique et en mathématique, il n'y a pas d'hérétique. C'est là que devait se constituer la base pour s'entendre sur le droit, l'éthique ou la métaphysique, indépendamment des points de vue venant de la foi. L'histoire du succès incroyable de la pensée mathématique et scientifique semble démontrer que la religion est réactionnaire et la manière de voir scientifique progressiste. Pire encore: les guerres de religion semblent confirmer que les religions montent les hommes les uns contre les autres et que les «Lumières», au contraire, les libèrent.

Si nous voulons pousser l'analyse encore plus loin, nous passons de la question des religions à celle de Dieu. Dieu lui-même est finalement pris à partie, quand nous observons la crise de l'Europe depuis la séparation des religions. Le philosophe Odo Marquard parle d'une «tribunalisation» (comparution devant le tribunal) de Dieu. Dieu lui-même est accusé. La question ancienne, la compatibilité de la bonté de Dieu et du mal, est posée de manière nouvelle et aiguë. *Unde malum?* D'où vient le mal? La perspective scientifique ne peut sûrement pas trouver de réponse à cette question. Ou plus exactement, la tentative pour y répondre fut la foi dans le progrès: un jour, le progrès aura supprimé tous nos maux; les progrès de la médecine vont permettre de vaincre toutes les maladies, et le progrès scientifique toutes les injustices... La foi dans le progrès a remplacé la religion.

Mais la foi dans le progrès comporte deux failles: premièrement, un progrès futur ne m'aide pas à grand-chose pour aujourd'hui. Après, je serai déjà mort. Car «*on the long run we are all dead*». L'injustice déjà commise et la souffrance déjà supportée ne seront pas supprimées pour autant. Deuxièmement, on peut douter avec raison que le progrès soit infini; cela n'existe pas.

L'espérance de salut que le marxisme et d'autres croyances dans le progrès ont nourrie ne s'est pas réalisée. Elle ne peut pas se réaliser. Nous ne sommes que des hôtes de cette terre. Le temps de notre pèlerinage est limité, les ressources de la terre sur laquelle nous cheminons aussi. À la fin du jour on doit bien se poser froidement la question: Et alors, c'est déjà tout?

IV. Le christianisme : racine ou corps étranger ?

La situation du christianisme en Europe est paradoxale. Il semble largement marginalisé. Les Églises, certes reléguées à un second rang, sont encore là. Mais ce qu'elles disent n'est plus ressenti comme important ou décisif. Et cependant je ne les considère pas comme des « fins de série » dans une Europe où les ressources de sens aussi deviennent très justes.

À bien des égards, nous sommes à nouveau au début du christianisme : nous sommes dans un monde culturel et religieux pluriel, majoritairement « païen », où on a désappris les attitudes chrétiennes fondamentales transmises au cours des siècles ; dans un monde où dominant l'astrologie, l'avortement, la superstition et les peurs. La grande majorité des Européens se disent certes chrétiens, mais les chrétiens « pratiquants » sont une minorité.

La situation du christianisme en Europe me semble quelque chose de passionnant et riche de possibilités pour l'avenir. Il est sur bien des plans un corps étranger — et éveille pourtant chez beaucoup le sentiment d'un « chez soi ». On trouve de plus en plus en Europe de « recommençants » qui, après avoir mené une vie totalement sécularisée, retrouvent le chemin d'une foi consciente et réfléchie. Ils décrivent souvent leur itinéraire comme un « retour à la maison ».

C'est là que réside la force unique du christianisme : il accorde une double citoyenneté : l'une terrestre et l'autre céleste. Il invite à participer loyalement à la vie de la société, à prendre ses responsabilités dans la *civitas terrena*, sans vouloir la renverser ou la détruire. Cet engagement serein dans les choses de ce monde trouve son origine dans l'appartenance simultanée à la *civitas dei*. Cette prétention à ne pas être que des citoyens de la *civitas* terrestre a amené tous les penseurs totalitaires et tous les dictateurs à haïr l'Église. Le chrétien est en effet libre vis-à-vis de l'État, car il n'est jamais uniquement citoyen d'un État. Jamais cette « liberté du chrétien » n'a pris une forme plus belle que chez les « chrétiens confessants », qui ont échappé à l'emprise totalitaire de l'État dans la liberté de leur foi. Un exemple lumineux de cette liberté est Dietrich Bonhoeffer, mais tout autant le simple paysan de Haute-Autriche Franz Jägerstätter, pour n'en nommer que deux.

Ce ferment de liberté, le christianisme doit l'introduire dans l'Europe d'aujourd'hui, comme liberté face aux prétentions du courant général, de la *political correctness* ou simplement de la contrainte de la mode.

Cette liberté provient d'une source encore plus profonde : on a parlé plus haut du phénomène étonnant de la propagation rapide du christianisme à ses débuts. Parmi de nombreuses causes, j'en vois une avant tout : cette propagation a quelque chose à voir avec *Celui* qui en a donné explicitement l'ordre en promettant : « Et moi, je suis avec vous pour toujours, jusqu'à la fin du monde » (*Matthieu 28, 20*). Cet engagement de Jésus-Christ est

Corps étranger ou racine ?

la ressource la plus puissante du christianisme, et elle se vérifie toujours à nouveau de manière extrêmement surprenante. C'est par elle que s'explique l'inépuisable source de régénération du christianisme. À chaque fois qu'on le déclare mort, il vit une résurrection par la force du Ressuscité.

Corps étranger en Europe, mais tout aussi bien racine : c'est la situation excitante du christianisme dans l'Europe sécularisée. Celle-ci lui porte souvent un regard critique mais il en est bien ainsi. L'Europe a besoin de la revendication prophétique de l'Évangile comme fauteuse de trouble thérapeutique. Mais le christianisme a besoin, lui aussi, de la question critique en retour de l'Europe sécularisée. Elle lui fait du bien. Elle le réveille, lui crée des défis ; elle lui pose sans concession la question de sa crédibilité. Je crois qu'au fond d'elle-même, l'Europe aspire à un christianisme authentique. Car, Européens croyants ou non, nous savons tous secrètement que la racine qui peut porter l'Europe maintenant et dans le futur est la suivante : un christianisme crédible, fidèle à son origine, aussi éloigné de nous qu'il puisse parfois nous apparaître. L'Europe n'éprouve-t-elle pas le besoin pressant d'un nouvel amour pour celui qui lui est à la fois si étranger et si proche : le christianisme ?

*(Traduit de l'allemand par Françoise Brague. Titre original :
Fremdkörper oder Wurzel?
Das Christentum und seine Bedeutung für Europa)*

Cardinal Christoph Schönborn, o.p., né en 1945. Archevêque de Vienne et président de la Conférence des évêques autrichiens. Professeur de dogmatique à l'université catholique de Fribourg, de 1975 à 1991. Membre de la Commission théologique internationale et co-auteur du *Catéchisme de l'Église catholique*.

Éric de MOULINS-BEAUFORT

Vie chrétienne et régimes démocratiques

L'évolution de la doctrine de l'Église concernant la liberté politique et l'égalité sociale n'est pas un renversement d'alliance, la démocratie étant soudainement préférée à la monarchie. L'Église ne choisit pas un régime plutôt qu'un autre, ou contre un autre. Elle a plutôt approfondi son anthropologie, c'est-à-dire sa doctrine de l'homme tel qu'il est dans ce qu'il y a de commun à tous par-delà les particularités de chacun. La clef de ce processus est que l'anthropologie de la conscience que développe *Gaudium et Spes* est en cohérence profonde avec la théologie de la Révélation comme don personnel de Dieu de *Dei Verbum* ; elle est le soubassement de la déclaration *Dignitatis Humanae*. Cette anthropologie est tout autre chose que celle des déclarations des droits de 1789 et sans doute aussi de 1948. Elle est bien différente aussi de l'idéologie d'un christianisme réduit au commun dénominateur des multiples confessions possibles qui sous-tend la constitution des États-Unis et le *Bill of Rights* qui y est attaché. Nous voudrions ici présenter succinctement comment le diagnostic du Magistère sur la liberté politique et l'égalité sociale s'est transformé au cours des décennies avant de réfléchir à l'enjeu que les régimes démocratiques constituent pour l'Église et pour l'annonce de l'Évangile.

Trois déplacements de perspective

Un parcours historique des documents du Magistère publiés entre la Révolution française et les prises de position des papes actuels fait mesurer l'évolution considérable du discours de l'Église. Cette évolution n'est pas seulement le fait d'une capacité d'adaptation qui pourrait s'apparenter à un défaut de fermeté. Le changement n'est pas seulement de l'ordre du discours ; il vient d'un renouvellement du regard que le développement

concret de l'histoire a rendu nécessaire et possible. Ce renouvellement se traduit par un triple changement de perspective: l'Église a réappris à regarder l'homme anthropologiquement; elle a appris à mieux situer les droits de l'être humain; elle a appris à mieux connaître sa propre nature et celle de l'État.

La nécessité d'une anthropologie

Lire en parallèle la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 et le bref de Pie VI *Quod aliquantum* par lequel le pape refuse la « Constitution civile du clergé » fait remarquer les représentations toutes différentes de l'homme qui sous-tendaient ces deux textes.

Le premier suppose un homme capable de lire et d'écrire, de se conjoindre aux autres pour rechercher et exprimer la volonté générale. Mais cet homme-là n'a ni père ni mère, ni femme ni enfants. Il n'appartient à aucune famille ou nation. Il est seul face à la loi, expression de la volonté générale, et cette loi, il n'a d'autre ressource que de la mettre en pratique. Il n'a pas à l'intérioriser, à émettre lui-même un jugement pour la respecter; il doit lui suffire de l'appliquer. Cet homme est à la fois un citoyen éclairé, un homme des Lumières, et un individu sans recours face à l'État. Celui-ci est en effet présumé être l'expression insoupçonnable de la volonté générale. À bien regarder, la propriété privée est la seule réalité qui assure au citoyen supposé de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen une certaine consistance. C'est donc très logiquement que le suffrage a longtemps été censitaire. Seules les personnes dotées de certains revenus paraissaient aptes à participer à l'élaboration de la volonté générale. Leur aisance les préserve des besoins immédiats, et donc, théoriquement, des passions dans lesquelles les foules sans beaucoup de ressources ni de moyens d'expression peuvent être si facilement jetées par des tribuns.

Le pape, lui, voit dans l'homme avant tout un être fragile et menacé, jeté dans une nature hostile, qui ne doit qu'à la Providence de Dieu de pouvoir y survivre. C'est l'homme de la nature, non pas de la nature rêvée des « îles fortunées » découvertes au temps des Lumières, mais de la nature chaotique, sauvage, cruelle, qui fut celle de nos pays lors de l'apparition de l'humanité, et surtout la nature du dénuement de l'enfant qui naît. Face à cette nature, l'homme ne peut survivre qu'en société, par l'union de tous et l'échange de services qu'elle permet.

Du côté des philosophes, nous trouvons donc un homme abstrait, un homme supposé, qui n'existe nulle part, encore qu'il soit la transposition des classes lettrées, de ceux qui se sont hissés à la fortune par leurs seuls mérites; de l'autre, un homme très concret, mais peut-être trop concret. Le portrait de l'homme que trace le pape est réaliste, il voit l'humanité à partir du plus grand nombre des hommes, des masses populaires, et il tient compte du péché qui se répercute dans la nature et la relation des hommes à elle. Mais il néglige les progrès dont l'homme est capable, ses possibilités

Vie chrétienne et régimes démocratiques

d'apprentissage et de maîtrise d'instruments variés. Il voit dans l'ensemble des hommes une masse d'enfants que quelques chefs, donnés d'en haut, par grâce de la Providence, doivent conduire.

D'un côté, donc, une sorte d'homme idéal, purement fictif; de l'autre, un homme observé, mais peut-être justement trop observé. Ce qui manque, aux uns comme aux autres, est un instrument permettant de penser l'homme réel. Pour cela, il faut passer de la nature ou de l'idéal à l'essence, à ce qui permet de définir l'homme quelles que soient ses capacités et les conditions de leur mise en œuvre, ce qui est en tout homme quels que soient ses handicaps et ses talents, ses conditions de vie et ses modes d'expression, son niveau d'instruction et de raisonnement.

L'encyclique *Libertas* du pape Léon XIII introduit un changement important. Elle définit l'homme par la liberté, capacité de se porter lui-même vers sa fin en en prenant les moyens. Léon XIII réintérait ainsi dans la réflexion vivante de l'Église l'anthropologie de saint Thomas qui se déploie dans le plan de la *Somme de théologie*. Sur la base de cette vue très claire de l'homme, le pape apprécie de manière nuancée les libertés modernes. Léon XIII marque ainsi le point de départ d'une réflexion plus profonde du Magistère sur ce qu'est l'homme non plus simplement dans les conditions historiques où il se trouve mais selon ce qui est commun à tous et propre à chacun. Cet effort a abouti au grand exposé d'anthropologie chrétienne qui ouvre la constitution pastorale *Gaudium et spes*. Il avait été préparé par quelques étapes essentielles, en particulier la pensée de Pie XII. Chez celui-ci, cependant, demeure l'attention aux inégalités existant de fait entre les hommes et traduites par des différences sociales (il y a des hommes intelligents et d'autres qui le sont moins), ce qui n'apparaît plus dans les documents du Concile et ceux qui lui sont postérieurs. L'anthropologie s'abstrait résolument de la sociologie; elle met au jour ce qui fait l'homme, sans se laisser obnubiler par les conditions dans lesquelles s'exerce l'humanité.

Elle est un effort nécessaire: pour pouvoir penser le politique et la relation de l'Église à la société politique telle qu'elle se construit dans l'histoire, il est nécessaire d'accommoder son regard. Décrire un homme idéal qui n'existe nulle part ne sert à rien et peut même engendrer des systèmes destructeurs, mais garder le nez sur l'homme à décrire ne permet pas de comprendre quelle société il faut construire pour que l'homme soit pleinement lui-même.

Le sujet du droit

Un second déplacement, ou un second aspect du déplacement qui s'est opéré pendant le dernier siècle, concerne le sujet du droit. Il fut le résultat de débats serrés dans les premiers temps du concile Vatican II. Il a consisté à mieux comprendre ce qui est en jeu dans les droits que les hommes se reconnaissent les uns aux autres. Cette clarification a permis que la réflexion conciliaire aille jusqu'à la rédaction et la promulgation de la déclaration *Dignitatis Humanae*.

Le blocage essentiel a été dépassé lorsqu'il a été clair pour presque tous que le sujet du droit est la personne humaine. Il n'est pas la vérité ou l'erreur – c'est cette confusion qui faisait redouter la liberté religieuse. Proclamer le droit civil à la liberté religieuse, c'est-à-dire proclamer que la société et l'État ne peuvent exercer de contrainte en aucun sens sur un de leurs membres, n'est pas laisser libre cours à l'erreur – même si cela se produit aussi, presque nécessairement –, c'est promouvoir la responsabilité la plus sérieuse de l'homme.

L'homme est fait pour chercher la vérité, il ne peut l'atteindre que par un acte d'adhésion libre, quelle que soit la nature de cette vérité. Le vrai sujet du droit est l'homme concret, l'homme libre, l'homme doué d'une conscience, qui le rend apte à juger du bien et du mal en fonction d'un appel du bien qui le précède et le dépasse. Sans doute, l'homme pécheur peut-il renverser cette attraction du bien et de la vie en fascination du mal et de la mort. Mais il faut bien que cette possibilité dramatique soit ouverte pour que l'appel du bien puisse susciter la réponse d'un acte humain qui rend l'homme lui-même meilleur ou bon.

L'Église n'avait bien sûr pas attendu le dernier Concile pour savoir que l'homme est libre et que cette liberté se traduit dans des droits. Mais, pour elle, l'homme libre est l'homme vraiment libre, le chrétien libéré de l'esclavage du péché et qui s'efforce de conserver intacte cette liberté, celui qui cherche même à l'affermir par le travail des vertus pour qu'elle devienne la spontanéité de ses actes. Dans la liberté chrétienne resplendit à ses yeux la liberté intérieure qui fait la pleine humanité, mais que les hommes manquent par l'effet destructeur du péché. L'expérience atroce des totalitarismes a sans doute été décisive dans le déplacement que nous tâchons de décrire : l'État totalitaire, quelle que soit son idéologie, a montré une incroyable puissance mais aussi une effrayante facilité à tourner les hommes en exécutants de ses desseins les plus meurtriers. L'Église a compris alors combien il était important que la liberté intérieure qui caractérise l'homme et se trouve présente en chacun, même si ses moyens d'expression et de mise en œuvre sont variables et inégaux, soit traduite dans la liberté politique et sociale. C'est que la liberté intérieure est capacité d'adhésion, et l'État dispose de moyens nombreux et efficaces de la capter à son profit, si la transcendance de l'homme par rapport à l'État n'est pas reconnue par des droits définis.

Église et État

Le dernier déplacement à constater a consisté à ne plus regarder l'État et l'Église comme deux instances de même niveau et de même structure, différenciées par leur fin, l'une temporelle, l'autre éternelle. Un indicateur en est l'adoption puis l'abandon de la terminologie de la « *societas perfecta* ». Ce terme ne voulait pas désigner une société idéale, moralement parfaite, mais décrire l'État et l'Église comme des sociétés, des groupes humains, dotés des moyens leur permettant d'atteindre leur fin. Le thème de la « société

Vie chrétienne et régimes démocratiques

parfaite » avait servi d'abord à affirmer l'autonomie de l'Église face à des monarchies absolues qui tendaient à mal tolérer des pouvoirs qui ne soient pas des délégations du leur. Un des lieux d'application de ce thème fut la législation du mariage et la discussion sur la valeur à reconnaître à la célébration religieuse et aux exigences du droit canonique.

Au long du XX^e siècle, l'Église a appris à se définir selon sa nature propre, non pas sur le modèle d'une collectivité humaine dont les fins seraient spirituelles, mais à partir de la volonté mystérieuse de Dieu de se révéler aux hommes pour les intégrer à sa vie, qui devient le salut. Ce renouvellement du regard que l'Église porte sur elle-même a abouti au choix conciliaire de traiter de l'Église en termes sacramentels. C'était renoncer à s'exprimer dans des catégories aisément compréhensibles par le monde extérieur à l'Église ; mais ce choix correspond à la perception, que l'Église déploie dans le temps long de l'histoire et dans son universalité, de l'irruption inouïe de Dieu au milieu de nous et en notre faveur. Parler de l'Église non plus comme d'une *societas perfecta* mais comme du Corps mystique et du Peuple de Dieu, c'est la décrire dans sa totalité, unissant le ciel et la terre, le temps et l'éternité. C'est dire ce qu'elle est depuis sa naissance, mais c'est le dire comme jamais cela ne l'avait été jusque-là. Tel est le don de l'Esprit à l'humanité en la deuxième moitié du XX^e siècle, cela sans doute pour que l'Église puisse vivre au milieu du monde le mieux possible selon ce qu'elle est.

Parallèlement, dans la période que nous avons étudiée, l'État s'est beaucoup transformé¹⁵. Deux principes, vrais et désirables, ont joué comme jamais ils ne l'avaient pu jusqu'ici. Le premier est celui de liberté : il appartient à la responsabilité de chaque homme de reconnaître les finalités de l'existence et de s'engager envers elle ; le second est celui d'égalité : par-delà tout ce qui les différencie, les hommes sont égaux. Le principe de liberté peut dégénérer en mauvais libéralisme si l'on en tire, ce qui n'est pas indispensable, que l'homme détermine lui-même les valeurs ; le second peut conduire à nier les différences et se transformer en principe d'interchangeabilité des hommes, voire de non-discrimination absolue.

Tel est le résultat de l'expérience historique : la sphère politique n'est plus un héritage historique auquel on ne peut que souscrire puisqu'on ne peut le défaire ; la Révolution française a fourni la preuve que l'ordre social peut se renverser. On peut en interpréter le déroulement et l'aboutissement ou bien en tirant la conviction que l'État doit et peut être constitué par la raison (ce sera la prétention des socialismes) ou bien en estimant qu'une telle tentative est vouée à l'échec (ce sera la matrice du romantisme). De toute façon, après l'expérience de la Révolution et ses suites au long du XIX^e siècle en Europe, puisque l'État se modifie, qu'on le veuille ou non, la possibilité est ouverte à l'Église de dire à l'État ce qu'il peut être dans le dessein de Dieu en s'appuyant sur la compréhension qu'elle a dégagée de l'homme et de sa grandeur. Elle découvre ainsi que le politique a sa propre

15. Nous nous servons ici de la stimulante synthèse de Jean-Miguel GARRIGUES, *La Politique du meilleur possible*, Paris, Mame, 1999, p. 117.

consistance, qu'il n'est pas qu'un mal nécessaire mais qu'il traduit pour une part la tension de l'homme vers la liberté et vers l'unité auxquelles Dieu les appelle. Léon XIII lui-même pouvait encore considérer que la vie humaine est si brève que la fin temporelle de l'État, si légitime soit-elle, a tout à gagner à être placée au service de la fin surnaturelle de l'Église. Le XX^e siècle a rendu clair que la construction d'une société de paix et de justice à l'échelle de chaque pays et à l'échelle du monde pouvait être un but du politique, but qui mérite l'engagement raisonné de chacun¹⁶.

De ces trois déplacements résulte donc pour l'Église un encouragement à ce que la société politique dans sa structure serve la liberté personnelle de chacun de ses membres, en rende possible l'expression et prenne appui sur elle¹⁷. On peut dire cela de manière plus prudente encore : sa longue histoire avec ses épreuves variées fait que l'Église comprend aujourd'hui mieux qu'elle ne l'a jamais pu comme il convient que tout homme puisse avoir une part aux décisions qui concernent la collectivité. Le système de la démocratie représentative ne s'en trouve pas purement et simplement canonisé. L'Église catholique sent bien comment il peut engendrer sa propre corruption, comment il ne peut, comme tout système politique, qu'être le lieu d'un combat proprement spirituel pour que chacun apprenne à régler ses désirs sur le bien commun. D'où une clarté plus grande sur les liens réciproques qui peuvent et doivent exister entre la société politique et l'Église. L'expérience proprement chrétienne permet de vivre en sa vérité l'appartenance politique, pour le bien de tous.

Communio sacramentelle et société politique

État et nation

On peut sommairement définir l'État par la confiscation de la vengeance privée et, plus largement, de l'usage de la force et par le sens de la responsabilité à l'égard de l'humanité entière. L'État moderne, l'État libéral, résultat

16. Joseph RATZINGER/BENOÎT XVI, *Valeurs pour un temps de crise. Relever les défis de l'avenir*, Les Plans-sur-Bex (Suisse), Parole et Silence, 2005, p. 22 : « L'Église se doit d'être non pas un État ou une partie d'un État mais une communauté de conviction. Elle se doit aussi de se savoir responsable de l'ensemble et de ne pouvoir se limiter à elle-même ».

17. Une belle illustration de cet encouragement est donnée dans l'encyclique *Pacem in terris* de JEAN XXIII (11 avril 1963). Seul apparaît l'adjectif « démocratique » (n. 52), la bonté d'un régime politique est exprimée à partir de la dignité humaine et dans une perspective de maturation historique : « Que les citoyens puissent prendre une part active à la vie publique, c'est là un droit inhérent à leur dignité de personnes, encore que les modalités de cette participation soient subordonnées au degré de maturité atteint par la communauté politique dont ils sont membres et dans laquelle ils agissent » (n. 73). Voir aussi n. 79.

de la mise en œuvre du principe de liberté et du principe d'égalité, fonctionne selon une abstraction. Il ne reproduit pas les interdépendances naturelles ; il part de l'abstraction que chaque homme possède une voix et que la voix de chacun pèse le même poids¹⁸. Cette conception a été rendue possible historiquement par l'intensification de l'idée de nation. Une nation est une portion de l'humanité dont chacun des membres se sent touché directement par ce qui arrive aux autres membres en même temps qu'il se sent participer à travers l'ensemble que forme cette portion à l'histoire universelle. Parce que la nation est une réalité sensible, charnelle, le processus d'abstraction qui conduit à l'État moderne se trouve en quelque sorte compensé et rendu supportable.

La prise de conscience des nations par elles-mêmes au sein de l'Europe du XIX^e et du XX^e siècles fut source d'immenses tensions et de cruels conflits. Si le sentiment national fait éprouver à tous les membres d'une communauté historique un sens élevé de leur appartenance mutuelle et de la communauté de leur destinée terrestre, il se traduit aisément aussi en crispations : ce qui est autre est ressenti comme étranger, voire comme menaçant. Des penseurs nombreux ont essayé de distinguer le patriotisme : amour de la patrie ouvert au sens universel de l'humanité, et nationalisme : exaltation de la communauté à laquelle on appartient au détriment de toutes les autres. Citons pour cette réflexion Blondel¹⁹, Lubac²⁰ et, plus récemment, le pape Jean-Paul II dans *Mémoire et identité*²¹. Le cardinal Ratzinger a eu l'occasion d'exposer l'idée que la force humanisante d'une culture se traduit dans sa capacité à s'ouvrir à la vérité portée par une autre²². L'expérience historique, cependant, montre que la rencontre des autres ne conduit pas de soi à un désir de communion. Il y faut un engagement d'un autre ordre. Si l'amour pour la patrie peut être une forme d'expression de l'amour du prochain, il n'a tout son sens qu'en étant ouvert à l'amour pour tout homme. Ajoutons aussi que la coïncidence de l'État et de la nation, qui fut une des grandes revendications du XIX^e siècle en Europe ou en Amérique latine, transporte dans la nation l'ambiguïté de l'État : si celui-ci est au service de l'unité d'un groupe humain, il est aussi l'instance qui exerce la force et il doit intégrer constamment des éléments de compensation ou de vérification de l'usage qu'il fait de cette force.

18. Voir Jean-Miguel GARRIGUES, *La Politique du meilleur possible, op. cit.*, p. 123.

19. « Patrie et Humanité », cours à la Semaine sociale de Paris, 1928.

20. « Patriotisme et nationalisme », *La Vie intellectuelle*, t. XIX, 25 janvier 1933, p. 283-300, repris dans *Résistance chrétienne au nazisme, Œuvres complètes*, Paris, Éditions du Cerf, 2006, t. XXXIV, p. 11-25.

21. JEAN-PAUL II, *Mémoire et identité*, Paris, Flammarion, 2005, p. 75 et p. 86.

22. Joseph RATZINGER, « Le Christ, la foi et le défi des cultures », conférence à la rencontre de la Fédération des Conférences épiscopales d'Asie, Hong-Kong, 2-5 mars 1993, publiée dans *La Documentation catholique*, n° 2120, 16 juillet 1995, p. 700. Voir encore *Valeurs pour un temps de crise. Relever les défis de l'avenir, op. cit.*, p. 95.

Lorsque le sentiment de la nation se pacifie ou s'affaiblit, un autre risque apparaît dans le développement des principes de liberté et d'égalité dont le jeu mutuel est le moteur de l'État moderne. Les analyses de Jean-Miguel Garrigue prolongent certaines convictions exposées déjà par Alexis de Tocqueville. La démocratie, de soi, produit les éléments de sa propre corruption. Le principe de liberté se transmue en relativisme : les membres du corps social ne recherchent plus le bien qui les précède et peut devenir commun, mais leur bien-être à chacun, tandis que celui d'égalité devient un principe de non-discrimination absolue : chaque groupe à l'intérieur de la société réclame d'être reconnu à l'égal de la majorité, et tous les comportements marginaux exigent d'être légalisés. Ce double mouvement, bien perceptible aujourd'hui, revient d'ailleurs à mettre en cause le fait de la représentation et l'abstraction de l'État. Celle-ci est difficile à supporter, et la tentation est forte de retrouver dans l'État un reflet de toutes les composantes de la société (les processus que l'on classe sous le terme de « communautarisme » vont dans ce sens). C'est qu'un système politique qui suppose que chacun des membres de la société politique exerce une vraie responsabilité à l'égard du tout est une grande exigence.

Appartenance ecclésiale et appartenance politique

L'Église, elle, rassemble les hommes selon un tout autre principe que la société politique. L'unité en elle est donnée d'en haut, révélée et aussi obtenue par le mystère pascal de Jésus. Cette unité résulte avant tout de la venue de Dieu en chacun de ceux qu'il intègre à son Peuple, faisant d'eux les membres du Corps de son Fils et le Temple de l'Esprit-Saint. Tous ne font qu'un parce que le Dieu unique est présent en chacun. Mais cette unité est reçue et nourrie sacramentellement, c'est-à-dire dans un renvoi continu du visible à l'invisible et de l'invisible au visible. L'invisible est ce qui a été acquis par la mort du Christ en croix, s'offrant pour les hommes et par sa résurrection, manifestation de l'amour du Père en lui. C'est la victoire de Dieu, l'assurance du rassemblement dans le Christ de tous ceux que Dieu appelle. Cette communion dans la charité, « union intime avec Dieu et unité de tout le genre humain », selon la formule de *Lumen gentium*, c'est à quoi le baptême intègre et c'est cette intégration que l'Eucharistie renouvelle et renforce malgré nos péchés qui sont autant d'actes de division. L'unité de l'Église précède les hommes qui la composent et la structure apostolique de l'Église les tient en un tout comme le gage de la communion éternelle que le Christ a gagnée pour nous et qui est la fin certaine de l'histoire. Elle ne s'édifie pas au prix de toutes sortes de compositions, de compromis, d'avancées et de reculs de la part des hommes. Elle est à recevoir malgré la dureté des cœurs.

Dans la société politique, la détermination de ce qu'il faut faire provient toujours de tâtonnements. Dans l'État de droit, chacun est invité, selon les procédures reconnues, à exprimer son opinion. Les avis peuvent diverger fortement, notamment en fonction de la compréhension qu'a chacun de ses

Vie chrétienne et régimes démocratiques

intérêts et de ceux des groupes divers auxquels il appartient. C'est pourquoi une autorité est nécessaire : quelqu'un ou une instance déterminée doit pouvoir trancher avec une légitimité reconnue par tous. Du moins est-ce ainsi que *Gaudium et spes* présente la société politique²³. Dans l'Église, la vérité est avant tout révélée. La Révélation s'achève dans le don de l'Esprit et la capacité de chacun de se tenir dans la vérité de Dieu et de l'homme. C'est le contenu que l'on peut donner au *sensus fidei* dont le Concile reconnaît qu'il appartient au Peuple de Dieu tout entier²⁴. Si le Magistère de l'Église se prononce avec autorité, ce n'est pas fondamentalement pour dirimer un débat difficile, même si sa décision est souvent précédée par un débat ; ce n'est pas non plus pour esquiver la dispute. C'est parce qu'en lui et par lui s'anticipe dans la détermination de foi la connaissance béatifiante qu'auront en Dieu tous les hommes réunis qu'il aura attirés à lui.

La vie de l'Église est donc pour ceux qui y participent une expérience tout autre que celle de la vie politique. Aucune des deux n'abolit l'autre. Pour qui comprend de quoi il s'agit, elles s'appellent l'une l'autre. Mais il faut accepter qu'elles aient des modes de fonctionnement qui diffèrent. L'investissement d'une personne dans la société politique et son engagement dans l'Église n'obéissent pas à des règles identiques. Le chrétien doit être prêt à vivre lui-même ce qui découle de sa foi, même s'il se met en contradiction avec beaucoup autour de lui. Il doit aussi faire l'effort de travailler ce qu'il apprend à connaître par l'enseignement de l'Église pour en tirer des lumières sur l'homme et la société et les exigences de sa vie qu'il puisse partager avec des non-chrétiens. Il doit apporter dans le débat démocratique non pas des convictions brutes, mais des réflexions rationnelles. Celles-ci peuvent être éclairées par la foi, mais les affirmations de foi n'ont pas à devenir la règle d'un État de droit. L'État, en revanche, a beaucoup à gagner à ce que le débat grâce auquel se détermine ce qu'il fait soit animé par des hommes et des femmes qui peuvent puiser au-delà d'eux-mêmes et de leurs intérêts particuliers et momentanés une compréhension de l'homme comme liberté transcendant les différences et comme humanité appelée à une communion éternelle. Ceux-là peuvent contribuer à ce que le jeu démocratique n'aboutisse pas à la dissolution du politique, laquelle pourrait provenir aussi bien des revendications des subjectivités que de l'exigence de trouver en l'État la solution de toutes les difficultés.

Égalité et communion

Si l'on veut bien regarder plus profond, l'abstraction qui consiste à considérer comme équivalentes les voix de chaque citoyen trouve sa légitimité dans la Révélation biblique que Dieu a créé l'homme à son image et à sa ressemblance. C'est elle qui la rend vraiment possible et supportable.

23. *Gaudium et spes*, 74, § 1 et 2.

24. *Lumen gentium*, 12.

THÈME _____ **Éric de Moulins-Beaufort**

Cette Révélation est devenue le partage de tous les peuples marqués par le christianisme. La conviction s'est ainsi inscrite dans leur conscience que tous les hommes ont la même dignité, quelle que soit l'inégalité de la répartition des richesses et des situations sociales mais aussi des dons physiques et moraux. Les bouleversements des deux derniers siècles ont consisté en ce que la vérité métaphysique et spirituelle de l'égalité des hommes devienne la norme d'organisation sociale et politique. Jusque-là, pour des raisons diverses mais compréhensibles, un tel projet paraissait utopique et dangereux. L'Église, dans la conscience qu'elle avait de sa nature à elle, avait quelques raisons de se méfier de la prétention de faire de l'égalité dans l'Esprit qui est son apanage la règle d'organisation de la société politique. Les hommes peuvent-ils se donner les uns aux autres de vivre selon la dignité que Dieu leur promet dans le salut? Ils risquent de ne le faire qu'au prix d'immenses violences, et elles n'ont pas manqué, pour arracher les particularités trop réelles. Mais elle avait aussi quelques raisons de reconnaître dans cette abstraction une application dans le concret de l'histoire de ce qu'elle donne aux hommes, du moment que des voies pacifiques de mise en œuvre étaient trouvées.

Déjà, l'expérience sacramentelle, surtout eucharistique, est l'expérience d'une communion qui nous unit tous au plus profond de notre être, avec l'amplitude de l'humanité entière depuis le premier jusqu'au dernier des hommes. Cette communion, pourtant, nous le savons tous, est assez peu ressentie. Elle se traduit plus ou moins en actes. L'appartenance à tel État, au contraire, nous unit à un niveau plus superficiel, celui de nos activités, mais elle est très concrète. L'existence de la communauté sacramentelle, sauvée, nous encourage à vivre les contraintes de la société politique. Nous devons y trouver la force de vivre dans un monde sécularisé où l'État a renoncé à être responsable de la relation de chacun avec Dieu et de Dieu avec tous. Bien loin de les effrayer, cette condition relativement nouvelle doit encourager les chrétiens à réaliser le sens de la nature sacramentelle de l'Église. Du travail reste à faire pour que tous mesurent la communion dans laquelle ils sont insérés dès maintenant et quelle liberté elle leur laisse pour déployer dans leur agir quotidien la charité qui les nourrit. Réciproquement, de participer à la vie sociale et d'exercer leur rôle de citoyens en relation avec ceux qui ne partagent pas leur foi ou qui s'en sont détachés offre aux chrétiens des occasions de mettre en œuvre leur être de personne, douée de liberté et de conscience, capable de s'engager dans ses actes pour un bien qui concerne tous les hommes.

En reconnaissant la légitimité du droit civil et social à la liberté religieuse, l'Église catholique a renoncé à trouver dans l'État une force de cohésion supplémentaire. Elle consent à être une communauté du salut, celle en qui tous les hommes seront rassemblés par Dieu et qui est sur terre comme un sacrement. Que les États puissent désormais ne plus se comprendre comme des instruments au service de la grandeur d'un prince ou d'une nation mais comme des facteurs de paix, de prospérité et de justice

Vie chrétienne et régimes démocratiques

pour l'ensemble du monde la réjouit. Elle sait qu'elle apporte autre chose que ce que les efforts d'unité du monde symbolisent, auxquels ils préparent les cœurs, mais dont l'accomplissement ne peut se faire que par le pardon et le don qui transfigurent les cœurs dans l'amour²⁵.

Éric de Moulins-Beaufort, né en 1962, prêtre (Paris) en 1991, nommé évêque auxiliaire de Paris en mai 2008. Enseigne à la Faculté Notre-Dame et au Pôle de recherche du Collège des Bernardins. Membre du comité de rédaction de *Communio*. Principales publications : *Anthropologie et mystique selon Henri de Lubac. L'« esprit de l'homme » ou la présence de Dieu en l'homme*, Paris, Éditions du Cerf, 2003.

25. Joseph RATZINGER/BENOÎT XVI, *Valeurs pour un temps de crise. Relever les défis de l'avenir*, op. cit., p. 49 : «Le fait de se mettre en route vers l'autre cité n'est pas aliénant, c'est en réalité la condition de notre guérison et de celle de nos États. Car si les hommes n'ont rien d'autres à attendre que ce que ce monde leur offre, et s'ils peuvent et doivent exiger tout cela de l'État, ils se détruisent eux-mêmes et toute chose publique. [...] Tout en demeurant dans l'espoir de quelque chose de plus grand et de plus définitif, nous pouvons et nous devons en tant que chrétiens apporter également l'espoir dans le provisoire, dans notre monde fait d'États».

Camille VIOLET

La théorie des genres est-elle au programme de première ?

La rentrée 2011 a vu l'arrivée de nouveaux programmes de SVT (sciences de la vie et de la terre) dans les classes de première générale. Une première version avait été mise en consultation auprès des enseignants de SVT en mai 2009 et la version définitive est parue au Bulletin Officiel du 30 septembre 2010, sans que cela ne provoque de réaction. La sortie en mai 2011 des différents manuels scolaires, principalement ceux destinés aux classes de première ES et L, a par contre déclenché une grande polémique au niveau de l'enseignement catholique tout d'abord, d'une partie de l'enseignement public ensuite, et au niveau national enfin.

Pourquoi soudain un tel réveil ? Parce que les auteurs des manuels, délayant sur un plus ou moins grand nombre de pages un texte de quelques lignes dont les termes ne sont pas définis et dont la rédaction est parfois confuse, et devant de ce fait l'interpréter, en ont sans doute trop fait et ont créé un problème qui n'existait pas – ou différemment – dans les programmes.

La démarche de cet article sera celle d'un professeur construisant son cours : il consulte le programme et y relève les notions à enseigner et les termes à employer ; dans un second temps seulement (normalement !), il consulte le manuel choisi par l'établissement (et souvent les autres en complément), afin d'y rechercher les documents qui lui paraissent les plus en accord avec sa manière d'enseigner ces notions.

Analyse du contenu des programmes de SVT des premières générales

Les classes de premières ES et L ont un programme commun pour les deux enseignements scientifiques que sont la Physique-Chimie et les SVT. L'épreuve d'enseignement scientifique est anticipée en classe de première dans ces deux séries, donc le programme de l'année des premières ES-L est le programme

du baccalauréat. Par contre, l'épreuve de SVT n'est pas anticipée dans la série scientifique, donc le programme de l'année de première S n'est pas le programme du baccalauréat.

Comme c'est le programme des premières ES-L dont on a le plus parlé, c'est celui-ci qui sera analysé, en utilisant parfois le programme de première S pour tenter de l'éclairer.

L'un des thèmes de SVT du programme des premières générales s'intitule « Féminin/ masculin ». Ce thème, qui dans les anciens programmes s'intitulait « Procréation », a donc changé d'objectif : on ne cherche plus à savoir comment les êtres humains procréent naturellement (ce qui a normalement été vu au collège, même si les élèves n'en ont généralement retenu que les termes de leurs anatomies respectives), mais comment ils vivent leur sexualité. C'est devenu un cours de sexualité et non un cours de reproduction, ce qui est textuellement indiqué dans la première phrase de l'introduction du thème du programme des premières ES-L : « La prise en charge de façon responsable de sa vie sexuelle par ce futur adulte rend nécessaire de parfaire une *éducation à la sexualité* qui a commencé au collège. » Le choix des termes « féminin / masculin » (les genres), et non des termes « femme / homme » (les sexes), peut certes faire penser à la théorie des genres, mais peut aussi simplement signifier que l'objectif du thème n'est pas uniquement de comprendre comment fonctionne une femme ou un homme mais également comment ils vivent leur féminité et leur masculinité.

L'introduction du thème « Féminin / masculin » du programme des premières ES-L stipule :

« Ce thème vise à fournir à l'élève des connaissances scientifiques clairement établies, qui ne laissent de place ni aux informations erronées sur le fonctionnement de son corps ni aux préjugés. Ce sera également l'occasion d'affirmer que si l'identité sexuelle et les rôles sexuels dans la société avec leurs stéréotypes appartiennent à la sphère publique, l'orientation sexuelle fait partie, elle, de la sphère privée. À l'issue de cet enseignement l'élève devrait être capable d'expliquer [...] le déterminisme génétique et hormonal du sexe biologique, et de différencier ainsi identité et orientation sexuelles. »

D'après la première phrase de cette introduction, l'objectif de ce thème est donc principalement scientifique. De ce fait, j'interprète spontanément la deuxième phrase (qui est reprise intégralement dans le corps du programme de première S) comme voulant dire : en plus de l'aspect biologique, que vous aurez à traiter en tant que professeur de SVT, n'oubliez pas de rappeler à vos élèves que si on est en droit de demander à quelqu'un son identité sexuelle (indiquée sur sa carte d'identité et sur toutes les listes d'élèves que les enseignants reçoivent en début d'année), qui relève donc de la sphère publique, on n'est en aucun cas autorisé à lui demander son orientation sexuelle, à savoir s'il est homo- hétéro- ou bisexuel, et encore moins à le discriminer à cause de cette orientation sexuelle, qui relève donc de la sphère privée. Bref, l'introduction du thème laisse à penser que l'objectif de cet ajout « non biologique » au thème est *la lutte contre l'homophobie*.

La mention des « rôles sexuels dans la société avec leur stéréotypes » peut faire penser à la théorie des genres. Mais dans cette théorie, les rôles sexuels

— La théorie des genres est-elle au programme de première ?

dans la société (les femmes font la cuisine, le ménage et s'occupent des enfants mais pas de politique / les hommes travaillent – dur ! – et ne rentrent chez eux que pour se mettre les pieds sous la table et discuter politique avec les invités) semblent faire partie de l'identité sexuelle, puisque, afin de faire disparaître l'inégalité des rôles sexuels, elle stipulerait de nier l'identité sexuelle. Le fait que les deux termes « identité sexuelle » et « rôles sexuels dans la société » soient placés côte à côte indique clairement que le programme ne fait pas l'amalgame entre les deux.

En identifiant le « ainsi » de la dernière phrase citée comme étant un lien de cause à conséquence, j'interprète l'ensemble de cette phrase comme voulant dire : grâce à l'explication biologique du sexe biologique, on peut faire la différence entre l'identité et l'orientation sexuelles. Or, les termes « identité sexuelle » et « orientation sexuelle » n'apparaissant pas dans l'explication biologique du sexe biologique, comment cette explication pourrait-elle permettre de faire la différence entre les deux ? À moins que cela ne veuille dire que *l'identité sexuelle est le sexe biologique* donc que l'identité sexuelle est biologique, et qu'il faut la distinguer de *l'orientation sexuelle qui n'est pas le sexe biologique* mais dont on ne dit ni ce qu'elle est, ni si elle a une explication biologique ou non. Cette phrase est donc imprécise.

Dans le programme de première S, cette phrase devient : « On saisira l'occasion d'affirmer que si l'identité sexuelle et les rôles sexuels dans la société avec leurs stéréotypes appartiennent à la sphère publique, l'orientation sexuelle fait partie, elle, de la sphère privée. *Cette distinction conduit à porter l'attention sur les phénomènes biologiques concernés.* » Là, à l'inverse, c'est la différence entre l'identité sexuelle et l'orientation sexuelle qui est censée provoquer l'intérêt des élèves sur les phénomènes biologiques concernés. On pourrait comprendre qu'il y a des phénomènes biologiques concernant l'identité sexuelle et des phénomènes biologiques concernant l'orientation sexuelle... mais le programme ne parle plus par la suite que du déterminisme biologique du phénotype (ensemble des caractères observables à différentes échelles) masculin ou féminin, donc de l'identité sexuelle biologique, et plus du tout d'orientation sexuelle. La conclusion est donc la même : l'identité sexuelle est biologique, ce qui est confirmé par l'introduction du programme de première S : « il s'agit de comprendre les composantes biologiques principales de l'état masculin ou féminin » ; alors que l'orientation sexuelle est différente, mais on ne dit ni ce qu'elle est, ni si elle est biologique ou non. Le programme de première S est donc tout aussi imprécis.

En enlevant cet « ainsi » gênant de la phrase du programme des premières ES-L, elle devient plus facile à interpréter : les élèves doivent connaître l'explication biologique du sexe biologique *et* doivent connaître *la différence* entre identité sexuelle et orientation sexuelle. Cela ne devient plus qu'une question de définitions. Celles qui me viennent spontanément à l'esprit sont : identité sexuelle = je suis un homme / une femme = ce que je suis (biologiquement, psychologiquement et socialement, mais le programme ne retient manifestement que l'aspect biologique) ; orientation sexuelle = je suis attiré(e) vers un homme / une femme = ce que sont les êtres par lesquels je suis attiré. Rien n'indique dans le programme qu'il faille y ajouter une déconnexion entre les

deux, comme : si je suis un homme, je peux être attiré par une femme ou un homme, et cela n'a rien à voir avec le fait que je sois un homme. Mais alors pourquoi insister sur la différence entre les deux notions ? Parce que, comme cela a été dit plus haut, la première appartient à la sphère publique et la seconde à la sphère privée. Notons qu'ici les rôles sexuels n'apparaissent pas : cette notion revêt donc aux yeux du programme une moins grande importance que celles d'identité sexuelle et d'orientation sexuelle.

Suite à cette introduction, le thème « Féminin / masculin » du programme des premières ES-L est divisé en plusieurs parties, dont la deuxième s'intitule « Devenir homme ou femme ». La seule notion de cette partie est : « La mise en place des structures et de la fonctionnalité des appareils sexuels se réalise sur une longue période qui va de la fécondation à la puberté ». Le « *devenir* homme ou femme » est donc à comprendre comme le processus qui permet à une cellule-œuf issue de la fécondation de devenir un homme ou une femme. On ne considère ainsi, d'après cette notion, que l'aspect biologique de la formation d'un individu sexué à partir d'une cellule-œuf.

En face de cette notion, on peut lire comme compétences pouvant être demandées aux élèves au baccalauréat :

« Caractériser à partir de différentes informations et à différentes échelles un individu de sexe masculin ou de sexe féminin.

Expliquer, à partir de données médicales, les étapes de différenciation de l'appareil sexuel au cours du développement embryonnaire.

Différencier, à partir de la confrontation de données biologiques et de représentations sociales ce qui relève :

- de l'identité sexuelle, des rôles en tant qu'individus sexués et de leurs stéréotypes dans la société, qui relèvent de l'espace social ;
- de l'orientation sexuelle qui relève de l'intimité des personnes. »

Avant de pouvoir expliquer les mécanismes biologiques de formation d'un homme ou d'une femme à partir d'une cellule-œuf, il faut logiquement d'abord définir ce qu'est un homme ou une femme et donc déterminer quels sont leurs caractères, ce qui est l'objet de la première compétence. Ces caractères doivent être déterminés à différentes échelles, ce qui relève de l'aspect biologique (échelle chromosomique, échelle anatomique), et à partir de « différentes informations » qui ne sont pas spécifiées comme devant être uniquement biologiques et qui peuvent donc intégrer éventuellement l'habillement, la coiffure, la démarche... tous les caractères sexuels sociaux qui permettent de distinguer sans avoir à les déshabiller un garçon d'une fille, un homme d'une femme. On précise bien qu'il s'agit de caractériser « un individu de sexe masculin » et « un individu de sexe féminin », donc le genre identifié par les « différentes informations » doit correspondre au sexe anatomique : il n'est pas question de transgenre. L'identité sexuelle semble ici s'élargir de l'identité sexuelle biologique à l'identité sexuelle biologique *et* perçue par les autres, alors que dans le programme de première S, il n'est question que du « phénotype masculin » et du « phénotype féminin » qui « se distinguent par des différences anatomiques, physiologiques, et chromosomiques ». Donc, dans le programme de première S,

— La théorie des genres est-elle au programme de première ?

L'identité sexuelle ne doit être définie que sous son aspect biologique, alors que dans le programme des premières ES-L, elle *peut* être définie également sous son aspect social. Cette compétence semble être un ensemble de connaissances à savoir mobiliser : les questions – qu'est-ce qu'un homme ? qu'est-ce qu'une femme ? ou qu'est-ce que l'identité sexuelle ? – peuvent donc être posées à l'épreuve du baccalauréat, donc les aspects exigibles de sa définition auraient dû être précisés.

La deuxième compétence porte sur l'explication biologique de la différenciation de l'appareil génital en appareil génital masculin ou féminin et cette explication doit pouvoir être déterminée par les élèves grâce à des données médicales, qui proviennent essentiellement de pathologies : on comprend généralement comment cela fonctionne en étudiant les raisons pour lesquelles de temps en temps cela ne fonctionne pas. Il faudra donc présenter aux élèves des cas d'identités sexuelles problématiques. Il n'y a là-dedans pas la moindre volonté de montrer que l'identité sexuelle *est* problématique, mais il s'agit simplement d'une méthode scientifique d'étude du corps humain, sur lequel on ne peut éthiquement pas réaliser le même type d'expériences que chez des animaux. On fait exactement la même chose pour montrer aux élèves le rôle des différentes zones du cerveau, pour ne citer qu'un exemple.

Il n'y a pas de compétence correspondant à la mise en fonctionnement de cet appareil génital au moment de la puberté, mais le contenu de la notion implique que cela soit fait, sans que le programme nous indique comment. Le programme de première S indique juste : « La puberté est la dernière étape de la mise en place des caractères sexuels ».

Normalement, arrivés là, on a enseigné l'intégralité de la notion demandée : on a expliqué la mise en place de la structure de l'appareil génital de la fécondation à la naissance, puis la mise en fonctionnement de l'appareil génital à la puberté. Apparaît pourtant une troisième compétence qui demande, comme l'introduction du thème le disait déjà, de différencier identité sexuelle (en lien avec les rôles sexuels) et orientation sexuelle, et de préciser que la première « relève de l'espace social », ce qui correspond à la « sphère publique », et que la seconde « relève de l'intimité des personnes », ce qui correspond à la « sphère privée ».

Pourquoi cette troisième compétence, qui va plus loin que ce qu'indique la seule notion de cette partie du programme ? Dans le programme de première S, ce thème est abordé *avant* la différenciation sexuelle au cours du développement embryonnaire. Sa place est pourtant plus logique ici, parce que « devenir homme ou femme » ne s'arrête pas à la puberté et aux mécanismes biologiques d'acquisition de la fertilité ; parce que des adolescents de 11-13 ans qui sont pubères ne sont pas encore des hommes et des femmes. Être un homme ou une femme n'est pas seulement une question de maturité physiologique, mais aussi d'achèvement de construction de soi. Les adolescents sont biologiquement capables de procréer mais ils n'en sont pas encore psychologiquement et affectivement capables car ils n'ont pas fini de se construire, donc de se construire en tant qu'être sexué, avec, en plus d'une identité sexuelle biologique, une identité sexuelle psychologique (se reconnaître, se recevoir en tant qu'homme ou femme). Le contexte socioculturel participe à cette construction : un bébé

anatomiquement sexué (garçon / fille) n'est pas encore psychologiquement sexué (masculin / féminin); il n'acquerra son identité sexuelle psychologique que progressivement au cours de sa vie, en interaction avec les adultes sexués qui l'entourent (d'où l'importance de deux parents de sexe différent ou, en cas de famille monoparentale, de l'existence d'une personne référent de l'autre sexe) et il n'acquerra les codes sexuels sociaux qu'en présence de camarades (caricaturalement, les filles préfèrent le rose à partir du moment où elles vont à la crèche ou à l'école...). De plus, une fois la maturité sexuelle biologique et psychologique atteinte, l'homme et la femme sont plus ou moins soumis, selon leurs aspirations et leurs caractères, à des rôles sexuels en lien avec la société dans laquelle ils vivent.

Par rapport à ce qu'indiquait déjà l'introduction, cette compétence n'ajoute que le fait que les élèves doivent savoir confronter des « données biologiques » et des « représentations sociales » afin de pouvoir rattacher un fait soit à l'identité sexuelle qui fait partie de la sphère publique, soit aux rôles sexuels qui font partie de la sphère publique, soit à l'orientation sexuelle qui fait partie de la sphère privée. Il s'agit donc d'enseigner aux élèves les définitions d'identité sexuelle et d'orientation sexuelle uniquement dans le but de savoir ce qui, dans un document apporté dans l'épreuve du baccalauréat, relève de l'un ou de l'autre, donc du public et du privé. Le type de document n'est qu'à peine précisé : il doit contenir des « données biologiques », qui doivent être rattachées à l'identité sexuelle donc à la sphère publique ; et il doit contenir également des « représentations sociales » pouvant être confrontées à l'identité sexuelle : de quoi s'agit-il ? Si on en croit la suite de la phrase, seuls l'identité sexuelle et les rôles sexuels appartiennent à l'espace social, donc les représentations sociales concerneraient soit l'aspect social de l'identité sexuelle (codes sociaux d'habillement, etc.), soit les rôles sexuels, donc uniquement ce qui appartient à la sphère publique. Le document n'est censé contenir aucune information personnelle, donc aucune information concernant l'orientation sexuelle d'un éventuel cas étudié. Il est ainsi impossible, à partir d'un tel document, de différencier identité sexuelle et orientation sexuelle, puisqu'on ne donne qu'une des deux. On ne sait donc pas vraiment quel type de document peut être donné aux candidats le jour du baccalauréat.

La troisième partie du thème « Féminin / masculin » du programme des premières ES-L s'intitule « Vivre sa sexualité » et comporte trois notions :

« Le comportement sexuel chez les Mammifères est contrôlé, entre autres, par les hormones et le système de récompense [circuit nerveux provoquant la sensation de plaisir].

Au cours de l'évolution, l'influence hormonale dans le contrôle du comportement de reproduction diminue, et corrélativement le système de récompense devient prépondérant dans la sexualité de l'Homme [espèce humaine] et plus généralement des primates hominoïdes.

Les facteurs affectifs et cognitifs, et surtout le contexte culturel, ont une influence majeure sur le comportement sexuel humain ».

Ces trois notions tentent d'expliquer les mécanismes du « comportement sexuel » ou « comportement de reproduction » humain. Si ces termes ne sont

— *La théorie des genres est-elle au programme de première ?*

pas clairement définis, ils se réfèrent manifestement aux *actes sexuels* : préliminaires (attitude, baisers, caresses) et rapport sexuel. En effet, les deux premières notions portent sur les mécanismes biologiques du désir et du plaisir *liés aux actes sexuels* : un mécanisme hormonal déclenchant le désir et un mécanisme nerveux déclenchant le plaisir et donc le désir de recommencer. La dernière notion, la seule des trois qui ne soit pas également au programme de première S, porte sur les influences non biologiques du comportement sexuel, qui existent exclusivement chez l'Homme : les facteurs affectifs, cognitifs et culturels. Mais sur quels aspects du comportement sexuel jouent-ils ? Cela n'est pas précisé. On est ainsi en droit d'interpréter : les sentiments (facteur affectif) et la volonté (facteur cognitif) interviennent dans le comportement sexuel en ce qu'une personne choisit sentimentalement et volontairement une autre personne : la sexualité humaine n'est pas une sexualité animale ! Les facteurs culturels, eux, me paraissent intervenir plutôt dans les modalités de ce comportement sexuel : par exemples, le baiser sur les lèvres n'intervient pas dans toutes les cultures, certaines cultures acceptent la polygamie et d'autres non. Le « surtout », appliqué au contexte culturel, peut être expliqué par le fait que le comportement sexuel diffère davantage entre les cultures qu'entre les personnes choisies affectivement et volontairement.

En conclusion de cette analyse, voici mon interprétation des deux dernières parties du thème « Féminin / masculin » du programme des premières ES-L :

Devenir homme ou femme

Un individu de l'espèce humaine a une identité sexuelle, identifiable par des caractères biologiques, psychologiques (cf. « Les hommes viennent de Mars et les femmes de Vénus ») et sociaux (habillement, coiffure, démarche), qui appartient à la sphère publique (espace social, elle peut être demandée).

De la cellule-œuf à la naissance a lieu l'acquisition de la première partie de l'identité sexuelle biologique, avec la différenciation de l'appareil génital en appareil génital masculin ou féminin, par un mécanisme génétique et hormonal (déterminé grâce à des données médicales).

Au cours de la puberté a lieu l'acquisition de la seconde partie de l'identité sexuelle biologique, avec la mise en fonctionnement de l'appareil génital et l'apparition des derniers caractères sexuels.

Avant, pendant et après la puberté, ont lieu :

- l'acquisition de l'identité sexuelle psychologique et sociale, avec la plus ou moins grande soumission aux rôles sexuels dans la société dans laquelle on vit ;
- l'acquisition de l'orientation sexuelle, qui appartient à la sphère privée (intimité des personnes, ne peut pas être demandée et ne peut être l'objet de discrimination).

Vivre sa sexualité

Le comportement sexuel humain, c'est-à-dire l'ensemble des actes sexuels (préliminaires et rapport sexuel), est contrôlé :

- par des facteurs biologiques :
 - les hormones sexuelles, comme chez tous les Mammifères, engendrent le désir, mais elles n’ont qu’un faible impact chez l’Homme (les rapports sexuels peuvent avoir lieu en dehors des périodes fertiles);
 - le système de récompense, comme chez tous les Mammifères et particulièrement les Primates hominoïdes dont l’Homme, engendre le plaisir qui lui-même engendre le désir;
- par des facteurs non biologiques, spécifiques à l’Homme :
 - les facteurs affectifs et cognitifs : une personne choisit sentimentalement et volontairement une autre personne;
 - les facteurs culturels : le type de comportement sexuel (actes sexuels, mono- ou polygamie) peut être différent d’une culture à une autre.

Il n’est donc nullement demandé d’enseigner la théorie des genres ! Il n’est en effet pas question d’identité sexuelle subjective différente de l’identité sexuelle biologique et entièrement construite par la société. Il n’est pas non plus question d’orientation sexuelle complètement indépendante de l’identité sexuelle. Il est certes question des rôles sexuels, contre lesquels se battent les tenants de la théorie du genre, mais ils sont anecdotiques dans le programme où ils ne sont pas identifiés jusqu’à être confondus avec l’identité sexuelle. De sorte que, contrairement à ce que semble prôner la théorie des genres, on peut chercher à modifier les rôles sexuels de manière à placer les hommes et les femmes sur un pied d’égalité, sans pour autant nier ou négliger leur identité sexuelle biologique. Il est question également de facteurs culturels, mais ils ne sont appliqués qu’au comportement sexuel (types d’actes sexuels) non à l’identité sexuelle ou à l’orientation sexuelle.

Le programme n’est pas toujours clair ! Le « ainsi » de l’introduction brouille la compréhension du lien entre mécanisme biologique, identité sexuelle et orientation sexuelle ; la définition d’identité sexuelle n’est pas explicite (uniquement biologique ou également psychologique et sociale ?) ; le document sur lequel pourront être interrogés les élèves à propos de l’identité sexuelle et de l’orientation sexuelle doit présenter des représentations sociales dont les objets ne sont pas indiqués ; le lien entre le comportement sexuel et les facteurs affectifs, cognitifs et culturels n’est pas précisé...

Le programme est donc trop flou pour ne pas avoir à être interprété, ce que j’ai fait dans cet article. Si ce thème est au sujet du baccalauréat, le professeur doit donc avoir préparé ses élèves au type de documents qu’ils peuvent avoir à étudier en leur ayant fait comprendre qu’on leur demande d’analyser un document (en terme d’identité sexuelle et d’orientation sexuelle, par exemple) et non d’adhérer (ou de faire semblant) à ce qui est présenté sous peine de perdre des points.

Analyse du contenu des manuels de SVT des premières ES-L

De la même manière que j’ai dû interpréter le programme des premières ES-L et de première S, les auteurs de manuels scolaires, qui sont des enseignants du

— La théorie des genres est-elle au programme de première ?

public ou du privé, ont dû l'interpréter pour construire leurs pages de documents ainsi que le cours qui généralement les suit. Cinq manuels ont été publiés pour les classes de premières ES-L (Belin, Bordas, Hachette, Hatier, et Nathan) et trois seulement pour les classes de première S (Belin, Bordas et Nathan). Sans en faire la démonstration complète par crainte de rendre cet article trop long et fastidieux, je vais rapidement indiquer la manière dont les auteurs des cinq manuels des premières ES-L ont interprété les points peu clairs du programme :

- Quels sont les aspects de l'identité sexuelle qui sont étudiés ?
- Quelle relation est donnée entre identité sexuelle et orientation sexuelle ?
- À quoi sont appliqués les facteurs culturels qui interviennent dans le comportement sexuel humain ?

Le manuel des éditions Belin a choisi de regrouper la deuxième et la troisième partie du thème « Féminin / masculin » dans un seul chapitre, intitulé « Devenir homme ou femme et vivre sa sexualité ». L'identité et l'orientation sexuelles sont abordées dans l'activité concernant la puberté, ce qui est tout à fait justifiable. L'identité sexuelle y est définie uniquement sous son aspect psychologique (« c'est le fait de se *sentir* totalement homme ou femme ») et n'est pas reliée au sexe biologique (« *en dehors de* l'anatomie et des hormones, chacun apprend à devenir homme ou femme »), ce qui est, me semble-t-il, caractéristique de la théorie des genres. Il n'est pas question du tout des rôles sexuels, qui sont pourtant explicitement au programme. Afin de faire faire la différence entre identité sexuelle et orientation sexuelle, l'orientation sexuelle est textuellement déconnectée de l'identité sexuelle (« Je peux être une femme attirée par les hommes, ou une femme attirée par les femmes », ce qui est parfaitement vrai, mais le « ou » suggère une équiprobabilité des deux cas, comme due au hasard) : la différence entre identité et orientation sexuelles n'est plus simplement une question de définition et d'appartenance à la sphère publique ou à la sphère privée, la déconnexion entre les deux notions est complète. L'appartenance de l'identité sexuelle à la sphère publique et de l'orientation sexuelle à la sphère privée n'apparaît d'ailleurs pas, alors que c'est manifestement l'objectif du programme.

Le comportement sexuel humain est abordé dans une activité intitulée « Une approche de la sexualité humaine », mais où il est également question des Chimpanzés bonobos : le comportement sexuel humain est ainsi assimilé à celui des Primates hominidés en ce qui concerne l'influence des facteurs cognitifs (alors que le programme ne parle de facteurs cognitifs que pour l'Homme), en suggérant que la bisexualité sociale des Chimpanzés bonobos et les débordements sexuels de certains êtres humains (avec l'exemple des bacchanales) sont liés à l'importance de leur néocortex. L'influence des facteurs socioculturels est correctement appliquée aux actes sexuels, avec les exemples du baiser, des seins et de la masturbation, mais également à l'importance des sentiments dans les activités sexuelles, soumettant ainsi les facteurs affectifs aux facteurs socioculturels, ce qui n'est pas dans le programme.

Le manuel des éditions Bordas traite séparément les chapitres « Devenir homme ou femme » et « Vivre sa sexualité ». Dans le chapitre « Devenir homme

ou femme», l'identité et l'orientation sexuelles sont traitées dans une activité intitulée «Le sexe phénotypique chez l'adulte». Outre le fait que le terme phénotype (ensemble des caractères observables d'un individu) ne soit pas au programme des premières ES-L, le fait de traiter l'orientation sexuelle dans cette activité sous-entend que l'orientation sexuelle est un caractère *observable*, donc appartient à la sphère publique, ce qui est contraire à ce que demande le programme. Dans cette activité, l'identité sexuelle est uniquement abordée sous son aspect psychologique («L'identité sexuelle est le fait de se *sentir* totalement homme ou femme») et social («On ne les habille pas de la même façon, on ne leur donne pas les mêmes jouets...»), donc elle est correctement placée dans la sphère publique, mais elle est en partie déconnectée de son aspect biologique (mention de l'existence d'un troisième genre dans certaines cultures et de la transsexualité). L'orientation sexuelle est correctement placée dans la sphère privée (même si une photo d'une Gay-pride peut sous-entendre l'inverse) mais la différence d'avec l'identité sexuelle est, comme dans le manuel Belin, expliquée par la déconnexion qu'il peut y avoir entre les deux («une femme très féminine peut être attirée par les femmes») et non par leur définition.

Le manuel des éditions Hachette a choisi de regrouper la deuxième et la troisième partie du thème «Féminin / masculin» dans un seul chapitre, intitulé «Devenir femme ou homme, vivre sa sexualité» et de regrouper dans une seule activité intitulée «Identité et orientation sexuelles», l'analyse de ces deux notions et l'influence des facteurs affectifs, cognitifs et culturels sur le comportement sexuel humain. Cela a eu pour conséquence fâcheuse que les auteurs ont appliqué les facteurs culturels (sans étudier les autres) non pas au comportement sexuel, comme le demande le programme, mais à l'identité et à l'orientation sexuelles, ce que le programme ne demande pas puisqu'elles étaient traitées dans une partie différente. Le programme a donc, à mon avis, été mal compris (ou utilisé à mauvais escient) par les auteurs, avec des conséquences catastrophiques sur les documents proposés aux élèves. Par exemple, dans un document abordant le mode de construction de l'orientation sexuelle (hors programme), il est indiqué qu'elle «se révèle en général au cours de l'adolescence, en même temps que la découverte de son corps *et de celui des autres*, étapes nécessaires pour trouver son équilibre». La *nécessaire* découverte du corps des autres signifie-t-elle qu'il faut essayer des corps masculins et des corps féminins pour savoir / choisir celui que l'on préfère? Ce sous-entendu semble malheureusement être renforcé par une phrase d'un document sur le droit français (hors programme) où il est indiqué que «le *mineur* est libre de ses orientations sexuelles, c'est-à-dire qu'il peut avoir des relations sexuelles soit avec un homme, soit avec une femme.» Aucune différence n'est faite entre l'attirance (orientation sexuelle) et le passage à l'acte (relations sexuelles), ce qui sous-entend qu'une attirance (subie) aboutit systématiquement à la relation sexuelle (donc subie aussi), passant ainsi sous silence les aspects affectifs (sentiments) et cognitifs (volonté) de la sexualité humaine!

Dans ce manuel, l'identité sexuelle est étudiée sous ses aspects biologiques, psychologiques et sociaux, avec un aspect biologique «bien établi» mais un aspect psychologique «*subjectif*» (une «simple construction de l'esprit»)

— La théorie des genres est-elle au programme de première ?

apparemment caractéristique de la théorie des genres. Les rôles sexuels dans la société (« la façon dont il doit *penser* et se *comporter* comme être sexué ») sont traités dans un document concernant l'identité sexuelle et ne sont pas distingués de celle-ci, ce qui est également, me semble-t-il, caractéristique de la théorie des genres. Le lien entre orientation sexuelle et identité sexuelle n'est pas traité dans l'activité, mais apparaît dans le schéma bilan du chapitre : l'identité sexuelle et l'orientation sexuelle s'influencent mutuellement (double flèche entre les deux notions) mais le lien entre les deux est sous l'influence des facteurs affectifs, cognitifs et culturels, qui n'influencent par contre pas les comportements sexuels, contrairement à ce qu'indique le programme.

Le manuel des éditions Hatier traite séparément les chapitres « Devenir homme ou femme » et « Un comportement sexuel sous contrôle ». Dans l'activité « Être homme ou femme », l'identité sexuelle est présentée comme un concept sociologique, en lien avec le sexe biologique. Les rôles sexuels dans la société sont étudiés dans des documents différents de celui traitant de l'identité sexuelle, ce qui permet de ne pas faire la confusion entre les deux, même si l'expression « rôles sexuels » n'apparaît pas alors qu'elle est explicitement au programme. L'orientation sexuelle n'est pas traitée dans une activité, mais uniquement dans le cours à la fin du chapitre, où sa différence avec l'identité sexuelle n'est pas claire : « L'orientation sexuelle, *qui peut parfois différer de l'identité sexuelle*, ne dépend pas de caractères chromosomiques ou anatomiques, mais relève de l'intimité et des choix de vie. » L'orientation sexuelle pourrait donc parfois être identique à l'identité sexuelle ? Non, puisqu'il ne s'agit pas de la même chose. Elle est par contre correctement placée dans la sphère privée, mais il n'est pas précisé que l'identité sexuelle soit dans la sphère publique. Dans l'activité « Un comportement sexuel humain original », l'influence des facteurs culturels sur le comportement sexuel humain est traitée à travers l'exemple de la polyandrie des Esquimaux.

Le manuel des éditions Nathan traite dans un seul chapitre intitulé « Devenir homme ou femme » les deux parties du programme. Dans l'activité « Identité sexuelle et normes sociales », l'identité sexuelle est abordée sous son aspect biologique et sociologique, en appliquant les stéréotypes non pas aux rôles sexuels (comme l'indique le programme), qui ne sont d'ailleurs pas abordés, mais à l'identité sexuelle sociale (« les garçons ne doivent pas pleurer »). Dans le cours situé en fin de chapitre, ces stéréotypes sont en plus associés aux rôles sociaux (« la maternité, la guerre »), indiqués comme étant seulement associés à l'identité sexuelle, ce qui est conforme au programme. L'orientation sexuelle est abordée dans la même activité « Identité sexuelle et normes sociales », ce qui la place *dans* l'identité sexuelle alors que le programme indique bien qu'il faut faire la différence. Ce manuel insiste uniquement sur son aspect « appartenance à la sphère privée », ce qui est conforme au programme. L'influence des facteurs affectifs, cognitifs et culturels n'est pas abordée dans les activités de ce chapitre mais apparaît rapidement dans le cours situé en fin de chapitre : « le comportement sexuel humain est influencé par des facteurs affectifs et cognitifs dépendant aussi du contexte culturel et éducatif ». La dépendance des facteurs

affectifs et cognitifs aux facteurs culturels y est donc ajoutée par rapport à ce qu'indique le programme.

En conclusion de cette partie, aucun manuel ne correspond parfaitement à l'interprétation que j'ai faite du programme. Cela est vrai pour la plupart des enseignants et la plupart des thèmes : à moins d'écrire soi-même tout un manuel, on ne trouve jamais tout ce qu'on veut et juste ce qu'on veut pour les élèves. D'où, au grand désespoir des gestionnaires des établissements scolaires, les photocopiés plus ou moins nombreux que l'on ajoute souvent à nos cours. Pour le thème étudié ici, certains manuels ont franchement débordé ce que demandait le programme, allant jusqu'à le déformer en y insérant plus ou moins clairement la théorie des genres, alors que d'autres en ont simplement eu une interprétation un peu différente du fait de l'imprécision de certaines phrases du programme. Certains manuels me paraissent donc plus « dangereux » pour les élèves que d'autres. Mais ils s'adressent à des élèves de 15 ans, qui commencent à avoir la maturité intellectuelle nécessaire pour faire une analyse critique des documents qui leur sont proposés, en particulier pour faire la différence entre faits, raisonnement et hypothèses, si tant est qu'on leur demande de la faire.

Demander un manuel numérique correctif à l'Éducation nationale ne me paraît donc pas nécessaire : c'est le travail des enseignants de construire pour leurs élèves un cours en adéquation avec le programme et leur conscience (dont j'ai proposé un exemple plus haut), et de choisir les documents des manuels qui correspondent à ce cours. Si en plus ils ont le temps de proposer une analyse critique des documents non vus en classe mais que les élèves peuvent consulter chez eux puisqu'ils ont le manuel (mais, ne soyons pas trop craintifs, peu nombreux sont les élèves qui vont lire les documents et le cours qui n'ont pas été indiqués par l'enseignant), ils auront fait un travail éducatif des plus méritoires. Sinon, les parents peuvent aussi faire ce travail critique avec leurs adolescents.

Ce qui est le plus à craindre n'est donc pas le manuel qu'auront les adolescents de première entre les mains, c'est l'interprétation du programme que fera leur enseignant de SVT. Un enseignant consciencieux ne prendra de toute façon pas telle quelle l'interprétation qu'en fait le manuel qu'il utilise en classe : il est libre d'exercer sa « liberté pédagogique », comme cela est très clairement mentionné dans les programmes. Mais il peut utiliser cette liberté pédagogique dans un sens ou dans l'autre, en fonction de ses convictions personnelles et de son honnêteté intellectuelle.

Est-il judicieux de parler d'identité et d'orientation sexuelles en cours de SVT ?

Dans cet article, j'ai étudié plus particulièrement le programme et les manuels de SVT des premières ES-L. En effet, les notions d'identité sexuelle et d'orientation sexuelle apparaissent trois fois dans le programme des premières ES-L (deux fois en introduction et une fois dans le corps du programme) alors

— La théorie des genres est-elle au programme de première ?

qu'elles n'apparaissent qu'une fois dans le programme de première S (dans le corps du programme) ; et l'influence des facteurs affectifs, cognitifs et culturels sur les comportements sexuels n'apparaît que dans le programme des premières ES-L. Ces notions ont-elles leur place dans un cours de SVT ? Pourquoi particulièrement dans celui des premières ES-L ?

Tout d'abord, le cours de SVT se doit d'être un cours scientifique, ici biologique. Cependant l'Homme n'est pas uniquement un être biologique, il est aussi un être affectif, cognitif, socioculturel et spirituel. Traiter de l'Homme sous son aspect seulement biologique, c'est donc parler de l'espèce humaine comme de n'importe quelle autre espèce animale. Cela peut se justifier quand on parle de physiologie du sport par exemple (programme de la classe de seconde), mais ne peut plus être vrai quand on parle de ce que l'Homme a de plus profond et de plus personnel : sa sexualité. La sexualité de l'Homme n'est pas une sexualité bestiale et innée, c'est une sexualité affective qui engage tout son être, non seulement biologiquement mais aussi affectivement et spirituellement. Les programmes de SVT de la classe de quatrième ont été longtemps critiqués pour ne présenter justement que l'aspect animal de la sexualité et de la procréation, sans donner un peu de hauteur par une « éducation à l'amour » sous son aspect affectif. Pourquoi faire ici la critique inverse ? On ouvre le programme sur des aspects sociaux, certes avec tous les dangers de dérive que cela comporte, mais aussi affectifs et cognitifs de la sexualité humaine.

Le programme des premières ES-L traite également des techniques de procréation médicalement assistée en précisant dans les compétences exigibles : « Discuter les limites des méthodes de maîtrise de la procréation en s'appuyant sur la législation, l'éthique et l'état des connaissances médicales ». La législation et l'éthique ne sont pas biologiques et on est pourtant bien contents de voir qu'on ne doit pas seulement traiter magistralement l'aspect « scientifiquement réalisable » de ces techniques mais qu'on doit également discuter du fait qu'elles sont « humainement souhaitables » ou non.

L'aspect psychologique et social de l'identité sexuelle, éventuellement l'orientation sexuelle dans le but d'une lutte contre la discrimination en fonction de l'orientation sexuelle, et les aspects affectifs, cognitifs et socioculturels du comportement sexuel me paraissent donc avoir pleinement leur place dans un cours de SVT, d'autant plus qu'il est adressé à des élèves non scientifiques (premières ES et L). L'absence de la mention de l'influence des facteurs affectifs, cognitifs et culturels sur le comportement sexuel humain dans le programme de première S est de ce fait regrettable, mais il est tout de même précisé aux enseignants : « Sans chercher à laisser croire que les relations entre sexualité et plaisir *ne s'expriment qu'en termes scientifiques*, on montre qu'une composante biologique existe. »

Il faudrait cependant que les enseignants de SVT soient formés aux notions sociologiques introduites dans le programme, principalement celle d'identité sexuelle, dont on voit qu'elle a été très différemment interprétée selon les manuels et dont on est en droit de penser qu'elle le sera aussi par les enseignants et par les sujets de baccalauréat. Il faudrait également revoir les modalités de cet enseignement, car aborder les aspects « identité » et « construction de la personne » avec des adolescents en pleine construction mérite d'y passer du

temps afin de pouvoir faire faire aux élèves l'analyse critique d'un certain nombre de documents et de pouvoir discuter avec eux de toutes ces notions. Or, le temps va malheureusement manquer (nous disposons seulement de 8 heures sur l'ensemble de l'année pour traiter ce thème, évaluations comprises !), ce qui risque de conduire à un enseignement dogmatique.

N'oublions pas un autre point problématique dans le programme de SVT des premières ES-L !

Les premières analyses critiques des manuels et du programme de SVT des premières ES-L ne relevaient pas seulement l'apparition (ou le risque d'apparition) de la théorie des genres dans l'enseignement fait aux élèves de premières générales, mais également un autre point, que la discussion sur la théorie des genres a fini par occulter et que je trouve beaucoup plus inquiétant car réellement inscrit dans les programmes : il s'agit du fait que la compréhension des mécanismes chimiques de la contraception et de la procréation médicalement assistée prenne le pas sur la compréhension des mécanismes *naturels* du fonctionnement des appareils reproducteurs masculin et féminin. Il est en effet indiqué dans le programme : « La connaissance de plus en plus précise des hormones naturelles contrôlant les fonctions de reproduction humaine a permis progressivement la mise au point de molécules de synthèse qui permettent une maîtrise de la procréation [...]. Elles sont également utilisées dans les techniques de procréation médicalement assistée » ; « Seuls les mécanismes régulateurs permettant de comprendre les phénomènes moléculaires des actions contraceptives sont à connaître ». Ainsi, on n'étudie plus le mécanisme naturel du fonctionnement des appareils reproducteurs masculin et féminin pour comprendre son propre fonctionnement (ce qui est maintenu dans le programme de première S), mais uniquement pour pouvoir le *contrer* ou le *détourner* chimiquement. On n'étudie plus non plus le mécanisme de la procréation *naturelle* (vu en quatrième, mais les élèves ont souvent oublié beaucoup de choses, principalement le lieu de la fécondation) mais uniquement la procréation *artificielle*. L'esprit du programme est donc profondément modifié, laissant aux élèves, qui ne sauront pas comment leur corps fonctionne, une impression de sexualité artificielle.

Concernant cette même partie du thème, un exemple d'exercice pouvant être posé au baccalauréat a été proposé par l'Inspection générale : il s'agit d'expliquer à une jeune femme, qui a réellement exprimé sur un forum sa crainte et sa souffrance d'avoir peut-être réalisé un avortement en prenant la pilule du lendemain, que cette pilule ne provoque pas d'interruption volontaire de grossesse. Le seul argument utilisable pour construire cette argumentation est un extrait de la notice du Norlevo (pilule du lendemain la plus courante), indiquant « qu'il ne fonctionne pas si vous êtes déjà enceinte ». On se heurte ici à la définition d'être enceinte et donc à la définition de la grossesse. En effet, il est probable (même si non démontré) que le Norlevo puisse empêcher la nidation de l'embryon (dans le cas où le rapport « à risque » a eu lieu juste avant, au moment ou juste après l'ovulation, et que le Norlevo est donc pris

— *La théorie des genres est-elle au programme de première ?*

après la fécondation), effet dont aucun document de l'exercice ne parle. Donc l'affirmation de la notice n'est juste que si l'on considère que la grossesse commence après la nidation. Si c'est la position de certains, ce n'est pas celle de tout le monde. Le sujet présuppose donc implicitement que la jeune femme à qui il faut répondre (et qui a réellement existé) ainsi que les élèves considèrent que la grossesse commence après la nidation, ce qui n'est pas forcément le cas. Si les élèves ne connaissent pas le probable effet anti-nidatoire de la pilule du lendemain, ils peuvent répondre à la question sans scrupule, mais on leur ment par omission. S'ils le connaissent, ce qui est probable puisque trois des cinq manuels de premières ES-L l'indiquent et que les enseignants le connaissent donc peuvent l'enseigner, on leur « demande » de considérer que la grossesse ne commence qu'à la nidation. Pour clôturer une formation où l'on doit donner à l'élève « les moyens de se forger sa propre opinion face à un problème de société, indépendamment de toute croyance ou de tout ressenti, en se méfiant des apparences » et les occasions « pour qu'il s'entraîne à juger de la qualité des informations dont il dispose » (d'après l'introduction des documents d'accompagnement du programme des premières ES-L), donner un sujet où il est, d'après le corrigé, interdit de « choisir parmi des éléments de nature variée [...] uniquement ceux qui sont recevables scientifiquement et justifier ce tri », de « faire preuve d'esprit critique » et de « mobiliser des connaissances », (d'après les compétences demandées dans le descriptif de l'épreuve), me paraît quelque peu contradictoire.

Le débat actuel sur la théorie des genres dans les programmes de premières me semble donc plutôt anecdotique face à ces inquiétantes prises de position du programme des premières ES-L et de l'Inspection générale.

Camille Violet est enseignante de SVT en lycée public.

Thibaud COLLIN

Genre : les enjeux d'une polémique

Notre objectif dans ces quelques pages est précis : distinguer les différents enjeux de la polémique suscitée par l'introduction supposée, dans le programme de SVT, du vocabulaire et des problématiques attribués à la théorie du genre. Cet effort de clarification nous paraît nécessaire car cette polémique, comme souvent d'ailleurs, s'est développée à la jointure de différents ordres, disons à la frontière de la vie intellectuelle et de la vie politique. Ce lieu a un nom, le militantisme. Cette dénomination n'a en soi rien d'infamant, mais nous oriente vers la question suivante : cet épisode n'a-t-il pas eu pour effet principal d'accroître une certaine confusion ? Une polémique n'est intellectuellement bénéfique que si elle permet de mieux saisir les différentes positions quant à un problème et surtout d'identifier les raisons fondant cette opposition. Pour cela, « le champ de bataille » doit être suffisamment homogène pour que les énoncés puissent réellement se confronter. Il est de la responsabilité des participants d'être conscients du statut des différents discours en jeu afin de veiller à parler de la même chose. Sinon, il faut en conclure que la polémique n'a qu'un objectif immédiatement pratique, ici le retrait d'un élément du programme scolaire, et que les arguments échangés ne sont mesurés qu'à l'aune du résultat politique. Même en cas d'une hypothétique victoire sur le strict terrain politique (ce qui à ce jour n'est pas le cas), il faut alors se demander si la polémique n'a pas charrié des effets pervers, qui sont plus résistants qu'une décision ministérielle puisqu'ils s'inscrivent dans l'épaisseur des mentalités et des mœurs, de la vie culturelle pour parler comme Gramsci.

De plus, le sujet de notre polémique s'inscrit dans le champ de la politique éducative et l'éducation assume des dimensions multiples, irréductibles au politique : anthropologique, morale, spirituelle. Bref, il est à craindre que pour être efficace, il ait fallu simplifier. Dans une polémique portant sur un sujet en soi complexe ceux qui simplifient sont le plus souvent perdants à long terme. Le réductionnisme pouvant être vu comme un attribut de l'idéologie, les risques

du militantisme sont donc la disqualification intellectuelle de la cause, l'occlusion des véritables enjeux et la croissance de la confusion.

Il convient dans un premier temps d'identifier s'il y a bien eu un usage militant des concepts et des arguments, puis de chercher à comprendre ce que recouvre « la théorie », voire « l'idéologie », du genre (ou du « *gender* ») afin de répondre aux deux questions : cette théorie est-elle nocive ? Peut-on considérer que les programmes de SVT l'intègrent ? Si tel est le cas, restera alors à proposer une alternative, intégrant les différents niveaux repérés auparavant, au service du développement de la personne.

Des inconvénients du militantisme dans le champ intellectuel

Y a-t-il eu simplification et si oui, pourquoi ? Pour répondre à ces deux questions, revenons rapidement à la genèse de la polémique. À notre connaissance, elle commence par deux articles publiés le 20 mai 2011 sur les pages *Décryptage* de la Fondation de Service Politique. Le premier, de Pierre-Olivier Arduin (responsable de la commission de bioéthique du diocèse de Fréjus-Toulon) diagnostique la présence de la théorie du genre dans certains manuels de SVT et remonte jusqu'au programme publié dans le Bulletin Officiel de l'Éducation Nationale en septembre 2010. « D'une manière générale, les chapitres en question sont une attaque en règle contre la loi morale naturelle, largement inspirée de la théorie du « *gender* », rejetant toute signification anthropologique et éthique à la différence naturelle des sexes. » Et de citer un texte de la Congrégation pour la doctrine de la foi¹ : « Dans ce nivelage, la différence corporelle, appelée *sexe*, est minimisée, tandis que la dimension purement culturelle, appelée *genre*, est soulignée au maximum et considérée comme primordiale (...). Selon cette perspective anthropologique, la nature humaine n'aurait pas en elle-même des caractéristiques qui s'imposeraient de manière absolue : chaque personne pourrait se déterminer selon son bon vouloir, dès lors qu'elle serait libre de toute prédétermination liée à sa constitution essentielle ». Le diagnostic posé sur les manuels et le programme s'appuie sur l'expertise de la Congrégation qui cependant ne parle pas de *théorie* au singulier mais de *tendance* et souligne que cette « anthropologie » a « inspiré en réalité des idéologies », au pluriel donc. Quelques lignes plus bas, après avoir montré les liens entre la théorie du genre et la légitimation de l'homosexualité, P.-O. Arduin utilise explicitement l'expression « idéologie du *gender* ».

Dans la même livraison, Elizabeth Montfort, ancien député au Parlement européen, souligne que le Conseil de l'Europe, dans une résolution pour lutter contre la violence faite aux femmes, vient de définir la notion de *genre* de la manière suivante : ce terme « désigne les rôles, les comportements, les activités et les attributions socialement construits, qu'une société donnée considère comme appropriés pour les femmes et les hommes. » Et Elizabeth Montfort

1. *Lettre aux évêques de l'Église catholique sur la collaboration de l'homme et de la femme dans l'Église et dans le monde*, 31 mai 2004.

de commenter : « Cette définition rejoint celle de Judith Butler sur la Théorie du *Gender*. Elle avait été avancée par les organisateurs du Sommet Mondial de Pékin en 1995 sur la Femme, mais sans succès car plusieurs États, dont le Saint Siège, s’y étaient opposés et s’en tenaient à la définition classique : le genre correspond au sexe, genre féminin-sexe féminin, genre masculin-sexe masculin. » On a là une référence historique importante pour comprendre la manière dont la polémique s’est construite. La prise de conscience par l’Église de la question du genre, disons son premier contact, s’est nouée à l’occasion de cette rencontre organisée sous l’égide de l’ONU, donc dans un cadre politique. La conférence avait été le cadre d’une montée en puissance d’ONG féministes, principalement américaines et canadiennes, qui avaient cherché à introduire un nouveau vocabulaire dans les résolutions finales. C’est de là que date l’identification de la théorie du *gender* perçue, dans le contexte de Pékin, comme une idéologie féministe contraire aux positions anthropologiques et morales de l’Église². Le risque est dès lors de repérer dans toute référence au terme de genre ce qui a été préalablement nommé « la théorie du *gender* ». À notre avis, Elizabeth Montfort commet cette confusion quand elle identifie d’emblée la définition du Conseil de l’Europe à celle de Judith Butler, faisant *ipso facto* de celle-ci la théoricienne de référence : « C’est ainsi que la théorie du *gender* est définie par Judith Butler comme un féminisme subversif. Elle affirme vouloir penser ensemble “le féminisme et la subversion de l’identité”. En d’autres termes, elle entreprend de définir une politique féministe qui ne soit pas fondée sur l’identité féminine. Dans son introduction, elle précise que le but à atteindre est défini par une volonté de déstabiliser “l’hétérosexualité obligatoire”. Il s’agit pour elle de repenser l’organisation sociale selon les modèles homosexuels et transsexuels. » Nous verrons plus bas que Butler loin d’être la référence pour saisir le concept de genre cherche plutôt à déstabiliser la distinction établie par les sciences humaines et naturelles entre sexe (biologique) et genre (social). Elizabeth Montfort conclut néanmoins son article en ouvrant une distinction dont malheureusement elle ne cherche pas à saisir tous les présupposés, toute concentrée sur sa tâche politique, donner l’alerte : « Si les études sur le genre sont intéressantes pour explorer l’évolution des rapports entre les sexes, la place respective des hommes et des femmes dans l’organisation sociale, professionnelle et politique, il en va tout autrement de la théorie du *Gender*. Car cette idéologie prétend réorganiser les rapports entre hommes et femmes proscrivant toute référence à leur identité sexuée respective. Au mépris d’une réalité anthropologique, tant biologique que culturelle, riche des spécificités conjuguées de l’expérience masculine et féminine, les idéologues du *Gender*, projettent de construire un homme nouveau, conforme à leurs fantasmes. »

On aurait attendu là que les études sur le genre fussent présentées dans leur contexte scientifique afin de manifester clairement en quoi la pensée de Butler (et de ses épigones *Queer*) était à ce point spécifique et maléfique. Or

2. D’où la place que les questions touchant le genre acquièrent dans le *Lexicon* édité par le Conseil Pontifical pour la famille en 2003 (trad. fr. chez Téqui en 2005 : *Lexique des termes ambigus et controversés sur la famille, la vie et les questions éthiques*).

ici, encore une fois, l'arbre « Butler/Pékin » cache la forêt des « études sur le genre ». L'intérêt strictement militant d'une telle démarche est évident : mobiliser l'internaute afin qu'il écrive au ministre pour obtenir la modification du programme et/ou la réécriture des manuels.

Alors qu'Elizabeth Montfort perçoit, certes pour la négliger, la distinction entre études sur le genre (objet complexe à étudier afin d'en saisir les enjeux et de le discuter) et « idéologie du *gender* » (ennemi simple à combattre), les suites de la polémique vont entraîner un appauvrissement toujours plus grand des concepts et de la problématique. Qu'on en juge. Le 3 juin 2011, dans sa lettre ouverte à Luc Chatel, Christine Boutin, un des rares, voire le seul député français présent à Pékin en 1995 déclare : « Je tiens à vous exprimer mon indignation et ma vive inquiétude face au contenu des nouveaux livres de « Sciences de la Vie et de la Terre » des classes de premières ES et L. Je constate en effet que les élèves de ces classes recevront dans cette matière un enseignement directement et explicitement inspiré de la théorie du genre. Comment cela est-il possible ? Comment ce qui n'est qu'une théorie, qu'un courant de pensée, peut-il faire partie d'un programme de sciences ? Comment peut-on présenter dans un manuel, qui se veut scientifique, une idéologie qui consiste à nier la réalité : l'altérité sexuelle de l'homme et la femme ? Cela relève de toute évidence d'une volonté d'imposer aux consciences de jeunes adolescents une certaine vision de l'homme et de la société, et je ne peux accepter que nous les trompions en leur présentant comme une explication scientifique ce qui relève d'un parti-pris idéologique. » Se met en place ici une dialectique entre science et idéologie, avec un glissement inquiétant de la théorie vers l'idéologie, présupposant que la science n'a rien à voir avec des théories ! Par ailleurs, « l'idéologie du *gender* » définie comme « une négation de l'altérité sexuelle entre l'homme et la femme », ne peut provoquer que l'effroi du lecteur. Dès lors, de deux choses l'une, soit cette idéologie est effectivement un délire, soit Christine Boutin ne comprend pas les différents usages du terme *genre* en identifiant d'emblée toutes les études sur le genre à sa déconstruction subversive façon Butler. Beaucoup vont dès lors choisir la première branche de l'alternative et en conclure que cette idéologie est non seulement dangereuse mais surtout stupide. Dans ce cas, on voit mal cependant en quoi elle peut être les deux. Car la dangerosité intellectuelle d'une pensée vient en grande partie de sa capacité à apparaître comme vraisemblable, à rendre compte de certaines dimensions de l'expérience humaine, ce qu'une théorie manifestement stupide peut difficilement faire.

Considérer une doctrine comme absurde engendre néanmoins la satisfaction de croire que l'on peut la réfuter à bon compte. Un autre parlementaire va s'illustrer dans cette dénonciation, le professeur Bernard Debré, qui du haut de sa chaire affirme : « En chirurgie, on opère les organes. Ils sont différents chez l'homme et chez la femme, c'est incontestable ! Dans le génotype, la femme a deux chromosomes X, l'homme, lui, a un chromosome X et un chromosome Y. Cela entraîne des modifications anatomiques, physiologiques et psychologiques considérables. Ces caractéristiques inscrites dans les gènes sont immuables. De la punaise des bois à l'éléphant, cette même dualité existe partout » (*Famille chrétienne* du 17 septembre 2011). On touche là le fond du malentendu auquel la polémique a de fait abouti. Pour répondre à un danger identifié comme une

fantaisie constructiviste, on assène une platitude naturaliste. La boucle est bouclée car le constructivisme prospère d'autant plus qu'il peut s'opposer à son envers, le réductionnisme biologisant. Sans compter qu'une « argumentation » sur la sexualité situant l'homme quelque part entre la punaise des bois et l'éléphant ne peut provoquer qu'un grand rire ravageur !

Les « pro-gender » n'ont plus qu'à siffler la fin de la récréation pour que les « cathos » apparaissent effectivement tels que leurs contradicteurs les rêvent, des individus engoncés dans des préjugés et incapables de s'ouvrir à la complexité du réel. « Nous, chercheur-e-s et universitaires engagé-e-s dans des travaux sur les femmes, le sexe et le genre, spécialistes d'anthropologie biologique et culturelle, de neurologie et de génétique, de médecine et d'épidémiologie, de psychologie et de psychanalyse, de droit et de science politique, de démographie, d'histoire et de géographie, de sociologie, de sciences de l'éducation et d'économie, de philosophie et d'histoire des sciences, d'arts du spectacle et de cinéma, de littérature et de linguistique, et d'autres domaines encore, nous élevons avec force contre des conceptions anti-scientifiques qui s'autorisent du “bon sens” pour imposer leur ordre rétrograde.

Interroger les “préjugés” et les “stéréotypes” pour les remettre en cause, c'est précisément le point de départ de la démarche scientifique. C'est encore plus nécessaire lorsqu'il s'agit des différences entre les sexes, qui sont toujours présentées comme naturelles pour justifier les inégalités : la “réalité” selon la droite religieuse, c'est en réalité une hiérarchie entre les sexes dont nos travaux, issus de disciplines multiples, convergent tous pour contester qu'elle soit produite par la nature. La science rejoint ici le féminisme : on ne naît pas femme, ni homme d'ailleurs, on le devient. Bref, en démocratie, l'anatomie ne doit plus être un destin.³» Soulignons qu'on a là l'envers exact des positions critiques présentées jusqu'ici. Alors que l'attaque contre la « théorie du genre » était gouvernée par une réduction méthodologique mise au service d'une lutte politique, la contre-attaque repose sur la légitimité scientifique... enrôlée pour fonder une politique d'émancipation. À ce petit jeu, on ne doute pas du gagnant, l'axe fondamental de la démocratie moderne étant l'articulation science/libération contre l'obscurantisme des préjugés/alienation.

Est-ce à dire que la polémique s'est développée pour de mauvaises raisons ou plutôt a posé un faux problème ? N'y avait-il vraiment rien de tendancieux dans l'énoncé des programmes de SVT ? Seul l'examen préalable des différentes résonances du terme *genre* pourra permettre de répondre à cette question.

3. Déclaration de Florence Rochefort, présidente du collectif *Institut Émilie du Châtelet*, fédération de recherche abritée sur le site Jardin des Plantes du Muséum National d'Histoire Naturelle. Elle rassemble le Muséum national d'Histoire naturelle, le CNRS, l'Institut national d'Études démographiques (INED), la Fondation Nationale des Sciences Politiques (FNSP), l'Université Paris Diderot-Paris 7, l'Université Paris Ouest Nanterre La Défense, l'Université Paris-Sud 11, l'École des Hautes Études en Sciences sociales (EHESS) Paris, l'École des Hautes Études commerciales (HEC) Paris, l'École normale supérieure Paris, l'Université Paris Est Créteil (UPEC), l'Université Paris 8, l'Université Paris Sorbonne (Paris 4), l'Université Pierre et Marie Curie (UPMC), l'Université Paris Nord 13, l'Université Paris 1 Panthéon Sorbonne.

Nous espérons que la mise au jour de ces distinctions permettra d'élaborer une réponse moins coûteuse et plus pertinente.

De la pathologie à la critique

Commençons par un rapide historique concernant le terme de genre. En effet, si études sur le genre il y a, c'est que différentes disciplines ont repéré, chacune avec sa méthode propre, des phénomènes exigeant des distinctions conceptuelles et théoriques. Viendra ensuite la question d'un éventuel usage politique voire idéologique de ces études.

Le « lieu » de naissance du concept de genre est principalement la psychiatrie. Notons cependant que l'idée d'une distinction entre sexe biologique et sexe social se trouve déjà chez l'anthropologue Margaret Mead qui conclut sa célèbre étude sur le sexe et le tempérament dans trois sociétés primitives (1935) par ces mots, emblème du culturalisme ethnologique : « Les traits du caractère que nous qualifions de masculins ou de féminins sont, pour nombre d'entre eux, sinon en totalité, déterminés par le sexe d'une façon aussi superficielle que le sont les vêtements, les manières et la coiffure qu'une époque assigne à l'un ou l'autre sexe⁴. » La méthode permettant à Mead d'énoncer cette thèse est le comparatisme grâce auquel la relative plasticité des établissements humains apparaît aisément.

Or c'est aussi de la confrontation avec la diversité des phénomènes, mais psychiques cette fois, que va naître la distinction explicite entre sexe et genre. Deux psychiatres américains, John Money et Robert Stoller, étudient dans les années 1950 les troubles de l'identité sexuelle. Notons que l'on est en médecine et que les concepts sont donc élaborés dans une perspective clinique. Il s'agit de rendre compte de cas pathologiques dans lesquels le patient souffre soit d'une anomalie génitale (intersexualité) soit d'une divergence entre les différents éléments de sa sexualité (génétique, gonadique, génital) et son vécu psychique (transsexualité). Dans une intention thérapeutique, n'est-il pas nécessaire de distinguer deux niveaux, l'un biologique, l'autre social, afin de déterminer le traitement adéquat, principalement hormonal ou chirurgical ? Autrement dit, l'enjeu est alors de réassigner un « sexe » à l'enfant, ou plutôt de réparer ce que la nature semble avoir mal fait. Le « bon sexe » est dès lors celui qui assure la continuité entre un appareil génital, le vécu psychique de son identité sexuelle et son comportement sexuel. Robert Stoller publie en 1968 *Sex and gender*⁵, synthèse du travail effectué à la *Gender Identity Research Clinic* fondée en 1954 en Californie. La finalité de ce savoir est certes thérapeutique mais il contribue à rejoindre les travaux des ethnologues en manifestant l'*écart* possible entre les données biologiques et les représentations sociales influençant le vécu. De là, l'utilisation des termes de *rôles* et de *stéréotypes*, que l'on retrouve jusque dans l'énoncé du programme de SVT ; ces termes sont nécessairement au pluriel car ils se déclinent diversement selon les temps et les sociétés.

4. Publiée en français sous le titre *Mœurs et sexualité en Océanie* p. 219.

5. Traduction française par M. Novodorski, *Recherches sur l'identité sexuelle*, Paris, Gallimard, 1978.

C'est dans cet écart que va s'engouffrer la revendication féministe. Le slogan de Simone de Beauvoir « on ne naît pas femme, on le devient » peut quitter son sol existentialiste pour trouver confirmation dans les travaux des sciences humaines et sociales. On assiste alors à un usage intensif de la distinction entre sexe et genre dans une volonté de dénaturer la domination masculine. Le texte fondateur de cette nouvelle approche est *Sex, gender and society* (1972) de la sociologue britannique Ann Oakley. Le déplacement de la problématique consiste à quitter la dialectique normal/pathologique gouvernant jusqu'alors l'approche psychiatrique et à la remplacer par la dialectique idéologie normative/critique émancipatrice. La radicalisation du concept de genre est en vue de dénoncer l'idéologie patriarcale qui s'auto-légitimerait en fondant sa supériorité sur la différence biologique des sexes. Ce schème, certes d'inspiration marxiste, a cependant une réelle puissance heuristique puisqu'il a permis de repérer des pans entiers de douloureux rapports hommes/femmes demeurés jusqu'alors invisibles. De même que certains s'étonnaient que l'on ait pu écrire une histoire de l'anticléricalisme avant d'écrire une histoire du cléricalisme, il nous paraît juste de reconnaître certaines raisons de la colère exprimée par le féminisme dans son procès du sexisme. Cela requiert le courage d'effectuer un discernement et l'exigence de sortir des fausses oppositions. Par exemple, si on considère que la maternité est une dimension essentielle de la féminité, il paraît *aussi* requis de se demander dans quelle mesure le lien maternité/féminité n'a pas été l'occasion de violences envers les femmes. Cette acuité du regard ne crée-t-elle pas une capacité à accueillir les signes de la blessure immanente aux rapports hommes/femmes ? Une interprétation trop rapidement politique de telle revendication ou de telle théorie risque de nous fermer à ce qu'elle nous révèle, même à son insu, de la complexité du phénomène humain.

Le dernier usage du terme genre consiste en sa reprise critique par la frange lesbienne du féminisme. C'est là que la référence à Judith Butler devient incontournable mais il faudrait ajouter Gayle Rubin, Monica Wittig ou encore Teresa De Lauretis. Le genre y subit un traitement ambivalent. Comme concept, il apparaît toujours plus comme un outil critique permettant de déconstruire... le genre comme représentations et pratiques sociales. Et c'est ici que la distinction établie entre un sexe (biologique) et un genre (social) tend à se dissoudre. Le genre devient le vecteur de constitution du sexe biologique. Dans la lignée des derniers travaux de Foucault, le sexe jusqu'alors vu comme une donnée stable et anhistorique est identifié à une catégorie elle-même réductible à des pratiques discursives. « Les faits prétendument naturels du sexe sont-ils produits à travers différents discours scientifiques qui servent d'autres intérêts, politiques et sociaux ? Si l'on mettait en cause le caractère immuable du sexe, on verrait peut-être que ce que l'on appelle "sexe" est une construction culturelle au même titre que le genre ; en réalité, peut-être le sexe est-il toujours déjà du genre et, par conséquent, il n'y aurait plus vraiment de distinction entre les deux⁶. » Texte révélateur du ton de Butler qui loin d'affirmer des thèses de manière péremptoire préfère ouvrir des brèches dans les dispositifs en place afin d'élargir l'espace

6. *Trouble dans le genre*, (1990) trad. Cynthia Kraus, Paris, La Découverte, 2005, p. 69.

des possibles, tester des hypothèses afin d'en saisir les effets d'ébranlement. L'intention est cependant de supprimer tout référent permettant de fonder une norme sexuelle. L'ennemi n'est donc plus ici le sexisme mais l'hétérosexisme. Dans un passage directement inspiré d'un extrait de Derrida⁷, elle déploie une généalogie de l'hétérosexualité : « Il n'y a pas de genre plus "propre" à un sexe qu'à l'autre et qui serait propriété culturelle de ce sexe. Là où cette notion de "propre" opère, elle le fait toujours "improprement" et toujours comme effet d'un système de contraintes. Le travestissement constitue la voie mondaine par laquelle les genres s'approprient, se théâtralisent, s'endossent, se fabriquent ; toute mise en genre est une sorte d'usurpation, d'approximation. Si ceci est vrai, le travestissement n'imité aucun original, aucun genre primaire, mais *le genre est une sorte d'imitation qui ne renvoie à aucun original* ; de fait, il s'agit d'une imitation qui produit la notion même d'original comme *effet* et conséquence de cette imitation. En somme, le caractère supposé naturel des genres hétérosexualisés est créé par des stratégies de l'imitation ; ce qu'elles imitent est un idéal fantasmatique de l'identité hétérosexuelle, produit même de son imitation. La "réalité" des identités hétérosexuelles se construit performativement à travers une imitation qui s'autoproclame origine et fondement de toutes les imitations⁸. » Texte vertigineux où la notion implicite de rôle, repérée plus haut, apparaît effectivement comme décisive ; mais il ne s'agit plus de normes sociales immanentes qu'il s'agirait d'objectiver dans leur diversité et leur contingence. Il est question d'une esthétique de l'existence en deçà de laquelle nulle mesure ne demeure. Moment où le questionnement sur le genre s'ouvre à des enjeux ontologiques.

De la critique à l'intégration

Arrivé au terme de ce rapide parcours de la notion de genre, nous constatons la diversité de ses figures. Non seulement parce que ce terme trouve sa place dans différentes disciplines mais aussi parce que ses usages sont eux-mêmes très variés. Un de ses usages est sans conteste de servir de vecteur pour pulvériser la sexualité humaine afin d'en rouvrir tous les possibles, de rendre fluide et plastique tout ce qui était durci dans des binarités perçues comme mortifères. La potentialité subversive d'une telle radicalité critique est d'autant plus visible qu'elle est revendiquée par ses artisans. La question restant à poser est alors la suivante : y a-t-il des usages de cette notion susceptibles d'être intégrés dans une vision adéquate de la sexualité humaine ? La pédagogie n'est pas la seule à être intéressée par cette perspective ; comme nous l'avons dit au début, il en va aussi de notre capacité à assumer la complexité du monde humain en étant respectueux de ses fines articulations. Contrairement à la posture réductionniste appelant en creux son complément constructiviste, il s'agit d'honorer le devenir

7. Dans lequel DERRIDA commente lui-même un texte de Mallarmé, « La double-séance », *La Dissémination*, Paris, Seuil, 1972, coll. Points-essais, p. 253-255.

8. « Imitation et insubordination du genre » (1991), *Marché au sexe*, trad. Éliane Sokol, Paris, EPEL, 2002, p. 154-155.

interne à la sexualité humaine sans rien sacrifier de son inclination à l'unité. Pour conclure, nous voudrions rapidement souligner en quoi l'approche de Karol Wojtyła⁹ nous paraît correspondre à ces exigences. Il envisage, en effet, la sexualité humaine à partir de deux pôles ; d'une part, l'unité substantielle de la personne et, d'autre part, l'intégration vertueuse de ses multiples dimensions en vue de la communion des personnes. L'articulation de ces deux pôles, l'un métaphysique et anthropologique, l'autre moral et spirituel, nous paraît créer un axe suffisamment large et résistant pour intégrer tout ce que les sciences humaines, sociales et naturelles, chacune selon son ordre propre, disent de pertinent sur la sexualité humaine. N'aurions-nous pas là de quoi « sauver » ce qu'il y a de juste dans les études sur le genre ?

Toute la réflexion de Wojtyła s'enracine dans l'explicitation adéquate de l'expérience personnelle. La personne est donc toujours déjà présumée et il convient de comprendre à partir de là comment les lectures naturaliste et constructiviste restent unilatérales et procèdent à un appauvrissement de l'expérience humaine. Comment dépasser les monismes (tout culturel *versus* tout biologique) et le dualisme (juxtaposition du biologique et du culturel) ? En considérant la personne humaine dans son unité substantielle. Si rien dans l'homme n'est purement animal, ni purement spirituel, le regard biologique a certes sa pertinence méthodologique mais il procède par abstraction. Autrement dit, la très riche compréhension du corps sexué comme langage trouve là sa source. Le corps sexué de cette personne est signe et instrument du don d'elle-même et sa grandeur consiste à l'assumer de manière unique. La relative indétermination de ses dynamismes corporels est un appel à leur relève par son autodétermination. Ici se déploie le vaste champ de la liberté humaine, mais aussi de ses conditionnements la limitant. En effet, loin d'être toujours au service de la croissance personnelle, ceux-ci peuvent être blessants parce que blessés. Les mœurs et les coutumes médiatisant le rapport à soi et à autrui ne se réduisent pas à ce que le regard sociologique en révèle. Certes la sociologie permet d'objectiver des influences inscrites dans des schèmes théoriques et pratiques. La vérité de la critique du sexisme et de l'homophobie trouve probablement là son site. Mais cette contingence et cette variabilité des établissements humains ne sont-elles pas le signe que la personne humaine reste libre et qu'ainsi sa tâche est d'user de sa liberté en l'orientant vers son vrai bien ? Ainsi la violence récurrente entre homme et femme inscrite dans les rapports sociaux ne sera pas supprimée par la dénonciation d'une « idéologie » s'autolégitimant en ordre naturel immuable et aliénant. Car une telle démarche, elle-même idéologique, fait finalement l'impasse sur l'usage que chacun fait librement de lui-même ; usage ayant aussi des effets sociaux. Au contraire, chez Wojtyła, rien de moins idéologique que la norme personnaliste mesurant la relation entre l'homme et la femme, car elle ne cesse de susciter une liberté responsable, c'est-à-dire une liberté qui se questionne quant à la vérité du bien

9. Dans *Amour et responsabilité* (1960) et *Personne et acte* (1969) ainsi que dans l'intégralité des catéchèses portant sur « la théologie du corps » (1979-1984), publiées dans *Homme et femme Il les créa. Une spiritualité du corps*, Paris, Éditions du Cerf, 2004.

Genre : les enjeux d'une polémique

désiré. Et c'est par là que l'enveloppement réciproque entre liberté blessée et conditionnements blessants peut être rompu.

Bref, « devenir homme ou femme » n'est pas une expression vaine, ni saturée d'idéologie ; elle correspond au risque inhérent à l'éducation et peut-être même à l'autoéducation, autre nom de l'éthique. Cette polémique sur le genre peut donc être l'occasion de saisir que la sexualité humaine ne peut jamais être l'objet adéquat de discours unilatéraux. Wojtyła, comme éducateur et pasteur, nous invite à mesurer la grandeur de la personne sexuée, homme ou femme. Mais cette grandeur n'est pas donnée immédiatement, elle est appel à se recevoir et à se donner librement. Dans cette liberté peuvent certes venir s'introduire toute la violence et le ressentiment dont le cœur de l'être humain est capable. Ni la biologie ni la sociologie ne livrent la clef du rapport à soi et à l'autre. Seule une authentique culture morale et spirituelle peut réaliser les promesses inscrites dans le corps humain.

Thibaud Collin, né en 1968, marié, trois enfants. Agrégé de philosophie, enseigne en classes préparatoires au Collège Stanislas et à la Faculté libre de philosophie. A notamment publié *Le mariage gay. Les enjeux d'une revendication*, Eyrolles, 2005.

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

COMMUNIO

pour l'intelligence de la foi

Publiée tous les deux mois en français par «Communio», association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout mouvement ou institution. Président-directeur de la publication: Jean-Robert ARMOGATHE. Vice-présidente: Isabelle LEDOUX-RAK. Directrice de la collection: Corinne MARION. Directeur de la rédaction: Olivier CHALINE. Rédacteur en chef: Serge LANDES. Rédacteur en chef-adjoint: Laurent LAVAUD. Secrétariat de rédaction: Françoise BRAGUE, Corinne MARION et Béatrice JOYEUX-PRUNEL. Secrétaire général: Patrick CANTIN.

CONSEIL DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

Jean-Robert Armogathe, Nicolas Aumonier, Mgr Jean-Pierre Batut (Lyon), Guy Bedouelle (Angers), Marie-Thérèse Bessirard, Olivier Boulnois, Rémi Brague, Vincent Carraud (Caen), Olivier Chaline, Marie-Hélène Congourdeau, Jean Duchesne, Marie-Christine Gillet-Challiol, Paul Guillon, Yves-Marie Hilaire (Lille), Pierre Julg (Orléans), Serge Landes, Laurent Lavaud (Montpellier), Isabelle Ledoux-Rak, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Mgr Éric de Moulins-Beaufort, Dominique Poirel, Béatrice Joyeux-Prunel, Robert Toussaint, Isabelle Zaleski.

COMITÉ DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

Jean-Luc Archambault, Jean Bastaire (Grenoble), Christophe Bourgeois, Françoise Brague, Régis Burnet (Louvain-la-Neuve), Christophe Carraud, Jean Congourdeau, Michel Costantini, Mgr Claude Dagens (Angoulême), Philippe Dockwiller (Lyon), Marie-José Duchesne, Denis Dupont-Fauville, Irène Fernandez, Ide Fouche, Stanislaw Grygiel (Rome), Roland Hureaux, Didier Laroque, Étienne Michelin (Venasque), Paul McPartlan (Washington), Jean Mesnard, Xavier Morales (Acey), Patrick Piquet, Louis-André Richard (Québec), Rudolf Staub, Miklos Vető, Dominique Weber, et l'ensemble des membres du conseil de rédaction.

Rédaction: ASSOCIATION COMMUNIO, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris, tél.: 01.42.78.28.43, courrier électronique: communio@neuf.fr

Abonnements: voir bulletin et conditions d'abonnement.

Vente au numéro: consultez la liste des libraires dépositaires.

**En collaboration
avec les éditions de *Communio* en :**

ALLEMAND : Internationale Katholische Zeitschrift «Communio»

Responsable : Jan-Heiner Tück, Schwarzwaldstrasse 90A, D-79102 Freiburg

AMÉRICAIN : Communio International Catholic Review

Responsable : David L. Schindler, P.O. Box 4557, Washington DC 20017, États-Unis

BRÉSILIEN : Revista Internacional Católica Communio

Responsable : Edson de Castro Homem, Rua São Pedro Alcântara, 12. Centro, Petrópolis, Rio de Janeiro 25.685-300.

CROATE : Svesci Communio

Responsable : Adalbert Rebic, Krscanska Sadasnjost, Marulicev trg., 14, HR-10000 Zagreb.

ESPAGNOL : Revista Católica internacional de pensamiento y cultura Communio

ESPAGNOL POUR L'ARGENTINE : Communio Revista Católica Internacional

Responsable : Luis Balliña, Av Alvear 1773, AR-1014 Buenos Aires.

HONGROIS : Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat

Responsables : Pál Bolberitz & József Török, Papnövelde, u. 7, H -1053 Budapest.

ITALIEN : Communio Rivista Internazionale di Teologia e Cultura

Responsable : Aldino Cazzago, Via Gioberti, 7, I-20123 Milano.

NÉERLANDAIS : Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio

Responsable : Stefaan van Calster, Burgemeesterstraat, 59, Bus 6, B-3000 Leuven.

POLONAIS : Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio

Responsable : Lucjan Balter, Oltarzew, Kilinskiego, 20, PL-05850 Ozarów Mazowiecki.

PORTUGAIS : Communio Revista Internacional Católica

Responsable : Henrique de Noronha Galvão, Universidade Católica Portuguesa, Palma de Cima, 1649-023 Lisboa, Portugal.

SLOVÈNE : Mednarodna Katoliška Revija Communio

Responsable : Anton Štrukelj, Depala Vas, 1, SLO-1230 Domzale.

TCHÈQUE : Mezinárodní Katolická Revue Communio

Responsable : Prokop Broz, Husova 8, CZ-11000 Praha 1.

UKRAINIEN : Ukraine Communio

Responsable : László Puskás, PO Box 808, Vynnychenka 22, UA-79008 Lviv.

La coordination internationale est assurée par le cardinal Angelo Scola, assisté par Mgr Peter Henrici.

Dépôt légal : octobre 2011 – N° de CPPAP : 0111 G80668

N° ISBN : 978-2-915111-40-8 – N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196

Directeur de la publication : Jean-Robert Armogathe

Composition : DV Arts Graphiques à La Rochelle

Impression : Imprimerie Sagim à Courtry – N° d'impression : 12526

L'Imprimerie Sagim est titulaire de la marque Imprim'vert®