

Liberté politique

LA NOUVELLE
REVUE
D'IDÉES
CHRÉTIENNE

« La Vérité vous rendra libres. »
JEAN, VIII, 32

Revue publiée avec le concours du Centre national du livre.

« **Liberté politique** », nouvelle revue d'idées chrétienne, paraît tous les trois mois • Vente en librairie : le numéro 20 € • Abonnement annuel 62 € (voir tarifs en fin de volume) • **Secrétariat – Publicité – Rédaction** : 83, rue Saint-Dominique 75007 Paris. Fax 01 45 55 71 30. E-mail : redaction@libertepolitique.com • **Abonnement** Fondation de Service politique, BP 50455, 75366 Paris Cedex 8. Tél. : 01 45 05 30 70. E-mail : administratif@libertepolitique.com • **Comité de rédaction** : Charles-Henri d'Andigné, Ramu de Bellescize, Thibaud Collin, Laurent Larcher, Arnaud Lizé, Laurent Mabire, Arnaud Pellissier-Tanon, Damien Theillier, Guillaume de Thieulloy, Xavier Walter • **Conseil éditorial** : Thierry Boutet, Philippe Bénéton, Henri Hude, Roland Hureaux, Francis Jubert, François de Lacoste Lareymondie, Jean-Didier Lecaillon, Étienne de Montety, Jean-Yves Naudet, Catherine Rouvier, Bertrand de Viviès • **Ont participé à ce numéro** : Élisabeth Montfort, Pierre-Olivier Arduin, Thierry Giaccardi, Emmanuel Perrier op, Philippe de Maistre, Laurent Touchagues, M^{fr} Giampaolo Crepaldi, Diego Arias Padilla, Stefano Fontana, Fernando Fuentes Alcantara, Philippe de Saint-Germain, Hélène Bodenez, Maria-Teresa Compte Grau, Benedetta Cortese, Donata Fontana, Giorgio Mion, François Beauvais, Jean Choisy, Jean Chaunu, M^{fr} Michel Schooyans, Yves Floucat, Emmanuel Tranchant, Thierry Boutet, Pierre de Lauzun, Krzysztof A. Jezewski, André Manaranche sj, Hubert de Champris, Jean Voisin, Georges Leroy, Guillaume Lenormand, Philippe Oswald, Charles-Henri d'Andigné, Chantal Berthion • **Les manuscrits qui nous sont adressés ne sont pas rendus** • **Dépôt légal** : décembre 2011 – Commission paritaire : 0511G78406 • **Mise en page** : Compo Flash (31) • **Imprimerie** : G.N. Impressions (31) • **Éditeur** : Éditions Privat, BP 38028, 10, rue des Arts, 31080 Toulouse Cedex 6.

Sommaire

À nos lecteurs

**LE GENDER COMME RÉVÉLATEUR
D'UNE SOCIÉTÉ À BOUT DE SOUFFLE** 5
ÉLIZABETH MONTFORT

■ Le sexe du genre, un choix politique ?

LA « THÉORIE DU GENRE » AU PROGRAMME DES LYCÉES 11

PIERRE-OLIVIER ARDUIN — L'intrusion de la « théorie du genre » dans les nouveaux programmes de sciences de la vie et de la terre (SVT) des classes de première et sa traduction dans les manuels scolaires ont suscité une vaste polémique. La sociologie appartient-elle à la biologie ?

L'AFFAIRE DU GENDER COMME SYMPTÔME POLITIQUE 33

FR. EMMANUEL PERRIER, OP — La place accordée à la théorie du *gender* dans les manuels scolaires témoigne d'une vision totalisante de la politique. La sexualité n'est plus seulement pensée selon des critères scientistes, mais comme le produit d'une construction sociale dominée par le rapport de forces entre différents modèles.

LA THÉORIE SUR LE GENRE OU LA FIN DU GENRE HUMAIN 49

THIERRY GIACCARDI — Si l'on suit « les » théories « des » genres, le monde serait changeant par nature, sans soubassement, sans principe ni cause, et l'institution de l'individu-roi lui-même n'existerait pas, puisque tout est invention.

L'ÉDUCATION DU GENRE : LES RITES DE PASSAGE À L'ADRESSE DES GARÇONS 63

PHILIPPE DE MAISTRE — Le genre se reçoit, il s'éduque aussi. La nature humaine, sexuée, n'est pas seulement biologique. La masculinité est moins le fruit d'une longue maturation que d'un acte de transmission et d'initiation entre le père et le fils.

Dossier

■ III^e Rapport sur la doctrine sociale de l'Église dans le monde

PRÉSENTATION 79

M^{GR} GIAMPAOLO CREPALDI

Synthèse introductive

LA DOCTRINE SOCIALE DE L'ÉGLISE NE PEUT ÊTRE ENCHAÎNÉE :

TÉMOIGNAGE, SAINTETÉ ET MARTYRE

81

DIEGO ARIAS PADILLA, STEFANO FONTANA, FERNANDO FUENTES ALCANTARA, PHILIPPE DE SAINT-GERMAIN — Les chaînes qui entravent la doctrine sociale de l'Église sont nombreuses. Ces chaînes sont à la fois extérieures (une culture laïque agressive) et intérieures : le mépris à l'égard du magistère, et la réduction de la doctrine sociale à une opinion morale.

LE MAGISTÈRE SOCIAL DE BENOÎT XVI EN 2010

87

M^{GR} GIAMPAOLO CREPALDI — S'inspirant des grands maîtres que sont Thomas d'Aquin, Newman, Guardini..., le pape veut offrir une réponse à la culture d'aujourd'hui, marquée par le relativisme et par des méthodes qui nuisent au sérieux de la recherche et de la réflexion, par conséquent, du dialogue entre les personnes.

La doctrine sociale de l'Église dans le monde

DÉVELOPPEMENT, LIBERTÉ RELIGIEUSE, TRAVAIL, DÉMOCRATIE

103

HÉLÈNE BODENEZ, MARIA-TERESA COMPTE GRAU, BENEDETTA CORTESE, DONATA FONTANA, STEFANO FONTANA, GIORGIO MION — Monde : les Objectifs de développement du Millénaire ; les discriminations à l'égard des chrétiens. Italie : de nouveaux conflits syndicaux. Espagne : démocratie et droits civils sous le gouvernement socialiste. France : la bataille du dimanche se poursuit.

Le document de l'année

RENOUVELER INTÉRIEUREMENT L'ENGAGEMENT POLITIQUE DES CATHOLIQUES

121

S.S. BENOÎT XVI — S'adressant aux participants de la 46^e Semaine sociale italienne, le pape propose une synthèse des priorités de l'engagement social chrétien, et le rappel des exigences personnelles (cohérence, compétence, humilité) requises pour le service du bien commun, « épine dorsale de la doctrine sociale de l'Église ».

Repères

LA BRUTALISATION DE L'HISTOIRE DANS LES MANUELS SCOLAIRES

129

JEAN CHAUNU — La réforme des programmes d'histoire ne passe pas seulement par la suppression de son enseignement en terminale scientifique. Elle implique aussi un contenu dont les choix méthodologiques et les présupposés idéologiques ne sont pas innocents, s'agissant d'une période sensible, le XX^e siècle, dominé par la tragédie des totalitarismes.

POSITIVISME JURIDIQUE ET NOUVELLE ÉVANGÉLISATION	145
M ^{re} MICHEL SCHOOYANS — La confrontation entre les conceptions réaliste et positiviste des droits de l'homme est devenue la question cruciale dans le monde d'aujourd'hui, en particulier au sein des grandes organisations internationales.	

Questions disputées

MARITAIN ADOLESCENT, L'ITINÉRAIRE POLITIQUE D'UN PHILOSOPHE THOMISTE	163
À propos de Florian Michel, « Autour du jeune Maritain » Par YVES FLOUCAT	
PENSER LA GUERRE EN FRANCE	191
À propos de Benoît Durieux, <i>Clausewitz en France</i> Par EMMANUEL TRANCHANT	

Feuilletons

LE FEUILLETON POLITIQUE	207
Manuels scolaires de SVT : la bataille perdue des deux Luc Par THIERRY BOUTET	
LE FEUILLETON ÉCONOMIQUE	211
Crise de la zone euro ou comment s'en sortir ? Par PIERRE DE LAUZUN	
L'ESPRIT DU TEMPS	215
L'Europe, entre le désastre et l'espoir Par KRZYSZTOF A. JEŻEWSKI	

Revue des livres et des idées

LES IDÉES	225
LES LIVRES	231
ENTRETIEN	253
COURRIER DES LECTEURS	255
IN MEMORIAM	258

À nos lecteurs

LE GENDER COMME RÉVÉLATEUR D'UNE SOCIÉTÉ À BOUT DE SOUFFLE

ÉLIZABETH MONTFORT*

LA MODE EST AU *GENRE*... Depuis une quinzaine d'années, le genre remplace le sexe dans les textes officiels, les programmes scolaires et universitaires, en France comme dans les instances internationales (ONU, Conseil de l'Europe, Parlement européen, Unesco ...). On pense volontiers qu'il ne s'agit que d'un changement de mot, plus tendance et plus moderne. En réalité, le genre est l'outil redoutable de la théorie du même nom, la théorie du *gender*, qui avance masquée sous les traits de la lutte contre les discriminations et pour l'égalité. Cette théorie, objet d'une analyse détaillée dans ce numéro de *Liberté politique* est le révélateur d'une société à bout de souffle.

La confusion des mots

On a commencé par brouiller le sens des mots. Le sens usuel du genre l'associe au sexe biologique. Le sens social, qu'on retrouve dans les études de genre (*gender studies*), fait du « genre » une construction culturelle, un « rôle », désignant la domination de l'homme sur la femme. Pour autant, les études de genre ont leur intérêt, ce qu'a bien montré la philosophe Élisabeth Sledziewski : « Mieux connaître l'évolution des rapports entre les sexes, la place respective des hommes et des femmes dans l'organisation

*Élisabeth Montfort vient de publier *Le Genre démasqué. Homme ou femme ? Le choix impossible...*, éditions du Peuple libre, novembre 2011, 123 p., 12 €.

sociale, dans la culture et dans la cité, n'est-ce pas le meilleur moyen de prendre la mesure de leur richesse spécifique et de leur complémentarité dans l'expérience humaine... et donc le meilleur démenti aux vaticinations de l'idéologie du *gender* ? »

Car le genre répond aussi à un sens ouvertement subversif, quand il désigne l'identité elle-même de la personne telle qu'elle se construit selon une « masculinité » ou une « féminité » interchangeable, fondée sur la perception subjective de l'individu. La théorie du *gender* prétend réorganiser les rapports entre hommes et femmes en 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 individu nouveau, conforme à leurs fantasmes. Subversive, cette théorie l'est donc par revendication. Pour la philosophe américaine Judith Butler, il s'agit d'« élaborer une politique féministe qui ne soit pas fondée sur l'identité féminine¹ » et de déconstruire toutes les normes symboliques et fonctionnelles renvoyant à la complémentarité des sexes.

Déconstruire la société

De fait, l'idéologie du *gender* répond à la quête d'égalité des féministes radicales et du lobby gay par la déconstruction. L'objectif est clairement politique. La population des gays et lesbiennes ne se reconnaît pas dans une société fondée sur la parité et sur la différence des sexes, puisque leur comportement sexuel ne correspond pas à la « norme » supposée enfermer l'homme ou la femme. D'où le rejet de tout « stéréotype » masculin ou féminin, pour mieux dénoncer « la dictature de l'hétérosexualité » et la remplacer par la norme du *genre* où toutes les pratiques sexuelles seraient équivalentes du seul fait de la volonté de l'individu.

Pour obtenir satisfaction, les *gender feminists* demandent de corriger par la loi ce qu'ils dénie à la nature. Leur fondement du droit est totalement artificiel. « On ne semble pas remarquer que la revendication du "mariage homosexuel" ou de "l'homoparentalité", explique Sylviane Agacinski, n'a pu se formuler qu'à partir de la construction ou de la fiction de sujets de droits qui n'ont jamais existé : les "hétérosexuels". C'est en posant comme une donnée réelle cette classe illusoire de sujets que la question de l'égalité des droits entre "homosexuels et hétérosexuels" a pu se poser. Il s'agit cependant d'une fiction, car ce n'est pas la sexualité des individus qui a jamais fondé le mariage, ni la parenté, mais d'abord le

1. *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*, La Découverte, 2005.

sexe, c'est-à-dire la distinction anthropologique des hommes et des femmes » (*Le Monde*, 22 juin 2007).

L'homme devient sa propre mesure

Mais pour les *gender feminists*, la différence sexuelle d'origine biologique est par nature oppressive. La culture doit s'affranchir de la nature, l'individu devenir son propre acteur en rompant avec la détermination de son sexe. Entre la nature et la culture, ce qui se reçoit et ce qui se construit, s'établit une opposition radicale. La solution ne peut être que politique et extrême. En « ouvrant des virtualités relationnelles et affectives » (Foucault)², libérées de tous les conditionnements, la politique devient le tout du monde nouveau, elle supprime la nature et même la science, dans ce qu'elle a d'objectif, pour installer une « culture du moi ». Elle se pense elle-même dans le « droit à être moi ».

Le déni des repères structurants de la société et de l'enracinement de toute personne dans une histoire singulière et collective conduit à un grand vide. Cette nouvelle démocratie n'a pour seule référence que la totale autonomie de l'homme et ses revendications. Sa norme est dans la pure procédure, où le consensus obtenu par contrats successifs s'efface lui-même dans les rapports de force. Curieuse conception de la liberté !

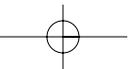
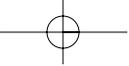
Claude Lévi-Strauss, analysant les régimes tyranniques, nous aide à comprendre ce qui se joue dans notre société postmoderne : « On a mis dans la tête des gens que la société relevait de la pensée abstraite, alors qu'elle est faite d'habitudes, d'usages, et que, en broyant ceux-ci sous la meule de la raison, on pulvérise des genres de vie fondés sur une longue tradition, on réduit les individus à l'état d'atomes interchangeables et anonymes. La liberté véritable ne peut avoir qu'un contenu concret³. »

Il faut sortir de la dialectique déterminisme naturel ou biologique/conditionnement culturel ou social, car c'est précisément dans l'articulation entre les deux que joue la liberté.

Finalement, la controverse apparue en juin 2011 sur la place de la théorie du *gender* dans les manuels scolaires de sciences de la vie et de la terre (SVT) peut être l'occasion d'une redécouverte d'un bien si précieux de notre société : cette liberté de recherche en dehors de tout dogmatisme idéologique et ce long éveil de la conscience qui nous apprend à regarder la personne humaine en vérité, dans sa dignité, son intégralité et son unité duelle.

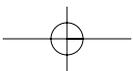
2. Michel FOUCAULT, *Dits et écrits, 1954-1975*, Gallimard, 2001.

3. Claude LÉVI-STRAUSS, *De près et de loin*, entretien avec Didier Eribon, Odile Jacob, 1988.



Le sexe du genre, un choix politique ?

ÉLIZABETH MONTFORT
PIERRE-OLIVIER ARDUIN
EMMANUEL PERRIER, OP
THIERRY GIACCARDI
PHILIPPE DE MAISTRE
LAURENT TOUCHAGUES



La « théorie du genre » au programme des lycées

PIERRE-OLIVIER ARDUIN*

*Directeur de la commission bioéthique du diocèse de Fréjus-Toulon.

Le sexe du genre,
un choix politique ?

L'INTRUSION DE LA THÉORIE DU GENRE dans les nouveaux programmes de sciences de la vie et de la terre (SVT) des classes de première et sa traduction dans les manuels scolaires ont suscité une vaste polémique lors de la rentrée scolaire de septembre 2011¹. Retour sur la controverse.

L'origine de la controverse

En publiant le 30 septembre 2010 une circulaire sur les nouveaux programmes de sciences de la vie et de la terre (SVT) en classe de première, le ministre de l'Éducation nationale ne se doutait pas qu'il se retrouverait moins d'un an plus tard devant une protestation d'une telle ampleur². Luc Chatel a en effet dû faire face à un front de refus inédit qui a regroupé des parlementaires de sa propre majorité (plus de quatre-vingt députés soutenus par Jean-François Copé), des organisations catholiques (Associations familiales catholiques, Fondation de Service politique,...) et un collectif d'enseignants laïcs défendant les « valeurs républicaines de l'école³ ».

En cause, le nouveau chapitre intitulé « Devenir femme ou homme » intégré dans le module Féminin/Masculin dont le libellé et le contenu font

1. Voir aussi dans ce numéro la chronique de Thierry Boutet, « Manuels scolaires de SVT : la bataille perdue des deux Luc », p. 207.

2. *Bulletin officiel* spécial n° 9 du 30 septembre 2010, p. 7 et 8.

3. La pétition pour « l'école de la République » lancée sur leur site www.ecole-deboussolee.org avait recueilli plus de 37 000 signatures à la mi-septembre 2011.

implicitement référence à la théorie du genre, une doctrine importée des États-Unis qui professe que l'identité sexuelle est une construction sociale indépendante du sexe biologique. Si ce courant de pensée n'y est pas nommé en tant que tel, la teneur des compétences exigibles des élèves ne laisse aucun doute sur la filiation « idéologique » du nouveau programme : « 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. »

Avertie avant l'été par le lycée catholique Saint-Joseph de Draguignan (tenu par les dominicaines du Saint-Esprit) qui venait de recevoir les nouveaux manuels de SVT issus de cette réforme, la commission bioéthique de l'Observatoire sociopolitique du diocèse de Fréjus-Toulon, mesurant la gravité des changements opérés, a immédiatement réagi avec le soutien de la Fondation de Service politique. Depuis, le ministre a tenté à plusieurs reprises de désamorcer la controverse en opérant une distinction entre d'une part sa directive qui selon lui est irréprochable puisqu'elle ne mentionne pas la théorie du genre, et d'autre part l'interprétation abusive donnée par les manuels dont la responsabilité relève selon lui uniquement des éditeurs. Si cette lecture n'est pas complètement fautive, elle ne nous semble cependant pas exempte de critiques. D'abord, parce que la circulaire officielle apparaît dans sa rédaction comme suffisamment explicite dans ses préconisations pour dessiner le cadre général idéologique qui a servi de base de réflexion à l'élaboration des manuels par les maisons d'édition. Ensuite, parce qu'une fois le programme publié au *Bulletin officiel*, les équipes éditoriales entretiennent des relations avec le ministère, notamment via des inspecteurs de l'Éducation nationale chargés de conseiller le travail d'écriture des contenus des ouvrages scolaires.

Une même logique traverse toutes les phases de conception et de rédaction de nouveaux programmes jusqu'à la publication des manuels qui les mettent en musique sans qu'aucune paroi étanche ne vienne vraiment isoler l'une ou l'autre période du processus. Qui peut sérieusement croire que les éditeurs se soient affranchis des avis des experts de l'Éducation nationale sur cette question et qu'ils aient tout inventé de leur propre chef ?

Toujours est-il que le ministre a botté en touche, expliquant qu'il n'était pas en son pouvoir de faire retirer de la vente les manuels incriminés au nom de la liberté des éditeurs scolaires. Selon nous le ministre possédait cependant une réelle marge de manœuvre pour ne pas donner l'impression de camper sur ses positions. Il aurait été bienvenu, premièrement, de garantir que les nouvelles « compétences exigibles » des programmes ne fassent l'objet d'aucune évaluation ni pendant l'année

scolaire ni lors de l'épreuve de SVT du baccalauréat qui se tiendra dès 2012, deuxièmement de rédiger une lettre corrective de cadrage à destination des recteurs d'académie et des inspecteurs et enseignants de SVT pour donner une interprétation correcte des programmes et troisièmement d'engager une concertation avec tous les acteurs concernés pour procéder à la réécriture de la circulaire pour le moins ambiguë.

Défaire la « matrice hétérosexuelle » de la société

Dans cette contribution, il nous apparaît intéressant de revenir sur le lien entre les présupposés de cette doctrine et la traduction qu'en ont faite les éditeurs. La théorie du genre est née dans les années 1970 au sein des milieux intellectuels du féminisme radicalisé et extrémiste américain influencés aussi bien par la pensée de Margaret Sanger (1879-1966), fondatrice du planning familial américain, que par celle de Simone de Beauvoir (1908-1986). « On ne naît pas femme, on le devient », formule fameuse de la philosophe française qui est devenue le mot d'ordre des penseurs de la théorie du genre, en particulier de sa chef de file outre-Atlantique, Judith Butler.

S'appuyant sur les travaux des constructivistes français Deleuze, Foucault ou Derrida, la philosophe américaine a porté à son paroxysme ce courant de pensée en parvenant à la conclusion que les « genres » masculin et féminin sont essentiellement le produit de préjugés socioculturels sans rapport avec la dimension sexuelle de la personne. Il n'est évidemment pas anodin que la circulaire du ministère ait choisi le titre « *devenir* femme ou homme » comme un clin d'œil à Simone de Beauvoir plutôt qu'« *être* une femme ou un homme ». L'idée est bien celle-ci : l'être humain n'a plus à se recevoir comme un *donné*, il a à construire son identité en étant son propre créateur, indépendamment d'une loi universelle inhérente à sa nature sexuée. À ce titre, la théorie du genre est la dernière marche de l'édification d'une humanité qui souhaite s'affranchir de toutes les lois, y compris celle de la nature. Est-elle une idéologie ? Si ce terme comme tel renvoie à un système totalisant et fermé qui vise à fournir un schéma explicatif réducteur rendant compte d'une vision partielle de l'homme et de la société, alors oui, la théorie du genre peut être qualifiée à bon droit d'idéologie.

Dans un document pénétrant publié en 2004 sur le thème de la collaboration de l'homme et de la femme dans le monde contemporain, texte qui peut être lu comme une réponse pertinente au *gender*, la Congrégation pour la doctrine de la foi alors présidée par le cardinal Joseph Ratzinger rappelle que l'argument principal de cette doctrine est de poser que la différence corporelle, appelée *sexe*, joue un rôle minimal

dans la constitution de la personne tandis que la dimension purement culturelle, appelée *genre*, est considérée comme primordiale. Pour l'Église, qui à vrai dire s'inquiétait de l'influence grandissante de cette doctrine sur la scène internationale depuis la tenue à Pékin en 1995 de la *Conférence des Nations-unies sur la femme*, « la racine immédiate de cette tendance doit être recherchée dans la tentative de la personne de se libérer de ses conditionnements biologiques. 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 essentielle⁴ ».

École lieu de propagande ?

Parce que les différences observées entre les deux sexes ne seraient que des *stéréotypes de l'éducation*, les adeptes de cette doctrine ont fait très rapidement de la subversion de l'enseignement l'un des axes majeurs de leur combat. L'ouvrage publié par Judith Butler aux États-Unis en 1990, *Gender Trouble : Feminism and the subversion of Identity*, constituera à ce titre le modèle incontournable des programmes universitaires américains sur la question⁵.

De l'autre côté de l'Atlantique, aucun campus digne de ce nom n'est aujourd'hui dépourvu de son département d'études de genre ou *gender studies*. La création en 2011 par Science Po Paris d'une chaire spécifique et d'un enseignement obligatoire relatifs à la théorie du genre ainsi que son introduction dans les programmes des lycées témoignent de ce mouvement de formatage des consciences des étudiants et des élites de demain qui sévit désormais en France. Judith Butler n'a jamais caché que cette doctrine avait vocation à se transformer en « action politique » et que le meilleur moyen d'y parvenir était d'investir le champ de l'éducation. Les enfants en bas âge ne sont d'ailleurs pas oubliés : les Suédois en ont donné la preuve en 2011 en ouvrant une école maternelle d'un « nouveau genre » d'où est banni tout savoir identitaire masculin ou féminin. Répondant au doux nom d'*Egalia*, cet établissement révolutionnaire va jusqu'à prôner la suppression des « genres » grammaticaux et des pronoms « il » ou « elle » : « Les enfants sont appelés par une forme neutre du terme « ami ». Toute connotation masculin/féminin a été

4. Congrégation pour la doctrine de la foi, *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.

5. Judith BUTLER, *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*, La Découverte, Paris, 2005. Cf. aussi du même auteur, *Défaire le genre*, éditions Amsterdam, Paris, 2006.

méthodiquement éradiquée du paysage. Plus de rose, plus de bleu, plus de livres de contes de fées, atrocement sexistes, il est vrai. Au coin bibliothèque, les enfants trouvent des histoires de couples homosexuels et de familles monoparentales⁶. »

Une lecture rapide des ouvrages de SVT de première ES et L nouvellement édités donne une idée de l'endoctrinement également à l'œuvre chez nous. Pour le manuel des éditions Hachette, « l'identité sexuelle est la perception subjective que l'on a de son propre sexe et de son orientation sexuelle. Seul le sexe biologique nous identifie mâle ou femelle, mais ce n'est pas pour autant que nous pouvons nous qualifier de masculin ou de féminin ». Énoncé dans la droite ligne de la théorie du genre qui refuse que la différence sexuelle inscrite dans le corps possède par nature un caractère identifiant pour la personne.

Nathan, dans la même veine, insiste sur l'importance du « genre social » : « Les sociétés forgent des modèles et des normes associés au féminin et au masculin. Dès le plus jeune âge, chacun va inconsciemment être imprégné par un schéma identitaire auquel il doit se conformer pour être accepté et reconnu par le groupe social. Ces attitudes sont tellement intériorisées que nous reproduisons les stéréotypes sans nous en rendre compte » (p. 190). Bordas en déduit logiquement que l'hétérosexualité dépend du contexte culturel et social : « Si dans un groupe social il existe une très forte valorisation du couple hétérosexuel et une forte homophobie, la probabilité est grande que la majorité des jeunes apprennent des scénarios hétérosexuels » (p. 182).

Pour la théorie du genre en effet, l'homme et la femme n'ont pas de dynamisme naturel qui les pousserait l'un vers l'autre, seuls les conditionnements sociaux rendraient compte de cette soi-disant inclination. L'hétérosexualité n'est finalement qu'une structure socio-sexuelle arbitraire qu'il est possible de jeter à bas de son piédestal pour donner droit de cité à toutes les préférences sexuelles. Une fois inculqué aux élèves que la différence des rôles assignés à l'homme et à la femme dans une société donnée est produite par la culture, il devient en effet possible de s'affranchir du modèle hétérosexuel et de relativiser l'inclination naturelle vers l'autre sexe.

Gender et promotion de l'homosexualité

Conséquence logique du raisonnement, si l'identité sexuelle est déconnectée du sexe biologique, l'hétérosexualité n'a donc pas le privilège

6. Émilie LANEZ, *Le Point*, 21 juillet 2011.

de l'universalité et l'homosexualité devient un choix qui relève de la liberté souveraine des individus : « Je peux être un homme et être attiré par les femmes. Mais je peux aussi me sentir 100 % homme viril et être attiré par les hommes. Et je peux être une femme attirée par les hommes ou une femme attirée par les femmes » (*Belin*, p. 133). *Bordas* fait état d'« une étude récente qui montre bien l'influence du contexte culturel et social : à Hambourg en 1970, dans les années de la révolution sexuelle, 18 % des adolescents avaient des activités homosexuelles alors qu'en 1990, avec le sida et les changements culturels, ils n'étaient plus que 2 % » (p. 182). L'homosexualité sera donc considérée comme un comportement sexuel d'autant plus normal que la société l'encouragera, ou à tout le moins lui donnera une place.

En dynamitant la complémentarité naturelle entre l'homme et la femme et en niant qu'ils soient des êtres naturellement sexués et ordonnés l'un à l'autre, le *gender* est devenu une machine de guerre pour détricoter la « matrice hétérosexuelle » de nos sociétés selon l'expression de Judith Butler⁷. Si l'être humain n'est plus défini par son sexe biologique, facteur d'oppression, il devient libre de construire sa propre identité sexuelle, elle-même modulable en fonction de ses préférences sexuelles. Pour parvenir à leurs fins, les lobbies lesbiens, homosexuels et transsexuels ont très vite compris l'aubaine qu'il y avait à reprendre à leur compte ce travail idéologique de sape. Car le mouvement homosexuel désire lui aussi par-dessus tout faire abstraction du corps sexué, ne serait-ce que parce que ses membres n'ont par définition aucun pouvoir de procréation entre eux. Interrogé sur le but caché de l'introduction de la théorie du genre dans les manuels scolaires, Thibaud Collin, professeur de philosophie en classe préparatoire au lycée catholique Stanislas à Paris, n'est pas dupe sur le lien entre théorie du genre et promotion de l'homosexualité : « La prime à l'indifférenciation sexuelle promeut en fait l'homosexualité. Ces théories sont une tête de pont pour un changement radical de société⁸. »

Pour redéfinir le couple en dehors de toute altérité sexuelle et justifier leur droit à l'enfant en le désarticulant de la chair, les militants homosexuels ont en effet tout intérêt à s'appuyer sur la théorie du genre qui opère une dissociation extrême entre corps sexué, procréation et orientation sexuelle, sachant que la possibilité technique de recourir au don de gamètes et aux mères porteuses démultiplie la puissance de leurs revendications. Ce n'est pas un hasard si plusieurs manuels évoquent dans leurs

7. Judith BUTLER, *op. cit.*

8. Marie-Estelle PECH, « Les catholiques mobilisés contre les manuels de biologie », *Le Figaro*, 2 juin 2011.

pages la légalisation par plusieurs États européens de l'accès à l'assistance médicale à la procréation par les couples homosexuels.

La théorie du genre, en libérant l'individu de tout cadre normatif donné par la nature, promeut l'ensemble des choix d'orientation sexuelle dont la circulaire du 30 septembre 2010 précise qu'elle relève de la « sphère privée » ou de « l'intimité personnelle ». En occultant la portée structurante et « publique » du principe d'altérité sexuelle, les nouveaux programmes renvoient les jeunes à une nature indéterminée, malléable selon les désirs de chacun, leur interdisant finalement l'accès à toute dimension objective et symbolique de la différence originelle entre les sexes. Première institution à faire les frais de ce courant de pensée, le mariage qui, en tant que structure anthropologique première, où seuls un homme et une femme peuvent former un couple et concevoir (ou adopter) des enfants, perd toute signification. L'Église a d'ailleurs immédiatement vu dans cette attaque contre l'alliance conjugale l'un des principaux dangers véhiculés par l'idéologie du genre :

L'occultation de la différence ou de la dualité des sexes a des conséquences énormes à divers niveaux. Une telle anthropologie, qui entendait favoriser des visées égalitaires pour la femme en la libérant de tout déterminisme biologique, a inspiré en réalité des idéologies qui promeuvent par exemple la mise en question de la famille, par nature biparentale, c'est-à-dire composée d'un père et d'une mère, ainsi que la mise sur le même plan de l'homosexualité et de l'hétérosexualité, un modèle nouveau de sexualité polymorphe⁹.

Pourtant, l'homosexualité n'est pas une orientation sexuelle que l'on peut comparer à l'hétérosexualité parce que la première dépend d'une identification partielle fondée sur un conflit psychique et la seconde s'articule justement sur l'identité masculine ou féminine¹⁰. M^{gr} Anatrella développe parfaitement ce point :

Il y a une confusion entre l'identité qui est un donné de fait que le sujet va progressivement intégrer dans sa vie psychique et des orientations sexuelles qui elles sont le résultat d'un remaniement ou pas des pulsions primitives de l'enfance. Dans le meilleur des cas, il y a une articulation entre l'identité sexuelle et l'orientation sexuelle. Mais lorsqu'une tendance sexuelle est recherchée pour elle-même, en contradiction avec l'identité de fait, elle traduit un conflit intrapsychique. Dans un mouvement de rationalisation défensive, on fabrique une idéologie (le *gender*)

9. Congrégation pour la doctrine de la foi, *op. cit.*, n. 2.

10. M^{gr} Tony ANATRELLA, « Les enjeux de l'adoption des enfants par des personnes de même sexe », *Zenit*, 10 février 2010.

qui érige les orientations sexuelles en nouvelles identités sexuelles. Il faudra sans doute du temps et des drames pour, qu'une fois de plus, on comprenne le caractère irréaliste d'une telle vision de la sexualité humaine¹¹.

On peut d'ailleurs déduire que, contrairement à ce que prétendent les partisans du *gender*, l'hétérosexualité est bien la seule orientation sexuelle conforme à la nature de l'être humain. Si l'on considère qu'il existe un lien essentiel entre sexualité et procréation, on est en effet logiquement conduit à conclure que l'hétérosexualité est l'unique orientation biologiquement ordonnée à la reproduction de l'espèce humaine et donc la seule orientation sexuelle naturelle de l'homme et de la femme¹².

Nature et culture

La théorie du genre s'inscrit dans la tendance contemporaine qui est de dissocier dans l'homme le règne de l'esprit et celui de la nature. Elle se comporte en effet comme une idéologie qui sépare le sujet et la nature humaine, faisant de la « liberté le pouvoir de tenir pour rien ce que l'homme est par nature¹³ » (n. 71). C'est une tentation qu'a parfaitement décryptée Benoît XVI dans sa troisième encyclique : les sociétés postmodernes ne sachant « plus trouver leur mesure dans une nature qui les transcende, elles finissent par réduire l'homme à un donné purement culturel. Quand cela advient, l'humanité court de nouveaux périls d'asservissement et de manipulation¹⁴ ». Dans la théorie du genre, la culture n'est plus appréhendée comme une humanisation ou une transfiguration de la nature par l'esprit : culture et nature s'opposent de manière absurde.

Une saine anthropologie veut que la personne grandisse par la culture tout en s'enracinant dans sa nature. Il n'y a pas de conflit entre les deux mais une subtile interaction. Il n'y a que deux identités sexuelles, celles que l'homme ou la femme reçoivent comme un donné objectif. La culture est alors la précieuse auxiliaire de la nature pour que chacun devienne ce qu'il est réellement. En ce sens, Hélène Bodenez a parfaitement raison de faire de la sagesse des poètes un antidote puissant à l'idéologie du *gender* : « Sans l'homme et la femme, que resterait-il de la littérature ? Ne célèbre-t-elle pas à chaque page de livre ou de recueil une

11. M^{re} Tony ANATRELLA, « Famille et procréation humaine », *Zenit*, 27 mai 2008.

12. Anne JALON, professeur de SVT, approfondit ce point dans un entretien remarquable paru sur *Padreblog*, 5 juin 2011.

13. Cf. Commission théologique internationale, *À la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle*, Cerf, 2009.

14. BENOÎT XVI, Lettre encyclique *Caritas in Veritate*, 29 juin 2009, n. 26.

vérité centrale, universelle, d'humanité¹⁵ ? » Et de citer l'une des premières œuvres de la culture humaine, celle du grand éducateur de la Grèce que fut Homère, chantant admirablement l'amour entre l'homme et la femme dans les pages inoubliables des retrouvailles entre Ulysse et Pénélope.

Il n'y a donc pas lieu d'opposer identité naturelle ou sexuée et identité culturelle ou de « genre » comme l'a remarquablement expliqué le Conseil pontifical pour la famille dans son célèbre document publié en l'an 2000 *Famille, mariage et unions de fait* :

Dans le processus d'intégration de la personnalité humaine, l'identité est un facteur très important. Pendant l'enfance et l'adolescence, la personne prend peu à peu conscience de son « moi », de son identité propre. Cette conscience identitaire s'inscrit dans le processus de reconnaissance de soi-même, et donc de sa propre dimension sexuelle. Il s'agit d'une conscience d'identité et de différence. Les experts distinguent habituellement entre identité sexuelle (c'est-à-dire la conscience de l'identité psycho-biologique de son propre sexe et de la différence par rapport à l'autre sexe) et identité générique (c'est-à-dire la conscience de l'identité psycho-sociale et culturelle du rôle que les personnes d'un sexe déterminé remplissent dans la société). Dans un processus d'intégration correct et harmonieux, l'identité sexuelle et l'identité du genre se complètent, puisque les personnes qui vivent en société obéissent aux modèles culturels correspondant à leur propre sexe. La catégorie d'identité sexuelle du « genre » (*gender*) est, par conséquent, d'ordre psycho-social et culturel. Elle se fonde harmonieusement avec l'identité sexuelle, d'ordre psychobiologique, lorsque l'intégration de la personnalité s'accompagne de la reconnaissance de la plénitude de la vérité intérieure de la personne, unité d'âme et de corps¹⁶.

Mépris de la féminité

À l'encontre de cette intégration, les théoriciens du *gender* affirment que les « valeurs traditionnelles féminines » ne sont que l'expression d'une aliénation nourrie par des préjugés culturels qu'il faut déconstruire. Ces penseurs ont ainsi une aversion absolue envers cette vision « archaïque » – comprenez catholique – qui relie « féminité » et « don de la vie ». La maternité est tenue pour une injustice foncière puisque seules les femmes sont contraintes de concevoir et porter des enfants. D'où les

15. Hélène BODENEZ, « La force de la littérature », *Décryptage*, 3 juin 2011.

16. Conseil pontifical pour la famille, *Famille, mariage et unions de fait*, 21 novembre 2000, n. 8, Documentation catholique 98 (2001), p. 163-164.

connivences qui se sont établies très tôt entre cette idéologie et le concept de « santé reproductive », et ce jusqu'au sein des plus hautes instances internationales.

N'est-ce pas les féministes du genre qui ont forgé le terme même de « droits reproductifs » dans les années quatre-vingt-dix ? Rien de tel en effet pour nier la spécificité féminine que de désolidariser radicalement la procréation de la sexualité. Les nouveaux droits à la contraception et à l'avortement sont dès lors des impératifs incontournables de la révolution culturelle en cours, sans lesquels les femmes ne pourront exercer un contrôle effectif sur leur corps et par voie de conséquence se libérer du carcan de la nature. Dans le même mouvement, l'idéologie du *gender*, en refusant le donné corporel à partir duquel la vie se transmet, méprise la rencontre amoureuse entre l'homme et la femme et pousse si loin le conflit entre eux que la femme en arrive à vouloir exclure l'homme jusque dans la procréation grâce aux techniques de reproduction artificielle.

Il n'est donc pas étonnant que les nouveaux manuels de SVT de première fassent figurer côte à côte dans le même module d'enseignement les présupposés de la théorie du *gender* et la « maîtrise technique » de la fonction de reproduction par IVG médicamenteuse, contraception d'urgence ou à l'inverse fécondation *in vitro*. Conséquence directe de cette dénaturation de la maternité portée à son paroxysme par la doctrine du *gender*, l'enfant est réduit au choix à un ennemi à éliminer ou à un simple objet affectif pour soi.

La science invalide la théorie du gender

L'imposition d'une théorie extra-scientifique dans un enseignement scientifique n'est pas le moindre des paradoxes de la controverse nationale née après l'introduction de la « théorie du *gender* » dans le programme officiel des lycées français. Le ministre a beau se défausser sur les éditeurs, c'est bien sa circulaire qui opère une *confusion épistémologique* entre biologie et sociologie, fragilisant au final le statut des sciences de la vie et de la terre. Le Bulletin officiel précise en effet que le professeur doit partir d'une « confrontation de données *biologiques* et de représentations *sociales* », ce que le ministre lui-même reconnaît dans une lettre adressée au député Jacques Lamblin (UMP, Meurthe et Moselle) : « En complément des aspects *biologiques*, le programme aborde la dimension *sociologique* de la différenciation sexuelle. » La réponse du ministre sonne comme un aveu que le collectif d'enseignants L'école déboussolée s'est empressé de relever : « Le ministre assume pleinement l'introduction d'une approche sociologique dans un cours de SVT, ce qui constitue en soi un mélange des genres puisque ces

disciplines n'ont pas la même épistémologie et ne sont pas dites scientifiques selon les mêmes principes méthodologiques. »

Le plus étonnant dans cette affaire est que la biologie est en outre bien moins démunie qu'on ne le pense pour démonter les présupposés idéologiques de ce courant de pensée. Pour le *gender*, il existe, on l'a dit, des rôles sexuels, sociaux, psychologiques associés au féminin et au masculin qui relèvent de la pure construction culturelle. Cette distinction dialectique entre le sexe inscrit dans le corps biologique et l'identité sexuelle, soi-disant socialement construite, est non seulement avancée sans aucune explication sérieuse mais est encore invalidée par les dernières données de la science.

« Oui, garçons et filles sont différents. Ils ont des centres d'intérêt différents, des niveaux d'activité différents, des seuils sensoriels différents, des forces physiques différentes, des styles relationnels différents, des capacités de concentration différentes et des aptitudes intellectuelles différentes¹⁷ ! » Ce que tous les parents du monde savent d'expérience en vivant au quotidien avec leur progéniture, l'Américaine Lise Eliot, neurobiologiste aguerrie, l'écrit noir sur blanc dans un livre événement, *Cerveau rose, cerveau bleu. Les neurones ont-ils un sexe ?* Pour Lise Eliot qui a passé en revue l'ensemble de la littérature spécialisée et les derniers travaux des chercheurs sur ce sujet, il existe en effet un faisceau de faits scientifiques qui tendent à montrer comment les différences entre garçons et filles, loin d'être uniquement le produit de facteurs sociaux et éducatifs, présentent également un substrat biologique¹⁸.

L'importance du sexe génétique

Ceci n'a en fait rien de surprenant. Dès la fécondation de l'ovocyte par le spermatozoïde, c'est-à-dire dès le premier instant du cycle vital d'un être humain, l'embryon est déterminé génétiquement comme fille ou garçon. Avant même l'apparition morphologique des organes génitaux, le sexe du zygote est génétiquement programmé. Son identité sexuelle est en effet donnée par l'association des chromosomes XX ou XY contenus dans le noyau de la première cellule. Elle ne changera plus, sera inscrite dans

17. Lise ELIOT, *Cerveau rose, cerveau bleu. Les neurones ont-ils un sexe ?*, Robert Laffont, septembre 2011. Le *Figaro Magazine* y a consacré un dossier passionnant publiant en exclusivité les meilleures feuilles : Sophie Roquelle, « Garçons, filles : pourquoi sont-ils si différents ? », *Le Figaro Magazine*, 20-21 août 2011.

18. Sophie ROQUELLE, « Les neurones ont-ils un sexe ? Les meilleurs extraits », *Le Figaro Magazine*, 20-21 août 2011.

chaque cellule du fœtus, du nouveau-né puis de l'adulte. Aucun facteur culturel ne pourra jamais effacer l'identité sexuelle masculine ou féminine d'un être humain. D'ailleurs, un transsexuel, même après une opération plastique pour changer ses organes génitaux, sera contraint d'absorber à vie des hormones pour tenter de contrarier le programme génétique porté par ses chromosomes sexuels¹⁹. Quelle que soit l'orientation sexuelle d'une personne, un homme sera toujours intrinsèquement un homme de même qu'une femme restera toujours une femme.

Attentive à respecter les critères d'observation scientifique, l'Église n'a pas hésité à rappeler une réalité qui s'impose finalement à tous :

Dès que l'ovule est fécondé se trouve inaugurée une vie qui n'est ni celle du père, ni celle de la mère, mais d'un nouvel être humain qui se développe pour lui-même. À cette évidence de toujours la science génétique moderne apporte de précieuses confirmations. Elle a montré que, dès le premier instant, se trouve fixé le programme de ce que sera ce vivant : un homme, cet homme individuel avec ses notes caractéristiques bien déterminées [et donc avec son identité sexuelle spécifique aurait-on envie de préciser aujourd'hui]²⁰.

Autrement dit, dès la conception, nous avons à faire à un zygote déjà sexuellement déterminé qui sera cet homme ou cette femme unique. Et non pas à un embryon indifférencié comme tend à le faire accroire là encore le nouveau programme de l'Éducation nationale repris en chœur par les manuels qui insistent lourdement sur cette soi-disant indistinction originelle : « Il existe un *stade phénotypique indifférencié* comportant les mêmes ébauches génitales chez l'embryon mâle et chez l'embryon femelle » (Bordas, p. 168-175).

19. Cf. Élisabeth MONTFORT, « La négation génétique de la réalité de l'être humain », *Décryptage*, 19 juillet 2011.

20. Cardinal Joseph RATZINGER, Congrégation pour la doctrine de la foi, Instruction *Donum Vitæ sur le respect de la vie humaine naissante et la dignité de la procréation*, Réponses à quelques questions d'actualité, 22 février 1987. Nous revient également en mémoire ce discours audacieux du bienheureux Jean-Paul II donné en 1998 devant l'Académie pontificale pour la Vie : « Le génome apparaît comme l'élément structurant et constructif du corps en ses caractéristiques tant individuelles qu'héréditaires : il marque et conditionne l'appartenance à l'espèce humaine, le lien héréditaire et les notes biologiques et somatiques [donc sexuelles, Nda] de l'individualité. Son influence dans la structure de l'être corporel est déterminante dès le premier instant de la conception. C'est sur la base de vérité intérieure du génome, déjà présente au moment de la procréation où les patrimoines génétiques du père et de la mère s'unissent, que l'Église s'est donné pour tâche de défendre la dignité humaine de tout individu dès le premier instant où il surgit. »

Différents dès le ventre de leur mère

Faux leur répond encore la neurobiologiste américaine :

Les garçons se développent plus vite que les filles, et ce, dès le début de la grossesse. Les médecins spécialistes des fécondations *in vitro* sont souvent capables de deviner si l'embryon sera mâle ou femelle rien qu'en se basant sur le nombre de divisions cellulaires qui se sont produites en un certain nombre d'heures depuis la fécondation : les embryons mâles ont un métabolisme plus élevé, qui accélère le début de leur croissance et la multiplication des cellules. Conséquence de leur développement plus rapide, les garçons sont plus grands, plus lourds et physiquement plus vigoureux que les filles au moment de la naissance – avec des crânes plus épais et, oui, des cerveaux plus gros.

Quant aux filles, une maturation plus avancée de leurs tissus et organes à la naissance explique qu'elles sont plus à même de relever le défi de la vie en dehors de l'utérus :

Les garçons sont davantage vulnérables à tout un éventail de maladies, de problèmes cognitifs et comportementaux, et même à la mort, à la fin de la grossesse et après l'accouchement. [...] Quand une femme enceinte fait une fausse couche, il est environ 30 % plus probable que le fœtus était celui d'un garçon. Les garçons ont aussi environ 7 % de chances de plus que les filles de naître prématurément. Même les garçons nés à terme courent davantage de risques que les filles. Le taux de mortalité infantile global, aux États-Unis, est 22 % plus élevé chez les garçons que chez les filles. [...] Tous ces facteurs expliquent comment le surplus d'embryons mâles conçus à la fécondation diminue peu à peu, jusqu'à ce qu'il ne reste qu'un nombre de fœtus masculins presque égal à celui des fœtus de filles. Après la naissance, néanmoins, la vulnérabilité des garçons reste un thème dominant du début de leur croissance. Ils risquent davantage que les filles de succomber à un nombre impressionnant de problèmes physiques et mentaux. Cela fait d'eux, par bien des aspects, le sexe le plus difficile à élever au début de l'enfance.

Sur un plan strictement physiologique, on ne *devient* donc pas homme ou femme comme le prétend l'intitulé trompeur des nouveaux programmes, on *est* homme ou femme dès la conception et on *naît* homme ou femme. Ce constat s'explique évidemment par le rôle des hormones sexuelles sécrétées pendant le développement intra-utérin et qui ne sont pas les mêmes chez le fœtus masculin ou féminin. Là encore, rien d'étonnant, puisque la fabrication de ces molécules est commandée directement par des gènes dépendant du sexe.

Dans un monumental ouvrage de référence en biologie, Dee Unglaub Silverthorn, professeur de physiologie à l'Université du Texas, rappelle que

les êtres humains sont sexuellement dimorphiques ; c'est-à-dire que les hommes et les femmes sont physiquement distincts [...]. Bien que chacun s'accorde sur ce fait, il existe un débat pour savoir s'ils sont également dimorphiques d'un point de vue comportemental et psychologique. Les hormones sexuelles jouent un rôle important dans le comportement des autres mammifères en agissant sur l'adulte et sur le cerveau de l'embryon en développement [...]. Les fœtus humains sont exposés aux hormones sexuelles dans l'utérus, mais leur effet sur l'apparition de l'empreinte sexuelle reste encore un mystère. Le fait que les petites filles préfèrent les poupées et les garçons les pistolets en plastique est-il dû à des bases biologiques ou à une influence culturelle ? [...] De plus en plus de preuves suggèrent qu'au moins une partie de notre cerveau est influencée par les hormones sexuelles, avant même d'avoir quitté le ventre maternel²¹.

Lise Eliot ne dit pas autre chose : « Il y a des différences qui s'impriment dans le cerveau, et sans doute dans l'esprit, avant la naissance. Vous ne pouvez ni les voir à l'échographie ni les entendre dans les battements du cœur du fœtus, mais elles sont bien là : garçons et filles sont influencés dans l'utérus par différents gènes et différentes hormones qui leur sont propres ». Parmi ces influences, l'hormone sexuelle masculine :

Les parents ne savent pas à quel point la testostérone intervient tôt dans le développement de leur enfant. La première poussée de testostérone démarre six semaines après la conception, pour se terminer avant la fin du second trimestre. Ensuite, et jusqu'au moment de la naissance, le niveau de testostérone des garçons n'est guère différent de celui des filles. Une autre poussée survient alors, plus modeste que la première, qui s'étend sur les six premiers mois de la vie. En tout état de cause, la brève période de quatre mois, avant la naissance, durant laquelle les fœtus sont exposés à la testostérone, suffit à les masculiniser entre les jambes et, dans une certaine mesure, dans leurs cerveaux embryonnaires.

« Il doit y avoir un gène de la bagnole sur le chromosome Y ! »

Comment expliquer que quel que soit l'endroit du monde où l'on fait le test, les petits garçons se ruent à une écrasante majorité sur un camion, une petite voiture, un ballon ou tout autre jouet typiquement masculin quand on leur offre le choix entre ces objets et une poupée ? De même que les fillettes jetteront inmanquablement leur dévolu sur la dinette, le poupon ou la mallette de maquillage ? Tous les parents du monde font ce

21. Dee Unglaub SILVERTHORN, « Physiologie humaine, une approche intégrée », 4^e édition, 2007, p. 788.

constat universel, au point de s'écrier : « Il doit y avoir un gène de la bagnole sur le chromosome Y ! », rapporte avec humour la scientifique américaine.

Selon elle, les « influences génétiques et hormonales pré et post-natales ont projeté les enfants sur des trajectoires légèrement différentes. Longtemps avant qu'ils n'entrent en contact avec notre culture très codifiée entre masculin et féminin, leurs cerveaux sont préparés à ne pas réagir tout à fait de la même manière à certains aspects de notre environnement. Et une fois le processus amorcé, ils s'épanouissent selon un modèle rose ou bleu qui caractérisera de bien des façons la suite de leur développement ».

Sur le mode de la vulgarisation scientifique, cette conclusion de la neurobiologiste américaine rejoint étonnamment l'analyse anthropologique de la Congrégation pour la doctrine de la foi dans sa *Lettre* précédemment citée :

La sexualité caractérise l'homme et la femme non seulement sur le plan physique mais aussi sur le plan psychologique et spirituel, marquant chacune de leurs expressions. Elle ne peut être réduite à un simple donné biologique insignifiant ; elle est plutôt une composante fondamentale de la personnalité, une de ses façons d'exister, de se manifester, de communiquer avec les autres, de ressentir, d'exprimer et de vivre l'amour humain²² (n. 8). [...] Ainsi, le masculin et le féminin se révèlent comme faisant ontologiquement partie de la création (n. 12).

La spécificité des valeurs féminines

Le document romain insiste par ailleurs sur l'existence de valeurs spécifiquement féminines, au premier chef sa « capacité de l'autre » :

La femme garde l'intuition profonde que le meilleur de sa vie est fait d'activités ordonnées à l'éveil de l'autre, à sa croissance, à sa protection, malgré le fait qu'un certain discours féministe revendique les exigences "pour elle-même". Cette intuition est liée à sa capacité physique de donner la vie. Vécue ou en puissance, une telle capacité est une réalité qui structure la personnalité féminine en profondeur. Elle permet à la femme d'acquérir très tôt la maturité, le sens de la valeur de la vie et des responsabilités qu'elle comporte [...]. C'est elle enfin qui, même dans les situations les plus désespérées – et l'histoire passée et présente en témoigne –, confère une capacité unique de faire face à l'adversité, de rendre la vie

22. *Lettre aux évêques de l'Église catholique sur la collaboration de l'homme et de la femme dans l'Église et dans le monde*, op. cit., qui reprend des réflexions de la Congrégation pour l'éducation catholique, *Orientations éducatives sur l'amour humain*, 1er novembre 1983, n. 4-5.

encore possible même dans des situations extrêmes, de conserver avec obstination un sens de l'avenir et enfin de rappeler, à travers les larmes, le prix de toute vie humaine (n. 13).

Loin de contredire cette profonde réflexion de l'Église, le pédopsychiatre Stéphane Clerget lui donne une nouvelle crédibilité :

Selon moi, l'enfant pense aussi en fonction de son corps et de sa génitalité. Les filles perçoivent très vite que leur génitalité est à l'intérieur d'elles, c'est-à-dire qu'elles auront plus tard un bébé dans le ventre. Cela ne favorise-t-il pas les activités introspectives, l'imaginaire ? Les garçons, eux, réalisent que leur génitalité est extérieure. Ils sont plus dans la projection : ils lancent des projectiles, tirent au pistolet ; tandis que les filles, elles, tirent davantage pour ramener à elles : elles tirent les cheveux, par exemple. Pour moi, c'est la métaphore de leur corps sexué. Et pourquoi les garçons jouent-ils à la guerre et pas les filles ? Lorsqu'ils réalisent, vers quatre ans, qu'ils ne pourront jamais avoir un bébé dans leur ventre, qu'ils ne pourront pas donner la vie, c'est un drame. Ils décident alors de donner la mort, qui est un pouvoir équivalent à celui de donner la vie. Voilà des explications psychologiques qui ne sont pas liées à l'éducation mais bien à la réalité biologique. Les différences anatomiques influent sur la psychologie²³.

L'enseignement de la loi morale naturelle

Parmi les grands dynamismes naturels à l'œuvre dans la personne humaine que la raison est par ailleurs capable d'accueillir de façon spontanée, il y a l'attirance réciproque entre l'homme et la femme. Chacun des deux saisit cette inclination non pas comme une loi imposée de l'extérieur mais comme s'affirmant à partir de leur nature sexuée spécifique. Dans un document majeur sur le thème de la loi morale naturelle comme éthique universelle pour le monde contemporain dont la publication a été approuvée par Benoît XVI en 2009, la Commission théologique internationale note que « le dynamisme vers la procréation est intrinsèquement lié à l'inclination naturelle qui porte l'homme vers la femme et la femme vers l'homme, donnée universelle reconnue dans toutes les sociétés²⁴ » (n. 49).

Or la théorie du genre, comme on l'a vu, se présente comme une attaque en règle contre la loi morale naturelle rejetant toute signification

23. Sophie ROQUELLE, « Entretien avec Stéphane Clerget », *Le Figaro Magazine*, 20 août 2011.

24. Commission théologique internationale, *À la recherche d'une éthique universelle*, op. cit.

éthique à la distinction naturelle des sexes, comme une hérésie anthropologique qui voudrait inventer une humanité nouvelle déliée de la différence sexuelle. A ce titre, le *gender* représente la rébellion ultime de l'homme contre le dessein du Créateur. Le règne de l'esprit s'opposant au règne de la nature, le corps sexué n'est plus porteur d'un message éthique. C'est l'analyse profonde de la CTI :

L'évolution de la compréhension du rapport de l'homme à la nature se traduit aussi par la résurgence d'un dualisme anthropologique radical qui oppose l'esprit et le corps, puisque le corps est en quelque sorte la « nature » en chacun de nous. Ce dualisme se manifeste dans le refus de reconnaître une quelconque signification humaine et éthique aux inclinations naturelles qui précèdent les choix de la raison individuelle. Le corps, réalité jugée étrangère à la subjectivité, devient un pur avoir (n. 74).

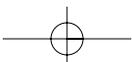
Il y a ici un danger qu'il ne faut pas sous-estimer. Même si le principe de différence sexuelle est un principe d'humanité qui peut être considéré comme universel et susceptible d'être reçu par tous parce qu'il procède de la nature de la personne humaine, la CTI reconnaît que ces préceptes moraux, ces inclinations fondamentales de l'être humain peuvent être « obscurcis ou même effacés du cœur humain en raison du péché et des conditionnements culturels et historiques qui peuvent influencer négativement la vie morale personnelle : idéologies et propagandes insidieuses, relativisme généralisé, structures de péché » (n. 52). En investissant les lieux où se transmettent les savoirs (lycées, grandes écoles,...) et en contrant par avance tout dispositif critique remettant en cause leurs présupposés, les théoriciens du genre ne souhaitent-ils pas endoctriner toute une génération pour que leur idéologie devienne le cadre porteur d'une nouvelle société ?

Au début de la polémique suscitée par l'introduction de la théorie du *gender* dans les programmes officiels de l'Éducation nationale, il nous était apparu comme particulièrement dangereux d'offrir une « caution scientifique » à un courant de pensée qui relève au mieux du débat critique d'idées, au pire de la propagande idéologique. Il apparaît de surcroît que les présupposés de ce courant de pensée sont totalement invalidés par les dernières recherches scientifiques. Or la mission d'un professeur de sciences de la vie et de la terre est justement de s'appuyer sur des faits éprouvés par l'exigence de la démarche scientifique et certainement pas de devenir le porte-parole de théories minoritaires et controversées. L'État ne peut s'arroger le droit de faire du cours de SVT un lieu d'imposition d'une approche idéologique qui s'oppose à la rigueur intellectuelle de l'étude du réel.



À côté des arguments fondés sur la science, la prise en compte rationnelle de la loi morale naturelle est un aspect important pour montrer l'inanité de la théorie du genre. L'enjeu n'est pas à proprement parler religieux mais anthropologique, au sens où l'éducation des nouvelles générations, jusqu'à l'organisation de la société, ne peuvent s'appuyer que sur une vision réaliste de la *différence sexuelle* inscrite dans le corps et non sur la *différence des sexualités* ou orientations sexuelles. L'Église, en s'exprimant au nom de son enseignement moral qui a irrigué en profondeur la civilisation européenne, nous invite à redécouvrir non seulement l'égalité de dignité et la complémentarité de l'homme et de la femme mais aussi la profondeur intelligible de la nature humaine, redisant que les dynamismes qui y sont inscrits ne constituent pas une violence faite à la personne mais l'accomplissement d'une promesse déjà là.

P.-OL. A.



Gender et manuels scolaires : pour une « saine » concurrence

Les éditeurs de manuels scolaires, nous dit-on, sont seuls responsables. Dans la polémique sur l'enseignement scolaire de la théorie du genre, Luc Chatel et ses conseillers ont bien vite utilisé cette justification face aux réactions et autres pétitions contre le contenu du chapitre « Devenir homme, devenir femme » dans les manuels de SVT de nos classes de première L et ES. Et si l'on se passait de ces éditeurs ?

« Ce n'est pas de la responsabilité du ministère »

Le site du *Figaro* explique ce 6 octobre, dans un compte-rendu de la cérémonie de Bordeaux-III : « Le directeur [général] de l'enseignement scolaire [au ministère de l'Éducation nationale], Jean-Michel Blanquer, a eu beau expliquer à plusieurs reprises que les programmes se contentaient de faire le point sur des connaissances scientifiques clairement établies, rien n'y a fait, la polémique sur le genre a empoisonné la rentrée scolaire. "Il ne s'agit pas de favoriser telle ou telle théorie sociologique particulière. S'il y a une extrapolation de certains manuels, ce n'est pas de la responsabilité du ministère", avait-il affirmé au *Figaro*. »

De son côté, la Confédération nationale des associations familiales catholiques (CNAFC) écrivait le 5 octobre sur son site : « La CNAFC a finalement été reçue le mardi 4 octobre 2011 par deux conseillers du ministre de l'Éducation nationale. [...] Cette rencontre a enfin permis au mouvement d'exposer en détails les raisons de la forte mobilisation des familles sur le sujet et la nature des réserves inspirées par le nouveau programme de SVT et, surtout, par sa traduction dans les manuels. Sur ce dernier point, les conseillers du ministre ont assuré que la décision en la matière ne leur appartenait pas. La CNAFC s'est, quant à elle, étonnée des fortes similitudes existant entre les manuels des différents éditeurs. »

Déjà en juillet, la CNAFC remarquait, suite à un courrier reçu de Guillaume Lambert, chef de cabinet du président de la République : « Important aussi est la mention, par M. Guillaume Lambert, du fait que "certains [des] éditeurs ont d'ailleurs depuis reconnu quelques maladresses dans l'interprétation des textes". C'est déjà un fruit important de la mobilisation des uns et des autres, mais il semble qu'aucun éditeur n'ait depuis proposé de correctifs. »

Pour déminer la fronde

Est-ce pour cela que se mettent en place missions et audits sur les manuels ?

.../...

.../...

Luc Chatel vient en effet de confier à un inspecteur général de l'Éducation nationale, Michel Leroy, une mission sur les manuels scolaires, en lui fixant une échéance que l'on peut qualifier d'urgente – « fin 2011, début 2012 » – selon l'agence d'information AEF qui publie la lettre de mission. Le ministre écrit dans cette lettre que « si, en France, le choix du manuel relève de la liberté pédagogique des enseignants, l'importance de cet outil dans la pratique scolaire et dans la mise en œuvre des programmes requiert tout naturellement l'attention du ministre ». Il reconnaît au passage que « des interrogations se font jour régulièrement sur les contenus des manuels scolaires, mais aussi sur la pertinence et leur usage dans un contexte pédagogique, culturel et technologique en forte évolution ».

De son côté la *Lettre de l'Expansion* dévoile que « la Commission culturelle de l'Assemblée devrait organiser des auditions d'éditeurs de manuels scolaires afin de comprendre comment ces derniers sont réalisés. Cette initiative, appuyée par Richard Mallié, est destinée à déminer la fronde des 80 députés UMP qui ont demandé le retrait de nouveaux livres scolaires qui développeraient la "théorie du genre sexuel" ».

Et quand le *Figaro* annonce que « le groupe UMP a de son côté également décidé début septembre de constituer une mission parlementaire sur les programmes scolaires », s'agit-il d'une autre initiative, avec le même objectif ?

Les projets de réponse se multiplient

Depuis l'été, les annonces de préparation d'outils visant à répondre à l'exposé de la théorie du genre dans les manuels scolaires se multiplient. La Fondation Lejeune prépare une plaquette, l'Alliance pour les Droits de la Vie également.

La CNAFC annonce un « manuel alternatif en ligne, auquel nous travaillons, qui sera bientôt mis à disposition du public ». En juin 2011, l'Enseignement catholique a mis en place un groupe de travail interdisciplinaire chargé, à partir des nouveaux programmes d'enseignement scientifique en première, de produire des ressources qui seront mises à la disposition des enseignants de SVT sur l'Internet concernant le chapitre « Devenir homme, devenir femme ». Peut-être est-ce la « mallette pédagogique » à laquelle travaille M^{gr} d'Ornellas, et dont la diffusion semble être prévue pour janvier ?

Éditer un nouveau manuel

Dans cette grande famille des associations et institutions qui ont réagi à l'enseignement de la théorie du genre dans les manuels scolaires et

.../...

.../...

qui annoncent des outils de réponse, les idées et les intelligences ne manquent donc pas. Les contenus en préparation seront, à n'en pas douter, d'une haute qualité scientifique et pédagogique. Les compétences et les bonnes volontés sont au rendez-vous pour garantir le déploiement des produits *ad hoc*.

L'Association pour la Fondation de Service politique (AFSP) remarque cependant que nulle part il n'est question d'éditer un véritable manuel scolaire.

Y a-t-il une raison technique à cela ? Certainement pas. Les réflexions, études et parutions déjà connues sur le sujet montrent que les contributeurs ne sont pas à trouver et que les contenus sont prêts. Le sujet, si l'ordre du programme est suivi, ne sera traité qu'en seconde partie de l'année. Le temps existe donc, en se mettant tout de suite sur le projet, de préparer un manuel utilisable dès cette année.

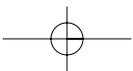
Y a-t-il une raison économique à cela ? Pas plus. Quel est le financement initial à assurer en effet sur un tel projet ? Une expérience récente, et réussie, de manuel scolaire « libre » montre que l'édition de 8 000 exemplaires d'un ouvrage (le tirage moyen dans l'édition scolaire est de 7 154 d'après le Syndicat national de l'édition-SNE) nécessite un investissement de 30 000 à 35 000 euros. Ce n'est pas insurmontable et peut être en partie préfinancé par une éventuelle souscription.

On n'ose pas penser que des institutions comme l'Enseignement catholique ou comme l'Union nationale des parents d'élèves de l'enseignement libre ne puissent s'engager dans un tel projet, auquel l'AFSP veut bien contribuer de son mieux. Le temps est sans doute révolu où le père Max Cloupet s'engageait auprès du gouvernement, et au nom de l'enseignement catholique français dont il était le secrétaire général, à ne pas publier ses propres manuels scolaires. C'était il y a plus de vingt ans. C'était une affaire entre « administrations ». Aujourd'hui, puisque les éditeurs scolaires sont, prétendument, les seuls responsables des extrapolations non scientifiques, pourquoi ne pas prendre nos responsabilités éditoriales ?

L'association pour la Fondation de Service politique s'engage à apporter sa contribution et tient à la disposition des organismes qui le souhaiteraient le compte d'exploitation détaillée de la publication d'un manuel scolaire capable de concurrencer les produits des éditeurs spécialisés²⁵.

LAURENT TOUCHAGUES

25. Sources : lefigaro.fr, afc-france.org, aef.info, lalettredelexpansion.com, ec75.org.



L'affaire du *gender* comme symptôme politique

FR. EMMANUEL PERRIER, OP

*Religieux dominicain de la province de Toulouse.
Directeur de la *Revue thomiste*.

« Rien ne serait plus funeste qu'une éducation qui viserait non à rendre l'homme plus vraiment humain, mais à faire de lui l'organe parfaitement conditionné et parfaitement ajusté d'une société technocratique¹. »

Jacques Maritain

Le sexe du genre,
un choix politique ?

L'INSERTION DE LA THÉORIE DU GENRE dans les programmes d'enseignement des classes de première, par deux arrêtés du 21 juillet 2010², plus précisément dans les programmes des cours de sciences de la vie et de la terre, a provoqué trois types de réactions : dans la majorité de la population française, l'événement passa globalement inaperçu. Après tout, le flot intarissable du *Bulletin officiel de l'Éducation nationale* sert-il à irriguer d'autre féodalité que celle de l'Éducation nationale ? Les catholiques toutefois prêtèrent l'oreille. Les uns s'en attristèrent avec résignation : *De minimis non curat prator*³. Les autres y virent une cause grave et se mobilisèrent. Cette tripartition est en elle-même révélatrice. Il fut un temps, pas si lointain, où les rôles auraient été tout simplement inversés : l'affaire n'ayant rien de religieux, les non-catholiques se seraient levés pour *la laïque*, et les catholiques auraient participé de loin, gallicans et ultramontains chacun à sa place. Mais ce temps est révolu. Nous aimerions dans les pages qui suivent creuser la signification de ce renversement. Nous aimerions sonder de quoi, en politique, l'affaire du *gender* est le symptôme⁴.

Derrière l'apparente simplicité d'un paragraphe reproduit dans deux arrêtés, le philosophe voit un emboîtement de plusieurs niveaux de

1. Jacques MARITAIN, *Pour une philosophie de l'éducation*, O.C., vol. VII, p. 890.

2. Les arrêtés ont été publiés au *Bulletin officiel de l'Éducation nationale*, numéro spécial 9, du 30 septembre 2010.

3. Traduction libre : *On ne peut plus s'insurger de tout*.

4. Par « politique », nous entendons la société humaine dans laquelle nous vivons, la cité vivante, organiquement constituée et gouvernée, dont chacun de nous est membre.

réflexion. D'évidence tout part de l'éducation : qu'enseignons-nous ? Que transmettons-nous aux générations qui nous suivent ? C'est le niveau des sciences, des contenus de vérité. Mais ces sciences, *en tant qu'elles sont transmises*, sont prises dans un écheveau complexe où s'entremêlent le gouvernement politique – qui fixe les programmes –, la finalité politique de l'éducation, l'identité d'une culture dont vivent et que font les hommes, enfin, plus radicalement, le type d'humanité que notre société est en train de façonner. En reprenant ces points, nous voudrions montrer ce que, aussi secondaire soit-elle à l'échelle de l'histoire d'une nation, l'affaire du *gender* révèle : à peine quelques décennies après la fin de l'ère des totalitarismes, voici que le moteur des démocraties libérales qu'est l'égalité radicale nous reconduit à l'hégémonie du politique. Et cette hégémonie prend la forme suivante : tout ce qui importe est politique, seul ce qui est politique importe, à commencer par l'homme.

LA QUERELLE DES SCIENCES

Voici donc qu'une théorie venue des sciences humaines s'est invitée dans le programme des Sciences de la vie et de la Terre. Il y a à cela une raison d'opportunité : puisque la sexualité est enseignée au sein de cette matière, il est compréhensible que la question de l'identité sexuelle et/ou de l'orientation sexuelle y soit rattachée. Il n'y a là que souci de cohérence. Mais il s'agit d'une cohérence pleine d'incohérence puisqu'elle impose aux professeurs de biologie de s'aventurer sur un terrain qui n'est pas le leur. Les arrêtés du ministère précisent en effet que les élèves devront savoir différencier « les rôles en tant qu'individus sexués et [...] leurs stéréotypes dans la société, qui relèvent de l'espace social » de « l'orientation sexuelle qui relève de l'intimité des personnes ». Les professeurs de biologie auront donc non seulement à parler de la biologie de la sexualité mais aussi à replacer cette biologie dans une compréhension plus vaste de la sexualité dont le maître mot est la construction sociale des identités sexuelles, laquelle n'a plus rien à voir avec la biologie.

Cela n'a l'air de rien, mais il s'agit d'une petite révolution dans la conception du rapport entre les sciences. Repartons du commencement : c'est un acquis depuis que la science existe, que le réel est suffisamment riche pour pouvoir être appréhendé sous plusieurs angles⁵. La même statue

5. Notre usage du terme « science » pour désigner d'autres matières que les mathématiques, la physique, la biologie, etc., pourra étonner les esprits allaités au scientisme du XIX^e siècle. Nous le maintenons pourtant fermement pour les raisons que l'on dira dans les pages qui suivent.

relèvera ainsi de la compétence de l'historien de l'art pour manifester sa beauté, du chimiste pour ce qui touche à sa composition matérielle, du mathématicien pour ce qui touche à la modélisation de sa forme, de l'ethnologue, du philosophe, etc. Chaque science contribue ainsi à exprimer quelque chose de la richesse de la statue, de sorte que la connaissance que nous en avons puisse être à la hauteur de cette richesse.

Mais il se trouve que le développement sans équivalent des sciences en Occident a ajouté à la division des sciences une condition nouvelle : chacune, parce qu'elle possédait sa méthodologie propre et son objet propre, a revendiqué son autonomie, a prétendu se passer des autres, considérant qu'elle se suffisait à elle-même pour parler du réel. Pour beaucoup d'objets, cette autonomie ne prête pas à grande conséquence. Nous ne voyons rien à redire au fait que les astres seront évoqués dans un cours d'histoire de sixième et dans un cours de physique de terminale, dans un enseignement sur la poésie en troisième et dans un séminaire d'astronomie à l'université. La cosmologie n'étant plus le lieu de réflexion première de l'homme sur son existence et sa place dans l'univers, l'étudiant ne pâtera pas outre mesure des visions divergentes qui lui sont enseignées et il se contentera le plus souvent de les faire coexister. Mais cette situation de fragmentation des savoirs peut devenir plus conflictuelle lorsque la matière devient sensible. L'autonomie de chaque science engendre des querelles pour savoir laquelle d'entre elles aura le dernier mot, laquelle est supérieure aux autres. La science dominante ou régulatrice sera alors celle qui pourra montrer qu'elle est capable de rendre compte des résultats des autres sciences. Or, depuis quelques siècles déjà, la balance penche en faveur des sciences du monde matériel : physique, chimie, biologie, etc. L'argument revient toujours au raisonnement suivant : tout ce qui est matériel est composé, or ce qui est composé se réduit aux éléments qui le composent⁶, donc la science régulatrice sera la science des éléments du composé matériel. C'est cet argument qui a été appliqué avec une grande efficacité aux XIX^e et XX^e siècles par ce qu'on a appelé le scientisme.

Appliquons ces aperçus historiques à la sexualité humaine. La richesse de la sexualité humaine impose une approche par plusieurs sciences : la biologie pour les aspects animaux, la morale pour les aspects proprement humains, la psychologie, la littérature, la philosophie, l'histoire, etc. Vient alors la requête d'autonomie des sciences, qui fragmente la sexualité comme si elle n'était plus une seule réalité mais une multiplicité de réalités

6. C'est bien évidemment cette mineure du raisonnement qui est fautive, réductrice du réel.

cloisonnées : animalité, principes moraux, genèse psychologique du moi, jeu des sentiments, extension corporelle du sujet, impact social, chaque science y allant de son regard sans se soucier des autres, sans se soucier du fait que l'élève n'a qu'une seule sexualité et qu'il lui faudra, vaille que vaille, reconstituer le puzzle.

Cette situation d'une transmission fragmentée des savoirs construit l'élève à la manière dont Picasso construisait ses tableaux : comme un cubisme, un assemblage de formes simples qui, prises ensemble, *représentent* le réel. Notre culture moderne est une culture cubiste. Mais l'histoire ne s'arrête pas là. La fragmentation n'est pas naturelle, elle ne respecte pas l'unité du réel, et il est donc logique que chaque science prétende non seulement à l'autonomie mais à la domination sur les autres. Ainsi la morale s'est-elle transformée en science du devoir-être pour pouvoir justifier de sa supériorité sur l'être : être moral consiste à soumettre les besoins du corps aux commandements de la raison ; aux sciences les faits, mais à la morale de maîtriser ces faits. La psychologie, quant à elle, a fait valoir qu'elle dominait à la fois la biologie et la morale puisqu'elle rendait compte des mécanismes reliant ces deux domaines dans la vie humaine. Les autres sciences ne furent pas en reste qui, tour à tour, vinrent réclamer leur droit à l'hégémonie. Or, face à cette querelle, l'école dut trancher lorsqu'il s'agit d'introduire des cours de sexualité. Et elle le fit en faisant prévaloir le raisonnement dominant depuis deux siècles dans le domaine éducatif : le principe du scientisme évoqué plus haut. La sexualité impliquant le corps, et le corps étant un composé d'éléments matériels, la science chargée d'enseigner la sexualité devrait donc être la biologie⁷.

Dans les arrêtés du ministère fixant les nouveaux programmes de première, le scientisme est bien palpable. Le thème « féminin/masculin » y est introduit de la manière suivante :

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. 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 (B.O. *spécial* n° 9, 30 sept. 2010).

7. Au reste, la fragmentation des savoirs ne s'est pas arrêtée là. Au sein même de la biologie, plusieurs spécialités ont pu, et essayent encore, de revendiquer une position hégémonique : la génétique, la neurobiologie, la zoologie comportementale, etc. Mais l'Éducation nationale ne pouvait entrer dans ces querelles byzantines et elle a préféré en rester aux généralités.

Dans cette présentation, on voit comment les « connaissances scientifiques clairement établies » concernant la biologie débordent vers une application extra-biologique : « La prise en charge de façon responsable de sa vie sexuelle par ce futur adulte. » La mise en œuvre est plus claire encore : le professeur devra enseigner les mécanismes hormonaux contrôlant les fonctions de reproduction, notamment le système de la récompense qui contrôle « le comportement sexuel chez les mammifères ». L'humanisation de cette animalité consistera dans la capacité de l'homme à gouverner ces mécanismes hormonaux grâce à « la mise au point de molécules de synthèse qui permettent une maîtrise de la procréation de plus en plus adaptée, avec de moins en moins d'effets secondaires. » Selon cette perspective scientifique, ce qui différencie l'homme de l'animal en matière de sexualité, c'est la maîtrise, une maîtrise de plus en plus parfaite, et c'est la raison pour laquelle l'éducation à la sexualité se résume à quelques slogans : « méthodes de régulation des naissances », « déficience de fertilité », « hygiène », « dépistage », « vaccination et utilisation du préservatif ».

Voici donc à quoi se réduisait la sexualité humaine pour l'Éducation nationale ancienne manière, conception résultant des trois principes gouvernant l'articulation des sciences entre elles : l'autonomie de chaque science, leur compétition pour l'hégémonie, et le scientisme comme manière de résoudre la querelle.

La sexualité humaine comprise selon les canons de l'Éducation nationale nouvelle manière vient bouleverser ce *statu quo*. Notons qu'aucun cours nouveau n'a été créé, et que la valeur scientifique de la biologie a été confirmée. Seule l'hégémonie de cette dernière est remise en cause : « À l'issue de cet enseignement l'élève devrait être capable d'expliquer [...] que l'activité sexuelle chez l'Homme [sic] repose *en partie* sur des phénomènes biologiques. » Tout est dans ce *en partie* que nous avons souligné. Il signifie que la biologie ne peut plus prétendre à elle seule rendre compte des résultats des autres sciences concernant la sexualité humaine. Le scientisme vient de subir une défaite. Et la défaite est d'autant plus cuisante que la perte de l'hégémonie est accompagnée d'une humiliation : les professeurs de biologie devront enseigner les résultats d'un autre domaine scientifique à l'intérieur de leur matière.

LA SEXUALITÉ SAISIE PAR LE POLITIQUE

Voici donc la nouvelle situation : la fragmentation des savoirs reste inchangée, la compétition pour l'hégémonie vient d'être relancée entre les sciences, et le scientisme n'est plus la solution miracle pour résoudre

la querelle. La question vient alors naturellement : quelle force a été assez puissante pour supplanter le scientisme ? Qu'y a-t-il de plus important que la science, et la science dans ce qu'elle a de plus « dur » et de plus incontestable, dans ce temple de la transmission du savoir qu'est l'Éducation nationale ?

C'est chez Michel Foucault qu'il faut aller chercher la réponse. Dans *Surveiller et Punir*, Foucault avait en effet employé à propos de l'âme un procédé identique à celui auquel vient de recourir l'Éducation nationale à propos de la sexualité. La mise en place du pouvoir punitif, expliquait-il, a consisté à abandonner l'idée de l'âme comme substance pour lui substituer une conception où l'âme est « l'engrenage par lequel les relations de pouvoir donnent lieu à un savoir possible ». Savoir et relations sociales, voici la clé. Dans cette perspective, l'humanisme moderne fut plus qu'un projet de libération de l'homme par la science : la science, dont on prétendait qu'elle libérait l'homme, était dans le même temps un processus d'assujettissement de ceux qui ne savaient pas par ceux qui savaient, non en vertu d'une quelconque lutte des classes, mais par le simple jeu des rapports de force⁸. En somme, le moteur, l'âme de l'Occident scientifique est l'Occident politique, puisque le pouvoir explique mieux l'apparition des sciences que les sciences n'expliquent le pouvoir⁹. Et, en ce sens, le pouvoir précède la science.

Peu après *Surveiller et punir*, Foucault étendit cette analyse à la sexualité humaine : « Si la sexualité s'est constituée comme domaine à connaître, c'est à partir de relations de pouvoir qui l'ont instituée comme objet possible¹⁰. » Enseigner la sexualité à l'école est donc bien affaire de

8. Sur la conception du pouvoir comme multiplicité des rapports de force, cf. Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*, t. 1, La volonté de savoir, « Bibliothèque des histoires », Paris, Gallimard, 1976, p. 121 sq.

9. Michel FOUCAULT, *Surveiller et punir, Naissance de la prison*, « Bibliothèque des histoires », Paris, Gallimard, 1975, p. 34 : « Sur cette réalité-référence [l'âme], on a bâti des concepts divers et on a découpé des domaines d'analyse : psyché, subjectivité, personnalité, conscience, etc. ; à partir d'elle, on a fait valoir les revendications morales de l'humanisme. Mais il ne faut pas s'y tromper : on n'a pas substitué à l'âme, illusion des théologiens, un homme réel, objet de savoir, de réflexion philosophique ou d'intervention technique. L'homme dont on nous parle et qu'on invite à libérer est déjà en lui-même l'effet d'un assujettissement bien plus profond que lui. Une "âme" l'habite et le porte à l'existence, qui est elle-même une pièce dans la maîtrise que le pouvoir exerce sur le corps. L'âme, effet instrument d'une anatomie politique ; l'âme, prison du corps. » On voit dans ce texte comment Foucault explique la multiplication des savoirs scientifiques et leur prise d'autonomie.

10. Id., *Histoire de la sexualité*, t. 1, op. cit., p. 130.

science¹¹, mais le fait même d'avoir décidé de l'enseigner à l'école, le fait même d'avoir fait de la sexualité un objet de discours scientifique à transmettre, voilà qui ressortit à une volonté politique, fruit d'un rapport de force qui dit quelque chose de notre culture. Et si la sexualité faisait l'objet d'un rapport de force, c'est donc que son enjeu politique débordait largement les questions purement biologiques : au-delà du « sexe-nature », notre société était traversée de rapports de force tenant « au sexe-histoire, ou sexe-signification, au sexe-discours¹² ». Foucault concevait donc son *Histoire de la sexualité* comme une mise en évidence de cette dimension fondamentalement politique de la sexualité, comme une insertion du savoir biologique au sein de l'ensemble plus vaste des modèles sociaux, des rôles transmis par la culture, des discours sur la sexualité auxquels chacun, et les jeunes en particulier, sont soumis. « Le point important, expliquait-il, sera de savoir sous quelles formes, à travers quels canaux, en se glissant le long de quels discours, le pouvoir parvient jusqu'aux conduites les plus ténues et les plus individuelles¹³. »

Ce principe méthodique de l'entreprise foucauldienne résonne dans les exigences imposées par les nouveaux programmes de première. Les élèves devront en effet savoir :

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 ; [et] de l'orientation sexuelle qui relève de l'intimité des personnes (*B.O. spécial n° 9*).

Il n'est pas de sexualité comme signification, comme histoire personnelle, et même comme réalité biologique qui ne se constitue dans le champ social, dans le tissu des influences, des schémas culturels et des rapports de force qui les sous-tendent. La sexualité est saisie entre les deux pôles que sont sa dimension publique – l'identité sexuelle – et sa dimension intime – l'orientation sexuelle. Et ces deux pôles délimitent précisément le champ politique.

11. *Ibid.*, p. 90-91 : notre société « a poursuivi la tâche de produire des discours vrais sur le sexe, et ceci en ajustant, non sans mal, l'ancienne procédure de l'aveu sur les règles du discours scientifique » ; p. 92 : elle a « mis en œuvre tout un appareil pour produire sur lui des discours vrais. Non seulement elle a beaucoup parlé de lui et contraint chacun à en parler ; mais elle a entrepris d'en formuler la vérité réglée ».

12. *Ibid.*, p. 102.

13. *Ibid.*, p. 20.

LA POLITIQUE SELON LES OFFICINES

Un autre aspect de la thèse de Foucault nous intéresse ici. Si tout discours sur la sexualité est d'essence politique, cette politique ne prend pas d'abord la forme des interdits ou des répressions comme veulent le croire tant les puritains que les briseurs de tabous. Non, « l'économie politique » de la sexualité est pour Foucault quelque chose de positif, elle est comme un air ambiant constitué de toute cette recherche collective et diffuse de la « vérité sur le sexe ». Autrement dit, Foucault défend une conception de la politique débordant largement les cadres institutionnels. Le licite et l'illicite, l'idéal d'un pouvoir politique concentré et restreint aux charges souveraines, à la loi et à son application judiciaire, tout cela lui semble une représentation du pouvoir « hantée par la monarchie¹⁴ ». Cette représentation réduit la réalité politique de la sexualité à quelques articles de code. Au contraire, soutient notre auteur, l'économie politique de la sexualité est beaucoup plus subtile, elle s'immisce dans les discours, les demandes sociales, les phénomènes médiatiques, les manières de parler et de transmettre, en toute situation où un rapport de force produit un discours sur le sexe¹⁵. Parce que la sexualité reste pour chacun un secret sur lui-même, elle doit entretenir une politique du secret, du discret, elle doit se répandre partout de manière évanescence. La sexualité est d'autant plus présente politiquement qu'elle est insaisissable.

Les deux arrêtés imposant la théorie du *gender* dans les programmes de première remplissent parfaitement le cahier des charges du politique foucauldien. Ils ont tout d'abord été rédigés dans des bureaux anonymes, sans aucune mise en discussion publique, signés « pour le ministre » par le « directeur général de l'enseignement scolaire », et publiés dans un *Bulletin officiel* à côté de la circulaire sur « l'évaluation des capacités expérimentales en Nouvelle-Calédonie et dans certains lycées français à l'étranger des pays de la zone Sud ».

On notera ensuite qu'à aucun moment le mot « genre » n'apparaît, que le préambule s'engage à promouvoir un enseignement scientifique éloigné des préjugés, que les notions d'identité et d'orientation sexuelle sont introduites sans aucune précision sur leur provenance et leur caractère scientifique, que les élèves devront savoir différencier entre sphère

14. *Ibid.*, p. 117.

15. *Ibid.*, p. 123 : « Le pouvoir, ce n'est pas une institution, et ce n'est pas une structure, ce n'est pas une certaine puissance dont certains seraient dotés : c'est le nom qu'on prête à une situation stratégique complexe dans une société donnée. »

publique et sphère privée sans qu'il soit justifié de la pertinence de cette distinction pour la compréhension de la sexualité, que la référence aux rôles sociaux est dépourvue de toute explicitation du contenu de ces rôles, etc. Enfin, le contraste entre la neutralité de la présentation et la radicalité de la théorie ou du lobby qui a réussi à la faire passer est proprement stupéfiant. Il n'a d'égal que le contraste entre l'objectif affiché de promouvoir « la prise en charge de façon responsable de la vie sexuelle » et l'objectif réel d'imposer au corps social les revendications d'une ultra-minorité. La conséquence de tout ceci est que les arrêtés échappent à toute responsabilité – le ministre et les éditeurs de manuels se dédouanant l'un sur l'autre.

Il est piquant de voir les officines d'un ministère exercer un pouvoir politique sur la sexualité non selon les formes imposées de la légalité mais selon la forme décrite par Foucault d'une stratégie de la discrétion, parvenant à faire signer à un ministre de la République des textes dont l'inspiration philosophique ne vise à rien d'autre qu'à déconstruire les piliers modernes de la République. L'ironie étant que le ministre pris en otage n'a visiblement rien saisi de cet enjeu et a couvert ses services dans la meilleure tradition de la modernité républicaine.

FOUCAULT OR NOT FOUCAULT ?

Notre détour par la pensée de Michel Foucault nous aura permis de mettre en lumière deux caractéristiques du nouveau mode d'exercice du pouvoir dans nos sociétés technocratiques et démocratiques : le retour du politique par la ruse, l'ironie comme mode d'exercice du politique.

Le retour du politique par la ruse

LE SANCTUAIRE DE LA SCIENCE. Rien ne semblait pouvoir ébranler l'hégémonie du scientisme dans l'Éducation nationale. Le XIX^e siècle avait fait de l'École un sanctuaire pour la science, le lieu de formation des jeunes générations au culte du progrès, culte obligatoire et unifié pour toute la nation, réglé par un seul ministère, tolérant un enseignement libre à la condition qu'il s'aligne sur les mêmes exigences. Ce statut particulier de l'École d'être un lieu consacré à la science et à sa transmission, Alain Finkielkraut l'a bien remarqué, la plaçait hors-démocratie, hors de l'emprise du politique : la relation fondamentale était le rapport entre enseignant et enseigné, relation inégalitaire par essence ; les matières enseignées ne devaient pas coller aux modes, au présent, aux slogans, aux débats, mais s'occuper de relier le passé le plus riche – l'histoire, la litté-

rature, l'art – au futur le plus prometteur – par le progrès des sciences physiques et biologiques.

L'École possédait même sa morale, façonnant les personnalités selon les attentes humanistes de la République. Enfin, et surtout, l'extraterritorialité politique de l'École faisait de la science la seule mesure de ce qui devait être transmis. Cette mesure assurait aux sciences dites « dures » une supériorité sur les autres tenant au degré de certitude de leurs conclusions.

LA POLITIQUE DE LA TRANSMISSION. Le statut particulier de l'École de la République dans la société découlait de la fonction qui lui était assignée : la science était la norme de l'éducation, mais la raison pour laquelle la science était la norme était la perception de la nécessité de sa transmission. La société se devait de transmettre si elle voulait assurer la pérennité de son identité et le progrès de sa puissance. L'hégémonie du scientisme, apparemment inattaquable, était donc en réalité fragile parce qu'elle était tributaire des fins poursuivies par la société. Autrement dit, la science à l'école n'était pas la science pour elle-même, mais la science *en tant que transmise* pour une finalité politique précise. Et cette finalité présidait aussi au choix de ce que l'on transmettait, au contenu de la mémoire et des convictions qui méritait d'être enseigné. Il y avait ainsi une histoire officielle¹⁶, une littérature officielle, mais aussi un rôle officiel dévolu aux sciences physiques ou biologiques d'être les modèles de l'objectivité et de la rigueur. En somme, si l'École était hors-politique en tant que sanctuaire de la science transmise, elle était un instrument essentiel de la politique en tant précisément que la science y était un objet de transmission.

DÉCONSTRUCTION ET EXTENSION DU POLITIQUE. Tout cet édifice politique de la transmission était acquis parce qu'il était globalement partagé par la société, et il était partagé parce qu'il était en bonne partie inconscient tant il relevait de l'évidence. L'œuvre de Michel Foucault – parmi d'autres – a consisté à révéler cette partie inconsciente, à montrer comment elle était une construction avec tout ce que cela contient d'arbitraire, et finalement à déconstruire cet édifice en le dissolvant dans le jeu des rapports de force. À la différence de nombreuses idéologies qui prétendaient remplacer un édifice par un autre, l'intention de Foucault était plus radicale : en relativisant toute institutionnalisation du politique, il s'agissait aussi de montrer que le politique dépasse l'institutionnel, que le politique est partout où se trouve l'homme, en tout ce qu'il fait et en

16. Je me permets de renvoyer à un article précédent : « Histoire, mémoire et démocratie », *Liberté politique* n° 32, Hiver 2006, p. 9-16.

tout ce qu'il vit, dès lors que ce qu'il fait ou ce qu'il vit fait surgir un rapport de pouvoir, c'est-à-dire un rapport de force.

Revenons au cas de la sexualité : son enseignement dans l'Éducation nationale ancienne manière consistait à la faire rentrer dans le sanctuaire de la « science à transmettre », à en faire un objet de science, et l'on a vu pourquoi la biologie avait été choisie comme science privilégiée de la sexualité. Cette assomption de la sexualité par la biologie montrait quelle était la finalité politique de l'enseignement de la sexualité : régler des questions de santé publique (prévention des maladies, traitement de la stérilité, avortement) ou démographique (planification des naissances). Tous les autres aspects de la sexualité étaient considérés comme relevant du privé. La dimension politique de la sexualité était par conséquent réduite (et, il faut le dire, réductrice). Elle correspondait à une conception institutionnelle du politique.

L'Éducation nationale nouvelle manière s'appuie sur une autre conception du politique : certes l'entrée de la sexualité dans le sanctuaire des sciences est maintenue, tout comme son assomption par la biologie. Mais la finalité politique a changé : « la prise en charge de façon responsable de sa vie sexuelle » par l'élève se réalise par la maîtrise des phénomènes hormonaux *mais aussi* par la confrontation avec les représentations sociales de la sexualité.

L'Éducation nationale se fait un devoir de montrer la construction sociale de la sexualité humaine, de dévoiler combien la sexualité est une réalité politique, un jeu d'influence constant des modèles et des rôles sur la personne, bref le produit d'un rapport de force. Le politique ne se réduit donc plus à l'institutionnel, aux directives hygiéniques et démographiques, il est partout présent dans la vie de l'individu, il est ce par quoi et par rapport à quoi le sujet construit sa sexualité comme identité sexuelle – dimension publique – et comme orientation sexuelle – dimension privée. L'Éducation nationale a endossé une conception du politique sapant à la racine la conception du politique qui justifie son monopole et son existence.

LA RUSE DU POLITIQUE. Le XIX^e siècle fut celui la nationalisation de l'école, de la soumission de la transmission des sciences aux finalités politiques de la nation. L'État avait cependant pris soin de placer l'École à distance de la politique parce que la science devait être le ciment du corps social et non le corps social la source de la science. En d'autres termes, la science transcendait le politique et était, par là-même, en mesure de le fonder autant que de le nourrir. Le XXI^e siècle voit au contraire le politique s'immiscer subrepticement dans l'École, le sanctuaire devenant un lieu du

premier apprentissage de la soumission inconditionnelle au politique. La science n'y transcende plus le politique, elle doit au contraire en devenir le marchepied. Car tout est politique et ce qui ne l'est pas de soi doit y conduire. On l'a vu à propos de la sexualité : toutes les connaissances transmises à l'élève n'ont pour objet que de façonner ce dernier selon les normes sociales du moment. Il apprendra à partager une conception technicienne de la sexualité, selon laquelle la sexualité idéale est celle que l'on peut maîtriser de manière « de plus en plus adaptée, avec de moins en moins d'effets secondaires ». Et cela fait, on lui enseignera qu'il lui revient de donner une forme, un sens, à cette sexualité technicienne à partir des représentations sociales disponibles. Aucun autre horizon que l'horizon politique ne saurait exister dans cet univers mental confiné, aucune transcendance, aucune ouverture au sens de la vie et de la transmission de la vie.

Ce que montre en définitive l'affaire du *gender* est que la politique a participé elle aussi du mouvement d'autonomisation qui a touché les sciences, et que, par la ruse, la politique semble tendre à l'emporter et à dominer sur les sciences.

L'ironie comme mode d'être du politique

La reconfiguration du politique à laquelle nous assistons va plus loin encore : en se clôturant sur lui-même, en attirant dans son orbe toutes les réalités humaines, même les plus personnelles comme la sexualité, en perdant ses dernières références transcendantes – autrefois Dieu, puis le bien, et maintenant le vrai qui est l'objet de la science –, le politique perd toute mesure extrinsèque. Ce qui le règle désormais, c'est le fonctionnement optimal, la gestion rigoureuse, la procédure efficace, la production de normes encadrant l'évolution du monde. Le reste importe peu, ou plutôt, il importe dans la mesure où il rentre dans la règle et sert la règle que le politique s'est donnée à lui-même. Le politique se fait alors ironique : on y parle de personne, d'homme, de sexualité, mais ce qui donne à la sexualité d'être pleinement humaine, pleinement personnelle importe peu. Ce qui compte en revanche, c'est la personne comme individu dans la société, l'humanité dominatrice de l'animalité comme facteur du progrès technique de la société, la sexualité comme lieu de représentations sociales. Comme dans les régimes totalitaires du XX^e siècle, le politique n'est plus pour l'homme, c'est l'homme qui est pour le politique. Et tout ce qui dépasse cette mise en bocal de l'humanité est laissé au rebut.

Le gouvernement de ce nouvel ordre du politique n'est plus institutionnel. Comme Foucault l'avait expliqué, c'est dans le discours qu'il se loge, toute personne étant en position de parler entrant dans le jeu infini

des rapports de force qui font le pouvoir. Les hommes politiques n'en sont que des titulaires officiels, il leur faut désormais compter avec toutes les forces pesant sur les représentations sociales : les *people*, les stars des médias, les élus des *reality-shows*, les messages publicitaires, les bloggeurs, les groupuscules experts en influence, et même les officines ministérielles qui produisent sans discontinuer de l'arrêté et de la circulaire « pour le ministre ». À nouveau ironie, ironie d'un pouvoir disséminé. Ironie d'un pouvoir aux mains de ceux qui ne sont pas en position d'apercevoir l'horizon humain de la politique parce que leurs décisions ne sont pas prises au nom de la société toute entière et qui, à défaut, se contentent d'accompagner le mouvement.

La culture de soi

Foucault avait donc raison, non pas tant sur l'histoire, qu'il récrivait selon ses vues, mais sur le présent dont ses histoires étaient le prétexte. L'épisode des programmes de première envahis par le *gender*, latéral par bien des aspects, est pourtant le lieu véritable où se manifestent la nouvelle réalité du pouvoir et les nouveaux atours du politique. La sexualité saisie par le politique signale la diffusion du tout-politique au travers de toutes les porosités de la société, y compris celles qui en avaient été volontairement tenues à l'écart. Et cette universelle emprise consacre le règne du rapport de force comme source et unité de base de l'ordre politique. Ce qui est objet de rapport de force devient objet de discours, et ce qui est objet de discours est constitué par ce discours, est créé par ce discours. Nos deux arrêtés ministériels ne disent pas autre chose qui invitent l'adolescent à devenir l'artisan, le créateur de sa sexualité à partir de la matière des déterminations biologiques et des représentations sociales qui peuplent son imaginaire. Car le monde du politique est un monde artificiel, une cité édifiée par l'homme, et si la sexualité est une réalité politique alors elle est à construire. À construire par le sujet.

À la différence des totalitarismes du *xx^e* siècle soumettant la personne à la société par le biais d'une idéologie venue de l'extérieur – et donc transcendante à l'ordre politique –, le nouvel ordre politique des démocraties occidentales s'est défait du désir d'un accomplissement au-delà de lui-même, fût-il le communisme ou le Reich pour mille ans. Et il lui a trouvé un remplaçant en son sein : si tout est politique, si tout est construction, y compris les dimensions les plus profondes de la personnalité, alors, certes, l'homme n'existe plus que pour le politique, mais il y trouve la suprême jouissance d'être l'artisan de lui-même. Les totalitarismes soumettaient l'homme à des chaînes de fer, et c'est pourquoi leur version du tout-politique était si visiblement inhumaine. La nouvelle

version du tout-politique enchaîne l'homme à sa propre volonté de se construire lui-même, lien tout aussi autoritaire mais combien plus doux. La création de soi est d'abord un souci de soi, une culture du soi, pour reprendre des expressions remises en vogue, à nouveau, par Michel Foucault. Le tout-politique est indissociablement une conversion à soi :

On est « à soi », on est « sien » [...] ; on ne relève que de soi-même, on est *sui juris* ; on exerce sur soi un pouvoir que rien ne limite ni ne menace ; on détient la *potestas sui*. Mais à travers cette forme plutôt politique et juridique, le rapport à soi est aussi défini comme une relation concrète, qui permet de jouir de soi, comme d'une chose qu'on a à la fois en sa possession et sous les yeux¹⁷.

Ce qui pour un chrétien correspond à une définition assez fidèle de l'enfer apparaît au contraire au penseur de la postmodernité comme un accomplissement béni. Voilà sans doute pourquoi il était indispensable de suivre la trajectoire esquissée par ce dernier, trajectoire avec laquelle les nouveaux programmes de l'Éducation nationale ont plus d'un point commun. Ce que Foucault décrit avec finesse et élégance, voilà justement ce que nous ne saurions vouloir.

LE GENRE DU VIDE

Aussi affûtée soit-elle, la réflexion de Foucault possédait un énorme point aveugle que l'affaire du *gender* a mis en lumière. Le philosophe voyait dans la sexualité saisie par le politique une libération tant de la politique que de la sexualité. Pour lui, une existence totalement placée sous le politique ouvrait simultanément la voie à la culture du soi. Mais il parlait en homme façonné par l'ordre politique antérieur et par l'Éducation nationale ancienne manière : il lisait les auteurs grecs et latins dans le texte, il traversait d'un pas allègre les immenses champs de la culture occidentale, il savait ce qu'était un homme et ce qu'était une femme, les mots de vérité, de bien et de mal, de droit et de violence, de beauté et de loi avaient encore un sens et il ne craignait pas de les employer. Il cultivait l'esthétisme et le dandysme, le scepticisme et l'épicurisme en connaisseur et en amateur, parce qu'il avait accès au contenu de ce que ces attitudes signifiaient. Le monde de Foucault était rempli de culture et sa personne saturée de savoir. Exactement l'inverse de la théorie du *gender* qui instaure le vide en principe de vie sociale et individuelle.

17. Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*, t. 3, Le souci de soi, « Bibliothèque des histoires », Paris, Gallimard, 1984, p. 82.

Car la théorie du *gender* érige la norme de l'absence de norme, la forme de l'absence de forme, la sexualité individuelle de l'indéterminé face à des représentations collectives de la sexualité factices et arbitraires. Vous pensiez que la distinction de l'homme et de la femme faisait partie des données quelque peu fondamentales dont votre vie durant vous pourriez explorer l'infinie richesse, vous en nourrir, y sonder le mystère de votre personne, mais vous aviez tort. Car tout cela était mensonge et artifice social. La vérité est que vous êtes un vide, à peine déterminé par vos caractéristiques génitales, et qu'il va vous falloir construire dans ce vide la forme de sexualité qui vous convient.

La théorie du *gender* n'est pas une réalité scientifique mais une idéologie politique consacrant le règne du tout-politique. Elle pousse le principe de l'égalité démocratique qui est le moteur de notre système politique jusqu'à redéfinir l'humanité comme une table rase sur laquelle chacun est sommé de modeler à force de volonté son identité. L'égalité radicale y fonde l'existentialisme radical, et l'existentialisme radical est le socle d'une société vide de tout contenu autre que des normes techniques et hygiéniques, des procédures et du contrôle de gestion. Il n'y a pas de culture dans une telle société, mais des annuaires, des *listings*, des relevés et des bases de données. Il n'y a pas de relations interpersonnelles mais des SMS et des *tweets*. Il n'y a pas d'engagement dans la durée parce qu'il n'y a pas de place pour la continuité qui est l'essence de l'histoire. Il n'y a pas de beauté parce qu'il n'y a que des « j'aime » ou « j'aime pas » à valider d'un clic de souris. La théorie du *gender*, c'est l'union de l'homme et de la société dans la même vacuité. Cela, Michel Foucault n'en avait rien vu, sans doute trop occupé du « souci de soi ».

L'ÉCOLE CATHOLIQUE ET SON HEURE DE VÉRITÉ

La grande affaire qui a occupé l'école catholique ces trente dernières années fut l'adaptation à la sécularisation. La présence de Dieu dans les établissements s'est progressivement retirée et a généralement été remplacée par l'attachement à des valeurs humaines d'inspiration chrétienne. Quoi qu'il en soit de certains choix désastreux et des regrets que l'on peut formuler, cette évolution était irrésistible car l'école catholique fait avec la société et les hommes tels qu'ils sont. Or ce que montre l'affaire du *gender* est qu'une seconde vague de sécularisation est en train d'atteindre les rivages de l'éducation : non plus éloignement de Dieu, mais éloignement de l'homme et de l'humanisme qui fut le terreau commun du public et du privé.

L'identité de l'école catholique dans son état présent se joue aujourd'hui sur le terrain de l'anthropologie. Les pages qui précèdent ont été rédigées avec ce défi en tête. Elles dessinent en creux les principes qui nous semblent devoir éclairer la réflexion sur la transmission de l'humanisme chrétien.

Mentionnons les principaux du point de vue de la connaissance à transmettre : 1/ L'humanisme chrétien ne peut se maintenir sans un ordre des sciences entre elles, et un ordre qui ne peut être celui du scientisme ; 2/ L'articulation des matières entre elles doit être telle que leur naturelle tendance à l'autonomie soit contrecarrée par une finalité commune ; 3/ Cette finalité est, pour reprendre les paroles de Jacques Maritain citées en exergue, de « rendre l'homme plus humain » ; 4/ Or l'homme échappe à l'animalité par ce qu'il a en lui de spirituel, de sorte que la science qui recevra la primauté sur les autres sera celle qui considérera son esprit et les œuvres les plus représentatives de l'esprit humain que sont les arts et la sagesse ; 5/ L'homme étant un esprit incarné, cette science sera aussi celle qui pourra rendre compte de l'unité du corps et de l'âme et accorder, de ce fait, leur place aux autres sciences, notamment la biologie ; 6/ L'homme vivant dans un cosmos et une temporalité, cette science devra aussi trouver dans les sciences physiques, la géographie et l'histoire de quoi illustrer les dimensions de la vie humaines ; 7/ Cette science visera à échapper à la réduction de l'homme à son existence politique ; 8/ Elle devra en conséquence avoir pour axe de donner à goûter ce qui libère l'homme de cet enfermement, à savoir la recherche du vrai, du bien, du juste, du beau et de l'unité du sujet ; 9/ Elle s'appuiera sans crainte sur les aspirations les plus hautes de l'homme, traitera de l'immortalité de l'âme et de la sagesse divine manifestée par la création ; 10/ Elle montrera enfin les limites de cette recherche de Dieu lorsqu'elle n'est pas soutenue par la Révélation que Dieu fait de Lui-même.

L'enseignement d'anthropologie chrétienne que je viens de décrire n'est pas un catéchisme et ne le remplace pas. Il peut être pleinement justifié par la seule raison naturelle. S'il pouvait faire l'objet d'une matière autonome, ce serait pour le plus grand profit de la formation humaine des élèves et de l'identité de l'enseignement catholique. Mais quoi qu'il en soit de ce rêve éveillé, une chose est certaine : la capacité des établissements à soustraire l'enseignement de la sexualité du cours de biologie pour le replacer dans une perspective proprement humaine sera, dans les prochaines années, un critère de leur identité catholique.

FR. EM. P, OP

La théorie sur le genre ou la fin du genre humain

THIERRY GIACCARDI*

Le sexe du genre,
un choix politique ?

*Docteur ès lettres et science politique, Belfast (Irlande du Nord).

LA THÉORIE SUR LE GENRE, *gender studies* en anglais, est une théorie éminemment complexe que certains n'hésitent pas à considérer comme perverse, au sens où elle témoignerait d'une certaine perversion (cette dernière étant définie, sur le plan médical, comme une « déviation des tendances, des instincts, due à des troubles psychiques »¹). À ce titre, elle serait symptomatique de ce qu'il est convenu d'appeler la civilisation postchrétienne ou de la civilisation de la sortie de la religion, pour paraphraser Marcel Gauchet, lequel imputait cette sortie au christianisme dans un essai qui mérite toujours d'être lu et discuté : *Le Désenchantement du monde* (1985). Elle est une des dernières illustrations spectaculaires d'un monde dépourvu de Dieu qui condamne les hommes à être une matière, voire une marchandise comme le scandale des mères-porteuses le démontre.

On doit voir deux applications majeures dans cette théorie : la première, c'est un système d'interprétations des représentations, en particulier des textes littéraires ou des films ; la deuxième, c'est l'expression d'une idéologie qui vise à déconstruire les valeurs fondamentales de la civilisation occidentale et à les remplacer par des valeurs narcissiques : être à l'origine de son « genre », ne pas hériter du sens, de son sens, mais donner soi-même non pas un mais le sens à sa vie, l'individu étant maître à la fois de son parvenir et de son advenir, c'est-à-dire de sa (re)production.

1. *Le Petit Robert*, édition de 1985, p. 1412.

Comme l'écrit le psychologue François Marty dans un article sur la parentalité : « La filiation narcissique s'oppose à la filiation instituée, modèle de la prise en compte de la dimension symbolique de la parenté où la reconnaissance d'une dette vis-à-vis de ses géniteurs met en évidence le fait que nul ne saurait être à l'origine de sa propre vie (J. Guyotat, 1980). Faute de cette reconnaissance de dette, l'enfant puis l'adolescent ne parvient pas à se situer dans la filiation, bien sûr, mais aussi dans la généalogie, dans l'univers symbolique à quoi ouvre cette inscription dans les lignées paternelles et maternelles². »

Nous verrons que la filiation, la généalogie sont remises radicalement en cause par les *gender studies* en tant qu'idéologie. La première application pourrait être acceptable, bien que discutable, disons en tant que discours sur les représentations artistiques des genres (les mœurs changent d'une société à l'autre, sans que pour autant on puisse confondre les rôles entre les hommes et les femmes), mais si on y regarde de plus près, les deux sont intimement liées et se légitiment mutuellement. Or l'étude sur le genre en tant qu'idéologie, sens que nous attribuerons désormais à cette expression, a habilement substitué l'idée de *persona* au sens de « masque social », à celle de « personne » tout en conservant la dernière expression, ce qui lui a permis d'élaborer tout un discours sur une existence de plusieurs genres que ni la biologie ni l'anthropologie n'attestent.

Il est vrai que cette théorie est d'une grande complexité ; c'est ainsi que la condamner en pressentant ses *effets pervers* sans l'étudier, et déjà en se familiarisant avec ses textes de référence et ses méthodologies, serait à la fois s'interdire de la comprendre et se condamner à l'échec. Et cet échec aurait des conséquences d'importance pour les chrétiens car, d'une part, cette théorie est devenue un aspect majeur de l'enseignement et de la recherche dans les différentes disciplines des sciences humaines, en particulier dans le monde anglophone mais aussi de plus en plus en France : voir, par exemple, le séminaire animé par Didier Eribon à l'École des hautes études en sciences sociales jusqu'en 2004, ou l'inauguration d'un Centre de recherches en études féminines et de genres à Paris III en 2007. Et, d'autre part, elle est non seulement incompatible mais aussi, par la force des choses, hostile à l'enseignement chrétien. C'est ce que n'importe

2. François MARTY, professeur de psychologie clinique, université de Rouen, « La Parentalité : un nouveau concept pour quelles réalités ? », *Carnet/Psy*, n° 87. En ligne : <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:gOyF6Y3zLBMJ:www.carnetpsy.com/Library/Applications/Article.aspx%3FcpalId%3D542+complexe+de+l'auto+engendrement&cd=2&hl=fr&ct=clnk&gl=fr>

quel chrétien peut saisir en lisant dans le même temps, ou plutôt en parallèle, des textes des *gender studies*, comme cette « définition » en cinq points non exhaustifs de ce que seraient les *études de genres* » menées dans un centre de recherche, et une exhortation apostolique comme *Familiaris consortio* dans laquelle Jean-Paul II exprime nettement la relation décisive entre « famille humaine » et « famille de Dieu » à partir de la notion fondamentale des « rapports » :

<p>Au sein du mariage et de la famille se tisse un ensemble de relations interpersonnelles – rapports entre conjoints, paternité-maternité, filiation, fraternité – à travers lesquelles chaque personne est introduite dans la « famille humaine » et dans la « famille de Dieu » qu'est l'Église.</p> <p style="text-align: right;">JEAN-PAUL II <i>Familiaris Consortio</i>, II, 15.</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1. L'objet des études de genres est <i>indéterminé, inconnu, imprévisible et toujours inédit</i>. 2. Cet objet se révèle <i>sujet à promesse</i> au fil de la lecture et de l'écriture, celles-là même qui constituent la recherche. 3. La science à laquelle les études de genres prétendent, loin de se prétendre « humaine », <i>expose l'impossibilité de s'avoir et de savoir l'humain</i> ». 4. Les études de genres mettent en péril le <i>genre même</i> du « corps de connaissance » qu'elles promettent. 5. Les études de genres s'efforcent de <i>trouver à la perte</i>, dans l'obscurité et à l'insu du « sujet ». <p style="text-align: center;">ANAÏS FRANTZ, « Profession de foi d'un Centre de recherches en études féminines et en genres », <i>Sens Public</i>, octobre 2008³.</p>
---	--

Elaine Showalter, une des féministes américaines les plus influentes, professeur à la célèbre université de Princeton, remarquait déjà à la fin des années quatre-vingt que la « catégorie d'analyse » du genre était devenue omniprésente dans le débat universitaire. D'une manière tout intéressante pour nous, elle rappelait dans son introduction à un ouvrage sur le genre, que « dans le discours féministe anglo-américain, le terme de "genre" est utilisé depuis plusieurs années pour signifier le sens social, culturel et psychologique imposé à l'identité biologique et sexuelle ». Elle ajoutait que

[...] le « genre » a un sens différent du mot « sexe » lequel renvoie à l'identité biologique mâle ou femelle ou du mot « sexualité » qui est la totalité

3. En ligne : <http://sens-public.org/spip.php?article599>

de l'orientation, de la préférence et du comportement sexuels d'un individu. Tandis qu'un point de vue traditionnel considère que le sexe, le genre et la sexualité sont la même chose – qu'un mâle biologique, par exemple, acquiert « naturellement » les normes de comportement masculin de sa société et que sa sexualité se développe « naturellement » à partir de ses hormones – la recherche universitaire dans un certain nombre de disciplines montre que les concepts de masculinité varient largement au sein de sociétés et de périodes historiques différentes, et que la sexualité est un phénomène complexe moulé par l'expérience sociale et personnelle⁴.

Le clivage sexe et genre

Le clivage entre sexe et genre remonte donc au discours féministe des années quatre-vingt, sans que, pour autant, il soit déjà possible de parler en propre de *gender studies*. Mais il est incontestable que l'étude sur le genre s'est développée à partir des études féministes et de ce qu'il est convenu d'appeler la *French Theory*, en particulier Michel Foucault et sa très influente *Histoire de la sexualité* (1976-1984).

Il est à craindre que cette théorie ne se satisfasse pas de cette réussite universitaire mais cherche plutôt, immanquablement pourrait-on dire, à influencer le domaine public, voire à le perturber durablement. C'est ainsi qu'on peut affirmer que les *Principes de Jogjakarta*⁵, visant non seulement à défendre les LGBTI⁶ mais aussi à promouvoir de nouveaux droits pour eux, découlent en partie de cette théorie. Le texte sur ces « principes sur l'application de la législation internationale des droits humains en matière d'orientation sexuelle et d'identité de genre » rappelle dans son préambule que l'identité de genre fait référence « à l'expérience intime et personnelle du sexe faite par chacun, qu'elle corresponde ou non au sexe assigné à la naissance, y compris une conscience personnelle du corps (qui peut impliquer, si consentie librement, une modification de l'apparence ou des fonctions corporelles par des moyens médicaux, chirurgicaux ou divers) et d'autres expressions du sexe, y compris l'habillement, le discours et les manières de se conduire ».

4. Elaine SHOWALTER, sous la direction de *Speaking of genre*, Routledge, Chapman and Hall, 1989, p. 1-2 (traduit par nous).

5. Les Principes de Jogjakarta ont été rédigés à l'issue d'un séminaire international d'experts réunis à l'université Gadjah Mada de Jogjakarta, en Indonésie, du 6 au 9 novembre 2006.

6. LGBTI est un sigle signifiant lesbiennes, gays, bisexuels, transgenres et intersexuels.

Dans le principe premier, plusieurs injonctions sont formulées à l'intention des États, lesquels « devront » – c'est le mot utilisé – parmi d'autres choses, « mettre en place des programmes d'éducation et de sensibilisation dans le but de promouvoir et de mettre en valeur la pleine jouissance de tous les droits humains pour tous, indépendamment de l'orientation sexuelle et de l'identité de genre » ; « intégrer dans leurs politiques gouvernementales et dans leurs processus de prise de décision une approche pluraliste qui reconnaît et affirme la liaison intime et l'indivision de tous les aspects de l'identité humaine, y compris l'orientation sexuelle et l'identité de genre ». Or le sentiment de scandale que peut provoquer en nous telle ou telle pratique ou réalité, y compris des ensembles de discours ou d'intentions, ne peut pas constituer un critère de connaissance, mais plutôt, plus humainement, une réaction exprimant un sens profond de la vie et de ses rythmes éternels. En revanche, on peut, on doit lui opposer des vérités appréhendées, transmises, enseignées par les Anciens en général ou par le Magistère en particulier, comme par exemple celle-ci exprimée dans l'exhortation déjà citée et qui doit constituer un rempart contre les aberrations de notre temps, véritables « phénomènes négatifs » :

À la racine de ces phénomènes négatifs, il y a souvent une corruption du concept et de l'expérience de la liberté, celle-ci étant comprise non comme la capacité de réaliser la vérité du projet de Dieu sur le mariage et la famille, mais comme une force autonome d'affirmation de soi, assez souvent contre les autres, pour son bien-être égoïste⁷.

Déconstruire notre héritage est bien souvent, en effet, affirmer un soi problématique contre une communauté d'individus guidés par des principes immuables. Nous parlons non seulement d'une philosophie naturelle sur laquelle il ne serait pas difficile de trouver un large consensus dans nos sociétés, mais d'un legs divin : l'homme fait à l'image de Dieu. Le Conseil pontifical pour la famille a publié récemment un ouvrage sur le genre aux éditions Téqui, avec des textes d'éminents théologiens et psychologues, à l'instar de Jutta Burggraf, laquelle écrit, notamment, qu'il « existe dans la personne humaine une unité profonde entre les dimensions corporelles, psychiques et spirituelles, une interdépendance entre le biologique et le culturel »⁸.

7. *Familiaris Consortio*, I, 6.

8. *Gender, la controverse*, présentation de Tony Anatrella, Téqui, 2011.

Les théories du genre

Certes, si nous parlons de *la* théorie sur le genre au singulier par commodité ou souci d'être compris, il serait peut-être plus judicieux d'en parler au pluriel pour la bonne raison qu'elle doit se comprendre à plusieurs niveaux : le premier, c'est que cette théorie est dans les faits une pratique pluridisciplinaire avec des textes de référence multiples (avec une présence notable de textes d'inspiration psychanalytique). Il ne s'agit donc pas d'un discours mais de plusieurs discours, nous pourrions parler, peut-être sans risque d'exagération, de plusieurs écoles, en tout état de cause d'un *champ* pluridisciplinaire. Cela peut s'expliquer, en partie, parce que le mot même de « genre » reçoit plusieurs définitions. Comme l'écrit Showalter, « le genre est loin d'avoir atteint une forme de consensus⁹ ».

Le deuxième niveau, ne découlant pas nécessairement du premier, c'est qu'elle implique plusieurs genres au sens de « sexe social », une succession de genres (et non plus deux) ; voire qu'elle nie les genres en affirmant que ce sont des concepts construits, fabriqués, visant à aliéner, terroriser les individus, comme s'il y avait une matière première, vivante, que les sociétés modèleraient comme on modèle de la pâte à modeler. D'où cette notion-clé de « performativité du genre » dans les écrits de la plus célèbre de ses adeptes, Judith Butler, en particulier dans son ouvrage *Trouble dans le genre* (1990), et qui ne peut se comprendre qu'à partir de la pragmatique linguistique en général, et du couple d'opposition constatif/performatif en particulier (citons Ducrot et Todorov : « Une expression est appelée constative si elle ne tend qu'à décrire un événement. Elle est appelée performative si : 1/ elle décrit une certaine action du locuteur et, si 2/ son énonciation revient à accomplir cette action »¹⁰).

Cette théorie découlerait ainsi de l'arbitraire et du totalitaire imposant brutalement sa marque – deux genres : féminin, masculin – à un *continuum* humain, concept qu'on définirait de manière classique comme un ensemble qui permet de passer d'un élément à l'autre précisément de façon ininterrompue, sans saut qualitatif ni quantitatif. Singulièrement, on parle de « continuum linguistique » lorsqu'il n'existe qu'une variation minimale dans les langues parlées d'une région géographique donnée du monde. Ce concept issu de la dialectologie est intéressant car il insiste sur l'idée de *mélange* entre différentes variétés linguistiques et sur la difficulté inhérente à établir des frontières nettes.

9. Elaine SHOWALTER, *op. cit.*, p. 3.

10. Oswald DUCROT et Tzvetan TODOROV, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Éditions du Seuil, 1972, p. 427-428.

Le mélange (ou créole) est véritablement le concept majeur de ce XXI^e siècle, au point qu'il ne serait pas exagéré de parler de l'ère du mélange, si, précisément, il n'était que cela. Or, il nous appartient de démontrer qu'il s'agit, dans bien des cas, de confusion. Ce qui était pathologique, il y a encore quelques décennies, est devenu normatif. Le relatif dans l'idée s'est incarné dans les corps. L'individualisme est allé jusqu'à son terme extrême : il n'y a plus de société, il n'y a plus d'individu (dont on rappellera l'étymologie : « ce qui est indivisible ») mais une collection de corps modulables ou plutôt de modes d'être exprimant à leur insu un technocentrisme¹¹ morbide, et qui doit être considéré comme un aspect important de cette culture de la mort dont parlait le bienheureux Jean-Paul II.

Le troisième niveau c'est qu'elle peut être associée à d'autres théories, on peut même chercher ses origines, sa protohistoire, dans différents mouvements dits de libération – de la femme, des homosexuels – mais il serait inopportun de l'assimiler à ces théories ou mouvements. Malgré sa diversité, sa pluralité, son polymorphisme, la théorie sur le genre a une spécificité : elle pointe du doigt des soi-disant discours normatifs et violents qui nous convaincraient, forcément à tort, qu'il n'y a que deux genres (alors que, par exemple, certaines sociétés en compteraient trois : homme, femme, androgyne ou bien encore défini comme le troisième genre). Bien loin de revenir à une sorte d'unicité mythique, légendaire, à l'un primordial, cette théorie ouvre le monde humain sur une possibilité quasi infinie d'états ou genres et rejette la distribution binaire de l'humanité comme une illusion. Ainsi, elle postule, en suivant la théorie de l'apprentissage social, que les êtres humains apprendraient dès la plus jeune enfance ces comportements fondamentaux pour l'identité sexuée en observant leurs pairs. Pour Butler :

Si le genre est une sorte de pratique, une activité qui s'accomplit sans cesse et en partie sans qu'on le veuille et qu'on le sache, il n'a pour autant rien d'automatique ni de mécanique. Bien au contraire. Il s'agit d'une sorte d'improvisation pratiquée dans un contexte contraignant. De plus, on ne « construit » pas son genre tout seul. On le « construit » toujours avec ou pour autrui, même si cet autrui n'est qu'imaginaire. Il peut arriver que ce que j'appelle mon genre « propre » apparaisse comme le produit de ma création et comme une de mes possessions. Mais le genre est constitué

11. C'est un terme créé par Seymour PAPERT qui renvoie à une manière de tout concevoir à partir de la technologie et de la science.

par des termes qui sont, dès le départ, extérieurs au soi et qui le dépassent, ils se trouvent dans une socialité qui n'a pas d'auteur unique (et qui met d'ailleurs radicalement en cause la notion même d'auteur)¹².

Or toutes les sociétés se sont fondées sur l'opposition/complémentarité homme/femme. La reproduction de l'espèce humaine n'a pas pu être assurée – du moins, jusqu'aux nouvelles technologies et, ne l'oublions pas, aux nouvelles législations apparues dans la deuxième moitié du XX^e siècle qui les ont autorisées – sans l'accouplement d'une femme et d'un homme, de sorte que si « on ne naît pas femme, on le devient » selon Beauvoir, aucune femme, aucun homme n'aurait pu naître si, précisément, il n'y avait eu union préalable entre les deux, c'est-à-dire qu'une femme *enfant* après avoir eu un rapport sexuel avec un homme. Il est possible que Beauvoir ait exprimé un impensé chez elle, qui est aussi une évidence pour les jeunes gens, pas tous philosophes grâce à Dieu : l'idée de genre au sens classique et au sens donné par l'étude sur le genre ne se comprend pas sans l'idée de filiation et plus encore sans celle de procréation. Le genre rend tout simplement possible la reproduction.

Or la théorie sur le genre se détourne de la réalité physiologique première, la différence entre l'anatomie masculine et féminine – que la femme puisse porter dans son ventre et allaiter son enfant ne semble guère arrêter les partisans de cette théorie (le genre et le sexe ne peuvent être qu'intimement mêlés du point de vue de l'espèce, ce qui n'exclut en rien la possibilité de cas rares et atypiques, pour lesquels le sexe et le genre ne coïncident malheureusement pas).

C'est un fait trop universel, il en perd de son attrait. Le classement universel entre femme et homme pour l'espèce humaine, entre mâle et femelle pour les êtres vivants, devient ainsi, non pas une anomalie mais un simple fait, parmi d'autres, dans une société qui accorde à l'individu un poids démesuré : d'où l'intérêt porté, dans les *gender studies*, à ce qu'un individu peut ressentir à l'intérieur de soi, indépendamment d'un rôle appris ou imposé, et sortir, du moins sur le mode fantasmatique, de son corps (sexué). Dans ces conditions, il importe à ces théoriciens de dissocier le « sexe » du « genre » sinon ils risqueraient de tomber dans le ridicule. Judith Butler peut ainsi écrire tranquillement que le genre n'existe pas, qu'il est une « fiction », dès lors que nous ne pouvons pas accéder à la réalité d'une manière objective, que non seulement le langage s'interpose entre nous et l'extérieur, mais qu'il pose un « nous » et un « extérieur ».

12. Judith BUTLER, « Faire et défaire le genre », texte de conférence mis en ligne le 4 octobre 2004, <http://multitudes.samizdat.net/Faire-et-defaire-le-genre>.

Pour Butler, enfin, le corps sexué est « une norme culturelle¹³ ». La filiation est exclue, on peut ainsi parler d'un temps présent, curieusement figé, permettant de défaire tout un héritage, biologique, historique, métaphysique, au profit d'une masse de pratiques qui deviennent à leur tour des trouées dans les codifications, les normes, les héritages.

Mais s'il n'y a plus de genre, il n'y a plus d'homme ni de femme : tout devient fiction. Dans sa conférence à l'université de Paris X prononcée en 2004, Butler semble le suggérer dans son préambule :

Dire que le genre procède du « faire », qu'il est une sorte de « pratique », [*la doing*], c'est seulement dire qu'il n'est ni immobilisé dans le temps, ni donné d'avance ; c'est indiquer également qu'il s'accomplit sans cesse, même si la forme qu'il revêt lui donne une apparence de naturel préordonné et déterminé par une loi structurelle¹⁴.

La fin de l'espèce

Or, avec la disparition du genre disparaît inmanquablement l'espèce (comment définir une espèce si ce n'est par un groupe stable d'individus capables de se reproduire ?). Reste à peine de l'humain, disons plutôt du vivant, un vivant qui se pense, se remodèle, voire se crée selon ses fantasmes. C'est ainsi qu'on peut dire que la théorie sur le genre promeut une conception allosexuelle de l'humanité, rejetant l'hétérosexualité (condition nécessaire de la reproduction des êtres humains), ne se reconnaissant plus dans le binôme masculin-féminin, et s'identifiant de manière non définitive en tant que « personnes homosexuelles, bisexuelles, transgenres, transexuelles, intersexes, androgynes¹⁵ » puisqu'il s'agit avant tout d'une « terminologie évolutive ». S'il n'y a plus de genre fixe, on peut alors penser à des nouvelles façons de penser le couple, voire à de nouvelles structures familiales.

Le monde serait donc changeant par nature, sans soubassement, sans principe ni cause, et l'institution devrait, par conséquent, refléter cette intuition fondamentale de notre époque : nous n'existons pas vraiment puisque nous (nous) inventons. Sans exagérer, on peut alors avancer que la mère n'accouche ni d'un garçon ni d'une fille, mais d'une fiction, celle

13. Voir, en particulier, son essai « Performative Acts and Gender Constitution : An Essay » dans Sue-Ellen CASE, sous la direction de *Performing Feminisms*, Baltimore, John Hopkins UP, 1990.

14. Judith BUTLER, « Faire et défaire le genre », texte de conférence mis en ligne le 4 octobre 2004, <http://multitudes.samizdat.net/Faire-et-defaire-le-genre>.

15. Voir le *Grand Dictionnaire terminologique* de l'Office québécois de la langue française, <http://www.oqlf.gouv.qc.ca/>

qu'elle se raconte ou qu'on lui raconte, même s'il est vrai qu'elle continue à accoucher dans la douleur (la fiction est décidément convaincante). Car, avec le mélange dont nous parlions plus tôt c'est la notion même de limite qui est remise en cause. On pourrait très vite concevoir que notre humanité ne s'unirait plus en respectant un code biologique contraignant mais qu'elle se mélangerait selon le bon plaisir de ses individus, individus qu'il serait dès lors difficile de distinguer entre eux. On pourrait, après tout, se demander si le corps n'est pas devenu à son tour une fiction. Sans vouloir nécessairement s'associer à une réflexion d'une parlementaire française talentueuse exprimant maladroitement une vraie interrogation sur la notion et le rôle de la limite¹⁶, on peut se demander en quoi l'humain pourrait se distinguer d'autres espèces vivantes si ce qui faisait précisément sa spécificité est assimilé à une fiction. L'humain est-il une fiction, du construit ?

Butler semble buter sur cette épineuse question, tout en l'abordant du point de vue de ceux qui souffriraient de ne pas être considérés comme humains (toutefois, sans les nommer). Cependant, elle n'a pas tort d'aborder la question du genre avec celle de l'humain, même du point de vue du « désir ». Durant sa conférence parisienne, elle a formulé l'idée suivante exprimant bien la confusion entre la notion de personne et les fantasmes éprouvés (fantasmes = personne) :

Mais si les schèmes de reconnaissance dont nous disposons sont ceux qui « défont » la personne en conférant de la reconnaissance, ou encore qui « défont » la personne en lui refusant cette reconnaissance, alors celle-ci devient un lieu de pouvoir par lequel l'humain est produit de manière différentielle. Ce qui signifie que, dans la mesure où le désir est impliqué dans les normes sociales, il est intimement lié à la question du pouvoir et à celle de savoir qui a la qualité d'humain reconnu comme tel et qui ne l'a pas¹⁷.

L'argument peut aisément s'inverser grâce à un jeu spéculaire avec les notions de reconnaissance et d'identification. Comment nomme-t-on et que nomme-t-on ? Notons aussi que Butler déplace le débat de la convenance/convention sociale à celui de « qualité d'humain » comme si notre société moderne démocratique pouvait hésiter à reconnaître un être humain chez le déviant, le criminel, ou l'individu qui s'interroge sur son genre. En refusant d'assimiler un fantasme ou une transgression à une norme, on finirait ainsi par se convaincre qu'on refuse l'humanité de la

16. Brigitte BARRÈGES, députée-maire de Montauban, s'était exclamée : « Et pourquoi pas des unions avec des animaux ? » lors d'un débat parlementaire sur le mariage homosexuel.

17. Judith BUTLER, « Faire et défaire le genre ».

personne. C'est faux. On cherche à confondre, ici, l'humanité de la personne, la dignité humaine, les normes collectives qui cherchent à la protéger, d'une part, et, d'autre part, la plasticité, la profusion, voire la confusion de la vie intérieure, qui est l'expression d'une société libérale et individualiste.

Du reste, en parlant de plasticité, la théorie sur le genre n'est-elle pas plutôt fascinée par l'informe ? Son insistance à relayer ce que vit intérieurement l'individu, au mépris des convenances sociales mais aussi des formes – le corps – tendrait à le faire penser. Pourtant, on aurait raison d'observer que ce n'est pas l'androgynie (cas rarissime) qui en est le modèle de référence caché mais le travesti. En effet, si l'identité ne découle pas du corps, d'où découle-t-elle ? De masques grimaçants ? D'où vient alors cette idée du masque ? La notion de « rôle » se substitue subrepticement à celle de « genre ». Mon genre est le rôle que je m'assigne. N'est-ce pas, fondamentalement, une dysphorie de genre ? Butler n'écrit pas autre chose dans une sorte de sartrisme poussé à l'extrême : « Il peut arriver que ce que j'appelle mon genre "propre" apparaisse comme le produit de ma création et comme une de mes possessions¹⁸. »

On pourrait tout aussi bien parler d'inversion que de travestissement, la popularité de celui-ci ayant été rendu possible par l'acceptation dans les sociétés modernes d'une prolifération des rôles. La société démocratique est très tolérante en soi ; combinée à une société du spectacle, elle tend à imposer de moins en moins de modèles de comportement mais à favoriser de plus en plus des expérimentations sur ses principes fondamentaux et fondateurs, de sorte qu'elle tend à se confondre avec l'humanité. L'expérimentation devient le critère de son humanité. Curieusement, si cette société a pris soin de séparer la vie privée de la vie publique, de nouvelles idéologies cherchent à réfuter cette séparation : ainsi, dans les *gender studies*, le jugement intime définit son genre qui, à son tour, informe des politiques. Il est à craindre que ce qui était considéré officiellement, il y a encore peu, comme une sexualité déviante ou des troubles de la personnalité devienne une idéologie à part entière et influence de manière profonde la politique de nos États, en particulier la politique de la famille. Le corps (y compris le corps social) semble dorénavant nous échapper.

Le langage comme idéologie

On comprend, dans un tel contexte, la popularité grandissante des modifications corporelles et des implants en téflon ou en silicone parmi

18. Judith BUTLER, *op. cit.*

les individus qui doutent de leur identité, se perçoivent comme une intelligence prisonnière d'un corps pesant, maladroit, qu'ils finissent par associer à une commodité. La théorie sur le genre conduit, volontairement ou non, à « déshumaniser » les corps humains précisément parce qu'elle fait entrer le soupçon dans le corps, lequel trahirait l'intention première, indépendante de son incarnation, ou entraverait la recherche de l'expression la plus adéquate d'un soi, et c'est le paradoxe : d'un soi problématique. D'où une nouvelle idée qui commence à s'imposer : celle de la *liberté morphologique*, c'est-à-dire celle d'altérer son corps, considérée comme un droit de l'homme, pas moins.

C'est ainsi que le conçoit un Max More, philosophe anglais auteur d'un livre *On Becoming Posthuman* (qu'on pourrait traduire par « Devenir posthumain »), et fondateur d'une organisation, le Extropy Institute, cherchant à promouvoir les idées transhumanistes. Or cette liberté morphologique est illusoire car elle dépend d'interventions chirurgicales coûteuses. Le corps en est réduit à une marchandise. C'est la manifestation la plus spectaculairement morbide d'une volonté de la volonté, affranchie des causes premières et des fins dernières, d'un passage d'un monde mû par une volonté de connaissance collective à un monde soucieux de reconnaissance de la volonté de l'individu. Le vouloir dans la société démocratique est devenu une forme insidieuse de pouvoir. Ce ne sont pas les « les schèmes de reconnaissance dont nous disposons [...] qui "défont" la personne en conférant de la reconnaissance », mais précisément le contraire : c'est la personne qui « défait » la société multiséculaire en lui refusant l'idée fondamentale sur laquelle elle s'est bâtie : celle d'une espèce humaine stable divisée en hommes et femmes. De sorte que plus aucune transmission ne pourra fonctionner correctement car la transmission opère sur des ensembles stables d'éléments identifiables (certes, souvent d'une grande complexité, par exemple la langue).

Cette nouvelle catégorie d'individus, se définissant par des genres comme « intersexuel » ou « transgenre », donne le sentiment de n'être ni tournée vers le passé ni vers l'avenir mais d'être repliée sur elle-même et livrée à ses fantasmes : la nature environnante contredit ses assertions. Cette nouvelle taxinomie humaine exprime un monde de rêves les plus fous ou de cauchemars les plus effrayants, au choix. Tout devient interrogation ou plutôt soupçon. La parole, de ce qu'on appelait auparavant la pathologie ou la déviance, crée non plus un nouveau rapport mais une nouvelle réalité, plus fluide sans doute, mais fondamentalement équivoque. En somme, la théorie sur le genre a réussi là où le marxisme avait échoué : elle a imposé la « logique du changement » au détriment de la « logique de la continuité ». Elle veut transformer radicalement notre

relation avec la vie en posant les prémisses (intellectuelles) d'une mutation de notre espèce, du moins en intervenant sur nos systèmes de classification qui sont d'une importance capitale dans notre manière d'être, de sentir et de faire. On se rappellera peut-être un ouvrage publié en 1979 dans lequel Robert Hodge et Gunther Kress y traitent du « langage comme idéologie » et rappellent que la « classification est à la base du langage et de la pensée » (chapitre IV, intitulé « Classification et contrôle »). Cette idée est illustrée par une anecdote, celle d'un jeune enfant nommant « chat » un chien qui s'ébat sur une pelouse. Voici ce qu'ils écrivent :

Grâce à l'expérience, dans laquelle le langage joue un rôle déterminant, il y a clarification progressive, qui va de l'image originale aux mots. L'enfant commencera peut-être par dire « chat », parce que le seul mot désignant un « animal à poils » qu'elle ou qu'il connaissait auparavant désignait le chat de la famille. Les parents corrigent l'enfant : « Non, ce n'est pas un chat, c'est un chien ! » De cette manière, l'enfant acquiert un vocabulaire à travers des étapes successives de négation et de délimitation, apprenant de la sorte un système de classification majeur de sa société. Durant cette importante étape du développement l'enfant s'informe simultanément sur le langage et la réalité : sur ce qu'est un chien et ce que « chien » signifie. Ainsi, apprendre la langue c'est apprendre la réalité. La langue devient une seconde réalité, la base acceptée sans discussion des pensées et des actes de parole d'un individu¹⁹.

Les *gender studies* cherchent précisément à modifier notre rapport avec la langue, notre expérience du monde en questionnant nos catégories d'analyse et en proposant de nouvelles définitions de principes fondamentaux d'organisation du social et de l'intelligence du vivant. Elles ne sont pas simplement un champ pluridisciplinaire, elles constituent à proprement parler un champ de bataille (culturelle), et, sans être grandiloquent, on peut affirmer que cette bataille, qui est en train d'être menée insidieusement en Europe – mais sans doute avec plus d'éclat en Amérique du nord – est décisive pour l'avenir de notre civilisation occidentale, judéo-chrétienne, gréco-latine, civilisation dont on oublie trop souvent qu'elle remonte au couple adamique.

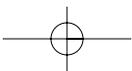
La normalité semble être devenue, paradoxalement, l'expression d'une anormalité. Des opérations chirurgicales, des pratiques sexuelles considérées comme déviantes, du moins si on s'en tient à une définition

19. Robert HODGE and Gunther KRESS, *Language As Ideology*, Routledge, 1993 pour la deuxième édition, p. 62 et 63 (traduit par nous).



classique de la sexualité humaine définie à partir (mais non assimilée à) des organes sexuels reproducteurs, et une floraison de nouveaux concepts ne reposant pas sur une observation biologique solide du genre humain, semblent ainsi donner le sentiment de vouloir saper notre civilisation, jugée coupable à l'aune de critères ou plutôt de fantasmes sexuels et de jeux de rôle.

TH. G.



L'éducation du genre : les rites de passage à l'adresse des garçons

PHILIPPE DE MAISTRE*

*Prêtre du diocèse de Paris, aumônier de lycée.

« Ainsi soit-il.
Évoque les formes.
Quand tu n'as rien d'autre
construis des cérémonies à partir de rien
et anime-les de ton souffle. »
Cormac McCARTHY, *La Route*.

Le sexe du genre,
un choix politique ?

UN CATACLYSME A DÉVASTÉ LE MONDE. Ce qui ressemble à un hiver nucléaire masque le soleil. La terre est ensevelie sous un voile de cendre duquel émergent çà et là, comme des ombres chinoises, les silhouettes de quelques survivants affamés. Tel est le cadre du roman de Cormac Mc Carthy, récemment adapté sur les écrans.

Au milieu de ce décor apocalyptique, deux personnages se détachent : un homme et son fils marchant en direction du Sud, leurs maigres possessions rassemblées dans un caddy de supermarché. Tout ce qu'il reste d'humanité semble s'être réfugié dans les paroles et gestes échangés par eux à chaque étape de la route : « Le petit était assis et vacillait. L'homme l'observait de peur qu'il ne tombe dans les flammes. Du pied il dégagea des emplacements dans le sable pour les hanches et les épaules du petit à l'endroit où il allait dormir et il s'assit en le tenant contre lui, ébouriffant ses cheveux pour les faire sécher près du feu : tout cela comme une antique bénédiction. Ainsi soit-il. Évoque les formes. Quand tu n'as rien d'autre, construis des cérémonies à partir de rien et anime-les de ton souffle¹. »

Quelle image plus évocatrice du rôle joué par le père aux heures décisives de la vie de son fils ? À cette heure surtout du cheminement du garçon vers l'état d'homme, où un monde, celui de l'enfance, s'évanouit plus cruellement et plus irrémédiablement encore que le monde imaginé

1. Cormac McCARTHY, *La Route*.

par Mc Carthy, cédant la place à l'angoisse qui étreint le cœur de l'adolescent. À cette heure, la figure maternelle doit s'effacer. Une seule personne peut intervenir, arracher l'enfant au chaos et poser les gestes porteurs de l'« antique bénédiction » : le père. C'est à lui qu'il revient de donner au monde qui s'ouvre ses formes nouvelles et de les animer de son souffle.

Mais quelles formes donner à cette nouvelle vie ? Et de quel souffle les animer ? Deux questions cruciales dans une société qui « génère une grande quantité de garçons, mais produit de moins en moins d'hommes² ». Tout se passe en effet comme si, dans le contexte de la postmodernité, nous ne savions plus comment faire l'initiation des garçons, ni si nous étions bien sûrs de vouloir le faire. À la première question, nous répondrons par un plaidoyer en faveur des *mythes spécifiquement masculins* (I). Face à la seconde, nous affirmerons le besoin d'initier les garçons à leur masculinité par des *rites de passage* qui donnent toute sa place au *père*, premier dépositaire du don de la masculinité pour son fils (II).

I. ÉTERNEL MASCULIN

« J'ai fait des rêves, oui, mais je savais bien qu'ils étaient des rêves [...] et moi, mes rêves, je les voulais démesurés – sinon à quoi bon les rêves ? Et voilà précisément pourquoi ils ne m'ont pas déçu. Si je recommençais la vie, je tâcherais de les faire encore plus grands, parce que la vie est infiniment plus grande et plus belle que je n'avais cru, même en rêve, et moi plus petit. J'ai rêvé de saints et de héros, négligeant les formes intermédiaires de notre espèce, et je m'aperçois que ces formes intermédiaires existent à peine, que seuls comptent les saints et les héros. »

GEORGE BERNANOS

Hercule aux pieds d'Omphale

Le constat est devenu banal à force d'être rabâché : « L'homme d'aujourd'hui n'a plus rien à voir avec l'homme qu'incarnait encore un Gabin quand il chantait. Mort il y a trente cinq ans seulement, Gabin. Un souffle dans l'histoire du monde. Un temps suffisant pour une véritable mutation anthropologique [...]. Sur les dialogues d'Audiard, Gabin serait aujourd'hui interdit de séjour. Et Ventura, et Belmondo, et Delon, et les chansons

2. John ELDRIDGE, *Wild a heart, Indomptable, le secret de l'âme masculine*, Éditions Farel, 2001, p. 100-101.

misogynes de Brel : interdits de parole, de gestuelle même³. » La messe est dite, semble-t-il. La virilité a cessé d'être une valeur en Occident.

Tel Hercule se rangeant aux pieds d'Omphale, l'homme contemporain a définitivement fait allégeance au féminin triomphant, jardinant sa part féminine, comme avant lui le vaillant héros fila sans grande conviction la laine. Parler de féminisation du masculin semble d'ailleurs dépassé si l'on en croit les tenants de la théorie du genre applaudissant au spectacle d'une société unisexe et uniforme. Dans ce contexte, la figure traditionnelle du héros masculin apparaît particulièrement suspecte : l'exaltation des vertus viriles n'est-elle pas une concession au machisme pluriséculaire de notre civilisation judéo-chrétienne ? Et la prétention du héros à l'excellence n'est-elle pas potentiellement inégalitaire, discriminatoire, voire carrément antidémocratique ?

Il n'est qu'à observer l'évolution des programmes d'histoire pour constater l'éclipse des grands hommes dans le récit national conté aux enfants. Le message véhiculé est clair : ce n'est pas le héros qui détermine son époque, mais bien l'inverse. Les « leçons de l'histoire » prennent le pas sur les *exempla* des grands hommes. Privé dès lors de ses héros, historiques ou légendaires, à qui le garçon s'identifiera-t-il⁴ ? Il n'a plus d'autre choix que de se ranger docilement derrière une « génération » – Écologie, Benetton, Mitterrand – ou un stéréotype – l'intellectuel, le sportif, l'homme médiatique – pour mieux s'effacer.

En quête de modèles

Face à cette évolution, certains appellent à la résistance : « Moi, je feuillette les grands livres d'images, les contes et les mythes, je tente de faire revivre de nobles figures masculines, je raconte aux hommes leur histoire. On dit que chez les aborigènes d'Australie, lorsque le riz ne

3. Éric ZEMMOUR, *Le Premier Sexe*, Denoël, 2006, p. 9-10.

4. La question se pose tout autant pour l'éducation spirituelle : « Le jeune, comme tel, a besoin essentiellement d'idéal, de héros. La preuve est qu'il sera très vite entraîné par de faux prophètes, par des hommes qui pourront faussement paraître un instant des héros. L'adolescence est encore un âge de grande disponibilité, un âge qui regarde beaucoup plus le point de vue des finalités que celui des réalisations. C'est pourquoi il est capital de présenter au jeune de véritables héros, de vrais prophètes, qui lui révéleront que l'amour n'est pas seulement une communion de deux êtres pour l'épanouissement ou pour la joie, mais plus profondément une communion en vue d'un don. Et sur la terre, ce don ne peut se réaliser pleinement que dans la croix. De fait, les vrais, les seuls héros qui demeurent, sont les saints, ceux qui ont pratiqué les conseils évangéliques en plénitude. Or, parmi les saints, il est frappant qu'il y ait essentiellement des martyrs et des vierges. » Père THOMAS PHILIPPE, *Le Temps des forces vives chez l'adolescent*, éditions Saint-Paul, p. 39.

poussait pas dans les champs, les femmes venaient s'accroupir auprès des petites pousses et leur récitaient le mythe d'origine du riz. Tout ragaillard, sachant pourquoi il était sur terre, le riz se mettait à pousser joyeusement. Ainsi j'ai envie de murmurer à l'oreille des hommes leurs histoires et leurs mythes, leur vaillante épopée⁵. »

Plus encore que le riz, le jeune garçon a besoin de savoir pourquoi il est sur terre. Les récits historiques ou légendaires l'inscrivent dans une histoire, l'enracinant dans un passé et lui ouvrant un avenir. Contrairement aux stéréotypes qui enferment l'individu dans une classification, ils invitent au dépassement, recelant une énergie de transformation. « Je connais l'argument prudent : ce n'est pas réaliste, les hommes ne sont ni héroïques ni parfaits. [...]. Si donc les hommes ne sont pas tous grands, magnanimes, encore peuvent-ils avoir envie de le devenir [...]. Même si l'aventure de la liberté est toujours solitaire, quelques guides et amis sont là sur le chemin. Les vrais guides sont ceux qui ont eux-mêmes tenté l'aventure. Ce sont les poètes, les philosophes, les artistes, les sages ; et ceux que naguère on appelait avec respect les grands hommes, qui ont fait ou marqué l'Histoire. Eux seuls peuvent fournir aux hommes d'aujourd'hui des modèles pour leur quête personnelle⁶. »

Le désir obsédant d'égalitarisme a-t-il enterré la vertu d'admiration ? Celle-ci n'a pourtant rien de commun avec l'idolâtrie qui tient en servitude et stérilise ceux qui s'y prêtent. Tel le maître véritable, elle renvoie l'individu à son propre chemin, lui communiquant l'élan. C'est pourquoi le premier héros qu'un garçon élit est le départ de son rêve personnel. Il est un des premiers actes de liberté par lequel il se choisit un ami, un guide, un grand frère.

Vérité des rêves

Rappelons la découverte décisive faite par C.S. Lewis, qu'il relate dans son autobiographie, *Surprised by Joy* : les mythes et légendes ne sont ni tromperies de poètes – comme le pensait Platon dans *La République* – ni imposture diabolique – pour certains Pères de l'Église – ni mensonge de prêtres – pour les philosophes des Lumières – mais ils sont bien « dans leurs manifestations les meilleures, le rayonnement diffus mais réel de la vérité divine sur l'imagination humaine⁷ ». Les mythes sont donc vrais.

5. Jacqueline KELEN, *L'Éternel masculin, Traité de chevalerie à l'usage des hommes d'aujourd'hui*, Robert Laffont, 1994, p. 21.

6. Jacqueline KELEN, *op. cit.*, p. 21.

7. C.S. LEWIS, *Surpris par la joie*, Le Seuil, 1955, p. 208.

Comme certains rêves prémonitoires, il leur manque seulement de « devenir faits », de se réaliser dans l'histoire. Et c'est bien ce que le mystère de l'incarnation opère finalement, consacrant ainsi « le désir des nations » exprimé de manière diffuse dans les mythes païens.

Ce qui est vrai des grands mythes – ces « rêves de l'humanité » – ne l'est-il pas tout autant, bien qu'à une autre échelle, des rêves enfantins ? Ceux-ci ne manifestent-ils pas certaines aspirations fondamentales inscrites dans le cœur de l'homme ? Aspirations vraies, auxquelles il manque seulement de se traduire dans les faits, de s'incarner dans la vie d'un individu. Or, n'en déplaît aux zéloteurs de la théorie du genre, les rêves des petits garçons gardent leur spécificité. Et les récits épiques et héroïques y ont une place de choix : « “Papa, est-ce qu'il existe encore des châteaux ?” Luc et moi étions assis à la table du petit déjeuner [...] Dès qu'il eut posé cette question, je sus à quoi son jeune cœur pensait. Y a-t-il encore de grandes aventures ? Y a-t-il encore de grandes batailles ? Je m'apprêtais à lui répondre que bien sûr cela existait encore, mais avant que j'ouvre la bouche, je vis une nouvelle lueur dans ses yeux et il me demanda : “Y a-t-il encore des dragons ?” Combien l'image des dragons est ancrée dans l'âme masculine ! Le garçon est un guerrier. “Garçon” est son nom⁸. »

Le chaînon manquant

Poursuivant ce parallélisme entre le rêve enfantin et le mythe, ne pouvons-nous pas affirmer que le premier a, tout autant que le second, besoin d'une forme de ritualisation ? La forme entrevue dans le mythe doit être animée d'un souffle. C'est bien le rite qui permet à l'homme d'inscrire son propre destin à l'intérieur d'une épopée qui le dépasse et dans laquelle il peut malgré tout s'insérer. Vivre son rêve plutôt que rêver sa vie, tel est l'enjeu du passage du jeune garçon à l'âge adulte. Un passage que toutes les civilisations ont accompagné de manière délibérée, plutôt que par défaut.

Cet accompagnement semble pourtant avoir totalement disparu aujourd'hui. Liée à cette disparition, l'apparition d'une nouvelle tranche d'âge : l'adolescence, sorte de *no man's land* aux contours toujours plus incertains : « Dans la première moitié du XX^e siècle, on a fait une découverte saisissante. Il y avait des adolescents parmi nous ! Jusque là on n'avait distingué que deux phases dans la vie des gens : l'enfance et l'âge

8. John ELDREDGE, *Indomptable, le secret de l'âme masculine*, p. 158.

adulte. Et même si la première pouvait avoir ses doux moments, le but de l'enfant était de grandir aussi vite que possible afin de bénéficier des opportunités et d'endosser les responsabilités de l'adulte. La fille devenait femme, le garçon devenait homme. C'était aussi simple et significatif que ça [...]. Ainsi donc, la période comprise entre treize et dix-neuf ans est devenue quelque chose de nouveau et de distinct. L'adolescent a remodelé notre monde. Le concept est subversif : pourquoi un adolescent profitant de la liberté devrait-il se soumettre à l'autorité des adultes ? Avec la découverte de ce nouvel âge, nous sommes entrés et restés dans l'ère de l'adolescent⁹. »

Dans ce contexte, l'adolescent organise lui-même son initiation, sans plus en référer au monde des adultes. Mais le même engendrant le même, il ne peut s'initier qu'à ce qu'il connaît déjà et s'installer ainsi dans l'éternelle adolescence et l'identité incertaine de tous les « Tanguy » de notre société.

Un besoin d'initiation

Si ce besoin d'initiation – nous reviendrons sur ce point – ne peut être que très partiellement honoré par une action horizontale, entre jeunes du même âge ou d'un même groupe, il reste vrai que les garçons ont un besoin vital de se retrouver entre eux pour se mesurer les uns aux autres ; de tester leur force, pour mieux s'élancer vers l'autre sexe. Telle est l'évidence que seule la fureur idéologique des trente dernières années a pu ignorer, imposant la mixité obligatoire à tous les niveaux. La survivance des « clubs » masculins en tous genres, avec leur part d'ésotérisme – du club de rugby à la loge maçonnique en passant par toutes les formes de clubs mondains ; du « jeu de rôles » de type « Donjon et dragons » aux diverses formes de bizutages – tout est là pour le rappeler.

L'identification commune à une figure mythique et l'accomplissement de rites d'intégration, tout cela participe de ce sentiment d'appartenance au « petit cercle ». Les meilleurs éducateurs l'ont toujours compris, de Baden Powell à André Charlier : mieux vaut intégrer ce besoin, et l'orienter vers sa dimension chevaleresque, héroïque, que le nier. À cet égard, la condamnation sans appel des « totémisations » dans le scoutisme français ou des bizutages dans les écoles n'est pas sans poser question. N'est-elle pas révélatrice d'une pratique éducative quelque peu aseptisée ?

9. Alex et Brett HARRIS, *Génération Challenge, Des jeunes se rebellent contre la facilité*, Éditions Clé, p. 38.

Il est aussi permis de regretter que la disparition des groupes ecclésiaux spécifiquement masculins, en particulier ceux issus du militantisme chrétien de l'entre-deux guerres, n'ait pas été suffisamment relayée par de nouvelles initiatives¹⁰.

II. LE DON DE LA MASCULINITÉ

« *Esse quam videri*
Être plutôt que paraître
Qui peut donner à l'homme son nom ? »
GEORGE MAC DONALD

Éloignement d'Ève

Faut-il répéter cette évidence ? L'homme n'est pas l'ombre de la femme, le masculin n'est pas le reflet brouillé d'un féminin radieux. Il existe par lui-même. Pour s'affirmer l'homme doit éventuellement se libérer de la femme, des images et des attentes qu'elle projette sur lui. Cette vérité s'applique à l'homme en général qui, dans la crise d'identité que notre époque lui fait traverser, ne retrouvera pas son chemin dans une confrontation au féminisme et à ses attentes, mais bien dans le réservoir masculin véhiculé dans les mythes et récits décrits précédemment. Cette vérité s'applique aussi à chaque homme en particulier, dans sa propre conquête de l'identité masculine : « J'ai conseillé à de nombreux jeunes hommes de rompre avec la jeune fille qu'ils fréquentaient parce qu'ils avaient fait d'elle leur vie. Elle était le soleil de leur univers, et tout tournait autour d'elle. L'homme a besoin d'une orbite plus grande que la femme. Il a besoin d'une mission, d'un objectif dans la vie, de connaître

10. Quoiqu'il en soit, l'examen de conscience, auquel se sont déjà risqués certains milieux évangéliques ne serait pas sans utilité au sein de l'Église catholique : « Tel qu'il est généralement, le christianisme a considérablement porté atteinte aux hommes. Tout compte fait, je pense que la plupart des hommes qui fréquentent une église croient que Dieu les a placés sur terre pour qu'ils soient de braves garçons. On nous ressasse alors que l'ennui avec les hommes, c'est qu'ils ne savent pas tenir leurs promesses, se conduire en guides spirituels, parler comme il faut à leurs épouses, élever leurs enfants. Mais s'ils consentent à faire les efforts nécessaires, ils arriveront tout de même à être de braves gars. C'est ce qu'on nous présente comme modèle de maturité : être de braves gars. Ne pas fumer, ne pas boire, ne pas jurer : voilà ce qui fait de nous des hommes. Permettez-moi de poser une question à mes lecteurs masculins : dans vos rêves d'enfance, envisagiez-vous de devenir un brave gars ? Mesdames, le prince de vos rêves était-il un homme fougueux et passionné ou un brave gars ? » John ELDREDGE, *op. cit.*, p. 19.

son nom. C'est seulement après qu'il est prêt à prendre une femme, car c'est seulement à ce moment-là qu'il peut l'inviter à entrer dans une aventure¹¹. »

La légende veut que, dans la tribu africaine des Massaï, le jeune homme ne peut courtiser sa femme tant qu'il n'a pas tué un lion. L'histoire des grands héros atteste cette vérité d'expérience : l'investiture du héros précède toujours sa confrontation au monde féminin. Aller à la rencontre de soi-même, cultiver les vertus propres aux hommes, telle est la première mission de celui qui veut s'engager. À défaut d'avoir été préalablement assuré de sa force, l'homme recherchera la femme, non pour lui offrir sa force, mais pour se désaltérer de sa beauté, pour être conforté par elle qu'il est bien un homme.

Solitude du héros

« L'homme est appelé à vivre en son fond intime et de là, à prendre en main la conduite de sa vie ; ce n'est qu'à partir de là que la vraie discussion [...] devient possible avec le monde. C'est seulement à partir de là que l'homme peut découvrir la place qui lui est assignée dans le monde¹². » Se retirer du monde pour mieux s'y engager, tel est au fond le sens du passage de l'enfance à l'âge adulte. Ce qui suppose d'affronter la solitude, et avec elle, d'une certaine manière, la peur de la mort. Il revient au père Thomas Philippe d'avoir très justement mis en lumière cet aspect : « Il est un fait que l'homme a d'abord conscience de l'éternité de façon implicite et actuelle, avant d'avoir conscience de la mort. De fait, l'amour donne le sens de l'éternité, et il est frappant de voir que, chez le petit enfant de six ans, la mort apparaît sous un aspect provisoire et partiel, et que, naturellement, il est consolé en pensant au bonheur du disparu au Ciel. Au contraire, avec l'adolescence, la mort comme séparation de l'âme et du corps apparaît sous un aspect radical et tragique car le corps est ressenti comme partie substantielle de l'être. Il y a vraiment quelque chose de tragique dans cette découverte¹³. »

La découverte de la mort, expérimentée comme limite indépassable, est donc le premier évènement spirituel de l'entrée dans l'adolescence. À cette découverte existentielle, s'ajoute celle de la sexualité. Les deux se joignent en un cocktail détonnant, source potentielle d'angoisse pour le jeune garçon. La tentation est alors de masquer cette angoisse au lieu de

11. John ELDREDGE, *op. cit.*, p. 132.

12. Édith STEIN, *La Science de la croix*, p. 179.

13. Père THOMAS PHILIPPE, *Le Temps des forces vives*, Éditions Saint Paul, p. 33-34.

l'affronter, en se réfugiant dans les bras de sa mère, ou, de ceux de la « petite amie ». Nous touchons là le problème des amours juvéniles : le garçon passe sans rupture du cocon maternel à un autre cocon féminin. Il se lance dans la quête amoureuse, pensant à tort que celle-ci répondra à sa quête d'identité et de sens. Quête éperdue qui fait de lui un Don Juan en puissance, multipliant les conquêtes amoureuses, espérant en vain que chacune lui dira ce à quoi les autres n'ont pas su lui répondre : qui suis-je ?

Le grand passage

Dans cette « solitude tragique », l'homme n'est pourtant pas totalement livré à lui-même. L'étude des sociétés traditionnelles est à cet égard édifiante. Alors que le héros mythique semble trouver en lui-même le secret de sa masculinité, tel Arthur extrayant du bloc de pierre l'épée magique, le jeune garçon est au contraire assisté dans sa quête. C'est là qu'intervient le rite d'initiation proprement dit. Si la quête de la masculinité y apparaît toujours comme un dépassement des angoisses décrites plus haut, ce dépassement est autant un don reçu des aînés qu'une conquête personnelle. Les rites donnent en effet une place essentielle au père, au côté de son fils, dans les épreuves à accomplir. Le père apparaît ainsi comme le « passeur d'angoisse » par excellence.

La cérémonie de la circoncision, dans certaines tribus africaines, est à cet égard particulièrement instructive. Chez les Massai, en Afrique de l'Est, les jeunes garçons s'éloignent un temps du village, accompagnés des hommes et des anciens. Une série d'enseignements délivrés par ces derniers, sur l'art de la guerre, les questions liées à la sexualité et au mariage, prépare la cérémonie de la circoncision. Liées à ces enseignements, certaines épreuves se déroulent au cours desquelles les garçons se confrontent à leurs aînés. À un moment, le jeune initié est invité à s'aventurer dans la forêt, seul avec son père, pour un ultime combat au terme duquel le père délivrera à son fils son nom d'homme. Suit alors le rite de la circoncision proprement dite, comme une préparation et une habilitation à l'acte conjugal. Lors du retour triomphal du jeune homme au village, le positionnement de sa mère est lui aussi étroitement encadré. Elle doit se retenir d'aller à la rencontre de celui qu'elle n'est plus autorisée à appeler par son nom d'enfant. Bien plus, elle le laisse se présenter en l'interrogeant : « Qui est cet homme qui se présente à moi ? » À cette question, le jeune homme répond par le nom nouveau, reçu de son père. La mère lui indique alors la case spécialement préparée pour lui, dans laquelle il accueillera un jour sa propre épouse.

En route vers la maturité

Une étude systématique de différentes civilisations confirmerait cette vérité universelle : la masculinité est moins le fruit d'une longue maturation que d'un acte de transmission posé une fois pour toutes. Saint Paul n'en témoigne-t-il pas à sa façon, faisant allusion au jour où il est devenu *Bar Mitzvah*, Fils du Commandement : « Lorsque j'étais enfant, je parlais comme un enfant, je pensais et je raisonnais comme un enfant. Une fois devenu homme, je me suis défait de ce qui est propre à l'enfant » (1 Co 13) ? On dit que le père de Picasso, peintre lui-même, fit solennellement l'offrande de ses pinceaux à son fils lorsque celui-ci avait 12 ans.

Ce qui est fait n'étant plus à faire, le jeune homme se sait définitivement investi. Ce qui ne l'empêche pas de se perfectionner par la suite. Mais il peut désormais progresser avec sérénité vers sa pleine maturité, sans redouter que les épreuves de la vie ne remettent en question ce qui lui a été donné sans retour : « La différence importante, c'est que maintenant, il perçoit ses problèmes comme une question de maturité plutôt que de virilité. En d'autres termes, il sait qu'en tant qu'homme il devra continuer à viser l'excellence [...]. Lorsque sa performance n'est pas ce qu'elle pourrait être, il ne régresse pas totalement vers l'enfance, et il ne se demande pas non plus s'il est vraiment un homme. Il accepte simplement qu'il a des progrès à faire dans certains domaines précis de sa vie. Cela lui permet de poursuivre l'objectif réaliste de la maturité, plutôt que de lutter pour atteindre quelque chose qu'il possède déjà – sa masculinité¹⁴. »

Comment ne pas voir que c'est bien cette certitude acquise une fois pour toutes qui fait si cruellement défaut à la jeunesse hantée par l'impression que quelque chose manque encore à sa vie ? Livré à lui-même et devant interpréter les divers signes imminents que lui renvoient son corps, sa tête et ses émotions, l'adolescent est envahi d'innombrables questions sans réponse. Cette incertitude lancinante quant à son identité pourra évoluer vers une forme d'instabilité affective et parfois d'homosexualité. Bien des craintes non résolues subsisteront et se réveilleront lors de la fameuse « crise de la quarantaine », comme un signal que le passage à l'âge adulte ne s'est pas opéré en son temps, que le seuil n'a pas été franchi.

14. Brian MOLITOR, *Quand serai-je un homme ? Fêter le passage de votre fils à l'âge adulte*, éditions Dynamots, p. 109.

La voix du père

« La masculinité est une essence difficile à définir, mais à laquelle un garçon aspire comme il aspire à la nourriture et à l'eau. C'est quelque chose qui se transmet d'homme à homme¹⁵. » Cette transmission se fait au travers d'actes ponctuels, précisément inscrits dans le temps. Insistons sur ce point. Si l'on reproche aux pères leur absence (« La grande tentation des pères d'aujourd'hui, c'est l'absence. Les femmes leur ont ouvert à deux battants la porte... de sortie¹⁶ »), c'est trop souvent pour les contraindre à réagir par une forme d'omniprésence – celle du « papa poule », de la seconde maman – tout aussi préjudiciable car niant la spécificité de l'intervention masculine : « L'homme représente le moment présent, la femme la génération à venir, l'homme donne sens à la valeur éternelle de l'instant, la femme au déroulement sans fin des lignées familiales. L'homme est le rocher sur lequel le temps se repose, la femme est le fleuve qui porte plus loin. Le rocher a sa forme, le fleuve est fluide. La personnalité est d'abord réservée à l'homme, l'universel appartient à la femme¹⁷. »

C'est bien l'intervention du père qui inverse le cours du temps par la rupture qu'elle opère dans la vie du garçon. Une intervention faite de gestes et de paroles qui, pour garder toute leur efficacité, toute leur puissance performative, doivent être à la fois rares et bien ciblés. En cela réside toute la difficulté. Et l'on comprend l'hésitation de tant de pères livrés à eux-mêmes dans une société qui, contrairement aux civilisations traditionnelles, ne lui offre aucun cadre objectif. Là où le guerrier massai connaît précisément le rôle qu'il doit interpréter et s'inscrit dans un cadre soigneusement délimité, le père de famille moderne est contraint de tout réinventer à partir de rien.

L'antique bénédiction

« Depuis l'origine des temps, il était prévu que ce serait le père qui formerait le cœur du jeune garçon et lui communiquerait la connaissance essentielle et la confiance en sa force personnelle. Et surtout, il répondra à la question de son fils, et lui donnera son nom. Dans toute l'histoire humaine relatée par l'Écriture, c'est l'homme qui accorde la bénédiction et donne un nom à son fils¹⁸. » C'est ce que l'Histoire sainte confirme,

15. John ELDREDGE, *op. cit.*, p. 82.

16. Philippe OSWALD, *Debout les pères !*, Éditions du Jubilé, p. 20.

17. Gertrud von LE FORT, *La Femme éternelle*, Via Romana, p. 24-25.

18. John ELDREDGE, *op. cit.*, p. 78.

génération après génération. Ainsi Benjamin, le dernier-né des enfants de Jacob. En lui donnant le jour, sa mère, Rachel, meurt. Dans un dernier souffle elle appelle le nouveau-né « Ben-Oni », ce qui signifie « Fils de ma douleur ». Jacob intervient et lui donne comme nom « Benjamin », c'est-à-dire « fils de la droite » (Genèse 35, 18), consacrant ainsi le passage critique, le rendez-vous décisif à ne pas manquer : celui où le garçon ne tire plus son identité de sa mère, mais de son père. Cette intervention vient à point nommé : « Un homme a besoin de connaître son nom. Il a besoin de savoir qu'il est muni du nécessaire¹⁹. »

La bénédiction paternelle ne peut résulter que d'une reconnaissance par le père de la place unique et de la légitimité de son fils dans l'histoire humaine. Elle suppose l'acte de prononcer des paroles d'affirmation sur autrui. Pour cela, faut-il créer de nouveaux rites qui impliquent les pères ? La question mérite d'être posée, alors que les rites encore en vigueur dans notre société – comme le départ routier du scoutisme – ne lui laissent que peu de place. C'est pourtant bien la parole du père qui est présentée par l'Écriture comme efficace et performative, susceptible de rassurer le garçon, au seuil de sa vie d'adulte, quant à sa légitimité.

Car c'est bien là ce qu'il redoutera toujours : passer pour un imposteur et non pour un homme véritable eu égard aux missions données à chaque homme par le créateur : dominer et soumettre, être fécond et multiplier (Genèse 1, 26-28). Nous retrouvons là les éléments évoqués lors du rite d'initiation des tribus massai : habilitation au combat – pour « dominer et soumettre » – et éducation sexuelle – afin « d'être fécond et de multiplier ». Deux points que le père ne peut ni déléguer ni sous traiter.

Insistons sur la question cruciale de l'éducation à l'affectivité, aujourd'hui particulièrement désertée par les pères. Jamais les cours de science de la vie et de la terre (SVT), ni encore moins les campagnes d'information prises en charge par les pouvoirs publics, ne remplaceront la parole paternelle. Que celle-ci ait besoin d'être soutenue, c'est une évidence, mais elle ne peut jamais être complètement remplacée. Et si l'on ne peut que se réjouir de diverses initiatives telles que le programme « Teenstar » ou « l'École de l'Amour », c'est toujours dans la mesure où elles favorisent le dialogue père-fils, se mettant à son service, sans s'y substituer.

« Et il fera retourner le cœur des pères vers les fils,
Et le cœur des fils vers leurs pères,
De peur que je ne vienne et ne frappe le pays de malédiction. »

MALACHIE 4, 6.

19. John ELDRIDGE, *op. cit.*, p. 80.

Si la phrase de Simone de Beauvoir est bien connue : « On ne naît pas femme, on le devient », on oublie parfois qu'elle n'est qu'une variation sur un mot d'Érasme : « On ne naît pas homme, on le devient. » Si nous soulignons ce point c'est que l'affirmation est sans doute plus vraie encore pour l'homme que pour la femme. S'il n'est évidemment pas juste d'affirmer que le « genre masculin » est le fruit d'une construction culturelle totalement indépendante de la réalité biologique, il n'en reste pas moins que cette dernière doit être confirmée culturellement. Ce que l'enfant est objectivement dès l'origine – garçon ou fille – demande à être intériorisé subjectivement. C'est ainsi que peut être dépassée l'opposition, à notre sens stérile et pourtant entretenue par certaines discussions autour du « genre », entre nature et culture.

Dans le contexte de l'éducation des garçons, par « culture » nous entendons non seulement l'ensemble des modèles masculins véhiculés et offerts au regard du garçon, mais aussi et surtout la transmission active de la masculinité au travers des « rites de passage ». Or ceux-ci impliquent en premier chef la relation familiale père-fils. C'est pourquoi, face au défi lancé par les nouvelles théories, il nous semble important de ne pas se tromper de combat. En effet, si la masculinité est un don offert par le père au fils, comme tout don, il peut être retenu. Les témoignages en ce sens ne sont que trop nombreux : « Soudain à la puberté, au moment où j'avais le plus besoin de lui, il m'a fait faux bond. Il s'est évanoui, il a disparu [...]. Je me remémore mes espoirs sans cesse renouvelés, de dimanche en dimanche, de voir surgir une conversation entre nous. Je m'asseyais dans le fauteuil de ma mère, tout près de celui où mon père lisait son journal. Je voulais tant qu'il me dise quelque chose, qu'il me parle, à moi, qu'il me raconte n'importe quoi à propos de son travail ou des fusées qui volaient dans l'espace. Je m'efforçais de trouver des questions qui pourraient l'intéresser. Je faisais "l'homme", j'avais tellement besoin qu'il me reconnaisse. Peine perdue²⁰. »

C'est donc bien au cœur de la cellule familiale que se situe avant tout le combat, là qu'est l'urgence : réhabiliter le père dans sa dignité de dépositaire de la masculinité. L'inciter à retirer *Excalibur* du bloc de pierre où l'épée magique est restée fichée. Libérer la parole trop souvent retenue. Parole de bénédiction du père à l'adresse de son fils, ce héros en puissance.

PH. DE M.

20. Guy CORNEAU, *Père manquant, Fils manqué*, Éditions De l'Homme, 1989, p. 15.

À propos d'Élizabeth Montfort, *Le Genre démasqué* *Homme ou femme ? le choix impossible...*

Pour les députés socialistes, qui refusent de participer au groupe de travail parlementaire sur le contenu et l'élaboration des manuels scolaires, les questions que pose depuis plus de six mois l'association pour la Fondation de Service politique (AFSP) relèvent d'une « polémique dérisoire sur la question du genre ». Polémique dérisoire dites-vous ?

L'essai composé durant ce temps-là et publié par Élizabeth Montfort, présidente de l'Association pour un Nouveau Féminisme européen (ANFE), montre que dénoncer cette nouvelle idéologie n'a rien de polémique ni encore moins de dérisoire. Depuis 1995, l'auteur analyse la théorie du gender et surveille sa progression dans les textes officiels, les manuels scolaires et les déclarations politiques. Elle est en mesure aujourd'hui de la démasquer dans ses fondements comme dans ses objectifs.

Sans violence ni passion, ce qui serait le propre de la polémique, Élizabeth Montfort résume, à l'aide des définitions et références incontournables, une opération en trois étapes. D'abord l'introduction, dans les travaux de recherche, du « genre » dans son sens subversif, ce qui donne la « théorie du genre » et dénature « les études du genre » pourtant ni idéologiques, ni inutiles s'il s'agit d'observer les rapports sociaux, voire même les rapports de pouvoir entre l'homme et la femme. Puis la diffusion de cette théorie du genre par l'intermédiaire des instances internationales. Et enfin les efforts de ses promoteurs pour en déduire un nouveau droit de la famille. Donc rien d'agonistique dans ce travail, mais certainement quelque chose de très éristique, tant le fond de la question touche à l'anthropologie et même à la métaphysique. « Il ne s'agit pas d'ignorer ou d'interdire l'idéologie du gender, assure Élizabeth Montfort. Il s'agit de la connaître pour ce qu'elle est. »

Rien de dérisoire non plus, c'est-à-dire de négligeable, de minime ou d'insignifiant, car la manœuvre utilisée pour tenter d'imposer cette idéologie n'est rien moins que subversive. Thierry Boutet l'affirme dans la préface : « L'idéologie porte en elle une révolution radicale de la société ; elle est fondée sur une métaphysique et une anthropologie subversives qui doivent beaucoup à Nietzsche et à la dialectique oppresseur/oppresé des marxistes. »

L'ouvrage signale les évolutions et créations de vocabulaire, les changements de mots (de nature à culture, de personne à individu, de parenté à parentalité, par exemple) qui permettent à l'idéologie de s'insinuer dans les discours et programmes actuels. Il recense les domaines du droit actuel de la famille qui constituent une cible pour l'idéologie. Il dévoile la manière dont des éditeurs scolaires ont transcrit (sous quelle influence ?) le programme officiel de l'Éducation nationale dans les manuels de SVT pour les classes de première. Sur un sujet difficile que l'on croyait peut-être un peu trop rapidement maîtriser sans hésitation, l'essai d'Élizabeth Montfort apporte les principes indispensables et les raisons objectives d'une opposition structurante et libératrice face à une idéologie proprement inhumaine.

L.T.

Peuple libre, octobre 2011, 123 p., 12

dossier

III^e Rapport sur la doctrine sociale de l'Église dans le monde

Présentation

M^{GR} GIAMPAOLO CREPALDI

Synthèse introductive

DIEGO ARIAS PADILLA

STEFANO FONTANA

FERNANDO FUENTES ALCANTARA

PHILIPPE DE SAINT-GERMAIN

Le magistère social de Benoît XVI en 2010

M^{GR} GIAMPAOLO CREPALDI

L'actualité de la doctrine sociale de l'Église dans le monde

HÉLÈNE BODENEZ

MARIA-TERESA COMPTE GRAU

BENEDETTA CORTESE

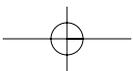
DONATA FONTANA

STEFANO FONTANA

GIORGIO MION

Le document de l'année

S.S. BENOÎT XVI



Présentation

M^{GR} GIAMPAOLO CREPALDI*

*Président de l'Observatoire international Cardinal-Van Thuân sur la doctrine sociale de l'Église, archevêque-évêque de Trieste et président de la Commission *Caritas in veritate* du Conseil des conférences épiscopales d'Europe (CCEE).

III^e Rapport sur la doctrine sociale de l'Église dans le monde

AVEC CETTE TROISIÈME ÉDITION, le *Rapport annuel sur la doctrine sociale de l'Église dans le monde* s'installe dans la durée. Comme je l'avais souligné dans la présentation des précédents Rapports, cette initiative a pour origine les travaux de l'Observatoire Cardinal-Van-Thuân sur la doctrine sociale de l'Église et celui des autres institutions qui font partie du Cardinal-Van-Thuân International Network.

Ce Rapport a été rédigé avec le concours du Centro de Pensamiento Social Católico de l'Université San Pablo de Arequipa (Perou), de la Fundación Pablo VI de Madrid, et de l'Association pour la Fondation de Service politique de Paris. Non seulement ces institutions collaborent à la rédaction du Rapport, mais elles contribuent à sa diffusion dans leur langue respective, lui donnant ainsi une résonance internationale significative.

Cette troisième édition amorce donc une tradition. Sa présentation publique – qui a eu lieu cette année le 22 octobre 2010 à Trieste – est devenue un rendez-vous attendu. La lecture comparée des Rapports déjà parus permet de suivre l'évolution de la doctrine sociale de l'Église dans le monde. Les synthèses introductives, lues dans la continuité, fournissent un véritable tableau de marche. Le rapprochement des chapitres sur le magistère social du Saint-Père, mis en perspective dans le temps, en révèle une richesse plus grande encore.

Le but de ce Rapport, présenté ici dans sa version française¹, n'est pas d'abord d'informer, mais de faire réfléchir pour faire le point et progresser :

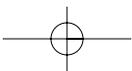
1. Pour l'intégralité du Rapport sur l'actualité de la doctrine sociale de l'Église dans les cinq continents, se reporter à l'édition italienne, *Terzo Rapporto sulla Dottrina sociale della Chiesa anel mondo*, Cantagelli, Sienne, 2011.



où sommes-nous, où allons-nous ? Dans ce but, nous attribuons une grande importance à la synthèse introductive, dans laquelle le Cardinal-Van-Thuân International Network – la synthèse est en effet signée des directeurs de ses institutions membres – propose une évaluation et des recommandations. La réflexion sur la doctrine sociale de l'Église a précisément besoin d'analyses et de propositions, au besoin à partir de confrontations sérieuses entre nous.

Cette année, nous évoquons les chaînes qui entravent le développement de la doctrine sociale de l'Église. Pour commencer, il convient de se libérer de nos chaînes intérieures et de redécouvrir comment être des témoins, des saints et des martyrs, comme le sont de nombreux chrétiens dans le monde. Quand la doctrine sociale de l'Église s'enracine dans la vie chrétienne, elle se libère de bien des visions réductrices. La doctrine sociale de l'Église n'est pas un projet de société moralement attirant, concocté dans des bureaux, mais un engagement à vivre sous le signe de la Croix du Christ.

† G. CR.



La doctrine sociale de l'Église ne peut être enchaînée : témoignage, sainteté et martyre

SYNTHÈSE INTRODUCTIVE

DIEGO ARIAS PADILLA, STEFANO FONTANA,
FERNANDO FUENTES ALCANTARA, PHILIPPE DE SAINT-GERMAIN*

III^e Rapport
sur la doctrine
sociale
de l'Église
dans le monde

* Respectivement directeurs du Centre de réflexion social catholique
de l'université Saint-Paul d'Arequipa (Pérou),
de l'Observatoire Cardinal-Van Thuân (Verone),
de la Fondation Paul-VI (Madrid),
de l'Association pour la Fondation de Service politique (Paris).

« Vivre dans la pluralité des systèmes de valeurs et des cadres éthiques
nécessite un voyage au centre de son propre moi
et au cœur du christianisme,
afin de renforcer la qualité du témoignage jusqu'à la sainteté,
et trouver des voies pour la mission jusqu'à la radicalité du martyre. »
Benoît XVI, *Discours à l'aéroport de Portela, Lisbonne*, 11 mai 2010.

AU PORTUGAL, lors de sa visite apostolique, Benoît XVI a prononcé une phrase que nous avons voulu mentionner en tête de cette synthèse introductive : « La parole de Dieu ne peut pas être enchaînée » (2 Tm 2,9). La doctrine sociale de l'Église n'est pas elle-même la Parole de Dieu, même si elle est fondée sur la Parole de Dieu et si, d'autre part, elle est proclamée et vécue dans l'Église. Nous pouvons alors dire que la réflexion suivante vaut aussi pour la doctrine sociale de l'Église : on ne peut pas l'enchaîner. Or si nous considérons l'année 2010, à laquelle ce rapport est consacré, nous constatons que les chaînes qui entravent la doctrine sociale de l'Église sont très nombreuses. Ces chaînes sont à la fois extérieures et intérieures.

Les chaînes extérieures sont celles de la culture laïque agressive qui, avec une grande violence, y compris cette année, s'est mobilisée en vue de la sécularisation de la société, non seulement par rapport à la religion mais aussi par rapport à l'éthique et même au bon sens qui nous est commun ; il s'agit de ces forces, qui au niveau international, se sont liguées pour programmer des attaques brutales et continuelles contre la

vie et la famille, en agissant avec des moyens importants, afin que tous les pays adoptent des lois favorisant l'avortement et visant à détruire la famille ; ce sont les organismes culturels qui imposent une pensée unique sur les questions de la liberté individuelle, les relations entre les sexes, la procréation ; ce sont les grands intérêts économiques et le manque de sensibilité chrétienne et éthique dans la gestion des affaires et des finances, qui maintiennent des situations de pauvreté et de souffrance. Dans ce rapport, nous décrivons avec précision un grand nombre de ces phénomènes.

Mais il y a aussi les chaînes intérieures qui empêchent l'Église et les catholiques eux-mêmes d'assumer en profondeur la doctrine sociale de l'Église, et de s'engager au niveau tant personnel que communautaire. Ces chaînes intérieures sont, par exemple, le mépris à l'égard du magistère du pape : du fait d'une négligence coupable, cet enseignement est trop souvent considéré uniquement comme une possibilité parmi d'autres, avec le risque que la lumière de la vérité, répandue par Benoît XVI, ne parvienne pas à pénétrer dans la réalité de la vie et du travail des fidèles ; la volonté de ne pas appliquer à la doctrine sociale de l'Église le principe herméneutique suggéré par Benoît XVI à propos du concile, et donc le fait de continuer à parler de deux doctrines sociales, l'une qui serait préconciliaire et l'autre postconciliaire, empêchant ainsi les fidèles de s'appuyer sur une doctrine sociale de l'Église considérée dans son intégralité et entièrement insérée dans la tradition ; le peu d'enthousiasme et la manière superficielle, dont on a trop souvent fait preuve à l'égard de la doctrine sociale de l'Église, qui a connu alternativement des périodes de reprise et d'abandon ; la sécularisation de la doctrine sociale de l'Église : sous le prétexte d'en faire un instrument laïc permettant la rencontre avec les autres, elle est souvent présentée comme une morale humaine, une sagesse de ce monde, et elle perd alors sa vraie raison d'être qui est la gloire de Dieu ; l'intellectualisation de la doctrine sociale de l'Église, qui devient uniquement l'objet de conférences entre experts et n'est pas transmise au niveau de la communauté ecclésiale, d'une manière systématique et en relation avec les parcours de formation et le témoignage chrétien.

Refuser le sécularisme

Voici quelques-unes des chaînes qui entravent la doctrine sociale de l'Église et qui ont montré, en 2010, toute leur résistance. Toutefois, le Saint-Père nous dit que la doctrine sociale de l'Église n'est pas destinée à être enchaînée. Et quand il nous dit cela, il évoque aussi les témoins, les saints et les martyrs, la prophétie et le courage, la nouvelle vigueur

missionnaire, l'ardeur de la sainteté, l'appel à travailler pour le Royaume de Dieu, l'union avec le Christ et l'action de son Esprit Saint, la nécessité de renouveler la face de la terre à partir de Dieu, la force et la joie d'annoncer la résurrection du Christ, l'importance de consentir à un vaste effort pour transmettre, l'élaboration d'une vigoureuse pensée catholique fidèle au Magistère, le recours courageux et intégral aux principes, la ferveur des origines, la joie des débuts de l'expérience chrétienne, la qualité du témoin, une identité bien affirmée. Toutes ces expressions sont extraites de différents discours de Benoît XVI prononcés en 2010.

Le 6 juin 2010, le père Jerzy Popieluszko a été béatifié, à Varsovie ; il est un martyr de l'ère communiste. Toujours en 2010, le procès de béatification à Rome du cardinal Van Thuân a été ouvert, à Rome. Ce sont deux exemples lumineux de martyrs chrétiens. Leur influence bénéfique à l'égard de la société a été considérable, même si leurs témoignages ne furent pas principalement motivés par des exigences sociales, mais spirituelles, par le désir de connaître et de vivre en Dieu et de lui attribuer la première place. Le règne du Christ sur le monde est avant tout un règne sur les cœurs ; quand le cœur de l'homme est ouvert à l'Esprit Saint, les conséquences au niveau du bien-être sont tangibles. Celui qui lira ce rapport se rendra compte que, en 2010, il y eut de nombreux martyrs¹. Et ce sont eux qui ont brisé les chaînes qui entravent souvent la doctrine sociale de l'Église.

Mais il ne faut pas penser que le témoin, ou même le saint ou martyr, est appelé à vivre des expériences exceptionnelles, comme le père Jerzy Popieluszko et le cardinal Van Thuân. Ceux qui, pour citer une autre phrase de Benoît XVI, n'ont pas honte de s'opposer aux dieux et aux maîtres de ce monde, y compris dans la simplicité de leur vie quotidienne, et refusent de pactiser avec le sécularisme ambiant, ceux aussi qui témoignent de leur fidélité au Magistère dans un contexte – y compris ecclésial – qui tend à les tourner en dérision, ceux qui ne placent pas toute leur confiance dans les structures et les programmes, ceux qui luttent pour abattre les montagnes de mensonges de la culture dominante, et qui dénoncent les violences et les abus, ceux qui se mobilisent contre des lois injustes et consacrent leurs énergies, leur sommeil, leurs ressources pour lutter pour la vérité et la bien... ces personnes sont aussi des témoins qui brisent les chaînes de la doctrine sociale de l'Église.

1. La version intégrale de ce III^e Rapport est disponible en italien aux éditions Cantagelli (Siena).

L'expression de la vérité

Cependant, on peut avoir une vision réductrice et insuffisante du témoin : il peut être considéré uniquement comme quelqu'un qui agit, qui se dépense, qui s'implique, sans nécessairement savoir pourquoi. Le témoignage est souvent opposé à la connaissance, aux motivations, à la solidité de la pensée. Ce n'est pas ce genre de témoin qui peut briser les chaînes de la doctrine sociale de l'Église. L'action n'est un témoignage d'amour que si elle est en même temps l'expression de la vérité. Les véritables témoins de la doctrine sociale de l'Église sont des personnes qui connaissent toute la doctrine chrétienne de l'intérieur, et qui la vivent comme un acte d'amour intelligent. Il ne s'agit donc pas de mettre en pratique les principes de la doctrine sociale de l'Église sans acquérir la formation doctrinale et spirituelle adéquate, ni même de s'arrêter à une formation théorique sans des perspectives concrètes dans la vie. Le témoin – et bien plus le saint et le martyr – nous ramènent donc à l'expérience chrétienne tout entière de la doctrine sociale de l'Église ; celle-ci ne peut être elle-même que dans la vie de l'Église, puisque la vie de l'Église est faite de doctrine et d'amour. En 2010, le témoignage que Benoît XVI nous a demandé tout particulièrement, afin que le sel ne perde pas sa saveur, est un témoignage qui doit prendre en compte la doctrine sociale de l'Église dans son ensemble.

Tel est, selon nous, le sens profond des rappels constants du Magistère à la référence au droit naturel : loin de diminuer, en 2010, ils ont constitué une sorte de guide dans le cadre des interventions du Saint-Siège au niveau international. L'obéissance au droit naturel est à la fois un acte de connaissance et un acte d'amour, inséparables. Un acte de connaissance, car le droit naturel est une expression de la vérité qui se révèle à la raison et à la foi révélée. Et un acte d'amour parce que celui qui aime veut connaître l'aimé et veut son bien. Obéir à la vérité de l'autre veut dire aimer cet autre ; désirer son bien signifie l'aider à se réaliser selon sa nature et à s'accomplir dans son être en plénitude. Les témoins qui, dans le monde entier, ont lutté pour la vérité, l'ont fait par amour, et ils ont ainsi brisé les deux principales chaînes qui empêchent la doctrine sociale de l'Église de se diffuser et de s'incarner : le scepticisme qui affirme qu'il n'y a pas de vérité, et l'individualisme qui prétend que l'amour n'existe pas. Elles nient toutes les deux la vocation de l'autre, et elles l'empêchent de sortir de lui-même, même si l'actuelle société de masse, sécularisée, finit presque toujours à nous faire vivre en dehors de nous-mêmes.

Cette synthèse introductive analyse l'année que nous examinons – il s'agit cette fois de l'année 2010 – et elle tente de mettre en évidence sa



D. ARIAS PADILLA, S. FONTANA, F. FUENTES ALCANTARA, P. DE SAINT-GERMAIN

85

principale caractéristique. Puis elle indique un chemin à parcourir ensemble, avec des perspectives d'action. À notre avis, l'année 2010 se caractérise par le fait d'avoir mis en évidence l'urgence du témoignage, de la sainteté et du martyre dans la doctrine sociale de l'Église. Il convient, dans l'avenir, de ne jamais séparer les différents aspects de la doctrine sociale de l'Église, mais de veiller à les unir constamment à une vie chrétienne authentique dans l'Église. Le témoignage, la sainteté et le martyre nous rappellent cette nécessité, sans laquelle la doctrine sociale de l'Église risquerait de céder face à une sécularisation féroce en perdant de vue la primauté de Dieu.

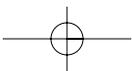
D. A. P.

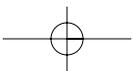
S. F.

F. F. A.

P. S.-G.

Traduction de l'italien par François Beauvais.





Le magistère social de Benoît XVI en 2010

S. E. M^{GR} GIAMPAOLO CREPALDI*

*Archevêque de Trieste, président de l'Observatoire Cardinal-VanThuân
pour la doctrine sociale de l'Église.

III^e Rapport
sur la doctrine
sociale
de l'Église
dans le monde

LE MAGISTÈRE SOCIAL de Benoît XVI, comme nous avons déjà eu l'occasion de le noter dans les rapports sur la doctrine sociale de l'Église des années précédentes¹, ne porte pas seulement, ni même principalement, sur des thématiques sociales particulières, mais plutôt sur les orientations théoriques et vitales de l'action sociale de l'Église catholique. Ce que nous pourrions appeler des problématiques de position et de méthode.

À nouveau en 2010, le pape a tenu plusieurs discours à caractère épistémologique. Les plus importants ont été les suivants : le discours à la XIV^e session publique des Académies pontificales du 28 janvier 2010, l'homélie de la messe pour les membres de la Commission biblique pontificale du 15 avril 2010, le discours au Colloque sur Romano Guardini le 29 octobre 2010, le discours au Conseil pontifical de la culture du 13 novembre 2010, le discours à la Commission théologique internationale du 3 décembre 2010. De ces discours, on peut tirer des leçons importantes sur le contexte doctrinal et méthodologique de la doctrine sociale de l'Église.

Le 3 décembre 2010, les théologiens de la Commission théologique internationale étaient réunis en séance plénière pour discuter, entre autres choses, de l'intégration de la doctrine sociale de l'Église dans la

1. *Primo Rapporto sulla Dottrina sociale della Chiesa nel mondo*, Sienne, Cantagalli, 2009 ; « II^e Rapport sur la doctrine sociale de l'Église dans le monde » (édition francophone), *Liberté politique* n° 51, Paris, Privat, novembre 2010.

doctrine de la foi. Le sujet est d'une importance considérable : le contenu de la doctrine sociale comme tel s'inscrit en effet de manière organique dans le contexte plus large de la doctrine de la foi, avant même d'être soumis au savoir pour ainsi dire profane, comme l'indique notamment son caractère interdisciplinaire, mentionné dans le n. 59 de *Centesimus annus*.

Dans son discours, Benoît XVI a évoqué cette question. Il a dit que « connaissance et amour se soutiennent mutuellement ». Qui aime veut connaître toujours plus l'être aimé, dont la connaissance n'est jamais un seul fait de l'intelligence mais aussi de l'amour. Du reste, si vous n'aimez pas dans la vérité de l'amour, vous n'entrez pas dans la vérité de l'être aimé. Or « qui a découvert l'amour de Dieu dans le Christ, infusé par l'Esprit Saint dans nos cœurs, désire mieux connaître Celui par qui il est aimé et qu'il aime ». On désire connaître Dieu parce qu'on l'aime après avoir découvert être aimé de Lui. Cela ne signifie pas qu'on se connaît seulement pour aimer, mais qu'on se connaît en aimant. L'amour lui-même est connaissance, il ne requiert pas seulement des connaissances et des résultats, mais il est lui-même connaissance. C'est pourquoi, dit le pape, le travail du théologien n'est jamais purement intellectuel, il est fondé sur l'amour de Dieu vécu dans l'Église.

Donc, si on aime en connaissant et si l'on connaît en aimant, la raison est essentielle à l'amour, l'amour est essentiel à la raison. Parce que « nous pouvons penser à Dieu et transmettre ce que nous avons pensé, car Il nous a dotés d'une raison en harmonie avec sa nature ». En fait, il est amour, mais aussi vérité. Il est le *Logos* (Jean 1,1). Or en le connaissant selon la raison, nous le découvrons comme « une source de pardon, de justice et d'amour », ce qui permet de revenir au lien inséparable entre l'amour et de la vérité.

Benoît XVI ajoute également que, depuis que l'homme tend à relier ses connaissances entre elles, la connaissance de Dieu doit être organisée aussi de manière systématique, justement dans la théologie. Mais un système théologique ne peut subsister dans sa logique sans amour pour son objet. La théologie s'exerce dans l'amour vécu pour l'Église croyante, à laquelle appartiennent aussi « les fidèles et les théologiens qui nous ont précédés ». La théologie s'inscrit dans la tradition chrétienne, non seulement au sens spéculatif, mais aussi comme une expression de l'amour de Dieu vécu dans l'Église. La tradition n'est pas seulement un système théorique en mouvement, c'est une vie qui se poursuit.

Tout cela est d'une importance fondamentale pour la doctrine sociale de l'Église. En fait, ce qui naît de l'amour de Dieu devient amour du prochain dans la vérité. Benoît XVI affirme que « contemplation de Dieu et charité pour le prochain ne peuvent être séparées » et que « les fruits

meurent si la racine de l'arbre est coupée. En effet, il n'y a pas de justice sans vérité, et la justice ne se développe pas pleinement si son horizon se limite au monde matériel ». De cette façon, le pape nous dit que la doctrine sociale de l'Église ne peut pas être elle-même si elle n'est pas enracinée dans la doctrine de la foi, que la vérité et l'amour progressent toujours ensemble.

Dans son discours au colloque sur Romano Guardini le 29 octobre 2010, Benoît XVI a pu s'inspirer du grand théologien pour dire que la vérité et l'amour nous précèdent et nous constituent :

La spécificité chrétienne est que l'homme doit être dans une relation avec Dieu qui le précède et à laquelle il ne peut échapper. Ce n'est pas notre réflexion sur le principe qui établit la mesure, mais Dieu qui dépasse nos mesures et qui ne peut être réduit à une entité créée par nous. Dieu se révèle comme la vérité, mais celle-ci n'est pas abstraite, elle est dans le concret-vivant, qui apparaît finalement sous la forme de Jésus-Christ.

C'est pourquoi, « qui veut voir Jésus, la vérité, doit "changer de cap" », sortir de l'autonomie de la pensée arbitraire en se disposant à l'écoute, qui est accueil de l'être. C'est le renversement du subjectivisme épistémologique, ou, si l'on préfère, le constructivisme.

Inspiré par Romano Guardini toujours, le pape montre que cela est aussi vrai sur le plan théorique que sur le plan pratique et moral :

Depuis l'ouverture de l'homme à la vérité, surgit pour Guardini un *ethos*, une base pour notre comportement moral envers le prochain, comme une exigence de notre existence. Parce que l'homme peut rencontrer Dieu, il peut aussi agir bien. Pour lui, de cette primauté de l'ontologie sur l'ethos, de l'être, de l'être même de Dieu compris et écouté, découle l'action droite. Celui-ci disait : « D'une praxis authentique, qui est une action droite, jaillit la vérité pour laquelle vous devez vous battre. »

Le conflit avec la conception moderne de la liberté revient ici en force : « Oui, est libre seulement, nous disait-il, "ce qui est pleinement conforme à sa nature. La liberté [...] est la vérité". La vérité de l'homme est pour Guardini essentielle à la conformité de l'être. »

Dans son homélie de la messe pour les membres de la Commission biblique pontificale du 15 avril 2010, le pape a reformulé l'idée en traitant de l'obéissance, en particulier dans la phrase de saint Pierre : « Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes » (Ac 5 29).

Saint Pierre se trouve devant l'institution religieuse suprême à laquelle on devrait normalement obéir, mais Dieu se trouve au-dessus de cette institution et Dieu lui a donné un autre « règlement » : il doit obéir à Dieu.

L'obéissance à Dieu est la liberté, l'obéissance à Dieu lui donne la liberté de s'opposer à l'institution.

Socrate lui-même l'avait fait :

Le tribunal lui offre la liberté, la libération, à condition cependant qu'il ne continue pas à rechercher Dieu. Mais la recherche de Dieu est pour lui un mandat supérieur, il vient de Dieu lui-même. Et une liberté achetée en renonçant au chemin vers Dieu ne serait plus une liberté. Il doit donc obéir non pas à ces juges – il ne doit pas acheter sa vie en se perdant lui-même – mais obéir à Dieu. L'obéissance à Dieu a la primauté.

Or Benoît XVI observe :

L'époque moderne a parlé de la libération de l'homme, de sa pleine autonomie, et donc également de sa libération de l'obéissance à Dieu. L'obéissance ne devrait plus exister, l'homme est libre, il est autonome : rien d'autre. Mais cette autonomie est un mensonge : c'est un mensonge ontologique, car l'homme n'existe pas par lui-même et pour lui-même, et c'est également un mensonge politique et pratique, car la collaboration, le partage de la liberté est nécessaire. Et si Dieu n'existe pas, si Dieu n'est pas une instance accessible à l'homme, il ne reste comme instance suprême que le consensus de la majorité. En conséquence, le consensus de la majorité devient le dernier mot auquel nous devons obéir. Et ce consensus – nous le savons depuis l'histoire du siècle dernier – peut être également un « consensus du mal ».

Conclusion du pape : « C'est l'obéissance qui donne la liberté. »

On comprend, dès lors, l'hommage rendu par Benoît XVI à saint Thomas d'Aquin dans son discours à la XIV^e séance publique des académies pontificales le 28 janvier 2010. « La culture d'aujourd'hui est fortement influencée à la fois par une vision dominée par le relativisme et par le subjectivisme et par des méthodes et des comportements parfois superficiels et même conventionnels, qui nuisent au sérieux de la recherche et de la réflexion et, par conséquent, du dialogue, de la confrontation et de la communication entre les personnes. » En revanche,

la pensée et le témoignage de saint Thomas d'Aquin nous suggèrent d'étudier avec une grande attention les problèmes émergents pour offrir des réponses adaptées et novatrices. Confiant dans la capacité de la « raison humaine », dans la pleine fidélité à l'immuable *depositum fidei*, il faut – comme le fit le *Doctor communis* – puiser toujours aux richesses de la Tradition, dans la recherche constante de la « vérité des choses ».

On fait souvent une grosse erreur de compréhension de la doctrine sociale de l'Église en la pensant comme un « sommet » d'où descendre vers la vallée des réalités. Cela ne reflète pas toujours le fait qu'il y a

quelque chose de fondamental « en amont » de la doctrine sociale elle-même, située dans l'ensemble de la doctrine de la vie chrétienne. Sans ce présupposé, elle se tarit et risque d'être considérée comme un réservoir de réflexions sur des problèmes pratiques particuliers. Alors que chaque problème pratique est éclairé par la totalité de la doctrine sociale de l'Église et pas seulement par une partie, et l'ensemble du corpus de la doctrine sociale de l'Église attire à son tour la dimension plus vaste de la doctrine de la vie chrétienne.

Le voyage apostolique au Royaume-Uni

Je ne crains pas de dire que l'enseignement social de Benoît XVI a culminé lors de son voyage apostolique au Royaume-Uni du 16 au 19 septembre 2010. Le Saint-Père a visité – pour la première fois – ce pays d'ancienne tradition chrétienne, mais qui aujourd'hui est marqué par un rejet du christianisme, en particulier de la sphère publique, et par des formes aiguës de sécularisation, non seulement religieuse, mais aussi éthique. Le Royaume-Uni se distingue également par un multiculturalisme fort et une reconnaissance de facto de la loi islamique avec les tensions que cela entraîne. Il faut noter en outre que la visite du pape a eu lieu après qu'une part notable de l'Église anglicane ait été accueillie dans l'Église catholique romaine à travers la création d'un ordinariat spécifique. Le thème du dialogue œcuménique était donc lourd de nuances sachant notamment, qu'avant le voyage, de nombreuses controverses ont éclaté dans les médias sur la visite du pape.

Précisément, ces difficultés ont donné à ce voyage une importance particulière, Benoît XVI réussissant à délivrer un message d'une grande élévation aux Britanniques, clarifiant ce qui fait l'identité catholique, sans concession, et dans le même temps, montrant comment l'ouverture, le dialogue et la coopération sont possibles à tous les niveaux. Pour accomplir cette tâche audacieuse, le pape s'est appuyé sur la figure du cardinal Newman, qu'il a béatifié durant le voyage.

Les interventions de Benoît XVI les plus denses ont été celle prononcées à Hyde Park, lors de la veillée de prière pour la béatification du cardinal Newman et à Westminster Hall, le vendredi 17 septembre 2010, devant les autorités politiques, sans oublier l'homélie de la messe de béatification de Newman au Cofton Park de Rednal, à Birmingham.

Dans le premier de ces discours, le pape a rappelé comment la conversion de Newman s'est produite avec la découverte de la « réalité objective de la révélation chrétienne », autrement dit dans « la lutte contre la tendance croissante à considérer la religion comme une affaire purement privée et subjective, une question d'opinion ». L'observation

n'est pas anodine, car la vision du cardinal Newman sur la priorité absolue de la conscience personnelle dans le jugement historique est souvent utilisée non pas comme celle d'un défenseur du réalisme, mais comme celle d'un champion du subjectivisme. Or selon Benoît XVI, « nous voyons là la fine pointe du réalisme chrétien de Newman, le lieu où la foi et la vie se rencontrent inévitablement ».

De Newman, le pape passe à l'analyse de la situation en Angleterre d'aujourd'hui, mais aussi au-delà de ses frontières :

De nos jours, là où un relativisme intellectuel et moral menace de saper les fondements-mêmes de notre société, Newman nous rappelle que, en tant qu'hommes et femmes créés à l'image et à la ressemblance de Dieu, nous sommes faits pour connaître la vérité, pour trouver dans cette vérité notre ultime liberté et l'accomplissement de nos aspirations humaines les plus profondes. En un mot, nous sommes destinés à connaître le Christ, qui est lui-même "le chemin, la vérité, et la vie" (Jn 14,6).

La foi chrétienne demande à ne pas être séparée de la vie : « Il ne peut y avoir de différence entre ce que nous croyons et notre manière de vivre. Toutes nos pensées, nos paroles et nos actions doivent être pour la gloire de Dieu et pour l'avènement de son Royaume. » Le vrai motif de l'engagement du chrétien dans le monde est la gloire de Dieu et la diffusion de son Royaume, même si « à notre époque, le prix à payer pour la fidélité à l'Évangile n'est plus la condamnation à mort par pendaison ou par écartèlement, mais la probabilité d'être souvent exclu, ridiculisé ou caricaturé. Et cependant, l'Église ne peut renoncer à sa tâche : proclamer le Christ et son Évangile comme vérité salvifique, source de notre bonheur individuel ultime et fondement d'une société juste et humaine. »

À une société anglaise hyper sécularisée Benoît XVI indique la seigneurie du Christ pour l'édification d'une société juste et humaine ; aux catholiques, qui risquent eux-mêmes de se dissoudre dans ce climat de sécularisation, il proclame que « chacun de nous, selon son état de vie, est appelé à travailler pour la diffusion du Royaume de Dieu en imprégnant la vie temporelle des valeurs de l'Évangile ».

Et de quoi le Christ a-t-il besoin pour exercer sa souveraineté sur la société ?

Le Christ a besoin de familles qui rappellent au monde la dignité de l'amour humain et la beauté de la vie de famille. Il a besoin d'hommes et de femmes qui consacrent leur vie à la noble tâche de l'éducation, veillant sur les jeunes et les entraînant sur les chemins de l'Évangile. Il a besoin de personnes qui consacrent leur vie à s'efforcer de vivre la charité parfaite, en le suivant dans la chasteté, la pauvreté et l'obéissance, et en le servant dans le plus petit de nos frères et sœurs. Il a besoin de la force de l'amour

des religieux contemplatifs qui soutiennent le témoignage et l'activité de l'Église par leur prière constante. Et il a besoin de prêtres, de bons et saints prêtres, d'hommes prêts à offrir leur vie pour leurs brebis.

Le thème de la primauté de Dieu pour l'édification de la société, exprimé lors de la veillée de prière pour la béatification du cardinal Newman, a été repris à Westminster Hall et appliqué au pouvoir politique dans les démocraties. Le pape a rappelé que de nombreuses décisions politiques sont aussi des choix moraux, comme en a témoigné l'abolition de l'esclavage, qui a eu lieu justement en Angleterre, et en son temps, la décision courageuse de Thomas More. D'où la question :

Chaque génération, en cherchant à faire progresser le bien commun, doit à nouveau se poser la question : quelles sont les exigences que des gouvernements peuvent raisonnablement imposer aux citoyens, et jusqu'où cela peut-il aller ? En faisant appel à quelle autorité les dilemmes moraux peuvent-ils être résolus ? et le bien commun promu ? Ces questions nous mènent directement aux fondements éthiques du discours civil. Si les principes moraux qui sont sous-jacents au processus démocratique ne sont eux-mêmes déterminés par rien de plus solide qu'un consensus social, alors la fragilité du processus ne devient que trop évidente – là est le véritable défi pour la démocratie.

La réponse, dense, que le pape lui-même donne à cette question est un petit traité sur les fondements de la doctrine sociale de l'Église :

La tradition catholique soutient que les normes objectives qui dirigent une action droite sont accessibles à la raison, même sans le contenu de la Révélation. Selon cette approche, le rôle de la religion dans le débat politique n'est pas tant celui de fournir ces normes, comme si elles ne pouvaient pas être connues par des non-croyants – encore moins de proposer des solutions politiques concrètes, ce qui de toute façon serait hors de la compétence de la religion – mais plutôt d'aider à purifier la raison et de donner un éclairage pour la mise en œuvre de celle-ci dans la découverte de principes moraux objectifs.

Le passage est crucial car il dit que la foi révélée ne contredit pas la raison ni ne contraint l'homme, mais permet de le voir plus en profondeur. Ceci est la bonne relation entre foi et raison, entre l'Église et le monde, entre la justice et la charité. Relation qui ne diminue pas l'un des plans, qui donne la primauté à la foi, mais sans que cela nuise à la dignité de la raison. Benoît XVI poursuit donc son discours en affirmant que la foi a un « rôle "correctif" de la religion à l'égard de la raison » mais que « c'est un processus à double sens. [...] Ainsi, je voudrais suggérer que le monde de la raison et de la foi, le monde de la rationalité séculière et le monde

de la croyance religieuse reconnaissent qu'ils ont besoin l'un de l'autre, qu'ils ne doivent pas craindre d'entrer dans un profond dialogue permanent, et cela pour le bien de notre civilisation ».

Benoît XVI peut ainsi condamner, avec une référence directe au Royaume-Uni, « la croissante marginalisation de la religion, particulièrement du christianisme, qui s'installe dans certains domaines, même dans des nations qui mettent si fortement l'accent sur la tolérance ». Pour le dire autrement, de manière positive, le pape note qu'il n'existe pas seulement « les droits des croyants à la liberté de conscience et de religion, mais aussi le rôle légitime de la religion dans la vie publique ».

Dans le discours à la curie romaine pour la présentation des vœux de Noël le 20 décembre 2010, Benoît XVI a consacré l'essentiel de son propos à retracer les moments clés de sa visite au Royaume-Uni. Il est revenu avec insistance sur le cardinal Newman, en disant des choses très intéressantes au sujet de son « réalisme » et sa vision de la conscience.

Sur son réalisme :

Ce qui lui apparaissait vraiment réel, comme aux hommes de son temps et de notre temps, c'était l'empirique, ce qui est matériellement saisissable. Voilà la « réalité » selon laquelle on s'oriente. Le « réel » est ce qui est saisissable, ce sont les choses qui peuvent se calculer et se prendre en main. Avec sa conversion, Newman reconnaît que les choses sont justement à l'inverse : que Dieu et l'âme, l'être lui-même de l'homme au niveau spirituel, constituent ce qui est vraiment réel, ce qui compte. Ils sont bien plus réels que les objets saisissables. Cette conversion signifie un tournant copernicien. Ce qui, jusqu'alors, était apparu irréal et secondaire se révèle maintenant comme la réalité vraiment décisive. Quand arrive une telle conversion, ce n'est pas simplement une théorie qui change, c'est la forme fondamentale de la vie qui change. Nous avons tous besoin, et toujours de nouveau, d'une telle conversion : nous sommes alors sur le droit chemin.

Sur la conscience, un sujet crucial pour la relation entre la foi catholique et la Modernité :

Dans la pensée moderne, le mot « conscience » signifie qu'en matière de morale et de religion, la dimension subjective, l'individu, constitue l'ultime instance de la décision. Le monde est divisé dans les domaines de l'objectif et du subjectif. À « l'objectif » appartiennent les réalités qui peuvent se calculer et se vérifier par l'expérience. La religion et la morale sont soustraites à ces méthodes et par conséquent sont considérées comme appartenant au domaine du subjectif. Ici, n'existeraient pas, en dernière analyse, des critères objectifs. L'ultime instance qui ici peut décider serait par conséquent seulement le sujet, et avec le mot « conscience » on exprime justement ceci : dans ce domaine seul peut décider l'individu,

l'individu avec ses intuitions et ses expériences. La conception que Newman a de la conscience est diamétralement opposée. Pour lui « conscience » signifie la capacité de vérité de l'homme : la capacité de reconnaître justement dans les domaines décisifs de son existence – religion et morale – une vérité, la vérité. La conscience, la capacité de l'homme de reconnaître la vérité lui impose, en même temps, le devoir de se mettre en route vers la vérité, de la chercher et de se soumettre à elle là où il la rencontre. La conscience est capacité de vérité et obéissance à l'égard de la vérité, qui se montre à l'homme qui cherche avec le cœur ouvert.

Le voyage apostolique au Portugal

Les thèmes du témoignage, de la sainteté et du martyre, avaient déjà largement leur part dans les discours et homélies de Benoît XVI au Royaume-Uni, mais c'est surtout lors du voyage au Portugal (11 au 14 mai 2010) qu'il insiste sur ce point, vraiment au cœur de la doctrine sociale de l'Église. Le témoignage, la sainteté et le martyre, s'ils s'appliquent comme ils devraient l'être à la doctrine sociale de l'Église comme l'expression d'une exigence de la vie chrétienne, devraient corriger la dérive toujours présente de sa réduction à une théorie sociale.

Mais pour comprendre pleinement ce type d'appel fait par le pape au Portugal, nous devons tout d'abord rappeler que lors de ce voyage entrepris pour commémorer le dixième anniversaire de la béatification de Jacinthe et François, les petits bergers de Fatima, Benoît XVI délivre quelques-unes de ses déclarations les plus dramatiques sur la situation de la foi dans le Vieux Continent.

Mardi 11 mai, lors de l'homélie de la messe à Terreiro do Paço à Lisbonne, le pape prévient :

Souvent nous nous préoccuons fébrilement des conséquences sociales, culturelles et politiques de la foi, escomptant que cette foi existe, ce qui malheureusement s'avère de jour en jour moins réaliste. On a peut-être mis une confiance excessive dans les structures et dans les programmes ecclésiaux, dans la distribution des responsabilités et des fonctions ; mais qu'arrivera-t-il si le sel s'affadit ?

Comment pouvons-nous ne pas également appliquer ce rappel brutal à nos initiatives dans le domaine de la doctrine sociale de l'Église ?

Jeudi 13 mai, à Fatima, en s'adressant aux évêques, Benoît XVI parle de « ces milieux humains où le silence de la foi est plus grand et plus profond : les hommes politiques, les intellectuels, les professionnels de la communication qui professent et promeuvent une orientation culturelle unique, en méprisant la dimension religieuse et contemplative de la vie. Dans ces milieux, il y a des croyants honteux de leur foi qui prêtent leur

concours au sécularisme, qui fait obstacle à l'inspiration chrétienne ». Cet avertissement est particulièrement préoccupant : on y voit le désert spirituel de la société laïque et la complaisance de nombreux chrétiens. Nous ne pouvons pas rester indifférents à ces paroles : « La foi catholique n'est plus le patrimoine commun de la société que, souvent, on regarde comme une graine étouffée et supplantée par les "idoles" et par les maîtres de ce monde. »

Ce n'est pas une nouveauté. Benoît XVI nous a habitués à ce regard réaliste sur la situation concrète de la présence de la foi séculaire en Occident. Au Portugal, il a encore livré un diagnostic sombre de cette année 2010.

La réponse que le pape a donnée à ce problème est d'un grand intérêt pour la doctrine sociale de l'Église. Dans son discours aux évêques, il invoqua « un nouveau dynamisme missionnaire des chrétiens, appelés à former un laïcat mûr qui s'identifie à l'Église et solidaire de la transformation complexe du monde », en espérant que « ceux qui défendent avec courage, dans un tel environnement, une pensée catholique vigoureuse, fidèle au Magistère, continuent à bénéficier de vos encouragements et de votre parole éclairante pour vivre, en fidèles laïcs, dans la liberté chrétienne ».

Il a demandé que soit gardée vivante « la dimension prophétique dans l'histoire du monde actuel, parce que la "parole de Dieu n'est pas enchaînée" (2 Tm 2,9) ». Il a souligné la nécessité d'un « vrai désir de sainteté, et la conscience que tout résultat dépend essentiellement de l'union avec le Christ et de l'action de son Esprit ». Il a également demandé qu'on « [retrouve] la ferveur des origines, la joie du commencement de l'expérience chrétienne, en se faisant accompagner par le Christ comme les disciples d'Emmaüs le jour de Pâques ».

Cette reprise de la ferveur des origines, le pape l'a également proposée aux organisations caritatives catholiques, réunies le 13 mai :

La pression exercée par la culture dominante, qui offre avec insistance un style de vie fondé sur la loi du plus fort, sur le gain facile et alléchant, finit par influencer notre mode de penser, nos projets et les perspectives de notre service, avec le risque de les vider de cette motivation de foi et d'espérance chrétiennes qui les avait suscités. Les nombreuses et pressantes demandes d'aide et de soutien que nous adressent les pauvres et les marginaux de la société nous poussent à chercher des solutions qui répondent à la logique de l'efficacité, de la visibilité et de la publicité.

Dans l'homélie du 11 mai, après avoir décrit le paysage désolé que j'ai mentionné plus haut, le pape insiste : « Nous devons une fois encore proclamer avec vigueur et joie l'événement de la mort et la résurrection

du Christ, cœur du christianisme, fondement et soutien de notre foi, levier puissant de nos certitudes, vent impétueux qui balaie toute peur et toute indécision, tout doute et tout calcul humain. »

Mais les phrases les plus remarquables avaient déjà été prononcées à son arrivée au Portugal : « Vivre dans la pluralité des systèmes de valeurs et de repères moraux requiert d'aller jusqu'au centre du moi personnel et au cœur du christianisme, pour renforcer la qualité du témoignage jusqu'à la sainteté, trouver des sentiers de mission jusqu'à la radicalité du martyr. »

Sainteté et martyr sont la réponse chrétienne à la sortie de la foi des pays occidentaux. C'est une grande leçon pour les militants de la doctrine sociale de l'Église, parce qu'ils la ramènent à son propre cœur, l'annonce et la mission, trop souvent distraites ou isolées au sein de plans pastoraux tournés plutôt vers la recherche de l'efficacité.

Au Portugal, Benoît XVI a également rencontré le monde de la culture, mercredi 12 mai à Lisbonne. Et l'on doit s'interroger sur deux points très importants de ce discours.

Il a d'abord parlé de la nécessité de rester en quelque sorte attaché à sa propre tradition, dans le sillage des navigateurs et des missionnaires portugais qui sont allés aux quatre coins du monde. Mais aujourd'hui, il semble que la culture refuse la tradition et notamment la tradition chrétienne et de l'Église, elle-même « gardienne d'une saine, haute et riche tradition au service de la société ». La voie indiquée par Benoît XVI est celle d'un sacrifice : « Pour une société formée en majeure partie de catholiques et dont la culture a été profondément marquée par le christianisme, la tentative de trouver la vérité en dehors de Jésus-Christ s'avère dramatique. Pour nous, chrétiens, la Vérité est divine ; elle est le "Logos" éternel qui a pris une expression humaine en Jésus-Christ, lequel a pu affirmer avec objectivité : "Je suis la vérité" (Jn 14,6). L'existence dans l'Église de sa ferme adhésion au caractère pérenne de la vérité avec le respect pour les autres "vérités" ou avec la vérité des autres, est un apprentissage que l'Église elle-même est en train de faire. Dans ce dialogue respectueux peuvent s'ouvrir de nouvelles portes pour la transmission de la vérité. »

Le second point concerne l'interprétation de Vatican II,

au cours duquel l'Église, partant d'une conscience renouvelée de la tradition catholique, prend au sérieux et discerne, transfigure et dépasse les critiques qui sont à la base des courants qui ont caractérisé la Modernité, c'est-à-dire la Réforme et les Lumières. Ainsi, d'elle-même, l'Église accueille et régénère le meilleur des exigences de la Modernité, d'une part en les assumant et en les dépassant et d'autre part en évitant ses erreurs et les chemins sans issues.

L'événement conciliaire a posé les prémisses d'un authentique renouveau catholique et d'une nouvelle civilisation – la « civilisation de l'amour » – comme service évangélique à l'homme et à la société.

Un fil subtil relie la nécessité de la sainteté et du martyre exprimée par le pape à plusieurs reprises au cours de ce voyage au Portugal, avec un énoncé de nature culturelle. L'amour et la charité des témoins, des saints et des martyrs est ce qui élève l'expérience chrétienne dans le monde, lui permet de témoigner de la vérité au sein d'un pluralisme exacerbé et confus, et de transfigurer les erreurs de la Modernité qui ont à la fois nui à la foi chrétienne et donné naissance au désert culturel et spirituel que le pape a évoqué de manière si réaliste. Dans ce vaste contexte, il y a un espace propre pour la doctrine sociale de l'Église, qui ne pourra pas s'exprimer sans trouver des témoins, des saints et des martyrs.

Les enseignements sur le droit naturel et leur application à la politique

Comme nous l'avons souligné dans les deux rapports précédents, Benoît XVI ne cesse d'enseigner sur la loi morale naturelle. La leçon peut-être la plus musclée et structurée sur la loi naturelle a été donnée dans un discours à la Congrégation pour la doctrine de la foi le 15 janvier 2010. Le pape aborde ici la question de la relation entre la foi révélée et la vérité en philosophie morale, affirmant que la foi a une « fonction vérité », capable de fournir des connaissances et stimuler la raison éthico-philosophique pour trouver d'autres façons de résoudre les problèmes. Comment ? Non « en fournissant des solutions préconstituées à des problèmes concrets », mais « en proposant des perspectives morales fiables au sein desquelles la raison humaine peut rechercher et trouver des solutions valables ».

Prenant l'exemple de la bioéthique, Benoît XVI affirme :

Il existe des contenus déterminés de la révélation chrétienne qui jettent la lumière sur les problématiques bioéthiques : la valeur de la vie humaine, la dimension relationnelle et sociale de la personne, le lien entre l'aspect unifiant et l'aspect procréatif de la sexualité, la place centrale de la famille fondée sur le mariage d'un homme et d'une femme. Ces contenus, inscrits dans le cœur de l'homme, sont également compréhensibles de manière rationnelle comme des éléments de la loi morale naturelle et peuvent trouver un accueil chez ceux qui ne se reconnaissent pas dans la foi chrétienne.

L'expression « jeter la lumière » (*gettano luce*) indique bien le concept : il s'agit de permettre à la sphère éthico-philosophique de voir mieux, d'employer mieux ses ressources, de dérouler mieux sa tâche. De

cette façon Benoît XVI re propose le schéma du rapport entre foi et raison, non comme une effraction de la raison de la part de la foi, mais comme une lumière qui libère les raisons mêmes de la rationalité. Dans cette perspective, il peut contester « la mentalité diffuse selon laquelle la foi est présentée comme un obstacle à la liberté et à la recherche scientifique, car elle serait constituée par un ensemble de préjugés qui empêcheraient la compréhension objective de la réalité ». D'un côté, donc, il y a la loi morale naturelle, comme lumière de la conscience envoyée de Dieu en chaque homme, qui « n'est pas exclusivement ou avant tout confessionnelle », de l'autre « la Révélation chrétienne et l'accomplissement de l'homme dans le mystère du Christ qui en illumine et développe en plénitude la doctrine ».

Comme l'affirme le Catéchisme de l'Église catholique, celle-ci « indique les normes primordiales et essentielles qui réglementent la vie morale » (n. 1955). Fondée dans la nature humaine elle-même et accessible à toute créature rationnelle, la loi morale naturelle constitue ainsi la base pour entrer en dialogue avec tous les hommes qui recherchent la vérité et, de manière plus générale, avec la société civile et séculière. Cette loi, inscrite dans le cœur de chaque homme, touche l'un des points essentiels de la réflexion sur le droit et interpelle également la conscience et la responsabilité des législateurs.

Au cours de l'année 2010, Benoît XVI est revenu plusieurs fois sur la loi morale naturelle, par exemple dans l'ample discours sur la conscience morale prononcé à l'Académie pontificale pour la Vie le 13 février. Le pape soutient que les questions éthiques ont besoin d'une référence juridique, précisément à cause de la loi morale naturelle. Il affirme que les interprétations éthiques ont besoin d'une référence normative, mesurée par la loi morale naturelle :

La reconnaissance de la dignité humaine, en effet, en tant que droit inaliénable, trouve son premier fondement dans cette loi – qui n'est pas écrite par la main de l'homme, mais est inscrite par le Dieu Créateur dans le cœur de l'homme –, que toutes les législations sont appelées à reconnaître comme inviolable et que toute personne est tenue de respecter et de promouvoir. Sans le principe fondamental de la dignité humaine, il serait très difficile de trouver une source des droits de la personne, et impossible d'arriver à un jugement éthique face aux conquêtes de la science qui interviennent directement dans la vie humaine.

On peut voir ici le lien entre la loi morale naturelle, les comportements personnels et l'ordre juridique de la société. Il ne s'agit pas seulement de principes partagés, mais de l'expression de principes universels, « dénominateur commun pour toute l'humanité ». Sans ces principes,

le risque d'une dérive relativiste au niveau législatif ne doit absolument pas être sous-évalué (cf. Catéchisme de l'Église catholique, n. 1959). La loi morale naturelle, forte de son caractère universel, permet de conjurer ce danger et surtout elle offre au législateur la garantie d'un respect authentique de la personne et de tout l'ordre de la création. Elle se pose en force « catalysante » du consensus entre des personnes de cultures et de religions différentes et elle permet de dépasser les différences parce qu'elle affirme l'existence d'un ordre imprimé dans la nature par le Créateur et reconnu comme une instance de vrai jugement éthique rationnel pour chercher le bien et éviter le mal.

Le même concept a été exprimé à Chypre le 5 juin 2010, lors de la rencontre du pape avec les autorités :

Promouvoir la vérité morale dans la vie publique appelle à un effort constant pour fonder les lois positives sur les principes éthiques de la loi naturelle. Il fut un temps où le recours à celle-ci était considéré comme évident, mais l'ère du positivisme dans la théorisation contemporaine de la loi réclame la réaffirmation de cet axiome important. Les personnes, les communautés et les États, sans le repère des vérités morales objectives, deviendront égoïstes et sans scrupule et le monde, un lieu plus dangereux à vivre. D'autre part, en étant respectueux des droits des personnes et des peuples, nous protégeons et promouvons la dignité humaine. Quand les politiques que nous soutenons sont appliquées en harmonie avec la loi naturelle qui est commune à notre humanité, nos actions deviennent alors plus saines et contribuent à un environnement de compréhension, de justice et de paix.

Une part importante de l'enseignement de Benoît XVI porte sur l'extension de cette théorie du droit naturel. S'adressant aux évêques brésiliens de la région du Nordeste le 28 octobre 2010, il évoque leur rôle au sein de l'Église « dans sa mission de féconder et de fermenter la société humaine avec l'Évangile, d'enseigner à l'homme sa dignité d'enfant de Dieu et sa vocation à l'union avec tous les hommes, qui dérivent des exigences de la justice et de la paix sociale, en conformité avec la sagesse divine ». Benoît XVI déclare : « Votre devoir, comme évêques, ainsi que celui de votre clergé, est de servir de médiateur pour aider à purifier la raison et d'œuvrer au réveil des forces morales nécessaires à la construction d'une société juste et fraternelle. » Voici répété l'éclairage de la foi révélée vis-à-vis de la loi morale naturelle. « Toutefois, prévient le pape, lorsque les droits fondamentaux de la personne ou le salut des âmes l'exigent, les pasteurs ont le devoir impérieux d'émettre un jugement moral, même en matière politique. » Ils peuvent donc intervenir de manière directe. « En émettant de tels jugements, les pasteurs doivent prendre en

compte la valeur absolue des préceptes moraux négatifs qui déclarent le choix moralement inacceptable d'un acte particulier intrinsèquement mauvais et incompatible avec la dignité de la personne, ce choix ne pouvant être racheté par la bonté de l'intention, ses conséquences ou les circonstances de l'acte. » La raison pour laquelle ces interventions de l'Église ont une raison impérative vient du fait que « toute défense des droits de l'homme sur les plans politique, économique et social serait totalement erronée et illusoire si elle ne prenait pas en compte la défense énergique du droit à la vie de la conception à la mort naturelle » et du fait que « l'idéal démocratique n'est une réalité que lorsqu'il reconnaît et protège la dignité de toute personne humaine pour ne pas se trahir dans ses fondements mêmes ». D'où l'invitation de Benoît XVI : « C'est pourquoi, chers frères dans l'épiscopat, pour défendre la vie, nous ne devons pas craindre l'hostilité ou l'impopularité, refusant tout compromis ou toute ambiguïté qui pourrait nous conformer à la mentalité de ce monde. »

La référence à la loi morale naturelle ne peut être complète, cependant, si elle ne se réfère pas à Dieu : ce point, que Benoît XVI a soulevé à plusieurs reprises en 2010, est un approfondissement important de son enseignement. La loi morale naturelle se réfère à Dieu comme créateur et nécessite son fondement ultime. Il s'ensuit que, même si elle se saisit dans sa dimension strictement naturelle, c'est seulement en référence au Dieu créateur qu'elle prend toute sa lumière : sans cette référence, ses règles s'affaiblissent et ses orientations sont plus confuses, parce que brouillées par la malice humaine. La voix de la conscience devient plus vague (*labile*).

La référence au Dieu créateur a une autre conséquence : elle renvoie à un Dieu personnel. Cette précision importante a été faite par Benoît XVI dans son discours au nouvel ambassadeur d'Allemagne le 13 septembre 2010. Pour le pape, le fait que le christianisme croit en un Dieu « personnel » est d'une grande importance. Aujourd'hui, beaucoup concèdent une foi en un Dieu plutôt tolérant : « À la place du Dieu personnel du christianisme qui se révèle dans la Bible, apparaît un être suprême, mystérieux et indéterminé, qui ne possède qu'une vague relation avec la vie personnelle de l'être humain. » Avec un Dieu vague et impersonnel, un Dieu sans visage, vous ne pouvez pas établir une vraie relation.

Mais surtout, un Dieu qui n'est pas une personne ne veut pas, ne parle pas, n'entend pas. Le résultat ? « Si Dieu n'a pas de volonté propre, il ne peut y avoir de distinction entre le bien et le mal ; le bien et le mal ne sont plus contradictoires, ils ne sont qu'une opposition dans laquelle l'un serait complémentaire de l'autre. L'homme perd ainsi sa force morale et spirituelle, nécessaire pour un développement complet de la

personne. » Un Dieu vague et impersonnel laisse la société sans ordre à respecter et ne suscite pas une disposition des hommes à la foi. En revanche, « si Dieu est une personne, l'ordre des valeurs est légitimé ». Ainsi, l'importance sociale des martyrs, comme les prêtres allemands assassinés par les nazis, est un signe que Dieu est une Personne, et que la société doit se conformer à un ordre. Pour cette raison, « le christianisme a une importance fondamentale et durable dans le fondement et l'organisation de notre culture ».

De ce principe Benoît XVI, tire deux applications. La première concerne la famille :

L'Église constate avec préoccupation les tentatives croissantes en vue d'éliminer le concept chrétien du mariage et de la famille dans la conscience de la société. Le mariage s'épanouit comme union durable d'amour entre un homme et une femme, toujours tournée vers la transmission de la vie humaine. L'une de ses conditions est la disposition des partenaires à se lier l'un à l'autre pour toujours. » C'est pourquoi « l'Église ne peut approuver les initiatives législatives qui impliquent une revalorisation de modèles alternatifs de la vie de couple et de la famille. Ceux-ci contribuent à l'affaiblissement des principes du droit naturel et à la relativisation de toute la législation, ainsi qu'à la confusion par rapport aux valeurs de la société.

La deuxième application porte sur la bioéthique :

Les nouvelles possibilités de la biotechnologie et de la médecine nous placent souvent dans des situations difficiles qui ressemblent à une ligne de crête. Nous avons le devoir d'étudier de façon attentive dans quelle mesure ces nouvelles méthodes peuvent être une aide pour l'homme et dans quelle mesure elles manipulent au contraire l'homme, violant son intégrité et sa dignité. Nous ne pouvons pas refuser ces développements, mais nous devons être très vigilants. Lorsque l'on commence à établir une distinction – et souvent, cela a lieu déjà dans le sein maternel – entre une vie digne et une vie indigne d'être vécue, aucune autre étape de la vie ne sera épargnée, encore moins la vieillesse ou la maladie.

† G. CR.

Traduction française Jean Choisy.

Développement, liberté religieuse, travail, démocratie

LA DOCTRINE SOCIALE DE L'ÉGLISE DANS LE MONDE

HÉLÈNE BODENEZ, MARIA-TERESA COMPTE GRAU,
BENEDETTA CORTESE, DONATA FONTANA,
STEFANO FONTANA, GIORGIO MION

III^e Rapport
sur la doctrine
sociale
de l'Église
dans le monde

L'ACTUALITÉ DE LA DOCTRINE SOCIALE DE L'ÉGLISE sur les cinq continents revêt de multiples aspects, qu'il est difficile de couvrir de manière exhaustive. Voici l'analyse d'une sélection d'événements survenus dans le monde, avec un éclairage particulier sur les Nations-unies (développement, liberté religieuse) et sur l'Europe (Italie, Espagne, France). Ces événements, de nature économique, sociale et politique, ont retenu l'attention de nos correspondants en tant qu'ils ont stimulé des réponses inspirées par la doctrine sociale de l'Église, ou parce qu'ils posent des problèmes, à la fois théoriques et pratiques, à la doctrine sociale de l'Église. À défaut d'être complète, cette sélection est expressive des enjeux¹.

DÉVELOPPEMENT

Les Objectifs de développement du Millénaire

En septembre 2010, s'est tenue dans le Palais de verre de l'ONU à New York, la 65^e Assemblée générale des Nations-unies, précédée par une Conférence au sommet destinée à vérifier les Objectifs de développement du Millénaire. À cette occasion, a été publié le *Millennium development goals Report – 2010*, qui contient les données actualisées sur les efforts

1. Pour l'intégralité du Rapport sur l'actualité de la doctrine sociale de l'Église dans les cinq continents, se reporter à l'édition italienne, *Terzo Rapporto sulla Dottrina sociale della Chiesa anel mondo*, Cantagelli, Sienne, 2011.

accomplis au niveau international pour atteindre ces objectifs : le Rapport indique la situation de départ, les stratégies mises en œuvres et les résultats obtenus, précisant aussi les lignes d'action pour les cinq années à venir.

En 2000, les États membres de l'ONU se sont engagés à atteindre les objectifs suivants, dans un délai de quinze ans : réduction de la faim, diffusion de l'instruction, parité entre les sexes, amélioration de la santé infantile et maternelle, protection de l'environnement, coopération entre les peuples, et diminution des cas de contagion et de mort dus au Sida.

Selon le secrétaire général des Nations-unies, Ban Ki-moon, « nonobstant d'énormes progrès dans la mise en œuvre de la coopération internationale, l'année 2015 est toute proche, et il reste beaucoup à faire ».

Les statistiques de l'ONU montrent que les progrès sur les objectifs quantitatifs sont, en grande partie, dus aux processus de croissance autonomes de pays, comme la Chine, l'Inde et le Brésil. Cela coïncide avec l'accroissement du déséquilibre entre l'Afrique sub-saharienne et l'ensemble des pays les moins avancés, et le reste du monde. Les progrès sont indubitables et le Rapport les montrent bien : le Ghana a augmenté sa production alimentaire de 40 % grâce à un programme de fertilisation des terres, décidé au niveau national, très proche de celui du Malawi ; la production à bas prix de l'énergie électrique sous la forme de plateformes multifonctionnelles de biocarburant au Burkina Faso, Ghana, Mali et Sénégal, a créé de nouvelles opportunités de revenus ; l'abolition des taxes scolaires dans les écoles élémentaires a permis d'augmenter le nombre d'inscriptions des élèves en Ethiopie, Kenya, Mozambique, Népal et Tanzanie, et on pourrait donner encore d'autres exemples.

En commentant le Rapport de la FAO sur la faim dans le monde de 2010, le directeur général Jacques Diouf a souligné que, malgré les succès dont il est fait état ci-dessus, le nombre de personnes qui souffrent chroniquement de la faim demeure encore élevé et que cela est inacceptable ; cela « rend extrêmement difficile d'atteindre, non seulement en priorité les Objectifs de développement du Millénaire, mais aussi tous les autres ».

Lors de son intervention au cours de la 65^e Assemblée générale, l'archevêque Dominique Mamberti, secrétaire pour les rapports avec les États du Saint-Siège, a commenté la situation relative aux Objectifs du Millénaire : le Saint-Siège se réjouit de l'engagement actuel et il bénit les futurs efforts, soutenus avec bonne volonté et détermination par la communauté internationale. « Toutefois, a-t-il dit, il est important de souligner qu'on n'atteindra pas ces objectifs si on ne met pas en œuvre deux grands impératifs d'ordre moral. » L'archevêque les a définis ainsi : un engagement décisif d'ordre éthique contre la corruption politique et économique, et

une réforme financière et commerciale favorable aux pays les plus faibles. Si l'on n'agit pas différemment, les récoltes de fonds et les programmes humanitaires ne suffiront pas et « on risque d'arriver en 2015 à des résultats insuffisants, à l'exception, peut-être – et cela serait à la fois triste et paradoxal – dans le domaine du contrôle démographique ».

Développement et planification familiale

Cet aspect souligné par M^{gr} Mamberti ouvre la voie à une réflexion concernant les programmes de planification familiale et de santé reproductive, qui constituent en quelque sorte autant d'objectifs secondaires plus ou moins avoués que les Nations-unies promeuvent parallèlement à la santé maternelle. Or il n'est un mystère pour personne que les positions soutenues par les Nations-unies et ses agences spécialisées (UNFPA, UNICEF, etc.) concernant l'interruption de grossesse et la diffusion de contraceptifs, considérées comme des moyens faciles, et aussi lucratifs, ont pour but de combattre le drame de la mortalité maternelle et les grossesses des adolescentes. De même, on sait bien que l'ONU exerce des pressions sur les pays qui n'ont pas encore libéralisé l'avortement, comme cela s'est passé récemment à l'égard de certains États d'Amérique du Sud.

Voici un exemple parmi tant d'autres : il concerne la position de l'Organisation mondiale de la santé (OMS) au sujet de la diffusion de la pilule RU-486, définie par le secrétariat du comité chargé de la diffusion des médicaments essentiels de l'OMS comme « une alternative fondamentale pour les femmes qui veulent recourir à l'avortement, en particulier dans les pays en voie de développement, où les structures hospitalières en matière de chirurgie connaissent des difficultés d'accès. En étant conscients du fait que beaucoup de femmes meurent dans le monde à cause des avortements qui sont réalisés en dehors de toute sécurité sanitaire, nous espérons donc que ce médicament contribuera à la prévention de ces morts tragiques et non nécessaires ». Ainsi, non seulement l'OMS prône la distribution de la RU-486, mais encore elle participe activement à sa production, puisque, en 1988, elle a fondé et elle finance actuellement la *Concept Foundation*, une organisation qui a été créée pour produire et exporter le produit en question.

Le fait de parler d'« avortements privés de toute sécurité sanitaire » semble évident, mais il est inacceptable de prôner un moyen permettant de rendre un avortement « sûr », si celui-ci a pour effet de provoquer la mort d'un être humain. Et c'est pourtant bien le vocabulaire que l'ONU utilise : dans le Rapport 2010 sur les Objectifs, il est indiqué que, chaque année, la mort de 68 millions de femmes est due aux *unsafe abortions*. Dans tous les pays où il est extrêmement difficile d'avoir recours à des

structures sanitaires adéquates, l'interruption de grossesse est réalisée dans un contexte de manque d'hygiène tout à fait réel, sans les soins antérieurs ou postérieurs à l'acte et, souvent, par un personnel non spécialisé. Or l'ONU, par l'intermédiaire de l'OMS, a depuis longtemps entrepris la diffusion de médicaments contraceptifs et abortifs, ce qui a permis de diminuer sensiblement ce taux tragique de mortalité ; cela correspond donc à l'application de l'Objectif du Millénaire n° 5. De fait, les programmes d'éducation à l'abstinence et aux méthodes naturelles de planification familiale sont complètement ignorés, malgré les expériences satisfaisantes que d'autres ont réalisées dans ce domaine.

Le *Livre Blanc de l'année 2010*, rédigé par le « Catholic family and human rights institute » de New York met bien en évidence le *modus operandi* de l'OMS qui s'aligne elle-même sur l'agenda de l'ONU : tout d'abord, on présente les preuves, certainement réelles et aussi alarmantes, concernant les décès et les graves pathologies survenus à la suite d'avortements pratiqués dans des situations privées de conditions sanitaires ; puis, au niveau international, on esquisse les lignes directrices suivies par les États membres, les organisations non gouvernementales et les associations humanitaires et religieuses qui agissent dans les pays qui sont particulièrement concernés ; en s'appuyant sur la notoriété de l'autorité qui émet de telles dispositions, on cherche à convaincre les gouvernements des États à s'aligner sur une politique législative permissive en qui concerne le recours à l'avortement, et on cherche à persuader les opérateurs financiers de soutenir les projets de modernisation de structures sanitaires uniquement destinées aux pratiques abortives [*Donata Fontana, traduction François Beauvais*].

LIBERTÉ RELIGIEUSE

Les discriminations à l'égard des chrétiens

Fin septembre 2010, à Genève, M^{gr} Silvano M. Tomasi, observateur permanent du Saint-Siège auprès du Bureau des Nations-unies et des institutions spécialisées, est intervenu durant la 15^e session ordinaire du Conseil des droits de l'homme, sur le thème de la liberté religieuse. En affirmant que « le développement et l'autoréalisation de la personne humaine implique, comme une composante essentielle, l'expression et le partage de sa vision de la réalité », M^{gr} Tomasi, dans la ligne des paroles de Benoît XVI, a rappelé, devant le Conseil, que la liberté religieuse est un droit fondamental et non négociable de chaque être humain, et qu'elle

est indispensable pour le développement de chaque personne et la promotion de l'humanité tout entière. Puis, en réfléchissant sur la question suivante : Où et comment, dans le monde d'aujourd'hui, ce droit n'est-il pas encore reconnu ou suffisamment garanti ?, il a affirmé qu'il faut distinguer deux niveaux, l'un qui est théorique et l'autre existentiel : « Dans le débat actuel, on confond souvent les niveaux, si bien qu'on en vient à protéger des idéologies tandis que les personnes et les communautés ne le sont pas d'une manière appropriée. » Cela arrive quand on cherche à rendre l'espace politique « neutre » par rapport à la dimension religieuse, quand on s'efforce d'« immuniser » la société de tout discours sur Dieu au nom d'un principe d'égalité qui ne respecte pas celui de la liberté.

Supprimer la sphère religieuse de l'existence d'une communauté garantit, seulement en théorie, la possibilité pour chacun d'être croyant, mais cela ne permet pas concrètement de vivre librement, dans l'espace public, selon les principes et les valeurs de la foi : il s'agit d'une liberté religieuse reconnue *de iure*, mais qui n'est pas garantie *de facto*. C'est une conséquence dangereuse du faux principe du sécularisme qui est répandu de nos jours. En Angleterre, un évêque anglican a été condamné à payer une amende de plus de 63 000 euros, avec l'obligation de fréquenter un cours d'« éducation à l'égalité », pour avoir refusé d'embaucher un activiste homosexuel pour un travail avec les jeunes du diocèse. En effet, sur la base de l'*Equality Bill* approuvé en 2009, toutes les Églises du Royaume-Uni sont tenues d'embaucher des collaborateurs « quelque soit leur orientation sexuelle » ; toutefois, paradoxalement, un professeur de l'université d'Oxford, après s'être converti du judaïsme au christianisme, a vu se fermer toute possibilité de promotion, ce qui a eu pour effet d'interrompre sa propre carrière, alors que, dans le même temps, il subissait la dérision de ses collègues, ce qui l'a conduit à la marginalisation sociale.

L'Europe n'est pas épargnée

En inaugurant, le 3 octobre, à Zagreb, l'assemblée plénière du Conseil des conférences épiscopales des évêques catholiques de l'Europe (CCEE), le cardinal Péter Erdő, archevêque d'Esztergom-Budapest et président de cet organisme, a annoncé la naissance de l'Observatory on Intolerance and Discrimination against Christians. Il s'agit d'un organisme non gouvernemental et sans but lucratif, qui fait partie de la Plateforme pour les droits fondamentaux de l'Agence pour les droits fondamentaux de l'Union européenne. Tout en focalisant son attention en premier lieu sur l'Europe et l'espace européen, l'Observatoire sur l'intolérance et les discriminations contre les chrétiens en Europe n'ignore pas non plus les épisodes de violence et les discriminations perpétrés

contre les chrétiens, y compris dans les autres parties du monde ; il démontre ainsi qu'il constitue une référence tout à fait valable pour l'évaluation de la situation à l'échelle planétaire. L'objectif de l'Observatoire est de fournir des informations sur les phénomènes d'intolérance envers les communautés chrétiennes, aux institutions de l'Union européenne, à l'OSCE, aux Nations-unies et aux institutions religieuses, spécialement celles avec qui il collabore, dont le CCEE : cette action d'information de l'Observatoire a pour finalité de susciter des réponses appropriées de la part de ces diverses institutions, chacune dans leur propre sphère de compétences.

C'est justement dans ce but que l'Observatoire a rendu public récemment le *Shadow Report*, un rapport quinquennal sur les discriminations envers les chrétiens en Europe, qui rend compte des situations critiques entre 2005 et 2010. Le concept de discriminations inclut les négations de la liberté d'expression et de conscience, sur le plan légal, ainsi que les obstacles auxquels les chrétiens se heurtent pour vivre leur foi dans l'espace public et dans la société ; il existe de nombreux exemples de négation de la liberté de conscience, en Angleterre, dans le domaine de l'éducation (dans les établissements scolaires), et aussi dans celui de la médecine, comme le montre le *McCafferty Report* sur la restriction de l'objection de conscience des médecins face aux pratiques abortives.

En ce qui concerne la liberté de pouvoir affirmer publiquement des opinions conformes aux valeurs chrétiennes, le Rapport signale, par exemple, qu'en juin 2010, le gouvernement espagnol a fait condamner un site Internet de télévision catholique à payer une amende de 100 000 euros, pour avoir diffusé une série de communiqués favorables à la famille fondée sur le mariage, dans lesquels cette chaîne de télévision manifestait son opposition aux unions de fait. Parmi les cas d'intolérances, on cite notamment l'exclusion des chrétiens de la vie civile et leur émargination sociale du fait de leur foi, de même que les violences et les insultes dont sont victimes l'Église et les croyants.

Ainsi, par exemple, en novembre 2010, dans un palais du gouvernement autrichien, une exposition d'art contemporain financée par des fonds publics et soutenue par le gouverneur Erwin Pröll, comportait une statue de Marie couverte de préservatifs et de sperme. De même encore, en Biélorussie, certains détenus se sont vus interdire de recevoir la visite d'un prêtre avant leur exécution.

Le Rapport présente un grand intérêt, non seulement parce qu'il offre un panorama très ample et complet des cas qu'il présente, mais aussi parce qu'il constitue une étude approfondie de la situation des communautés chrétiennes de l'Europe, tant du point de vue politique et institutionnel,

puisqu'elles sont victimes de choix législatifs qui leur sont défavorables ou de jugements iniques, que sur le plan social, c'est-à-dire dans leur vie quotidienne. Ensuite, le Rapport consacre quelques pages aux interventions urgentes, qui sont suggérées aux États et aux institutions internationales pour les encourager à prendre les décisions les plus adéquates : dans de nombreux passages dudit Rapport, on rappelle que les institutions européennes et l'OSCE ont le devoir de collaborer principalement avec les représentants des Églises chrétiennes, qui sont présentes sur leur territoire, dans un dialogue à la fois constructif et respectueux de l'autonomie réciproque des deux parties, conformément à l'art. 17 du traité de Lisbonne.

La déclaration d'Astana

En décembre 2010, le sommet de l'OSCE s'est tenu à Astana, au Kazakhstan ; il n'y en avait pas eu depuis celui d'Istanbul, onze années auparavant : dans le document final – la déclaration commémorative d'Astana pour une sécurité commune – signée par les 56 représentants des pays membres présents à ce 35^e anniversaire de l'Acte d'Helsinki, la dignité de l'individu et la liberté religieuse ont été reconnues comme des passages obligés et incontournables en vue d'une sécurité globale du continent.

Il est vrai que beaucoup, sur la scène internationale, se sont lamentés à juste titre au sujet du caractère trop commémoratif de la Déclaration, et donc de son manque d'ambition et de propositions pour l'avenir ; il reste qu'elle a toutefois l'avantage de mettre en évidence avec clarté, au n. 7 du document, les domaines urgents où l'OSCE et les organismes supranationaux qui collaborent avec elle doivent s'engager en priorité dans un proche avenir.

La déclaration d'Astana ne comporte pas un plan des actions futures, que les États signataires devraient appliquer, car ceux-ci ne sont pas parvenus à se mettre d'accord sur une série de propositions susceptibles de résoudre les conflits et d'affronter concrètement les situations critiques : cette constatation est bien un fait objectif. Toutefois, comme il a été dit plus haut, il n'en est pas moins vrai que dans le cadre du respect des droits de l'homme et des libertés fondamentales, on assigne ces prochaines années à l'OSCE comme action prioritaire la promotion de la « liberté religieuse et de croyance », en lui demandant de s'engager d'une manière plus énergique pour « combattre l'intolérance et la discrimination ».

Le secrétaire d'État du Saint-Père, le cardinal Tarcisio Bertone, a participé à la rencontre des chefs d'État de l'OSCE durant ce sommet, à l'occasion d'une visite pastorale à Astana. En rappelant que, comme l'affirme le document, « les chrétiens constituent le groupe religieux majoritairement

persécuté et discriminé », le cardinal Bertone a insisté aussi sur le fait que, à cause du relativisme ambiant, on peut déplorer, dans de nombreux États de la zone de l'OSCE, et nonobstant les lois fondamentales qui protègent en principe la liberté religieuse, des formes de discrimination, parfois violentes, à l'encontre des communautés chrétiennes, qui, d'une manière inexplicable, sont moins protégées que d'autres minorités religieuses. Ainsi, au Kazakhstan, le pays qui accueillait le sommet de l'OSCE, et au Tadjikistan, on interdit aux personnes de moins de dix-huit ans de fréquenter les mosquées, les églises et les synagogues, et de participer aux réunions publiques de fidèles. Il arrive souvent que la police fasse irruption durant les célébrations, qu'elle saisisse des bibles et d'autres objets religieux, ou qu'elle arrête les fidèles. Dans un hôpital du Kazakhstan, un prêtre a été verbalisé par la police pour avoir prié « sans autorisation » au chevet d'un malade gravement atteint. Le secrétaire d'État du Vatican s'est adressé aux chefs d'États et de gouvernements pour attirer leur attention sur ce phénomène, plus que jamais actuel, en leur rappelant que le droit d'exprimer sa propre foi et de vivre en conformité avec elle « n'est pas une concession accordée par l'État, mais un droit véritable et fondamental fondé sur la dignité même de la personne humaine » [*Donata Fontana, traduction François Beauvais*].

ITALIE

De nouveaux conflits syndicaux

En 2010, le monde syndical italien a été confronté à des choix qui ont menacé son unité. Une zone potentielle de conflits s'est ouverte, mettant en péril la convention collective nationale d'un secteur hautement symbolique, celui de la construction automobile. Nous faisons référence à la dénonciation de la Convention collective nationale de la part de la *Federmeccanica*, à partir de sa prochaine expiration (le 1^{er} janvier 2012), et la rupture du front syndical qui s'en est suivie, avec une CISL et une UIL ouverte à de nouveaux pourparlers, tandis que la FIOM-CGIL optait pour la confrontation.

À cela, s'ajoutent d'autres signes survenus précédemment, comme la violente contestation qu'a subi le secrétaire confédéral de la CISL Raffaele Bonnani, à Turin, et la question de l'établissement de la FIAT de Pomigliano d'Arco, un autre cas où les syndicats confédéraux n'ont pas réussi à se mettre d'accord sur une position commune, laissant ainsi encore une fois la seule CGIL adopter une position marquée par une hostilité sans faille. Il est évident que ce problème n'est pas uniquement lié à la convention

collective de la construction automobile, mais qu'il concerne plus largement – et logiquement – l'ensemble des relations syndicales, les relations entreprise-travailleurs, qui sont autant de questions cruciales dans la dynamique de développement d'une entreprise, mais le deviennent encore plus dans un contexte défavorable pour la croissance économique.

Trois orientations inspirées de la doctrine sociale de l'Église

On peut affronter cette question de trois manières différentes, qui sont présentées ici dans un ordre d'importance croissante.

En premier lieu, tout en reconnaissant au secteur de la construction automobile une importance historique fondamentale pour le développement de l'économie nationale, il est maintenant grand temps de le démythifier. Finalement, il est nécessaire de sortir de cette dimension, que l'on peut qualifier d'« épique », des relations syndicales, dont le symbole pourrait être ce slogan : « Tous les ouvriers dans la rue ! » Une telle conception est liée à un contexte économique qui a disparu. Si l'on veut utiliser un nouveau slogan, on peut dire qu'il serait temps de « déFIATiser » la question syndicale (ou de « sortir du système syndical de la FIAT ») : le syndicat – et il semble que la CGIL ne s'en est pas encore rendu compte – n'a pas besoin d'un ennemi « tout-puissant et mauvais » pour exister, mais plutôt de compétence, d'autorité et de crédibilité pour être en mesure de dialoguer avec ses interlocuteurs institutionnels et – surtout – avec les travailleurs eux-mêmes.

En second lieu, il est nécessaire que les questions intéressant les syndicats reviennent dans le domaine qui leur est propre, c'est-à-dire celui des politiques et des stratégies de l'entreprise ; dans le cas contraire, tout conflit – vrai ou supposé – conduirait, pour l'Italie, à une confrontation politique qui permettrait à un tel ou tel personnage politique de conquérir une partie de l'espace médiatique, ce qui serait, probablement, pour lui, l'occasion de recueillir facilement et à bon compte des bulletins de vote. En effet, il n'est jamais apparu aussi clairement qu'à notre époque que la question syndicale recoupe les maux de la gauche italienne ; or, celle-ci est à la recherche de son identité et d'une crédibilité auprès d'un électeurat, qui est justement composé des adhérents des syndicats ; il s'agit aussi d'une tentative de récupération à peine dissimulée de la part de la droite, quand celle-ci fait des œillades à tel ou tel syndicat qui s'oppose ouvertement à d'autres organisations. Si l'on veut ajouter un autre slogan, les relations syndicales, en Italie, devraient être « dépolitisées », ce qui permettrait aux différents interlocuteurs de discuter des conventions collectives et des affaires de l'entreprise, sans « sombrer » pour autant dans la politique politicienne.

Enfin, en considérant la situation à long terme, il apparaît nécessaire de consentir à un effort collectif, tant de la part des entreprises que de celle des syndicats, et aussi des institutions, en engageant une action sur un thème qui a une dimension culturelle, celui du travail : des sujets comme ceux de la formation professionnelle, de l'orientation (durant les études ou dans le cadre du travail), du lien nécessaire entre l'école, l'université et l'entreprise, du recrutement du personnel, sont des thèmes incontournables, qui, seuls, permettront de créer des lieux de travail dignes de ce nom, et de promouvoir des relations syndicales sereines et fécondes. Personne n'a intérêt à devoir supporter des travailleurs mal formés, peu motivés et frustrés, car cela a des conséquences négatives sur la productivité de l'entreprise, sans compter le risque d'augmentation des conflits sociaux. Toutefois, il convient de souligner que la conséquence la plus dramatique d'une telle situation est le préjudice anthropologique terrible qui peut mettre en péril la culture du travail elle-même : la dignité du travail s'enracine, non pas dans son contenu objectif (ce que l'on fait), mais dans sa dimension subjective (celui qui le fait). Alors, si les institutions ont le devoir de se pencher plus attentivement sur ce problème, de même que les entreprises qui sont appelées à des investissements clairvoyants, de leur côté les syndicats doivent aussi s'interroger afin de savoir quels services ils peuvent rendre aux travailleurs – d'aujourd'hui et de demain – et quel futur ils contribuent à construire [Giorgio Mion, *traduction François Beauvais*].

ESPAGNE

Démocratie et droits civils sous gouvernement socialiste

En avril 2006, le magazine *Claves Razón practica* a publié un *Diálogo sobre Democracia y Derechos Civiles* (« Dialogue sur la démocratie et les droits civils ») entre Paolo Flores d'Arcais et José Luis Rodríguez Zapatero. Deux ans seulement après la victoire électorale qui a porté le président Zapatero à la tête du gouvernement espagnol, le philosophe italien déclare : « Vous avez conduit une véritable révolution, une révolution anthropologique, car instituer le mariage pour les homosexuels signifie remettre en cause une institution maintenue pendant des milliers d'années dans un cadre hétérosexuel. »

En fait, le président Zapatero s'est proposé de réaliser le vieux rêve marxiste. Si l'homme nouveau ne peut naître de l'évolution des conditions économiques de l'existence humaine, le socialisme réel s'étant

effondré devant l'économie de marché, seule la culture pourra l'engendrer. En recourant à la loi et dans un cadre tout à fait institutionnel, le pouvoir politique peut créer l'homme nouveau sans recourir au goulag ou aux camps de concentration. Il suffit d'une vision du monde comme celle de l'idéologie du genre, quelques mesures administratives bien ajustées, une masse de gens ignorants de leurs droits, un parti anticlérical et un projet éducatif d'« acculturation ».

Si les propos de ce dialogue sont sérieux, et s'il s'agit vraiment d'une révolution anthropologique, nous sommes confrontés à la question ultime de la nature de l'homme et de la société. Or on ne peut pas prétendre que ces questions ultimes, dans la tradition libérale des Lumières, du droit naturel et judéo-chrétien, peuvent être imposées par l'État ou par les partis politiques.

On peut objecter, comme le fait le socialiste espagnol, que les changements introduits pour mettre en œuvre cette révolution anthropologique ne sont pas contraignants. Mais nous savons tous, et le gouvernement le premier, que lorsque nous légiférons sur les droits civils des individus, nous produisons des relations juridiques de réciprocité. La régulation juridique d'un droit comporte toujours l'acceptation d'un devoir. Ce n'est pas ce qui s'est passé à propos du divorce, de l'avortement, du mariage homosexuel et de l'égalité des droits des femmes. Dans tous ces cas, on a protégé par la loi l'autonomie des individus et le caractère absolu de leur volonté.

Pessimisme anthropologique

Le gouvernement, se défend Rodriguez Zapatero, ne peut rester indifférent aux aspirations et aux changements d'une société laïque. La démocratie, ainsi entendue, passe par l'excommunication des traditions religieuses, morales et philosophiques, vraies et uniques raisons d'être d'une société authentiquement plurielle, ordonnée à la recherche de l'unité.

Personne ne nie que le gouvernement d'une société pluraliste est extrêmement complexe, mais qui peut nier la possibilité pour les différentes religions de parvenir à un accord philosophique sur certains principes d'action pratique ?

Le pessimisme anthropologique qui domine la pensée de Machiavel, Hobbes ou Marx, et qui s'est transformé en élan révolutionnaire en 1968, a brisé les aspirations de l'idéal démocratique de 1948. Au point qu'aujourd'hui, la démocratie constitue un legs disputé par deux familles, l'une héritière de l'esprit de 48, l'autre de l'esprit de 68. La première, avec toutes ses nuances, s'accepte comme un héritage. La seconde, culturellement plus homogène, le nie.

Pour acculturer la société espagnole à cette seconde vision de la démocratie, qui a justement triomphé avec Rodríguez Zapatero, le gouvernement a eu recours à un moyen classique : l'éducation civique.

Cette discipline, inscrite dans le programme scolaire des enfants et des adolescents espagnols de 10 à 17 ans, prétend les éduquer comme des individus qui s'identifient eux-mêmes dans le corps social, lequel, au lieu d'être le fruit de l'intégration des différentes communautés qui nous ont précédés, n'est qu'un agrégat d'individus réunis autour d'un code civil coercitif. Grâce à l'enseignement de l'*Educación para la ciudadanía* (« l'éducation pour la citoyenneté »), l'école, transformée en théorie de la démocratie délibérative, développe un projet éducatif – étranger à la grammaire familiale et à toutes les formes de tradition religieuse, morale ou philosophique – pour façonner l'esprit civique des jeunes avec la légitimité du pouvoir politique. On n'y enseigne pas les principes du droit constitutionnel espagnol, ni le contenu des articles ou des principes de la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948. Il s'agit, uniquement et simplement, d'éduquer les valeurs fondamentales supposées inspirées par l'ordre constitutionnel espagnol.

Ces fondements ultimes se résument dans une anthropologie basée sur l'autonomie de l'individu, conformément à l'évolution actuelle de l'idéal démocratique. Pour s'en convaincre, il suffit de montrer comment sont interprétées les valeurs de liberté, de justice, d'égalité et de pluralisme politique de l'article 1.1. de la Constitution espagnole de 1978 dans les lois organiques 1/2004 (28 décembre) sur la protection contre la violence de genre et 2/2010 (3 mars) sur la santé sexuelle et reproductive ainsi que sur l'interruption volontaire de grossesse ; de même dans la loi 13/2005 (1er juillet) qui modifie le Code civil sur le droit du mariage ; la loi 15/2005 (8 juillet), qui change le Code civil et la *Ley de Enjuiciamiento Civil* (litt. « loi de mise en accusation civile », Ndt) à propos de la séparation et du divorce ; la loi 39/2006 (14 décembre) sur l'autonomie personnelle et les soins des personnes dépendantes, ainsi que le projet de loi pour l'égalité de traitement et de non-discrimination établissant les limites légales des « critères d'évaluation éthique de la conduite personnelle et collective dans les réalités sociales ».

L'homme, ainsi considéré, est un individu sans attache, autonome, « sujet de devenir historique », avec une nature qui change, créée à l'image et la ressemblance de la culture dominante. Voici la vérité unique d'une vision du monde qui, imposée « ouvertement » par la loi – sans que cela choque personne – conduit à la « dictature sur les esprits » (Paul VI, *Octogesima adveniens*, n. 25). Comment appeler

autrement l'usurpation des missions propres des religions et de la culture de la part du pouvoir politique ? [Maria Teresa Compte Grau, traduction de l'italien Jean Choisy].

FRANCE

La bataille du dimanche se poursuit

Après le vote en France de la loi Mallié le 10 août 2009, le débat autour de la problématique ouverture des magasins le dimanche aurait pu s'éteindre de lui-même. Il n'en fut rien, bien au contraire. Personne n'a finalement cru qu'il s'agissait de dépoussiérer la vieille loi de 1906 qui interdisait le travail dominical sauf pour les cafés et les commerces de proximité. Plus inattendu, personne n'avait pensé aux bénéfices secondaires des multiples recours judiciaires ayant émaillé l'année 2010, bien relayés par la presse et les adversaires de la loi, parmi lesquels la Confédération française des travailleurs chrétiens (CFTC), le collectif des Amis du dimanche et la Fondation de Service politique.

La judiciarisation des protestations contre le travail du dimanche révèle au grand jour la complexité et l'inégalité d'une loi qui prétendait initialement simplifier et régler des absurdités. Une nouvelle prise de conscience des valeurs sociales inhérentes à ce jour « spécial » quand il est chômé collectivement chaque semaine n'a cessé de grandir.

Coïncidence heureuse ? la visite du pape le 17 janvier à la Synagogue de Rome rappelant les fondations religieuses du dimanche. Se penchant sur le trésor commun des juifs et des chrétiens, Benoît XVI réaffirmait sans ambages « la centralité du Décalogue comme message éthique commun à valeur perpétuelle pour Israël, l'Église, les incroyants et l'humanité tout entière ». Ainsi, en obéissant par exemple au troisième commandement, ce « flambeau de l'éthique » concernant l'interdit permanent du travail le jour de Dieu, juifs et chrétiens pratiquent justice et miséricorde. Respecter cet interdit, qui n'est pas réduit au seul « interdit du commerce », équivaut à ne pas aliéner son corps à l'usage du monde créé. Sa valeur universelle dit trop quel bien il est pour tout homme, pas seulement pour les chrétiens.

Nul doute que le pape essaie de barrer les fausses routes morale et théologique qui mènent la vie dure aux tenants du dimanche chômé : matérialistes cherchant à reléguer la défense du dimanche dans une morale de conviction, chrétiens désabusés cherchant à organiser par exemple « la déroute » du dimanche en des « assemblées dominicales en

l'absence de prêtres (ADAP) sans eucharistie. La Conférence des évêques de France est sensible à l'enjeu que représente la place du dimanche dans la vie sociale : un groupe de travail épiscopal sur les « rassemblements dominicaux » est constitué, présidé M^{gr} Christophe Lagleize, évêque de Valence². Étrangement, c'est l'auteur d'un livre aussi jargonnant que contestable dans ses conclusions³ qui est invité comme « expert » en novembre 2010, lors de l'Assemblée des évêques à Lourdes.

Sur le front européen

Puisqu'en France la loi semble avoir bouché tout espoir, un front européen s'organise déjà et déplace hors frontières la bataille du dimanche, permettant de reprendre l'initiative, avec notamment le lancement d'une pétition « citoyenne ». La première Conférence européenne pour la protection du dimanche chômé a lieu le 24 mars au Parlement européen à Bruxelles. Organisée par le député Thomas Mann (EPP/CDU), vice-président de la Commission de l'emploi et des affaires sociales, la réunion fut à cet égard une vraie réussite avec ses trois cent cinquante participants et son appel *Call for a work-free Sunday*. En première ligne déjà, les Allemands, les Autrichiens mais également les Français très actifs. La comece est présente.

Le jeune eurodéputé bavarois Martin Kastler qui avait déjà été – avec Anna Zaborska, Jean-Louis Cottigny, Patricia Toia et Konrad Szymanski – à l'origine de la déclaration écrite s'opposant au projet d'extension du travail du dimanche en Europe, lance la pétition « Maman et papa sont à nous le dimanche ! » L'Agence romaine internationale Zenit relaie la pétition en anglais, en allemand, en français et en espagnol. Très attentif aux racines chrétiennes de l'Europe, l'eurodéputé met l'accent sur la haute fonction sociale du christianisme et de ses bénéfices séculaires

2. Le groupe de travail comprenait M^{gr} Jean-Christophe Lagleize, évêque de Valence, M^{gr} Philippe Ballot, archevêque de Chambéry, M^{gr} Hubert Herbreteau, évêque d'Agen, M^{gr} Christian Nourrichard, évêque d'Evreux, M^{gr} Jean-Paul Mathieu, évêque de Saint-Dié, M^{gr} Pierre Raffin, évêque de Metz, le père Jacques Rideau, directeur du Service national de la pastorale sacramentelle et liturgique, le père Luc Mellet, directeur du Service national de la catéchèse et du catéchuménat (SNCC) et M. Philippe Barras (SNPLS).

3. Pour le père François Wernert, auteur du livre *Le Dimanche en déroute. Les pratiques dominicales dans le catholicisme français au début du troisième millénaire* (Médiaspaul, 2010), son « travail a nettement montré les limites de l'option du "tout eucharistique" » (*sic*) (p. 441). Après des propositions de schémas de liturgies dominicales, notamment sans eucharistie tout en gardant le « souci de la dimension du mémorial », il propose un angle de pastorale pratique : « Sortir de la logique du "tout eucharistique" ou rien. »

notamment pour la famille⁴ quand il cherche à garantir à tout citoyen de l'Union un dimanche non ouvrable, à consacrer un jour commun dans la semaine à ce qu'il y a de plus « élevé », de « supérieur » dans la vie humaine. L'eurodéputé rappelle que c'est une colonne essentielle, un mur porteur du modèle social européen.

Le projet d'Initiative citoyenne européenne (ICE) utilise pour la première fois l'article 11.4 de la version consolidée du Traité de l'Union européenne et vise – mais les contraintes juridiques ne sont parfaitement arrêtées – la récolte d'un million ou plus de signatures de citoyens de pays membres de l'UE. Avec un réel souci tout de même de savoir si, soumis à la considération de la Commission européenne, cette dernière acceptera de prendre en compte ou non la voix populaire sans passer par un Parlement peu enthousiaste à l'égard de l'ICE. Rien n'est dit, il est vrai, des obligations de la Commission alors que les contraintes juridiques en direction des organisateurs d'ICE grandissent chaque fois un peu plus. L'ICE est-elle un réel outil de démocratie participative ou une habile opération de communication ? L'avenir le dira.

Les défenseurs du dimanche chômé ont en tous les cas compris que leur bataille dans le cadre d'une ICE ne pouvait s'organiser qu'autour des compétences de l'UE, d'où les angles abordés de la santé, de la liberté religieuse, de la protection des femmes, de la conciliation de la vie personnelle et de la vie professionnelle, de l'engagement politique, du bénévolat. Là encore, les défenseurs du dimanche « sans travail » ne sont pas dupes et ont conscience que le parcours est semé d'embûches : la France a voté la loi sous les pressions d'europhobes, mais l'Europe convoque hypocritement ensuite le principe de subsidiarité quand les Français se tournent vers elle pour lui demander de prendre ses responsabilités.

De plus en plus d'émules

En fin d'année 2010, la défense du dimanche chômé en France fait de plus en plus d'émules quand la création d'emplois promise est loin d'être au rendez-vous. Dans la ligne de mire toujours, les grands magasins à Paris avec en arrière-fond le Comité Haussmann, hyperactif dans sa

4. Adressée au président du Conseil pontifical pour la famille, le cardinal Ennio Antonelli, une lettre de Benoît XVI écrite de Castel Gondolfo le 23 août 2010, arrête le thème de la VII^e Rencontre mondiale de la famille qui se tiendra à Milan : « La famille, le travail et la fête » du 30 mai au 3 juin 2012. « Il faut donc promouvoir une réflexion et un engagement visant à concilier les exigences et les temps de travail avec ceux de la famille et à retrouver le sens véritable de la fête, en particulier du dimanche, pâque hebdomadaire, jour du Seigneur et jour de l'homme, jour de la famille, de la communauté et de la solidarité. »

volonté de ne déclarer le quartier éponyme que « zone touristique » sans volontariat et sans doublement de salaire. La guerre avec la ville de Paris est donc plus que jamais ouverte. Bertrand Delanoë (PS) et Lyne Cohen-Solal, son adjointe chargée du commerce, de l'artisanat et des professions indépendantes, ne lâchent rien.

L'affaire des « supérettes » (magasins de surface moyenne), agite également les esprits. Avant le 10 août, celles-ci ouvraient illégalement au-delà de midi le dimanche matin. La nouvelle loi s'est dépêchée de légaliser l'horaire illégal et autorise désormais l'ouverture jusqu'à 13 heures uniquement. Les supérettes veulent tirer davantage, en ouvrant illégalement l'après-midi. En province, à Albertville, le 21 février est le vingtième dimanche consécutif où les caissières du magasin *ED* d'Albertville sont en grève. Six caissières continueront toute l'année 2010 à résister et leur combat, très relayé par la presse, prend valeur de symbole.

À venir à Paris : un projet de « zone d'hyper-centre » ouvert le dimanche. En 2009, les réflexions engagées pour arriver quoi qu'on en dise à la généralisation des dérogations ont conduit la Chambre de commerce et d'industrie de Paris (CCIP) à « identifier de nouveaux périmètres de zones touristiques tenant compte de l'intérêt culturel, architectural et historique, la densité commerciale et les capacités d'accueil du secteur ». D'où la proposition de la CCIP de « mettre en œuvre une zone "d'Hyper-Centre" au sein de laquelle l'ouverture le dimanche pourrait se justifier avec, non pas une obligation, mais un droit d'ouverture ». Pas une obligation, mais un « droit d'ouverture ». Comment ne pas imaginer que ce droit d'ouverture ne finisse pas par devenir une obligation ?

Constitutionnalité

Ces dérives réglementaires sont-elles conformes aux principes juridiques fondateurs du droit français ? C'est la question que surveillent désormais les défenseurs du repos dominical inquiets d'un point de loi nouveau-né, la *question prioritaire de constitutionnalité* (QPC). « Tout justiciable peut, depuis le 1^{er} mars 2010, soutenir, à l'occasion d'une instance devant une juridiction administrative comme judiciaire, "qu'une disposition législative porte atteinte aux droits et libertés que la Constitution garantit", en application de l'article 61-1 de la Constitution. » L'avocat de l'intersyndicale du Commerce de Paris (CLIC P) a réagi lors d'une audience publique du mardi 26 octobre 2010. La Cour de cassation a en effet transmis au Conseil constitutionnel une question préalable et prioritaire de constitutionnalité concernant l'ouverture d'un magasin alimentaire le dimanche.

Le repos dominical, anticonstitutionnel ? Peut-être bien : « La logique est toujours la même, explique l'avocat. Elle est sous tendue par le fait que le droit du travail constitue une entrave à la liberté d'entreprendre. Interdire à une enseigne d'ouvrir le dimanche parce qu'elle ne peut pas employer des salariés l'empêche de faire du chiffre d'affaires. » Mais opposer ainsi les consommateurs aux salariés, c'est oublier que le consommateur est souvent lui aussi un salarié. Si l'État français venait à déclarer le repos dominical anticonstitutionnel, nul doute qu'il se trouverait en difficulté face aux engagements internationaux de la France. « L'État s'est en effet engagé à garantir le repos hebdomadaire des "travailleurs" (c'est le terme international), conclut l'avocat, en signant en 1971 une convention de l'OIT applicable au secteur du commerce et des bureaux qui reprend un autre engagement pour ce qui concerne l'industrie. Or, selon cette réglementation, il s'agit d'un jour de repos commun à la société. En Europe, il est admis que ce repos doit être donné le dimanche par tradition culturelle. »

Le bilan de la loi de 2009 reste donc mitigé malgré les affirmations selon lesquelles la loi n'aurait pas beaucoup modifié la donne et n'aurait pas eu l'impact attendu. En réalité, il s'agit d'un écran de fumée pour calmer les mécontents à quelques mois d'échéances électorales majeures ! Les défenseurs du dimanche sans travail rappellent à temps et à contre-temps que le dimanche est le signe d'une civilisation avancée protégeant ses citoyens les plus faibles. N'en déplaise à ceux qui s'aligneraient bien volontiers sur les États-Unis ou sur la Grande-Bretagne, le dimanche est une grande trace de modernité et la mise à mal du dimanche signale que notre « modernité » ne va pas bien. Défendre le dimanche, préserver d'ailleurs tous les jours fériés au nombre de onze en France, pas tous d'origine religieuse, nous oblige à penser à frais nouveaux « une moralité de la Modernité ». Vivre selon le dimanche, un enjeu décisif pour la société tout entière [Hélène Bodenez].

À propos d'Hélène Bodenez, *À Dieu le dimanche !*

Petit par la taille et le volume, grand par le contenu, *À Dieu, le dimanche !* dit tout, ou presque, sur la doctrine de l'Église catholique concernant le repos dominical. Le dimanche, ce temps où la consommation et la production sont entre parenthèses au bénéfice de la vie familiale, personnelle, associative et spirituelle, est ou devrait être pour les catholiques, bien plus que cela comme nous le rappelle l'auteur.

Hélène Bodenez ne fait pas dans l'eau tiède : « C'est au nom de l'argent-roi, de l'argent dieu et d'une consommation sans cesse aiguillonnée, que les nouveaux temples de l'idolâtrie ont besoin de nouveaux esclaves, de nouveaux agneaux à sacrifier, les malheureux obligés de travailler ce jour-là, des pauvres que l'on dépouillera légalement de leur dimanche, perdront vite leurs illusions, le choix de travailler le dimanche ou pas, ils ne l'auront pas ! »

L'auteur, par ailleurs professeur agrégé de lettres, s'entoure de quelques alliés de poids, comme le curé d'Ars qui déclarait à ses ouailles : « Si on demandait à ceux qui travaillaient le dimanche, que venez-vous de faire ? Ils pourraient répondre "je viens de vendre mon âme au démon, de crucifier notre Seigneur et de renoncer à mon baptême. Je suis pour l'enfer". » Ou Jean-Paul II qui interpellait ainsi la hiérarchie de l'Église en déclarant : « Il appartient aux évêques de s'employer à faire en sorte que le dimanche soit reconnu par tous les fidèles, sanctifié et célébré comme véritable Jour du Seigneur, où l'Église se rassemble pour renouveler la mémoire de son mystère Pascal, par l'écoute de la parole de Dieu, par l'offrande du sacrifice du Seigneur, par la sanctification un jour dans la prière, les œuvres de charité et l'abstention du travail ! »

Il y a dans cet ouvrage, de la profondeur, de la sagesse, une véritable vision théologique et mystique, mais aussi de saines colères.

JOSEPH THOUVENEL,
Secrétaire général-adjoint de la CFTC,
Radio Notre-Dame, 14 décembre 2010.

À Dieu le dimanche !

Préface de M^{gr} Dominique Rey, évêque de Fréjus-Toulon
Éditions grégoriennes, 2010.

Renouveler intérieurement l'engagement politique des catholiques

LE DOCUMENT DE L'ANNÉE

S.S. BENOÎT XVI

III^e Rapport
sur la doctrine
sociale
de l'Église
dans le monde

Dans un message aux participants de la 46^e Semaine sociale italienne, ouverte le 14 octobre 2010, Benoît XVI a appelé les catholiques à se « renouveler intérieurement » pour affronter les défis politiques de notre temps. La pertinence de ce texte nous invite à le publier dans ce Rapport, d'autant plus qu'il n'a pas été publié en français. Le pape, qui expose les difficultés présentes, propose une synthèse des priorités de l'engagement social chrétien, et le rappel des exigences personnelles (cohérence, compétence, humilité) requises pour le service du bien commun, « épine dorsale de la doctrine sociale de l'Église ».

MA PREMIÈRE PENSÉE, en m'adressant à vous [le cardinal Angelo Bagnasco, président de la Conférence épiscopale italienne, Ndt] et aux participants de la 46^e Semaine sociale des catholiques italiens réunis à Reggio de Calabre, est une profonde gratitude pour la contribution de réflexion et d'échanges qui, au nom de l'Église en Italie, vous souhaitez offrir à votre pays.

Une telle contribution est d'autant plus précieuse qu'elle est le fruit d'un important travail préparatoire mené ces deux dernières années dans les diocèses, les groupes ecclésiaux et des centres universitaires : les initiatives prises en vue de cet événement sont la preuve de la volonté largement répandue au sein des communautés chrétiennes de se reconnaître « comme catholiques dans l'Italie d'aujourd'hui », porteurs d'un « programme de l'espérance pour l'avenir du pays », comme l'indique le thème de la Semaine sociale.

Tout cela revêt une importance plus significative encore en raison de la situation socio-économique que nous traversons. Au niveau national, la conséquence la plus évidente de la récente crise financière mondiale

réside dans l'extension du chômage et de la précarité, ce qui empêche souvent les jeunes – en particulier dans la zone du Mezzogiorno [sud de l'Italie, Ndt] – de prendre racine dans leur propre territoire, en tant que protagonistes du développement. Pour beaucoup, ces difficultés constituent un obstacle sûr à la réalisation de leurs propres idéaux de vie, favorisant la tentation du repli ou du désarroi. La méfiance se transforme aisément en résignation, défiance et désengagement, au détriment de l'investissement légitime vers l'avenir.

Des difficultés d'abord culturelles

À y bien regarder, le problème n'est pas seulement économique, mais surtout culturel, ce que confirment en particulier la crise démographique, la difficulté d'apprécier pleinement le rôle des femmes et la difficulté de tant d'adultes à se considérer eux-mêmes en tant qu'éducateurs.

Ceci est une raison de plus pour reconnaître et soutenir avec force et activement la fonction sociale irremplaçable de la famille, cœur de la vie affective et relationnelle, ainsi que lieu de vie qui assure plus et mieux que tout, l'aide, les soins, la solidarité, la capacité de transmettre l'héritage des valeurs aux nouvelles générations. Il est donc nécessaire que tous les acteurs institutionnels et sociaux s'engagent à rechercher et appliquer des mesures efficaces pour soutenir la famille, en la dotant de ressources adéquates lui permettant une juste conciliation avec les temps de travail.

Les catholiques ont pleinement conscience que ces attentes se situent aujourd'hui dans les transformations complexes et délicates qui concernent l'ensemble de l'humanité. Comme j'ai eu l'occasion de le souligner dans l'encyclique *Caritas in Veritate*, « le risque de notre époque est que l'interdépendance *de facto* des personnes et des nations n'est pas compensée par l'interaction éthique des consciences et les esprits » (n. 9). Il faut pour cela « une vision claire de tous les aspects économiques, sociaux, culturels et spirituels » du développement (*ibid.*, n. 31).

L'affrontement des problèmes actuels, la protection de la vie humaine, de sa conception jusqu'à sa fin naturelle, la défense de la dignité de la personne, la protection de l'environnement et la promotion de la paix, représentent une tâche difficile, mais pas impossible, si l'on demeure ferme dans la confiance dans les capacités de l'homme, si l'on élargit le concept de la raison et de son usage, et si chacun assume ses propres responsabilités.

En fait, il serait illusoire de déléguer la recherche de solutions aux seuls pouvoirs publics : les acteurs politiques, le monde des affaires, les organisations syndicales, les travailleurs sociaux et tous les citoyens, en

tant qu'individus et de façon concertée, sont appelés à développer une forte capacité d'analyse, de vision à long terme (*lungimiranza* - « clairvoyance ») et de participation.

Le critère fondamental du bien commun

Passer à une perspective de responsabilité implique la volonté de sortir de la recherche exclusive de ses propres intérêts, afin de poursuivre ensemble le bien du pays et de la famille humaine tout entière. Lorsque l'Église rappelle l'horizon du bien commun – l'épine dorsale de sa doctrine sociale – elle entend en effet se référer au « bien du “nous-tous” », qui « n'est pas recherché pour lui-même, mais pour les personnes qui appartiennent à la communauté sociale et qui, en son sein seulement, peuvent arriver réellement et plus efficacement à leur bien » (*ibid.*, n. 7).

En d'autres termes, le bien commun est ce qui construit et qualifie la cité des hommes, le critère fondamental de la vie sociale et politique, la fin de l'action humaine et son progrès, c'est une « exigence de justice et de charité » (*ibid.*), la promotion du respect des droits des individus et des peuples, ainsi que des relations caractérisées par la logique du don. Ainsi se trouve dans les valeurs du christianisme « l'élément non seulement utile mais indispensable pour l'édification d'une société bonne et d'un véritable développement humain intégral » (*ibid.*, n 4).

Cohérence, compétence et esprit de service

Pour cette raison, je renouvelle l'appel à l'émergence d'une nouvelle génération de catholiques, des personnes renouvelées intérieurement, qui s'engagent dans l'action politique sans complexe d'infériorité. Une telle présence, certes, ne s'improvise pas, elle reste, au contraire, l'objectif auquel doit tendre un chemin de formation intellectuelle et morale qui, à partir de grandes vérités sur Dieu, l'homme et le monde, offre des critères de jugement et des principes éthiques pour interpréter le bien de tous et de chacun.

Pour l'Église en Italie, qui a opportunément pris le défi de l'éducation comme une priorité dans la présente décennie, il s'agit de se consacrer à la formation de consciences chrétiennes adultes, étrangères à l'égoïsme, à l'avidité matérielle, à la volonté de faire carrière mais, au contraire, en cohérence avec la foi, averties des dynamiques culturelle et sociale de ce temps, capables d'assumer la responsabilité des affaires publiques avec compétence professionnelle et esprit de service. L'engagement social et politique, avec les ressources spirituelles et les compétences qu'il requiert, demeure une haute vocation, à laquelle l'Église invite à répondre avec humilité et détermination.

La Semaine sociale que vous vivez propose « un programme d'espérance pour l'avenir du pays ». Sans aucun doute, s'agit-il d'une méthode innovante de travail, qui suppose pour point de départ des expériences réelles, bien que très complexes, pour reconnaître et apprécier les potentialités culturelles, spirituelles et morales inscrites dans notre temps.

Éradiquer l'injustice à la source

L'un de vos domaines de réflexion est le phénomène migratoire avec, en particulier, la recherche de stratégies et de règles qui favorisent l'intégration de nouvelles présences (*l'inclusione delle nuove presenze*). Il est significatif de constater qu'il y a exactement cinquante ans et dans la même ville une Semaine sociale a été entièrement consacrée au thème des migrations, comme celles qui se déploient à l'intérieur du pays. De nos jours, le phénomène a pris des proportions imposantes (*imponenti*) : après avoir surmonté la phase d'urgence, dans laquelle l'Église elle-même se dépense généreusement pour le premier accueil, il est nécessaire de passer à une deuxième phase, qui identifie, dans le plein respect de la loi, les termes de l'intégration.

Les croyants, ainsi que tous les hommes de bonne volonté, sont invités à faire tout leur possible pour éradiquer les situations d'injustice, la misère et les conflits qui obligent beaucoup d'hommes à prendre le chemin de l'exode, tout en favorisant les conditions d'insertion (*inserimento*) de tous ceux qui ont l'intention, par leur travail et le patrimoine de leurs traditions, de contribuer à l'édification d'une société meilleure que celle qu'ils ont laissée. En reconnaissant le rôle des immigrants, nous nous sentons appelés à leur présenter l'Évangile, source de salut et de vie abondante pour chacun, homme et femme.

Construire dans « l'espérance fiable »

Du reste, l'espérance avec laquelle vous avez l'intention de construire l'avenir du pays ne se résout pas à la pure aspiration légitime d'un avenir meilleur. Celle-ci naît plutôt de la conviction que l'histoire est guidée par la Providence divine et tend vers une aube qui transcende les horizons de l'action humaine. Cette « espérance fiable » a le visage du Christ : dans la Parole de Dieu fait homme, chacun trouve le courage pour témoigner et l'abnégation pour rendre service.

Sur le magnifique chemin de lumière illustré par l'expérience de foi du peuple italien, nous pouvons suivre la trace de tant de saints glorieux – prêtres, religieux et laïcs – qui se sont consumés pour le bien de leurs frères et se sont engagés dans le domaine social afin de promouvoir des conditions plus justes et équitables pour tous, en premier lieu pour les pauvres.

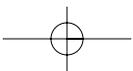
Dans cette perspective, tandis que je vous souhaite de fructueuses journées de travail et de rencontre, je vous encourage à saisir la hauteur du défi placé devant vous : l'Église catholique possède un héritage de valeurs qui n'appartiennent pas au passé, mais constituent une réalité très vivante et actuelle, capables d'offrir une orientation créatrice pour l'avenir de la nation.

À la veille du 150^e anniversaire de l'unité nationale, de Reggio de Calabre pourraient émerger une vision commune (*comune sentire*), fruit d'une analyse crédible de la situation du pays, une sagesse proactive (*sagezza propositiva*) issue d'un discernement culturel et éthique, condition constitutive (*condizione costitutiva*) des choix politiques et économiques. De cela dépend la relance d'une dynamique civique pour l'avenir qui sera – pour tous – le signe du bien commun.

Pour les participants à la 46^e semaine sociale des catholiques italiens, je tiens à vous assurer de mon souvenir dans la prière, que j'accompagne d'une bénédiction apostolique particulière. »

De la cité du Vatican, 12 octobre 2010.

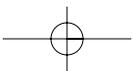
Traduction Jean Choisy pour *Liberté politique*.
Titres et intertitres de la rédaction.



Le pères

JEAN CHAUNU

M^{GR} MICHEL SCHOOPYANS



La brutalisation de l'histoire dans les manuels scolaires

Repères

JEAN CHAUNU*

*Docteur en histoire, enseignant. Dernier ouvrage paru :
Christianisme et totalitarismes en France dans l'Entre-deux-guerres (1930-1940) :
T. III, *La chrétienté paradoxale* (Fr.-X. de Guibert, 2010).

LA RÉFORME DES PROGRAMMES D'HISTOIRE contemporaine en première (toute section confondue), qui entre en vigueur pour l'année scolaire 2011-2012, n'est pas seulement dictée par un coup d'accordéon budgétaire impliquant la disparition de l'histoire dans la filière S de classe terminale et conduisant à la compression en une année d'un programme qui se faisait alors sur deux ans. Elle implique aussi un contenu dont les choix méthodologiques et les présupposés idéologiques ne sont pas sans intérêt ni conséquences comme on se propose de le vérifier ici¹.

Le programme ne se contente pas d'alléger la quantité du savoir afin de prévenir une fois de plus la dérive de l'« encyclopédisme » qui, comme chacun sait, est le danger croissant qui menace la formation intellectuelle en France. Il s'agit sans doute de réaliser une prouesse olympique : survoler un siècle et demi d'histoire contemporaine en une seule année scolaire. Le cours magistral proprement dit se réduit à deux ou trois pages par guerre mondiale en moyenne et il en va de même pour chaque aspect étudié. En sorte que l'application des programmes par les auteurs des manuels ressemble à un compromis entre un manuel d'école primaire et une iconographie *Fig-mag*.

1. Notre étude repose sur un échantillon de huit manuels scolaires. Nous mentionnons à chaque citation le nom du directeur du manuel : Hugo Billard (Magnard), Guillaume Bourel et Marielle Chevallier (Hatier), Sébastien Cote (Nathan), David Colon (Belin), Christine Dalbert (Bordas), Jean-Michel Lambin (Hachette), Guillaume Le Quintrec (Nathan), Pascal Zachary (Hachette-Istra).

Le XX^e siècle devient très court

Mais l'approche des totalitarismes est dictée aussi par une idée maîtresse qui justifie un parcours thématique particulièrement « chronoclaste » puisque « la guerre au XX^e siècle » est étudiée comme une chose en soi, ce qui implique un survol des deux Guerres mondiales (l'entre-deux guerres se réduisant à la menace totalitaire sur les démocraties), puis de la Guerre froide pour aboutir aux nouvelles formes de conflictualité dont on peut bien se demander en quoi elles sont véritablement nouvelles, la guerre du Golfe et celle des Balkans étant étudiées le plus souvent sans aucun antécédent des problèmes moyen orientaux et balkaniques.

Une fois liquidées les deux Guerres mondiales, les totalitarismes sont abordés sous la forme d'une approche comparée complètement déconnectée de la durée chronologique. Le XX^e siècle est devenu décidément très court. Il y a gros à parier qu'un tel programme contribue à amplifier un des maux dont on peut vérifier les symptômes chez les élèves et futurs étudiants, la dyschronopathologie, ou dyschronie aiguë... Qu'on se rassure cependant, le programme officiel nous rappelle que « l'approche thématique qui structure le programme doit être fondée sur la mobilisation de repères chronologiques fondamentaux ». Consigne parfaitement abstraite puisque le contenu du programme qui anéantit tout sentiment de la durée va dans un sens diamétralement opposé. Il y a belle lurette que la géographie a appris à se passer de la géomorphologie ou des milieux bioclimatiques (pas du tout nécessaires pour traiter de la question de l'eau comme chacun sait). Pourquoi Clio devrait-elle conserver sa colonne vertébrale ?

La théorie de la « brutalisation »

Comment s'explique ce tour de passe-passe chronologique ? Pourquoi étudier les deux guerres mondiales et la Guerre froide avant les totalitarismes au lieu de respecter une approche chronologique comme c'était encore le cas auparavant (la question comparative évidemment légitime étant naguère réservée le plus souvent aux études documentaires) ?

Il semble que ce choix se revendique des thèses de l'historien George Lachmann Mosse (1918-1999) sur la brutalisation des sociétés européennes, conséquence de la Première Guerre mondiale qui est devenu le concept clé de cette partie du programme dans les manuels scolaires. S'inspirant surtout de l'Allemagne et de l'Italie, l'historien germano-américain considérait que « la poursuite, dans la paix, des attitudes agressives de la guerre entraîna une "brutalisation" de la vie politique et

accentua l'indifférence à l'égard de la vie humaine² ». Mais dans son étude des représentations et des mythes de la guerre, Mosse distinguait les conséquences de la Première et celles de la Seconde Guerre mondiale. Il ne niait pas l'antécédent de l'idéologie dont il voyait la matrice dans la Révolution française. Il reconnaissait aussi que « le vocabulaire de la lutte des classes témoignait du même mépris à l'égard de la vie et de la dignité humaines que celui des guerres entre nations³ ». Il n'oubliait pas davantage l'importance du langage comme « élément essentiel du processus de brutalisation politique⁴ ».

Il semble que le concept de brutalisation soit devenu le sésame fourre-tout employé « à tort et à travers⁵ ». Ainsi dans le Colon (Belin), « l'Europe des années vingt marquée par la "brutalisation" des sociétés connaît un progrès des nationalismes ». Et le même auteur de nous expliquer en définition que la brutalisation est un concept forgé à la fin du XX^e siècle pour expliquer comment la violence réelle et symbolique qu'avaient subie les soldats et les civils pendant la guerre ont eu des conséquences politiques et sociales après la guerre notamment à travers les régimes autoritaires » (p. 76). Définition significative jusque dans la confusion même qu'elle risque de produire dans la tête des élèves entre régime autoritaire et régime totalitaire.

La définition quasi médicale de Billard (Magnard) est non moins intéressante puisqu'il s'agit d'un « développement et de l'intériorisation d'une violence physique et morale, conservée par certains soldats après la guerre » (p. 363). Le Quintrec (Nathan) mentionne l'historien américain Mosse dans sa définition (p. 377). Plus respectueux de la méthodologie historique, Lambin (Hachette) aborde le concept en publiant un extrait de l'ouvrage de Mosse. Dans le Bourel et Chevallier (Hatier), le recours à la méthode documentaire est également respectée mais l'illustration de la brutalisation est fournie par une lettre de Maurice Genevoix décrivant l'horreur vécue de la guerre au quotidien. De là à ce que le prix Goncourt 1925, l'auteur de *Ceux de 14* devienne une brute galonnée dans la tête des élèves, il n'y a qu'un pas.

2. G.-L. MOSSE, *De la Grande Guerre au totalitarisme, la brutalisation des sociétés contemporaines*, Paris, Hachette littératures, 1999, préface de Stéphane Audoin-Rouzeau. Nos citations renvoient à l'édition de poche « Pluriel ».

3. *De la Grande Guerre au totalitarisme, op. cit.*, p. 183.

4. *Op. cit.*, p. 193.

5. Stéphane AUDOIN-ROUZEAU, dans sa préface au livre de G.-L. MOSSE, *Les Racines intellectuelles du III^e Reich. La crise de l'idéologie allemande*, Seuil 2008, collection « Points », p. 24.

Cet engouement pour les thèses de Mosse est-il une marotte passagère ou s'agit-il d'un choix délibéré au moment où l'approche comparatiste des totalitarismes a enfin acquis droit de cité dans la recherche universitaire en France, et fait une irruption bruyante dans l'enseignement secondaire ? Stéphane Courtois avait déjà mis en garde sur la mode de l'explication par la brutalisation des sociétés après 1918 risquant d'occulter la nature idéologique des totalitarismes⁶. Une chose est de dire que la guerre crée des circonstances favorables au développement des totalitarismes, autre chose de confondre les deux phénomènes. Or la confusion est vite entretenue dans les manuels par une impasse sur l'analyse des sources idéologiques. On peut même avancer que le présupposé de la « brutalisation » commande la construction thématique et anachronique du programme. L'approche du communisme en porte tout spécialement les stigmates.

La question est de se demander pour quelle raison cette thèse d'un historien américain qui s'était fait jadis le spécialiste des origines idéologiques du III^e Reich prévaut en France⁷ ? Réponse : elle permet de faire l'impasse sur les fondements idéologiques en privilégiant la structure des faits collectifs ; en outre, elle permet de noyer les totalitarismes dans l'irresponsabilité collective et d'atténuer la responsabilité de l'intellectuel. Ce dernier point n'en apparaît que mieux dans le chapitre sur la fin des totalitarismes.

La fausse symétrie de la Guerre froide

Les guerres sont abordées sans les antécédents qui permettent de les comprendre. Non seulement la Guerre froide dont les signes avant-coureurs remontent à 1943⁸ est étudiée avant les totalitarismes, ce qui est une absurdité, mais, en contradiction flagrante avec l'esprit comparatiste, elle est toujours abordée selon le schéma frileux (de guerre froide précisément) d'une fausse symétrie sans analyse explicative. Il nous est dit que la Guerre froide est un conflit entre deux idéologies (monde libéral-monde communiste) comme si les deux idéologies devaient être placées sur le même plan. Jamais le contenu idéologique n'est abordé en lui-même. Jamais le discours de Staline de février 1946, des extraits substantiels du

6. Stéphane COURTOIS, « Guerre et totalitarisme », *Histoire et liberté*, n° 36, automne 2008, réédité dans *Communisme et totalitarisme*, Perrin 2009, collection « Tempus », p. 49-62.

7. G.-L. MOSSE, *Les Racines intellectuelles...*, *op. cit.* L'édition américaine remonte à 1964.

8. Georges-Henri SOUTOU, *La Guerre de cinquante ans, Les relations Est-Ouest 1943-1990*, Fayard, 2001. Dans son *Histoire de la Guerre froide*, André Fontaine remontait même à 1917.

long télégramme de Kennan⁹ ou du Grand Schisme de R. Aron¹⁰ ne sont proposés à l'étude, documents essentiels pour comprendre la question idéologique.

Une exception toutefois. Dans le chapitre sur la Guerre froide, le Lambin est le seul à rappeler que « le régime soviétique s'appuie sur une idéologie officielle née des écrits d'un penseur du XIX^e, Karl Marx, et de Lénine. Au XX^e siècle, le marxisme-léninisme est enseigné en tant que science exacte, censée expliquer le monde. Se prétendant démocratique et au service du prolétariat, cette idéologie a établi dans les faits un régime totalitaire » (p. 124).

Un tableau sommaire de la Guerre froide nous est proposé. Après avoir couvert une grande partie des programmes de classes terminales, la « guerre de cinquante ans » ne se réduit plus qu'à quelques pages de cours et à quelques développements autour des crises berlinoise et cubaine. La guerre de Corée n'est presque plus jamais sérieusement abordée sauf sous le pinceau impartial de Picasso proposé à l'étude dans le Zachary (Hachette-Istra, p. 172) alors que seulement deux lignes sont consacrées à ce conflit dans le cours de ce même manuel (p. 166). En revanche, la guerre du Vietnam fait l'objet d'une étude systématique. À noter que Lambin est le seul à compléter le dossier sur le Vietnam par une illustration du génocide cambodgien (p. 139) en précisant que « les Khmers rouges, soutenus par la Chine communiste, établissent au Cambodge le plus sanglant régime totalitaire de l'histoire du XX^e siècle (1,4 à 1,7 million de morts dans un pays peuplé de 7 millions d'habitants) » (p. 136).

Un comparatisme fragmentaire

Dans la plupart des manuels, le concept de totalitarisme est référencé à partir des discours de Mussolini revendiquant l'État totalitaire. Le Quintrec mentionne rapidement que ce mot est forgé par les adversaires du fascisme (p. 172). Dans la présentation d'un texte d'Hannah Arendt, Colon nous rappelle que le terme totalitaire est « inventé par Giovanni Amendola en 1923 (p. 207) mais sans nous préciser ailleurs de qui il s'agit ni mentionner aussi Luigi Sturzo et Lelio Basso. Dalbert indique que « le projet totalitaire italien reste empirique et inachevé (p. 182) ». Mais la

9. Sauf erreur de notre part, pas de traduction complète en français. Le long télégramme est proposé dans sa version intégrale en anglais sur Internet.

10. *Le Grand Schisme*, Gallimard, 1948. La première étude sur la Guerre froide en France à notre connaissance jamais citée dans les manuels.

disparition de toute structure chronologique rend superflu le rappel de l'approche comparatiste des totalitarismes chez les intellectuels chrétiens, libéraux, socio-démocrates des années trente¹¹, si bien que l'antitotalitarisme occupe une place discrète. Les manuels se réfèrent le plus souvent aux auteurs contemporains (à commencer par Hannah Arendt), plus récents tels que François Furet, Krystof Pomian, Stéphane Courtois et aux débats qui parfois les opposent. Billard propose même un dossier-débat Furet-Kershaw dont le titre est d'un illogisme étrange : « Doit-on comparer les totalitarismes ? » (p. 178-179.)

La principale difficulté sur laquelle butte le comparatisme réside dans la réticence implicite à reconnaître l'équivalence morale des crimes de masse du nazisme et ceux du communisme. On retrouve les sous-entendus de cette réticence. Une complaisance résiduelle de gauche pour le communisme ou l'exclusivisme de la shoah, le plus souvent les deux. Ce problème donne lieu parfois à des résumés tendancieux. Le Quintrec nous propose un « cadrage » dans lequel il déclare sans citer de nom que

depuis la disparition de l'URSS, certains historiens, souvent d'anciens communistes, ont tenté d'établir une équivalence entre nazisme et communisme. Mais la plupart des spécialistes soulignent la différence entre projet fasciste et nazi d'une part, et le projet soviétique d'autre part. Le nazisme est une idéologie exclusiviste raciste qui veut détruire tout ce qui est perçu comme étranger. Le communisme soviétique est une idéologie universaliste qui prétend libérer l'humanité. La terreur nazie vise à exterminer les ennemis de la race aryenne. La terreur soviétique vise à neutraliser et rééduquer les ennemis du peuple. On peut sortir parfois des camps du goulag mais rarement des camps nazis (p. 173).

L'élève aura peut-être compris que ceux qui n'ont pas eu la chance de sortir des goulags ne comptent pas dans l'affaire et que les ennemis du peuple, comme chacun sait, ne sauraient jamais s'identifier à l'universel. Dans une étude sur la violence totalitaire, Bourel et Chevallier indiquent en encart que « les régimes fascistes se distinguent cependant de l'URSS par leur volonté d'éliminer des populations entières sur des bases raciales » (p. 192). Passons sur la confusion encore résiduelle entre fascisme et nazisme et fermons les yeux sur l'élimination de peuples entiers par déportation sur des bases non raciales mais politiques. Où est la différence ?

11. Bernard BRUNETEAU, *Le Totalitarisme. Origines d'un concept, genèse d'un débat 1930-1942*, Cerf, 2010. Cf. dans cette édition de *Liberté politique*, notre présentation *infra*, p. 228.

La jouvence trotskyste

Le flou chronologique des sources idéologiques et totalitaires permet le cas échéant une lecture trotskyste du communisme qui occupe encore une place confortable dans ce qui tient lieu de « cours ». Il est du reste fréquent dans les manuels que le régime communiste soit défini comme stalinien ou que le stalinisme se substitue au concept de marxisme-léninisme plus rarement employé.

Dans la version Le Quintrec (Nathan), il nous est expliqué avec franchise que les armées blanches sont responsables de la guerre civile, que « le communisme de guerre justifie la création de la Tchéka » (p. 176). Le communisme est présenté comme « un projet universel. Ce message s'accompagne d'un fort messianisme : tous les hommes même hors d'URSS ont droit au bonheur » (p. 184). Oui, vous avez bien lu : « tous les hommes ». Le passage de la leçon renvoie à un extrait des paroles de *l'Internationale* qui omet les balles pour les généraux (p. 185). Les mêmes auteurs laissent entendre que le méchant Staline a dénaturé le communisme.

Mais les manuels ressemblent à des *patchworks* qui n'évitent pas toujours les incohérences. Ainsi le même Le Quintrec semble contredire le cours dans son « cadrage » : « Pendant longtemps le stalinisme est présenté comme une déviation totalitaire de l'idéal communiste qu'aurait incarné Lénine. Aujourd'hui la plupart des historiens font remonter à Lénine l'instauration d'un régime totalitaire en URSS » (p. 173). D'où notre question : Le « cadrage » a-t-il pour but ici de « recadrer » l'auteur de la page 176 du même livre au risque de déboussoler les élèves ?

Mais Billard (Magnard) peut disputer à bon droit la palme d'or à Le Quintrec, la cohérence en plus. Dans la leçon consacrée à la genèse des totalitarismes, nous apprenons au sujet de l'origine du régime soviétique dans une sous-partie intitulée « Les naissances violentes des régimes totalitaires » qu'« en URSS, la maladie puis la mort de Lénine en 1924, ouvrent la lutte au sein du Parti bolchevique pour sa succession » (p. 152). On l'a compris : Lénine n'est pour rien dans la naissance du totalitarisme russe. Lénine accomplissait la Révolution et c'est Staline qui l'a trahie. Chose rare : un dossier intitulé « En Union soviétique, de Lénine à Staline » vient enfoncer le clou (p. 154-155). Consolons-nous : le trotskysme aura du moins le mérite de démontrer la nécessité d'une progression chronologique.

Il n'en va pas de même en revanche dans le Lambin (Hachette) où le rôle idéologique de Lénine est beaucoup plus explicitement mis en valeur : « En Russie alors qu'une révolution spontanée a renversé le tsar en

février 1917, les bolcheviks prennent le pouvoir par un coup d'État en octobre 1917. Dirigés par Lénine, ils suppriment la grande propriété foncière et instaurent une "dictature du prolétariat". Le pouvoir est très vite confisqué par le Parti bolchevik. Une police politique, la Tchéka, est créée dès décembre 1917. S'appuyant sur la notion d'ennemis du peuple, elle arrête, déporte, ou exécute les opposants » (p. 176). Il est à noter en page 175 une photo d'un camp de concentration soviétique assorti de la légende suivante : « Les premiers camps sont créés par Lénine en 1923 dans le grand Nord, dans les îles Solovki. » La responsabilité de Lénine dans la mise en place du système concentrationnaire n'est donc pas occultée.

Le tabou ukrainien

L'autre grand tabou qui demeure est la question ukrainienne. Il règne sur ce sujet un grand confusionnisme en raison du problème comparatiste avec la shoah. Il est encore trop tôt semble-t-il pour traiter à égalité l'enfant du ghetto et l'enfant ukrainien. Un exemple significatif à cet égard nous est fourni à propos de Babi Yar. Zachary (Hachette-Istra) est le seul à consacrer un dossier historique à l'extermination des juifs de Kiev par les *Einsatzgruppen*. On pouvait légitimement s'attendre à ce que cet exemple serve le projet comparatiste des totalitarismes d'autant que la vie et l'œuvre de Vassili Grossman avaient plus d'un titre à être présentées à cette occasion. Il n'en est rien. L'assassinat des juifs ukrainiens par les nazis est au contraire l'occasion de taire celui des élites ukrainiennes par Staline dix ans plus tôt, en même lieu. Ce n'est pas parce que l'on supprime les repères chronologiques qu'il faut tout comparer. Tout de même.

Mais venons-en au texte. Dans le Zachary, nous lisons que « la famine de 1932-1933 qui sévit dans les campagnes (6 millions de morts) permet au régime de brutaliser la résistance paysanne notamment en Ukraine » (p. 226). Merveilleuse synthèse en une phrase de fonctionnalisme et d'anachronisme : confusion entre la dékoulakisation-collectivisation de l'ensemble du monde russe et donc aussi de l'Ukraine et la famine planifiée de 1932-1933. L'intentionnalité criminelle est atténuée. Même occultation dans le Cote (Belin) où nous apprenons que « la collectivisation désorganise la production agricole : elle s'effondre et provoque des famines meurtrières (5-6 millions de morts entre 1930 et 1933, notamment en Ukraine) » (p. 207).

Mais Le Quintrec noie plus subtilement le poisson. Il se contente en effet d'indiquer que « 1 800 000 paysans sont déportés vers des régions éloignées tandis que la famine fait plusieurs millions de morts notamment en Ukraine » (p. 180). Mais en fin de ce même manuel, dans le dossier consacré au réveil des nationalités après la chute de l'URSS, est reproduit

un texte de 1988 des associations ukrainiennes « Héritage » et « Société » (qualifiées de « nationalistes » par l'auteur du manuel), qui dénonce « la gestion prédatrice de notre pays » (l'Ukraine) par l'URSS et qui ajoute que « la *glasnost* a révélé dans les journaux la vérité sur les terribles années 1930, la vérité sur les 8 millions de victimes de la famine artificielle de 1933 » (p. 233). L'auteur du manuel se permet d'ajouter une note qui rectifie à la baisse le nombre des victimes tout en édulcorant délibérément la notion de « famine artificielle » en l'assimilant à la collectivisation.

Quant au Billard (Mignard), un dossier est consacré à Khrouchtchev (p. 198-199). Son rôle dans la dékoulakisation assorti d'une photo le présentant en visite sur le chantier Baltique-mer Blanche est bien mentionné, mais sa nationalité ukrainienne et sa complicité dans les crimes de masse en Ukraine sont passées sous silence. Grosse déception aussi dans le Lambin (Hachette). Tandis que ce dernier s'est montré le plus explicite dans la criminalité léniniste, il se montre timide et allusif au sujet de la famine qui risque de passer pour un phénomène accidentel (p. 182). Le seul à reconnaître une famine délibérément planifiée est Colon qui précise directement dans le cours qu'« en 1932-1933 en Ukraine et au Kazakhstan, l'État installe la famine pour briser la résistance paysanne » (p. 168).

L'alliance soviéto-nazie

Aussi curieux que cela puisse paraître, l'analyse comparatiste des totalitarismes se heurte encore à d'étranges inhibitions. Dans le chapitre consacré aux totalitarismes face aux démocraties, la logique voulait que l'on s'attarde un peu plus sur le pacte germano-soviétique (qui n'est jamais dénommé « alliance soviéto-nazie »). Il n'en est rien. Dalbert (Bordas) lui consacre un dossier judicieusement intitulé « collusion totalitaire » (p. 198-199) mais au contenu décevant. Moins de deux lignes lui sont consacrées dans le cours des manuels, assorties de quelques caricatures¹² qui tiennent lieu sans doute d'explication, et certains auteurs omettent même d'évoquer le partage de la Pologne. Il aurait été judicieux d'évoquer le témoignage de Margarete Buber-Neumann à cette occasion qui a fait l'expérience des deux univers concentrationnaires grâce à l'alliance

12. Le recours inflationniste à la caricature en tant que support documentaire dans les manuels scolaires pourrait faire l'objet d'une étude à part entière. Le champion le plus référencé étant à cet égard Plantu qui pourrait être auréolé du titre de « caricaturiste officieux de l'Éducation nationale ». G.-L. Mosse indiquait que « le XIX^e siècle était devenu un âge de plus en plus visuel au fur et à mesure que les couches illettrées avaient été intégrées à la vie sociale et politique ». Que peut-on en conclure pour les manuels de ce début du XXI^e siècle ?

soviéto-nazie. Billard se contente de nous dire que « l'échec des négociations entre l'URSS, la France et la Grande Bretagne pour former un système de défense collective contre l'Allemagne précipite la signature par Staline d'un pacte secret de non-agression avec l'Allemagne » (p. 172). L'élève risque de comprendre que ce pauvre Staline n'avait vraiment pas le choix. Bourel et Chevallier nous informent que « Staline veut gagner du temps et signe avec l'Allemagne un pacte de non-agression » (p. 198) mais ne disent pas dans quel but et à quelle fin stratégique il veut gagner du temps. Seul Colon publie dans son dossier un extrait du journal *L'Humanité* défendant le pacte (p. 177).

Totalitarismes et démocraties

Si le pacte germano-soviétique est encore à la portion congrue, il n'en va pas de même de la guerre d'Espagne qui est fréquemment mais très sommairement abordée dans le chapitre sur « Totalitarisme et démocratie ». L'approche exclut d'emblée d'évoquer les purges staliniennes en pleine guerre civile.

La question de l'influence du fascisme sur les démocraties occidentales est en revanche abordée dans certains manuels parfois indépendamment de la question du pacifisme « munichois ». Le dossier de Le Quintrec (Nathan) « Le totalitarisme un modèle séduisant ? » évoque le cas du fascisme anglais (une grande photo d'Oswald Mosley couvrant une demi-page pour un phénomène marginal), mais présente l'honnêteté rare de citer un extrait du programme « Croix de feu » refusant l'« épithète fasciste » (p. 205), tandis que Billard range sommairement les Croix de feu dans un tableau sous la rubrique « Influencé par le fascisme italien », tout en précisant cependant qu'il n'y a pas d'idéologie raciste (p. 175).

Alors que le procès de Nuremberg est systématiquement abordé, il est rarement rappelé qu'il y en eut plusieurs. Il est presque jamais fait état de la question de Katyn et jamais la filmographie ne mentionne évidemment le film récent de Wajda. Le seul qui reproduise l'ordre d'extermination de Staline avec les commentaires est le Lambin (p. 102). Katyn est toutefois évoqué dans l'étude documentaire sur Nuremberg du Cote (Nathan) mais sans qu'il y soit fait référence par ailleurs. Le dossier contient l'extrait d'une interview de l'historienne Annette Wieviorka qui évoque le silence sciemment entretenu des alliés occidentaux sur Katyn (p. 245) pour préserver l'alliance avec l'URSS. L'historienne rappelle la lenteur de l'histoire et de la mémoire¹³. Le problème est que l'esprit du programme et ses

13. Annette WIEVIORKA, *Déportation et génocide. Entre la mémoire et l'oubli*, Hachette Littératures, coll. « Poche Pluriel », 2003.

impératifs vont exactement à l'opposé de cette lenteur. Et puis, n'était-il pas souhaitable d'aborder Raphaël Lemkin à cette occasion ? À quoi bon médiatiser des historiens encore vivants si l'on fait l'impasse sur les sources ?

Résistances aux totalitarismes

Les formes de résistance civile aux totalitarismes dans les années trente sont rarement abordées. Le Quintrec est le seul à consacrer deux pages sur la résistance des sociétés aux totalitarismes : un document sur la résistance paysanne en Russie au moment de la collectivisation et un document intéressant sur la résistance religieuse au nazisme en Bavière (p. 187). On peut lire dans le cours que « dans les régions fortement catholiques d'Allemagne comme la Bavière, le projet nazi séduit peu. L'Église dispute au NSDAP l'encadrement des jeunes » (p. 186).

Mais s'agissant des questions religieuses, c'est encore le plus souvent la laïcité-ignorance chère à Régis Debray – plutôt que militante – qui l'emporte (sauf dans le chapitre consacré à la III^e République ou au foulard islamique bien entendu). Clio souffre particulièrement de troubles amnésiques dans ce domaine. Il n'est évidemment jamais question d'aborder les gros mots de « religions athées » ou d'« idéocratie », de « religion politique », de « religions séculières » chers à Berdiaev, à Voegelin ou à Aron. L'athéisme marxiste qui est sans doute une option dans le dogme communiste n'est jamais étudié. Et pourtant, à la lecture du tableau sur les cibles de la répression dans les trois régimes totalitaires (Dalbert, p. 180), l'élève pourrait à bon droit demander à son professeur pourquoi le clergé figure parmi les premières cibles du régime bolchevique.

Zachary (Hachette-Istra) se réserve cependant une pique savamment distillée en nous rappelant qu'Andreï Vychinsky, célèbre procureur et instrument docile des purges staliniennes auxquelles il a survécu, était « issu d'une famille conservatrice catholique et bourgeoise » (p. 218). Tout s'explique donc. Mais au lieu de nous présenter son *alter ego*, le procureur Roland Freisler des tribunaux nazis, ancien communiste, que le Führer appelait justement « notre Vychinski », il nous sert un fasciste « de troisième plan », Mario Piazzesi (p. 219). Décevant. Mais que fait le documentaliste ? Et puis, pourquoi ne pas rappeler aussi, au nom de l'égalité, l'origine socialiste de Mussolini, de Déat, et communiste de Doriot ? Pourquoi ne pas citer les textes d'écrivains athées tels qu'Orwell ou Koestler qui expliquaient que la terreur stalinienne différait de l'Inquisition espagnole ?

S'agissant du nazisme, l'article 24 du programme national-socialiste sur le « christianisme positif » opposé au « christianisme politique » qui

implique une entreprise de perversion du message évangélique n'est jamais cité alors même que des extraits du programme figurent dans presque tous les manuels. Aucune importance, me direz-vous, puisque la résistance de l'Église confessante n'est pas abordée non plus. Vous ne trouverez jamais non plus un ensemble documentaire complet sur l'Église et le fascisme incluant des extraits du concordat, des extraits de l'encyclique *Non abbiamo Bisogno* de 1931 (*Non abbiamo* quoi ?) où Pie XI reprend le concept de « statolâtrie » cher à l'abbé Sturzo pour dénoncer les empiètements du fascisme sur la jeunesse catholique, encore moins le syllabus de 1938 contenant les erreurs racistes et dénonçant aussi le fascisme.

Un extrait du concordat de 1929 est reproduit une seule fois dans le Le Quintrec mais dans un dossier sur « les régimes totalitaires et les élites traditionnelles » qui fleure bon le marxisme, où il nous est dit que « Mussolini et Hitler doivent composer avec les élites traditionnelles (Églises, armée, patronat) » (p. 178-179) en omettant les persécutions contre les Églises et les condamnations pontificales. Billard propose une étude documentaire sur un extrait de l'encyclique *Mit Brennender Sorge* avec un questionnaire assez pertinent dans les fiches Bac (p. 347), alors que ladite encyclique n'est jamais mentionnée nulle part dans ce même manuel. Peut-être aura-t-on un jour la présence d'esprit de proposer aux élèves une étude d'extraits des deux encycliques de Pie XI sur le communisme et sur le nazisme.

La résistance au nazisme pendant la Seconde Guerre mondiale se limite au cadre franco-français. Mais puisque le nouveau programme prévoit d'avaler trois républiques (plus Vichy) en une seule année scolaire, c'est dire que le nombre de signes est compté et que le poids des mots doit rivaliser avec le choc des photos.

La manière de présenter l'entrée des communistes français en résistance (en une phrase) constitue un bon test autant qu'un enjeu militant. Le manque de temps et de place, pour traiter la question, facilite l'exercice du sondeur. Ainsi Le Quintrec nous dit que « la rupture du pacte germano-soviétique amplifie l'engagement des communistes dans la Résistance » (p. 314). Ajoutons à cela que dans son dossier sur Vichy, « un régime anti-républicain », est proposée parmi d'autres documents une affiche de l'époque représentant Jeanne d'Arc. Depuis quand Jeanne d'Arc est-elle considérée comme un symbole antirépublicain ? Dans une affiche du général de Gaulle de 1944 reproduite dans le Dalbert (Bordas, p. 306) figurent Jeanne d'Arc et la Liberté guidant le peuple de Delacroix. Mais fort heureusement, les élèves n'achèteront probablement pas deux manuels d'histoire. Dalbert indique de son côté « un ralliement plus marqué des

communistes à la Résistance dès l'attaque de l'URSS par l'Allemagne en juin 1941 » (p. 312). À l'opposé, Colon (Belin, p. 278) et Billard (Magnard, p. 280) font bien démarrer la résistance communiste après l'offensive allemande contre l'URSS. Le seul à mettre les pieds dans le plat est Lambin (Hachette) qui reproduit des manchettes de *L'Humanité* de juillet 1940 à février 1943, pour bien rappeler le changement tactique du PCF (p. 305).

La résistance civile ou chrétienne à l'antisémitisme et aux déportations est à peine abordée. Le silence *sur* Pie XII (et sur Pie XI aussi d'ailleurs) l'emporte de beaucoup sur le silence *de* Pie XII au sujet des déportations des juifs. Dalbert, très évasif, déclare que « les aides en faveur des juifs les plus fréquentes sont individuelles ou issues de petits groupes » (p. 112). Billard ne fait pas dans le détail. Dans son dossier sur « L'antisémitisme, une spécificité nazie », il déclare déjà en gros titres que l'antisémitisme nazi est « hérité de l'antijudaïsme chrétien » (p. 164) sans s'encombrer d'explication sur le sens des deux mots. Billard n'a sans doute lu ni Voltaire¹⁴ ni Bernard Lazare¹⁵, mais peu importe. En mettant l'accent sur le fait que les alliés savaient et qu'ils n'ont rien fait, que « Pie XII ne condamne pas clairement le génocide dans un message maladroit de Noël 1942 », il ajoute que « rien n'est fait pour sauver les juifs du génocide » (p. 84).

Le « rien » vise les États mais peut s'entendre de toutes les sociétés civiles dont il ne parle pas, ce qui peut induire en erreur. Et puis, pourquoi ne pas mettre en parallèle sur ce sujet la déclaration (prudente) des alliés du 17 décembre et le message de Noël de Pie XII du 25 décembre 1942 ? Cote (Nathan) est l'un des rares à consacrer un dossier aux résistances à la politique d'extermination. La Rose blanche, le Chambon-sur-Lignon sont à l'honneur (p. 114-115) tandis que dans le dossier sur la résistance intérieure en France est reproduite la lettre pastorale du 23 août 1942 de M^{gr} Saliège, archevêque de Toulouse, protestant contre les déportations des juifs (p. 333). Celles de M^{gr} Théas du 30 août et des autres n'y figurent pas mais ne soyons pas trop difficile.

Rêvons plutôt : peut-être un jour aurons-nous en illustration dans un manuel la caricature de Ralph Soupault du journal collaborationniste *Je suis partout* du vendredi 2 octobre 1942 représentant un financier juif « à

14. Rabbin Jacob KAPLAN, *Témoignage sur Israël dans la littérature française*, Paris, Lipschutz, 1938.

15. Bernard LAZARE, *L'Antisémitisme, son histoire et ses causes*, préface de Jean-Denis Bredin, Les éditions 1900.

l'ombre du primat de Gaulle », c'est-à-dire de M^{gr} Gerlier¹⁶ ? Colon présente en quelques lignes une vue plus équitable dans le cours : « La résistance civile se traduit notamment par le ravitaillement ou l'hébergement des résistants, le sauvetage des juifs et la protestation publique de religieux, comme M^{gr} Saliège ou le pasteur Boegner contre les déportations (p. 278). »

Sorties des totalitarismes

Le cycle totalitaire dans les programmes s'achève sur un chapitre ambitieux qui est l'étude à près de cinquante ans d'intervalle des deux sorties du totalitarisme : 1945 et 1991. La dénazification donne lieu à une histoire bien fournie sur laquelle il n'est pas indispensable de revenir. Rien ne manque sur la traque ou sur le blanchiment des anciens nazis, pas même la gifle de Beate Klarsfeld au chancelier Kiesinger du 7 novembre 1968 (dans le Dalbert, p. 224 et le Billard p. 192).

L'analyse du rapport Khrouchtchev est un bon outil pédagogique pour expliquer aux élèves la différence entre la critique interne et la critique externe d'un document, puisque l'important dans ce rapport est autant ce qu'il ne dit pas que ce qu'il dit. C'est donc aussi une bonne illustration de ce qu'il faut éviter : la paraphrase. Mais pour que la bonne méthode soit appliquée, il faudrait que le cours explique les silences de Khrouchtchev et leur logique, ce qui est rarement le cas. Si Khrouchtchev avait révélé tous les crimes de Staline, il aurait provoqué l'éclatement de l'empire soviétique et s'il avait remis en cause les fondements du léninisme, il aurait mis fin au système soviétique. La démonstration pédagogique permettant de comprendre le dénouement de la quatrième révolution russe d'Eltsine de 1991 n'est jamais faite.

Selon Cote (Nathan, p. 252), Le Quintrec (Nathan, p. 224), Billard (Magnard, p. 194), Khrouchtchev dénonce « les crimes de Staline ». Le Dalbert (Bordas) est toutefois le seul à préciser dans le cours que « le rapport secret dénonce les crimes contre les membres du Parti » (p. 232) tandis que dans le Colon (Belin), « le nouveau dirigeant [...] révèle certains crimes du stalinisme » (p. 194). Zachary déclare dans la leçon que « Khrouchtchev lance officiellement la déstalinisation au XX^e congrès du PCUS en avril 1956 [je croyais qu'il avait eu lieu en février...] en condamnant le culte de la personnalité et la terreur de masse », et la leçon renvoie à un extrait du rapport secret où il n'est fait aucune mention du concept de « terreur de masse », et pour cause...

16. La caricature est reproduite dans le numéro 1 de la revue *Histoire du christianisme Magazine*, juin 1999, p. 35.

S'agissant de la Perestroïka, les deux documents indispensables permettant de vérifier les intentions de Gorbatchev, c'est-à-dire les extraits de *Perestroïka* de Gorbatchev paru en 1987, dans lequel les références à Lénine sont nombreuses, et le discours de démission du 25 décembre 1991 ne sont jamais confrontés.

L'échec économique du système soviétique fait l'objet d'études correctement illustrées. Fidèle à sa pertinence documentaire, Lambin (Hachette) nous reproduit un extrait de manuel d'économie politique soviétique de 1966 qui nous livre les perspectives mirifiques du socialisme réel pour mieux les opposer aux réalités de l'URSS (p. 238). La dissidence occupe une bonne place dans les manuels : Soljenitsyne, mais aussi Pasternak et même Chalamov sont évoqués. Dalbert fournit un dossier intéressant associant Soljenitsyne, Boukovsky et le chanteur populaire russe Vyssotski (p. 230-231). Mais Alexandre Zinoviev et Vassili Grosman ne sont jamais répertoriés.

Quant à Jean-Paul II et aux événements polonais, la discrétion de la plupart des manuels à leur égard pourrait laisser penser que le pape polonais a bien été assassiné en 1981 puisque son rôle semble inexistant dans la chute du communisme¹⁷. Dans le Billard, le dossier sur « La *glasnost* et l'impossible modernisation du système soviétique » reproduit une photo de la visite du couple Gorbatchev au Vatican en 1989, et la légende rappelle le soutien du pape à Solidarnosc ainsi que « la tentative d'assassinat de 1981 organisée par le KGB » (p. 204). Seul le Lambin consacre un dossier à l'exemple polonais dans la sortie du communisme et évoque l'élection du pape polonais, de même que son premier voyage en Pologne en 1979 et le rôle de l'Église catholique dans ce pays (p. 236-237).

Sur le fond, le comparatisme des deux sorties du totalitarisme révèle des déséquilibres flagrants assez bien illustrés par Le Quintrec dans son chapitre de « révision ». En « résumé », nous apprenons qu'en Allemagne il y eut « une difficile dénazification », tandis que l'URSS a connu « une sortie progressive du totalitarisme » (p. 238). Indépendamment du caractère inadéquat de la formule « sortie progressive », l'effacement de la durée historique risque de faire oublier aux élèves que le nazisme a duré douze ans tandis que le communisme a duré soixante-dix ans en Russie et près de cinquante ans en Europe orientale. Tout laisse à penser que le communisme appartient définitivement au passé et qu'il n'a laissé aucune séquelle en Europe et surtout pas dans le monde intellectuel et français de l'Europe

17. Sur son rôle, on se reportera notamment à Philippe CHENEAUX, *L'Église catholique et le communisme en Europe (1917-1989)*, Cerf, 2009.

occidentale. De ce point de vue, il faut en convenir, les manuels restent très conservateurs et ne veulent pas entendre parler de « révolution documentaire ». Du moins pourraient-ils proposer une étude sur le débat intellectuel des années cinquante ou soixante autour d'Aron et de Sartre ou sur la réception de *L'Archipel du Goulag* en France en 1974. La *glasnost* de l'histoire intellectuelle en France n'est pas encore à l'ordre du jour.

Quelle triste idée les élèves retiendront du XX^e siècle, presque entièrement amputé de ses savants, de ses écrivains, de ses artistes (à l'exception d'Arno Breker, d'Otto Dix, du *Guernica* de Picasso, de Fougeron et de quelques autres) ! Mais ainsi le veut le programme. Ils en tireront sans doute la conclusion que le siècle a été tellement court que la vie de l'esprit n'a pas eu le temps de se développer¹⁸. Le XX^e siècle est celui des guerres et des totalitarismes, mais il n'est plus que cela. Sous une armature structuralo-fonctionnaliste, l'enseignement de l'histoire à la lecture des manuels ressemble à une auberge espagnole où chacun y trouvera ce qu'il peut. Tout se passe comme si l'optionnel ou l'argument du pédagogisme permettait de couvrir toutes les formes d'omission y compris les moins inconscientes.

Pourquoi privilégier un fait plutôt qu'un autre, la shoah exceptée bien entendu ? Quelle créance dans ces conditions faut-il accorder à l'enseignement d'une histoire en miettes, à l'heure même où les pièces du puzzle sont reconstituées ? Que peut-il rester de la notion de vérité historique si l'on ne fournit pas les pièces principales d'un dossier, en omettant plus ou moins délibérément les éléments gênants ?

Il est vrai que le manuel d'histoire a toujours été un enjeu idéologique important. Mais l'on pouvait naïvement espérer que la « révolution documentaire » sur le communisme passerait davantage dans cette littérature. C'est encore loin d'être le cas. Sans doute parce que, comme chacun sait, si les archives du Vatican cachent des documents compromettants, les archives soviétiques sont en revanche sans intérêt. En détruisant toute causalité explicative, le formatage des esprits est en marche. Qui sait si l'application de cette méthodologie aux totalitarismes n'en constitue pas le signe prophétique ?

J. CH.

18. Il est déjà loin le temps où les inspecteurs péchaient encore par encyclopédisme. Cf. par exemple le bon manuel de P. WAGRET, Istra, 1988.

Positivismes juridique et nouvelle évangélisation

Repères

M^{GR} MICHEL SCHOOYANS*

*Professeur émérite de l'université de Louvain,
membre de l'Académie pontificale des sciences sociales,
de l'Académie pontificale pour la vie
et de l'Académie mexicaine de bioéthique,
consulteur du Conseil pontifical pour la famille.

IL Y A DEUX GRANDES FAÇONS de concevoir les droits de l'homme. La première de ces conceptions se situe dans la tradition *réaliste* ; la seconde dans la tradition *nominaliste*. La même déclaration de ces droits peut donner lieu à des lectures antagoniques.

LA CONCEPTION RÉALISTE DES DROITS DE L'HOMME

La tradition réaliste a bénéficié, à l'époque contemporaine, des recherches menées par la phénoménologie de la perception. La phénoménologie existentielle, celle de Merleau-Ponty par exemple, doit « formuler une expérience du monde, un contact avec le monde qui précède toute pensée *sur* le monde¹ ».

Des droits reconnus

Ainsi, percevoir, c'est saisir l'objet lui-même et non pas un double de l'objet. Le réalisme contemporain s'incline face à l'homme réel et ce n'est qu'ultérieurement qu'il développe une pensée sur l'homme. Nous nous inclinons face à une réalité saisissable par notre raison, et que nous exprimons par le langage. Nous nous inclinons devant les hommes concrets, et nous reconnaissons qu'ils ont tous les mêmes droits. En ce sens, les droits de l'homme sont universels. Ils excluent toute discrimination. Ces droits sont

1. Cf. Maurice MERLEAU-PONTY, *Sens et non-sens*, Paris, Gallimard, 1948 ; réédition 2001. Voir p. 54 sq.

énoncés dans de grandes déclarations, dont les principales sont la Déclaration d'indépendance des États-Unis (1776) ; la Constitution des États-Unis (1787) ; la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 en France, et la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948.

Ces droits sont inhérents à la nature humaine : l'homme naît avec. Avant même qu'il n'entre en société civile et politique, tout être humain a des droits fondamentaux. Les hommes ont ces droits avant même que ces droits ne soient écrits dans des lois. Les droits de l'être humain à la vie, à la liberté d'expression, au mariage, à fonder une famille, à choisir sa religion, etc. existent avant d'avoir été énoncés. Les grandes déclarations prennent acte d'une réalité que l'on reconnaît.

Cette tradition réaliste souligne que l'homme est un être pourvu de raison et de liberté. L'homme a dans sa constitution la capacité de juger et de décider ; il peut donner librement son assentiment à ce qui est. Selon la belle expression d'Aimé Forest, l'homme peut « consentir à l'être² ». Nous pouvons en particulier reconnaître la réalité des autres et consentir à accepter les limites de notre liberté, pour que d'autres puissent aussi exister et s'affirmer dans la connaturalité et la différence.

Les lois positives

Il ne suffit cependant pas que les droits de l'homme soient reconnus. S'ils étaient simplement reconnus et déclarés, les droits de l'homme n'auraient qu'une portée théorique ; ils seraient purement formels. Or par leur nature même, ces droits de l'homme exigent d'être traduits dans des lois écrites, dans des normes juridiques. C'est ce qu'on appelle la législation positive, le *droit positif*. Certes les lois font l'objet d'énoncés juridiques différents selon les traditions des différents peuples ; ces législations positives peuvent donc être comparées. Mais toutes convergent vers le même but : reconnaître, promouvoir et protéger les droits fondamentaux inhérents à tous les membres de la famille humaine. Les États ne créent pas ces droits. Ce qui donne sa légitimité à l'ordre légal, c'est le respect des droits naturels de l'homme. L'adhésion des différents États à ces droits de l'homme est la meilleure garantie de la paix entre les nations et de la justice au sein des nations.

Dans la conception réaliste, *l'État de droit* signifie que les dirigeants de l'État reconnaissent la réalité des droits de l'homme et qu'ils s'appliquent à faire respecter ces droits dans la société civile et politique, grâce à des instruments juridiques. Dans cette même tradition réaliste, on parle

2. Cf. Aimé FOREST, *Du consentement à l'être*, Paris, Aubier, 1936.

parfois de nouveaux droits. Il s'agit alors de droits que l'homme a par nature mais qui n'avaient pas encore été explicités ou qui l'avaient été insuffisamment.

Une quête inlassable

Reconnaître la réalité des droits de l'homme, c'est s'engager à poursuivre inlassablement la quête de ces droits ; c'est admettre que cette quête vise un horizon qui n'est jamais pleinement atteint et qui, pour ce motif même, suscite des avancées dans la législation positive. Cet approfondissement constitue un véritable progrès dans la mesure où, se déroulant dans l'histoire, il révèle une meilleure perception des droits fondamentaux de l'homme, et de ce qui est commun à tous les hommes. Mais, ainsi qu'en témoigne aussi l'histoire récente, ces acquis sont toujours précaires et doivent être protégés par des instruments juridiques adéquats.

Des exemples connus permettent de comprendre quelques étapes de ce progrès. C'est au nom d'une meilleure perception de l'égalité des hommes que l'esclavage a été condamné, qu'a ensuite été contestée la condition des serfs et des ouvriers, que sont combattues aujourd'hui les discriminations dont la femme est victime, qu'a été contestée l'exploitation du Tiers Monde, etc. On a aussitôt conclu, à juste titre, que, dès lors qu'ils étaient mieux perçus, ces nouveaux droits devaient être garantis par des législations positives appropriées, et que, grâce à eux, l'horizon s'ouvrait vers d'autres découvertes.

Il y a donc une *histoire de la perception des droits naturels de l'homme*. Il y a des cultures qui honorent, mieux que d'autres, les droits naturels de l'homme. La conscience humaine peut bénéficier de l'expérience historique dans la mesure où celle-ci dévoile des dénis de droits auxquels elle s'efforce de remédier par de meilleures lois. Mais ces progrès eux-mêmes montrent la nécessité d'une vigilance sans faille, car la régression est toujours possible. D'où le rôle irremplaçable du juge.

LA CONCEPTION POSITIVISTE : LA NORME DU PRINCE

La conception des droits de l'homme qui apparaît dans le positivisme juridique est issue de la tradition nominaliste : au-delà des mots, il n'y a aucune réalité connaissable. Cette conception a pour caractéristique principale de ne s'intéresser qu'à la législation positive, au droit positif. Elle considère que les grandes déclarations classiques sont, dans le meilleur des cas, des déclarations politiques, qui n'ont, ni ne doivent avoir, aucun impact sur le droit positif.

La science des normes

La référence aux droits innés de l'homme est bannie. Pour le positivisme, le droit est la science des normes, la science des énoncés que le législateur consigne dans les lois écrites, codifiées dans des règles juridiques. Tout appel à un au-delà du droit positif est dépourvu de pertinence. Toute référence à des hommes réels et aux droits qui leur sont innés est dénoncée comme relevant du monde inconnaissable de la pensée métaphysique. À celle-ci, la science des normes oppose une fin de non-recevoir.

Cette conception positiviste du droit rejoint la conception positiviste de la science, et plus particulièrement des sciences physiques et chimiques. Celles-ci ne s'intéressent qu'aux phénomènes et aux énoncés protocolaires, en espérant qu'ils soient coordonnés. Ces disciplines n'ont que faire des questions explorées par la métaphysique. De même que l'homme de science ne s'intéresse qu'aux phénomènes, le juriste ne doit s'intéresser qu'aux normes juridiques formulées par le législateur. Entre elles, ces normes juridiques doivent être aussi cohérentes que possible.

Le grand théoricien du positivisme juridique, Hans Kelsen (1881-1973), s'inscrit dans la tradition kantienne³. Il postule, il considère comme établie, la norme juridique suprême : « La norme doit être respectée parce qu'elle est la norme » ; « La loi doit être respectée parce qu'elle est la loi ». La norme suprême est censée s'imposer comme une donnée immédiate, comme un axiome. Il n'y a plus de réalité humaine à reconnaître, ni de droits qui seraient inhérents à tout être humain. Il n'y a plus à prendre en compte un au-delà de la loi écrite, ni à se référer à des droits fondamentaux qui seraient antérieurs à ces lois écrites. Dans la tradition positiviste, le droit de tous à la vie, pivot de la tradition réaliste, est de plus en plus menacé par des lois positives. Le droit positif est de plus en plus déconnecté du droit naturel puisque celui-ci, s'il devait exister, serait inconnaissable et ne devrait de toute façon pas être pris en compte.

Un cas d'agnosticisme

Le positivisme juridique se présente donc comme une forme d'*agnosticisme* : il n'y a plus de vérité de l'homme ni sur l'homme s'imposant par sa seule force à la raison. En un premier temps, il appartient à chaque individu de décider de ce qui lui convient, en toute autonomie. Relati-

3. L'ouvrage le plus célèbre de Hans Kelsen est sa *Théorie pure du droit* [1962], Paris, LGD, 1999. Sur Kelsen, voir notre étude, *La Face cachée de l'ONU*, Paris, Le Sarment, 2000 ; voir p. 133-172.

visme et individualisme vont de pair. Cependant, si chaque individu veut se faire justice et envie ce qu'envie son voisin, un état de guerre s'installera tôt ou tard dans la société⁴. Pour prévenir cette situation, les hommes doivent se soumettre à la norme suprême dont est garant celui qui se trouve en position dominante, au point que sa volonté a force de loi. On pense ici aux Princes et autres Léviathans des temps modernes.

Cette force peut provenir de deux sources : ou bien les hommes s'aliènent volontairement de leur liberté au profit d'un chef auquel ils se soumettent ; ou bien le chef s'impose à eux – par la violence ou par la ruse. Dans les deux cas, les normes juridiques n'auront qu'une seule source : la volonté du prince. Les droits de l'homme procèdent donc de la seule volonté de celui qui, étant le plus fort, peut donner force de loi aux déterminations de sa volonté. Selon cette conception, les hommes ont intérêt à entrer en société politique, mais ils ne seront en sécurité que s'ils consentent à être esclaves⁵.

Il y a donc deux types de droit positif et dès lors de lois : l'un, inspiré du réalisme ; l'autre, inspiré du positivisme. En outre, poser en principe que l'homme n'a pas de droits inhérents à sa nature, c'est laisser l'homme désarmé face à la violence que le droit *n'a pas de raison* de contenir.

QUELLE LECTURE DE LA DÉCLARATION DE 1948 ?

Actuellement, la conception positiviste des droits de l'homme tend de plus en plus à supplanter la conception réaliste qui caractérise la Déclaration universelle de 1948. Nous allons le montrer par différents exemples.

La justice, conformité à la loi

Dans la conception réaliste des droits de l'homme, les mots tirent leur sens de la réalité qu'ils expriment. Les hommes peuvent se parler, délibérer, s'entendre parce que le sens des mots n'est pas le fruit de décisions volontaristes. Du droit à la vie, on dit qu'il est inhérent à tous les êtres humains parce qu'ils sont des êtres humains. Ici, la norme du droit est naturelle. La *justice* est déterminée par le respect qui est dû à chaque homme, et plus précisément à ses droits : il faut rendre à chacun ce qui lui est dû.

4. Voir l'œuvre de René GIRARD, en particulier *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Bernard Grasset, 1978.

5. Étienne DE LA BOÉTIE, *Le Discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 1976.

Contrairement à ce qui se passe dans la conception réaliste et dans la conception positiviste, les mots ne renvoient plus à des réalités. Le sens des mots du droit dépend de la volonté du législateur. Le droit à la vie est défini et délimité dans des normes établies par le législateur ; il n'est plus universel. N'étant plus référés à des réalités, à des droits inhérents à la personne, les mots ne peuvent avoir qu'un sens conventionnel.

La norme suprême postulée par Kelsen est purement formelle : *la loi doit être respectée parce que c'est la loi*. Mais pour que ce postulat ne reste pas lettre morte, il faut pourvoir à des normes juridiques qui tirent leur validité, en fin de compte, de la norme suprême. Les normes juridiques apparaissent ici comme l'aboutissement d'une procédure consensuelle au terme de laquelle les hommes conviennent de définir les normes juridiques qui devront être validées par le gardien de la norme fondamentale. Les normes juridiques ainsi validées peuvent cependant être interprétées au gré des volontés dominantes. La justice se définit alors comme la conformité à la loi, *quelle qu'elle soit*.

Il s'ensuit – toujours selon la conception positiviste – que les droits de l'homme tels qu'ils sont formulés dans la Déclaration de 1948 donnent *l'impression* d'être universels, et ils le sont vraiment dans la perspective réaliste qui est celle de ses rédacteurs. Mais cette universalité des droits de l'homme est en péril dès que la même déclaration est soumise à une clé de lecture positiviste. Selon cette dernière, chaque législateur peut donner aux mots le sens qu'il veut, ce qui corrobore l'impression fautive d'universalité⁶. En effet, des mots comme vie, famille, mariage, éducation, etc., paraissent être univoques – comme dans la lecture réaliste – mais ils deviennent polysémiques et équivoques lorsqu'ils sont soumis à une lecture positiviste. Le rejet de l'ancrage des mots dans la réalité a pour prix la confusion d'un langage babélien. Au lieu d'unir, celui-ci divise.

Revendiquer de « nouveaux droits »

Du relativisme caractéristique du positivisme juridique procède alors la revendication de « nouveaux droits ». Ces « nouveaux droits » sont issus de négociations entre individus, devant déboucher sur des décisions consensuelles⁷. Elles sont validées par le garant de la norme suprême.

6. L'éthique de la responsabilité telle que l'expose Max Weber renforce encore cette lecture positiviste des droits de l'homme. Voir Max WEBER, *Le Savant et le Politique*, Paris, Le Monde en 10/18, 1959 ; cf. p. 172-175.

7. Voir à ce propos John RAWLS, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, 1972 ; diverses rééditions.

Parmi ces « nouveaux droits » figurent le « droit à l'avortement », le « droit à des unions entre personnes de même sexe », le « droit à l'euthanasie », etc. Mais cette revendication de « nouveaux droits » ne peut être honorée qu'au prix de l'instauration d'un pouvoir supérieur qui, par un acte de sa volonté, valide les « nouveaux droits » en question. En dernière instance, c'est au garant de la norme suprême qu'il appartient de décider de la signification à donner aux mots, de déterminer ce qui est juste ou ne l'est pas.

Le relativisme permet au positivisme juridique de présenter les droits de l'homme comme des conquêtes de la liberté des individus. Ceux-ci peuvent négocier et même revendiquer des « droits », qui coïncident avec leurs désirs. En un premier temps, les individus se flatteront d'avoir conquis de « nouveaux droits ». Mais ils s'apercevront bientôt que leur revendication ne peut être honorée sans l'instauration d'un pouvoir supérieur dont dépendra la validation des « nouveaux droits » en question. Cette conception positiviste du droit conduit ainsi les individus à être privés de leur autonomie, à laquelle ils se voulaient tellement attachés. Elle expose également les États à être privés de leur souveraineté dans la mesure où, s'écartant du réalisme, leur droit particulier devra être avalisé au nom de la norme suprême.

UNE DÉCONSTRUCTION SYSTÉMATIQUE

Un détournement de sens

Nous assistons actuellement à une tentative avérée de déconstruction systématique de la conception réaliste des droits de l'homme. La réalité de l'être humain dès sa conception n'est pas reconnue. Le législateur se réserve de définir à partir de quand il y a être humain. Il en va de même pour la famille. Celle-ci n'est plus une institution naturelle. Ce détournement de sens de la Déclaration universelle de 1948 et cette lecture positiviste de la Déclaration permettent à l'ONU, ainsi qu'à l'Union européenne, de se poser en garants de la « norme suprême ». De l'une et de l'autre dépend que soient validés les droits particuliers des individus et des États. Pour les positivistes, la Déclaration de 1948 n'est plus recevable dans la mesure où elle s'inscrit dans la tradition réaliste, qui a inspiré le texte. Le texte est désormais soumis à une grille de lecture au terme de laquelle le sens des mots est totalement *volatile*. Ce sens doit être fixé, ou modifié, par ceux-là seuls qui ont la force d'imposer leur vouloir.

Bref, le sens originare de la Déclaration Universelle de 1948 est victime d'un coup de force où l'ingénierie verbale fait dire aujourd'hui aux mots le contraire de ce qu'ils disaient hier.

Revenons à quelques exemples.

Le droit de fonder une *famille* traditionnelle, hétérosexuelle et monogamique, apparaît à présent comme un cas de figure à côté d'un catalogue de « nouveaux droits » où on trouve des familles recomposées, reconstituées, mélangées, monoparentales, etc. De « nouveaux droits » s'étendent à divers « nouveaux modèles » familiaux. Ainsi se débilitent les solidarités naturelles.

Le mot *mariage*, réservé à l'engagement de deux personnes de sexe différent, est actuellement utilisé pour désigner le « droit » à des unions homosexuelles ou lesbiennes, ou encore à l'homoparentalité. Ces différentes unions peuvent être assorties du « droit » à l'adoption d'enfants et du « droit » à la répudiation d'un partenaire.

Dans la tradition réaliste, le mot *maternité* signifie d'abord le processus biologique par lequel la femme accueille un nouvel être humain. Aujourd'hui, le mot renvoie à de « nouveaux droits » qui légalisent des techniques de maternité assistée, de fécondation *in vitro*, de grossesse sur commande, etc. Les droits « à la maternité sans risques » ou à la « santé reproductive » recouvrent en particulier le droit à l'avortement.

De même le mot *paternité* renvoie traditionnellement au processus biologique par lequel l'homme, uni à sa femme, engendre un nouvel être humain. Mais aujourd'hui, en vertu de « nouveaux droits », la paternité peut s'exercer furtivement et même dans l'anonymat. Le père biologique se limite à donner son sperme, et s'engage à s'effacer devant le père éleveur de l'enfant.

Le mot *santé* renvoie à l'état où l'on se trouve lorsque le corps humain fonctionne bien. Mais on a vu surgir de « nouveaux droits » adaptés au « nouveau paradigme de santé ». Selon celui-ci, priorité doit désormais être donnée à la santé du corps social et non plus à celle des individus.

Dès *l'adolescence*, des enfants ont le « droit » de recourir à la contraception, voire à l'avortement, à l'insu de leurs parents. Ceux-ci sont donc dessaisis d'une de leurs responsabilités essentielles dans le domaine de l'éducation de leurs enfants.

Le *respect de la vie*, et en particulier de la vie souffrante ou déclinante, fait également partie de la tradition réaliste. C'est au nom de cette tradition qu'ont été condamnés les crimes contre l'humanité, généralement déclarés imprescriptibles. Désormais, le respect de la vie devient modulable et l'on voit surgir de « nouveaux droits de l'homme » légalisant aujourd'hui l'euthanasie, condamnée naguère à Nuremberg, et l'avortement.

Du *corps humain*, on affirme traditionnellement qu'il est « indisponible ». Il ne peut faire l'objet d'une vente, d'une convention. Il ne peut être instrumentalisé, utilisé à des fins expérimentales. Désormais, de « nouveaux droits » se traduisent dans des pratiques telles que la fivete, le bébé médicament, les mères porteuses, et l'avortement lui-même.

En somme, *la culture de la mort est le fruit venimeux du positivisme juridique*⁸.

Dans son acception habituelle, le mot *genre* renvoie à la différenciation sexuelle, aux différences innées, anatomiques, physiologiques, psychologiques entre l'homme et la femme, entre Mars et Vénus. Désormais, au nom de « nouveaux droits », chacun peut choisir son « orientation sexuelle », son « genre », et même en changer. Les différences des rôles entre l'homme et la femme sont présentées comme purement culturelles ; elles n'ont – assure-t-on – aucun fondement naturel. Une nouvelle culture doit surgir qui abolira les relents de l'âge où la femme était opprimée par l'homme et écrasée par les maternités.

En résumé, la réalité est mise entre parenthèses et les mots ont le sens que le locuteur veut leur faire dire. Ainsi surgit une nouvelle langue où les mots comme genre, famille, mariage, maternité, paternité, avortement, contraception, etc. ont la signification que leur donne le locuteur, en marge de toute référence au réel. À terme, une nouvelle société pourra être *construite* sur la base de ces « nouveaux droits⁹ ».

Quel État de droit ?

Dernier exemple, que nous avons déjà touché : la question de *l'État de droit*. Par cette expression, on signifie traditionnellement que, dans tel État, gouvernants et gouvernés doivent reconnaître et respecter les droits que l'homme a par nature : droit à la vie, de se marier, de fonder une famille, de s'exprimer, de s'associer, etc. Les pouvoirs publics, en particulier, sont tenus à établir des règles juridiques, des lois positives, qui permettent de concrétiser ces droits que l'homme a naturellement.

Cependant, l'expression « État de droit » peut aussi être utilisée au sens positiviste. Cette expression signifie alors que, dans un État déterminé, il y a un droit, il y a des lois. Dans cette perspective, la loi doit être respectée parce qu'elle est la loi, sans aucun égard à une référence

8. Voir Rémi BRAGUE, *Les Ancres dans le ciel. L'infrastructure métaphysique*, Paris, Éditions du Seuil, 2011.

9. Pour une discussion sur le « constructivisme », voir notamment l'ouvrage de Ian HACKING, *Entre science et réalité : La construction sociale de quoi ?*, Paris, La Découverte, 2001.

quelconque à des droits que l'homme a par nature. Les lois sont alors l'expression de la volonté du législateur. C'est ce que Kelsen affirmait à propos de l'État nazi et de l'État stalinien :

Du point de vue de la science juridique, le droit établi par le régime nazi est du droit. Nous pouvons le regretter, mais nous ne pouvons pas nier qu'il s'agit d'un droit. Le droit de l'Union soviétique est du droit ! Nous pouvons l'exécuter comme nous avons horreur d'un serpent venimeux, mais nous ne pouvons pas nier qu'il existe, ce qui veut dire qu'il vaut¹⁰.

Cette conception positiviste du droit se trouve jusqu'aujourd'hui dans tous les systèmes juridiques échafaudés par les totalitarismes de toute sorte, déclarés ou rampants. Elle est en train de s'imposer dans les relations internationales. Elle met en péril la liberté religieuse. Alors que dans la conception réaliste l'État de droit est au service des droits de l'homme, dans la conception positiviste de l'État de droit, le droit est exposé à être l'arme absolue de la dictature et de la tyrannie.

LA MAIN TENDUE

L'influence du positivisme juridique s'étend aujourd'hui parmi les moralistes catholiques. Certains développent même une conception fratelée de la morale chrétienne. L'erreur de base de ces moralistes est d'abandonner la conception réaliste de l'homme et des droits qui y sont attachés naturellement.

La tentation néo-positiviste

Cette tendance est spécialement perceptible dans les discussions dont l'enjeu est la vie humaine. Beaucoup de bioéthiciens n'accordent pas une attention suffisante à la morale fondamentale. Par une sorte de procédé schizophrénique fort répandu, certains hommes politiques prétendument catholiques affirment, par exemple : « Personnellement, je suis contre l'avortement, mais comme député, je suis en faveur de sa légalisation. »

10. Hans Kelsen, *Das Naturrecht in der politischen Theorie*, Vienne, 1963, p. 148 ; il s'agit d'un exposé au Congrès du Centre international des recherches concernant les problèmes fondamentaux de la science. Nous reprenons ce texte tel qu'il est cité par Julien Freund, *L'Essence du politique*, Paris, Éd. Sirey, 1965, p. 723 sq. Certains passages de la *Théorie pure* préparent, pour ainsi dire, cette affirmation. Voir aussi *supra*, à la note 3.

Or il en va de la bioéthique comme du droit. Lorsqu'elle est d'inspiration réaliste, la bioéthique tient compte de l'être humain concret et des diverses connaissances acquises à son sujet. Elle considère que l'homme est une *personne*, ouverte à la relation à autrui, naturellement sociable. La morale naturelle tire ainsi parti de différentes disciplines scientifiques pour rappeler que ni l'homme ni la femme ne peuvent faire n'importe quoi avec leur corps, et que le corps lui-même assigne des limites à la liberté de l'homme. Oui, cet homme de chair et d'os est vraiment aimé de Dieu, qui en révèle la pleine dignité dans l'Incarnation de son Fils. Lorsque l'Écriture condamne la sodomie, elle rappelle, certes, le dessein de Dieu sur la sexualité humaine, mais elle tient aussi compte de l'observation des faits. La morale chrétienne incorpore ces conclusions de l'expérience, comme elle incorpore celles de l'anthropologie philosophique. Ces conclusions bénéficient de l'éclairage propre à la tradition chrétienne, mais il n'est pas rare qu'elles soient antérieures à l'Évangile. À l'aurore de la Nouvelle Alliance, comment ne pas songer au martyr de saint Jean-Baptiste, disant à Hérode qu'il n'avait pas le droit de garder la femme de son frère¹¹.

Lorsqu'elle est d'inspiration positiviste, la bioéthique considère que l'homme est un *individu* replié sur lui-même et guettant d'abord ses intérêts, ses plaisirs, ce qui lui est utile. Cette bioéthique fleurit dans les comités d'éthique ; elle est un lieu virtuel où s'affrontent les opinions les plus diverses, dans la recherche éperdue d'un improbable consensus. Le but de la discussion, ce n'est pas de connaître le réel puisqu'il est dit inconnaissable ; c'est de discuter. Voilà une façon élégante de pratiquer l'*epochè*, la suspension de jugement. On discute pour discuter, comme les sophistes antiques et comme les sceptiques.

Cette bioéthique peut éventuellement se présenter comme chrétienne, mais dans son argumentaire elle sous-estime ou laisse entre parenthèses la question philosophique de la réalité et de la dignité de l'homme, et du rapport existentiel de celui-ci au Créateur. Ce qui compte, c'est le dialogue, ou plutôt la négociation. Il s'agit de décider ce qui est permis ou défendu aujourd'hui, mais il faut laisser ouverte la porte à d'autres décisions ultérieures, d'autant que tout moraliste est habilité à opiner sur ce qu'il estime admissible ou non. Retour, donc, au relativisme et à la casuistique. La morale est alors vidée d'elle-même et cesse d'être une discipline normative. Elle se prononce sur des calculs : de l'utilité, du plaisir ou du risque que présente tel comportement dans telle situation.

11. Mt 14, 4.

Une autonomie totale

La crise profonde que traverse la morale chrétienne tient donc à un rejet, souvent sans appel, de la référence au droit naturel et aux droits de l'homme que la raison peut découvrir. Elle tient aussi à l'oubli fréquent, par certains chrétiens, de l'enracinement de cette morale chrétienne dans une théologie de la création et de l'incarnation. Le relativisme, le scepticisme et l'agnosticisme sont en train de gangrener les fondements de la morale chrétienne. Il s'ensuit que des théologiens très médiatisés se trouvent dans une situation pareille à celle des partisans du positivisme juridique. Pour ces théologiens, il n'y a ni acte vraiment bon, ni acte vraiment mauvais. Il n'y a de morale que la morale de situation. À chacun de décider de l'intention fondamentale qui orientera son agir.

Beaucoup de bioéthiciens chrétiens cèdent à cette main qui leur est tendue par le positivisme juridique en matière de droits de l'homme. Ils considèrent alors que tout, en morale, peut être discuté, contesté, déconstruit et reconstruit. D'où l'appui donné par ces théologiens aux « nouveaux droits de l'homme » s'inscrivant dans la mouvance positiviste. Cette lecture casuistique de la morale chrétienne considère que les individus sont totalement autonomes, qu'ils doivent « suivre leur conscience » en toute liberté. Il n'y a plus de norme morale ; il n'y a plus de morale fondamentale. L'agir moral est confié au libre examen de la conscience individuelle. Il va de soi que ce rejet, par des chrétiens, des droits naturels de l'homme enhardit les militants de la culture de la mort.

ALIMENTER LA CONFUSION ?

Des passagers de la barque de Pierre sont parfois profondément influencés par cette dérive. Une fois de plus, le cas de la bioéthique est révélateur. Certaines réunions auxquelles participent des autorités ecclésiastiques en vue sont devenues des parloirs où l'on tente d'arriver à un consensus. C'est un peu ce qui se passe parfois dans des réunions œcuméniques où il convient de faire des concessions, de gommer les différences pour arriver à tout prix à un dénominateur commun. Les porte-parole et autres organes officiels peuvent ensuite alimenter la confusion.

Le magistère et les arbitrages

Un cas typique est fourni par les discussions interminables sur le préservatif. Par peur, peut-être, de voir la réalité en face, des données dérangeantes, *des faits* sont systématiquement occultés ou décriés et sont remplacés par des énoncés convenant à ceux qui les proclament. Le

magistère suprême est alors appelé à la rescousse pour procéder à des arbitrages, ce qui l'expose à toutes sortes de pressions.

Où conduit cette évolution ? À *vider le magistère de ce pour quoi il a été institué*.

Comment cela ? Sous l'influence de la dérive positiviste, le magistère ne devrait plus exposer et approfondir la doctrine de l'Église, dont il a le dépôt et la garde. Il ne devrait plus mettre en lumière sa référence à la vérité. Puisqu'on attend de lui qu'il soit désormais, en Église, le garant du consensus, des négociations et des arbitrages, le magistère devrait dire la « nouvelle morale ». N'attend-on pas de lui qu'il soit le garant, non d'une vérité, mais d'énoncés éthiques à avaliser selon la norme morale suprême : « Il faut une morale » ? Cette « nouvelle morale » sera énoncée par des bioéthiciens et ses règles seront soumises à la validation par le magistère suprême.

Pour parvenir à ce but, les déclarations du magistère sont alors *aplatis*, en ce sens que toutes les déclarations sont de même niveau, banalisées, et que toutes peuvent être contestées. Qu'il s'agisse de déclarations conciliaires, d'encycliques, d'exhortations synodales, d'une interview lors d'un voyage, d'une formulation malheureuse dans un discours ou dans un recueil d'entretiens : tous les textes ont le même poids et ils sont tous réformables. Pour comble, les incohérences entre les diverses traductions, parfois bâclées, de textes pontificaux, viennent ajouter une note jubilatoire au gâchis. Voilà ce qui fait les beaux jours des éditeurs et de leurs allocataires ! De même, ceux qui ont une position de force suffisante pour le faire tentent de se faire passer pour des interprètes authentiques des déclarations magistérielles, voire de fourguer de nouvelles règles morales.

L'autorité du magistère suprême risque de s'en trouver ruinée puisqu'on ne discerne plus de vérité à accueillir ou à transmettre. Avec cette façon de procéder, on met le pape en délicatesse avec lui-même et avec ses prédécesseurs. D'ailleurs, argumente-t-on, le pape lui-même n'hésite pas à inviter ses lecteurs à discuter ses positions.

Protéger le pape

Or voici ce qu'écrit Benoît XVI dans son splendide *Jésus de Nazareth*¹² :

Il est clair que je n'ai pas besoin de dire expressément que ce livre n'est en aucune manière un acte du magistère, mais uniquement l'expression de ma quête personnelle de « la face du Seigneur » (cf. Ps 26 [27], 8). Aussi chacun est-il libre de me contredire. Je prie simplement les lectrices et les

12. Voir Joseph RATZINGER-Benoît XVI, *Jésus de Nazareth*, Paris, Flammarion, 2007, p. 19.

lecteurs de me faire le crédit de la bienveillance sans lequel il n'y a pas de compréhension possible.

Mérite d'être soulignée la bienveillance du pape lui-même qui a la délicatesse d'écrire que ses ouvrages scientifiques, même signés pendant son pontificat, ne sont pas des actes du magistère. C'est précisément le message inverse que certains de ses collaborateurs voudraient faire passer en insinuant qu'il suffit qu'une déclaration procède de la volonté du pape pour qu'elle ait un poids magistériel. Il est dès lors élémentaire de rappeler que tout ce que dit ou écrit le pape n'appelle pas le même niveau d'adhésion. Certains documents pontificaux attribués au pape ont besoin d'être critiqués pour protéger le pape lui-même, et le magistère, contre d'éventuelles initiatives intempestives de collaborateurs dépassant leur mandat.

L'Église et la ré-ingénierie sociale

Par ce glissement vers une lecture positiviste de l'autorité et des déclarations magistérielles, l'Église se trouve objectivement associée au projet de ré-ingénierie sociale dont l'ONU et l'UE ont donné le signal. L'Église doit être récupérée, c'est-à-dire ralliée au projet de gouvernance mondiale coiffé par un droit international positiviste, lui-même appliqué par des tribunaux supranationaux.

À défaut d'être ainsi annexée par consentement, par intimidation ou par trahison (on songe à Henry VIII), l'Église doit être détruite, non parce qu'elle a une morale, mais parce qu'elle a une morale qui dérange car elle est profondément réaliste. Elle a pour fondement la passion, la mort et la résurrection du Fils de Dieu, venu sur terre pour inviter tous les hommes à devenir enfants de Dieu. Voilà le fait majeur de l'histoire humaine, et de ce fait, les apôtres ont été les premiers à porter témoignage. Eux dont la foi avait vacillé jusqu'à la trahison, eux qui n'avaient pas cru qu'Il était ressuscité comme en témoignaient les saintes femmes, voilà que, mus par l'Esprit-Saint, ils se mettent à proclamer qu'Il est vivant. Voilà qu'ils affrontent les puissances du mal pour annoncer, jusqu'au martyre, cette bonne nouvelle. Tel est le roc sur lequel est basée toute l'histoire de l'Église : les apôtres ont vu ; ils ont reconnu ; ils ont entendu, ils ont touché. Voilà la vérité que le magistère a à accueillir et à transmettre.

L'Église souscrit pour cela à tous les efforts réalisés par tant de générations pour protéger l'homme et ses droits innés. Elle reconnaît et accueille le labeur de générations d'hommes politiques, de législateurs, de juristes de l'étoffe de Cicéron, pour procurer aux sociétés humaines une législation protégeant et promouvant ces droits. Plus fondamentalement encore, l'Église invite tous les hommes à en revenir à la réalité de l'homme et à s'élever avec courage contre l'emprise de la culture de la mort.

POSITIVISME ET CULTURE DE LA MORT

Pour tous les juristes et pour tous les moralistes, catholiques ou non, adhérer à une conception positiviste du droit et de la morale, c'est restaurer une forme contemporaine de *manichéisme*. Selon cette conception, il appartiendrait à une catégorie d'hommes, les *illuminés*, de définir ce qui, dans le monde, est bien ou mal, et de répercuter cette dichotomie dans tout le tissu social grâce aux institutions juridiques. Or malgré le mal et le péché, l'Église doit rejoindre le regard de Dieu sur l'homme et sur le monde : le créateur vit que ce qu'il avait fait était bon¹³. L'Église doit inviter tous les hommes à s'émerveiller devant la beauté du monde, à choisir la vie, à redécouvrir que ce monde a été créé pour l'homme, et que l'homme est le gérant responsable de la première révélation qu'est le monde créé.

Le drame du positivisme juridique, c'est qu'en raison de son agnosticisme, il laisse grande ouverte la porte par laquelle peut s'engouffrer la culture de la mort. Une culture de la mort qui a commencé par décréter la mort d'un Dieu soi-disant devenu jaloux de sa créature. Une culture de la mort qui crédite l'homme du pouvoir de se déifier lui-même et de se donner des droits. Excusez du peu ! Une culture au nom de laquelle des hommes ont décrété la mort du Fils de Dieu, de l'Innocent par excellence et de ceux qui en sont l'image. Une culture de la mort qui, au dire de certains démographes, peut conduire à l'extinction de l'espèce humaine...

De ce qui précède, il résulte que la confrontation entre les conceptions réaliste et positiviste des droits de l'homme est devenue la question cruciale dans le monde d'aujourd'hui et en particulier au sein des grandes organisations internationales. Cette question interpelle spécialement les représentants de la tradition positiviste. Il y est dit en effet qu'« il faut une loi », que « la loi doit être respectée ». La justice est donc purement procédurale : elle entérine une décision consensuelle au terme d'une discussion fair-play. Les lois ainsi conçues n'ont aucun soubassement dans une réalité reconnue. D'où la mise en place d'un nouveau droit international positiviste au service d'une gouvernance mondiale. Mais comment méconnaître qu'avec la montée en force du positivisme juridique, le « droit » de donner la mort est devenu le droit suprême ?

Ce qui est tout aussi troublant, c'est que ce positivisme a été accueilli par de nombreux moralistes chrétiens, en particulier parmi ceux qui se

13. Gn 1, 10. 12. 18. 21. 25 ; cf. 2, 18.

présentent comme bioéthiciens. Comme on peut l'observer dans beaucoup de comités *ad hoc*, des bioéthiciens, désireux d'en arriver à une décision consensuelle et prêts à avaliser celle-ci, imitent leurs collègues juristes positivistes et décrètent qu'au-delà de la décision consensuelle, il n'y a rien à prendre en compte. Tout ce qui est au-delà de la norme morale suprême – « Il faut une norme morale » – ressortirait au monde ténébreux de la métaphysique. Très logiquement, ce rejet de la métaphysique et de l'anthropologie, qui en est un volet, s'accompagne d'un rejet de toute morale fondamentale qui s'intéresserait, par exemple, aux rapports entre la conscience, la vérité, la liberté.

Finalement, ni le positivisme juridique, ni une certaine « morale chrétienne » qui en est parfois le clone, ne peuvent éluder la question de savoir *qui* parle, qui énonce les énoncés juridiques et moraux, qui, en dernière instance, valide les normes particulières. Derrière ces divers énoncés, se cachent toujours des hommes réels, des partis, des groupes plus ou moins organisés, des sociétés occultes disposés à déconstruire le monde et pressés de le reconstruire selon les décisions émanant de leur volonté.

Secouée de l'extérieur par les forces du mal et de l'intérieur par des convulsions dont on feint de nier l'ampleur, l'Église, aujourd'hui comme hier, doit souffler sur les braises et raviver la Parole d'amour et de feu que le Seigneur lui a confiée pour embraser le monde. Si Pierre et Paul vivaient de nos jours, ils seraient probablement taxés de fondamentalisme. Pourtant c'est d'eux, et de leurs successeurs, que dépend ce que sera la Nouvelle Évangélisation.

M. SCH. †
michel.schooyans@uclouvain.be

Questions disputées

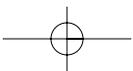
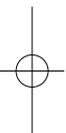
TEXTES EN DÉBAT

MARITAIN ADOLESCENT, L'ITINÉRAIRE POLITIQUE D'UN PHILOSOPHE THOMISTE

YVES FLOUCAT

PENSER LA GUERRE EN FRANCE

EMMANUEL TRANCHANT



Maritain adolescent, l'itinéraire politique d'un philosophe thomiste

À PROPOS DE FLORIAN MICHEL,
« AUTOUR DU JEUNE MARITAIN »,
CAHIERS JACQUES MARITAIN, N° 62, JUILLET-AOÛT 2011.

Questions
disputées

YVES FLOUCAT*

* Docteur en philosophie, docteur d'État ès-lettres,
membre de l'Académie pontificale de saint Thomas
et maître de conférences honoraire à la faculté de philosophie
de l'Institut catholique de Toulouse.

Vient de publier avec Ph.-M. Margelidon o.p.,
un *Dictionnaire de philosophie et de théologie thomistes*
(Parole et Silence, 2011).

La dernière livraison des Cahiers Jacques Maritain propose un article de Florian Michel sur le parcours politique de Jacques Maritain à la lumière de son adolescence « révolutionnaire ». Une étude qui soulève de réelles interrogations et laisse le lecteur perplexe.

LE CERCLE D'ÉTUDES Jacques-et-Raïssa-Maritain de Kolbsheim, héritier du droit moral quant à la réédition des livres et la publication d'inédits du philosophe ou de sa correspondance, accomplit depuis des années un travail considérable pour mieux faire connaître une œuvre encore largement délaissée. La parution, maintenant achevée, des *Œuvres complètes* en seize volumes témoigne de ce dévouement inlassable. Les *Cahiers Jacques Maritain (CJM)*, qui sont l'émanation du Cercle, viennent de publier, dans leur dernier numéro, un article de Florian Michel qui tente de renouveler la vision d'ensemble du parcours politique de Maritain¹. Dans ce but, Michel se concentre sur celui que René Mougel

1. « Jacques Maritain jaurésien ? Une jeunesse entre révolution et socialisme démocratique », *Cahiers Jacques-Maritain (CJM)*, n° 62, p. 3-21.

présente dans son introduction générale comme le « jeune Maritain ». Le directeur des *Cahiers* est en effet soucieux d'éviter l'expression de « premier Maritain » à cause de ses « résonances dans des écrits de mouvance maurrassienne », et afin de ne pas accrédi-ter « la thèse sous-jacente », selon lui infondée, du « “premier Maritain d'Action française²” ».

De « fausses pistes » ?

Se référant à une étude publiée il y a vingt-cinq ans dans la même revue par Lucien Mercier³ – dont il est concédé que, « spécialiste des universités populaires », il est « étranger aux débats historiographiques du catholicisme français » –, Florian Michel entend prolonger le « tournant historiographique » que cet article constitue à ses yeux et éliminer une bonne fois pour toutes ce qu'il appelle les « fausses pistes ». De quoi s'agit-il ?

Une certaine « orthodoxie » maritainienne, très dépendante du jugement que Maritain lui-même portait sur sa collaboration avec Charles Maurras (mais est-on le meilleur juge de soi-même ?), faisait coïncider le « vrai » Maritain politique avec la condamnation de l'Action française⁴. Celle-ci apparaissait dès lors comme « le point de départ d'une réflexion renouvelée sur les rapports entre le spirituel et le temporel » et sur « les exigences du spirituel en matière temporelle », qui débouchait sur *Humanisme intégral* (1936) et aboutissait à *L'Homme et l'État* (1951)⁵. Pour

2. René MOUGEL, Liminaire : « Autour du jeune Maritain », *CJM*, n° 62, p. 2.

3. « Jacques Maritain avant Jacques Maritain : un engagement dans le siècle », *CJM*, n° 13, juin 1986, p. 7-26.

4. Émile Poulat explique fort bien, dans une intéressante plaquette écrite avec Yves Chiron intitulée *Pourquoi Pie XI a-t-il condamné l'Action française ?*, Niherne, Éd. BCM, 2009, p. 23 (p. 15-68), que, « en rigueur de termes, que ce soit “pour des raisons politiques” ou “pour des raisons religieuses”, il n'y a eu ni “condamnation du Sillon”, ni “condamnation de l'Action française” ». En effet, « Pie XI n'a pas demandé la dissolution de la Ligue d'Action française, et si, dans son allocution du 26 décembre 1926, il affirme fortement qu'“en aucun cas, il n'est permis aux catholiques d'adhérer aux entreprises et en quelque sorte à l'école... il n'est pas permis non plus de s'exposer ou d'exposer les autres...” », aucune disposition canonique ne suivra. Il a repris le dossier établi par Pie X, la mise à l'*Index* de sept ouvrages de Maurras et de sa revue, lui ajoutant l'interdiction de lire le quotidien *L'Action française* ». Cette absence de disposition canonique explique que, après une lettre de soumission des chefs de l'Action française, Pie XII pourra, le 10 juillet 1939, autoriser à nouveau la lecture du quotidien sans que cette mesure soit un désaveu de son prédécesseur.

5. Cf. Ph. CHENAUX, « *Humanisme intégral* » (1936) de Jacques Maritain, Paris, Cerf, 2006, p. 24-27.

Florian Michel, l'objectif demeure non certes de négliger⁶, mais de minorer la période de compagnonnage avec l'Action française. Il s'agit toujours de discréditer « quelques auteurs » (dont les noms ne sont pas indiqués !). On les présente, sans autre nuance, comme soutenant que « la position politique de Maritain commence dans les parages de l'Action française » ; il en aurait même été un « membre » et, « maurrassien », en aurait accepté « en profondeur les thèses »⁷.

Mais, puisqu'il paraît impossible de soutenir sérieusement que le philosophe politique coïnciderait purement et simplement avec le « philosophe chrétien de la démocratie » (selon l'expression d'Étienne Borne) qui aurait progressivement vu le jour à partir de 1926 et, surtout, de 1936 avec *Humanisme intégral*, on franchit un pas de plus. Le propos est désormais de mettre en avant, dans le militantisme du Maritain adolescent – certes avec la prudence requise, car « les indéterminations, provocations et paradoxes peuvent être aussi la caractéristique d'une intelligence adolescente⁸ » –, quelques éclaircissements sur les orientations de sa maturité. On serait ainsi à même de rendre raison du développement d'une pensée politique trouvant sa cohérence, malgré les « profondes transformations » d'un « rescapé » multirécidiviste⁹, dans « une mystique du pauvre » et « une soif de liberté¹⁰ » s'inscrivant en réalité dans un « idéal démocratique¹¹ »...

Je ne puis reprendre ici l'analyse de l'évolution politique de Maritain, que j'ai proposée ailleurs dans des travaux que l'auteur ignore délibérément¹². Certes, son étude se veut nuancée et elle apporte avec talent et

6. Il cite même (*art. cit.*, p. 5) cet extrait significatif d'une lettre de Maritain à Massis, datée du 3 avril 1914, demeurée inédite, et qui se trouve aux Archives Maritain de Kolbsheim : « Un catalogue des causes du mal nous serait précieux. À mes yeux, c'est non seulement le naturalisme, le démocratism, le scientisme, etc., mais essentiellement la médiocrité des catholiques [...], qui veulent être conformes au siècle et qui sont punis par un affaiblissement de l'intelligence même. [...] Plus j'y pense, plus je me persuade que nous devons tous avoir une doctrine politique ; et que cette doctrine ne peut être qu'antirévolutionnaire, anti-républicaine, anti-constitutionnelle donc et monarchique. »

7. Florian MICHEL, *art. cit.*, p. 5.

8. Florian MICHEL, *art. cit.*, p. 3.

9. Florian MICHEL, *art. cit.*, p. 7.

10. Florian MICHEL, *art. cit.*, p. 21.

11. Florian MICHEL, *art. cit.*, p. 20.

12. Voir par exemple *Maritain ou le catholicisme intégral et l'humanisme démocratique*, Paris, Téqui, 2003 et « Jacques Maritain, la philosophie politique », *Liberté politique*, n° 50, septembre 2010, p. 157-184.

de sûres références des éléments nouveaux sur le « socialiste jaurésien » que fut Maritain avant son baptême du 11 juin 1906. Mais, si elle a pour ambition de nous convaincre de l'existence d'un philosophe depuis toujours porté par des aspirations démocratiques, il faut bien reconnaître qu'elle n'y parvient pas vraiment, tellement elle demeure hésitante quant aux positions exactes du grand adolescent. Comment, d'ailleurs, en irait-il autrement, s'agissant d'un jeune adulte qui, de toute évidence, cherche sa propre voie et adopte des postures « rarement élaborées et souvent paradoxales¹³ » ? Son socialisme « démocratique » ne serait-il pas surtout pour lui, comme pour son ami de cœur Psichari, « avant tout un mode contestataire qui l'autorise à critiquer sa famille, son milieu, sa culture, tout en préservant l'idéalisme cher à son esprit¹⁴ » ?

Perplexités autour de la politique du « jeune Maritain »

Quelle était la nature de la « démocratie » selon Maritain avant sa conversion, et comment concevait-il le « suffrage universel » lorsqu'il adhère, à dix-huit ans, à l'« Union démocratique pour l'Éducation sociale », mouvement socialiste peu connu, créé en 1896 par des étudiants et des professeurs de la Sorbonne ? On peut se poser d'autant plus la question qu'il se dit tout ensemble révolutionnaire, libertaire, jaurésien contre Guesde (donc affectivement démocrate) et proche de l'anarcho-syndicalisme (avec lequel, au demeurant, l'Action française à ses débuts avait fait des tentatives de rapprochement). Tout, cela devait rester pour le moins assez vague dans la tête du jeune homme. De plus, s'il se proclame en effet socialiste, et se définit, dans le *Carnet de Notes*, comme un bourgeois en révolte contre son entourage, s'il se dit ami du peuple ouvrier, la démocratie, telle qu'elle se présentait à lui, devait lui paraître suspecte. Maritain trouvait parfois Jaurès trop bourgeois. Sans doute était-il attiré par un idéal révolutionnaire de République socialiste qui, du reste, avant d'être jaurésien, avait été purement marxiste¹⁵...

Quel rapport établissait-il entre la démocratie (ne faudrait-il pas parler plutôt de « démophilie » selon le mot d'Henri Vaugois ?) et cet idéal ? Un lien confus de moyen à fin ? Quant au suffrage universel, il faudrait savoir aussi ce qu'il entendait précisément par là à cette époque.

13. Florian MICHEL, *art. cit.*, p. 10.

14. Cf. Frédérique NEAU-DUFOUR, *Ernest Psichari. L'ordre et l'errance*, Paris, Cerf, 2001, p. 95.

15. Cf. Frédérique NEAU-DUFOUR, *Ibid.*, p. 88-89 : « En 1901 [...], les deux amis [Psichari et Maritain] rédigent un de leurs rares textes portant sur la théorie du socialisme. Il s'agit d'une démonstration sous forme de plan, visant à prouver la nécessité d'une révolution marxiste. »

Ce qui est établi, c'est qu'il a mis très très longtemps à l'admettre tel que nous le connaissons aujourd'hui, après sa rupture avec l'Action française (Maurras lui-même avait sa propre conception du suffrage universel !). Il le caractérise encore, dans les *Principes d'une politique humaniste* (1944), pour qu'il soit plus réel et moins symbolique, d'une manière bien conforme à ce que réclamaient nombre de « catholiques intransigeants » : respect du caractère organique de la société et des divers corps intermédiaires, suffrage personnel non détaché du contexte concret (familial, professionnel, régional) dans lequel se trouve le citoyen¹⁶...

Il est en tout cas certain qu'après sa conversion, il développera en revanche des arguments antidémocratiques philosophiquement précis, et c'est bien ce Maritain qui nous intéresse, car il est déjà l'auteur d'ouvrages majeurs, jamais reniés, et qui marquent à jamais profondément son œuvre ultérieure en même temps que le thomisme du XX^e siècle. Aussi bien ne faut-il pas accorder trop d'importance (pas plus que l'auteur du *Carnet de Notes* ne l'a fait lui-même plus tard) à ce qui se bousculait de toute évidence dans l'esprit de celui que Lucien Mercier appelle très justement le « Maritain avant Maritain ». Florian Michel, gommant quelque peu l'axe de son propos, ne reconnaît-il pas que « postuler et admettre la continuité politique de Maritain est cependant problématique », que chercher, comme y invitait Maritain lui-même, « les clés des positions de sa maturité dans sa jeunesse » risque d'aboutir à une « construction rétrospective » et de « manquer les contingences de l'histoire et les bifurcations, qui, quoique ineffectives, étaient cependant plausibles¹⁷ » ?

La conversion de Maritain dans la mouvance d'un catholicisme intransigeant (celui de Léon Bloy et de Solesmes) n'est tout de même pas un accident dans son parcours philosophique, y compris politique ! Le thomiste rigoureux, développant peu après des arguments proches de ceux de l'Action française paraît donc devoir être plus sérieusement pris en compte pour comprendre l'évolution ultérieure, homogène quant à son esprit intégraliste mais bien réelle, de celui qui élaborerait une philosophie originale de la démocratie. Il n'est pas question de prétendre que le jeune Maritain aurait manqué de conscience politique, mais il est déraisonnable de mettre celle-ci en proportion avec la réflexion du philosophe devenu disciple de l'Aquinate et élaborant une œuvre. D'autant plus,

16. Cf. *Principes d'une politique humaniste* (1944), *O.C.*, vol. VIII, p. 232-233 et 243. Voir aussi notre *Maritain ou le catholicisme intégral et l'humanisme démocratique*, *op. cit.*, p. 60-64.

17. Florian MICHEL, *art. cit.*, p. 8.

redisons-le, qu'est intervenu en 1906, avec son baptême, un événement majeur qui justifierait pleinement, pour le coup, que l'on parlât de la naissance d'un « second » Maritain.

Les *Cahiers* publient précisément, à la suite des pages de Florian Michel, une longue lettre de Jacques Maritain à Élie Roubanovitch, directeur d'un petit journal, *La Tribune russe*, organe du Mouvement socialiste-révolutionnaire¹⁸. Cette lettre manifeste de manière éclatante, par sa critique radicale de l'homme moderne identifié à l'homme « bourgeois » comme à l'homme socialiste, héritier des principes du premier, cet homme qui « hait la tradition et l'autorité » (p. 37), comment Maritain s'est inscrit dès sa conversion (pour n'en plus sortir) dans la mouvance de ce qu'Émile Poulat a appelé (par opposition au « catholicisme libéral ») le « catholicisme intransigeant ».

René Mougel, dans la présentation qu'il donne de cette lettre, balaye d'un revers de main cette réalité sous prétexte que les Maritain ne provenaient pas du « monde catholique ». Mais les évidences sont têtues : c'est sous l'influence de leur parrain Léon Bloy, catholique intransigeant s'il en fut – antidémocrate et antirépublicain selon le témoignage même de Raïssa¹⁹ – que les Maritain sont venus au catholicisme et la lettre à Roubanovitch porte manifestement la marque de l'auteur du *Sang du pauvre*. Maritain s'était également très vite lié d'amitié avec le troisième abbé de Solesmes, dom Paul Delatte, lequel était à la différence de Bloy – quoique tout aussi intransigeant que lui –, un admirateur passionné de Maurras. Pourquoi voudrait-on dès lors, selon la thèse convenue et entretenue par les Maritain eux-mêmes, que le seul conseil de son directeur spirituel le dominicain Humbert Clérissac (vers lequel assurément dom Delatte les avait orientés) puisse rendre raison en profondeur de la démarche ultérieure du philosophe devenu thomiste vers Maurras et son Action Française ? Cette démarche avait en réalité des motivations à la fois plus amples et plus essentielles²⁰.

18. Maritain avait participé à son administration durant six mois dès sa création en 1904 et y avait même écrit, en 1905, un article sur Tolstoï. Cf. *Œuvres complètes*, vol. XVI, p. 674-681.

19. Cf. Raïssa MARITAIN, *Les Grandes Amitiés*, Deuxième partie : *Les Aventures de la Grâce*, (1944), *O.C.*, vol. XIV, p. 975 : « [...] le destin a voulu [...] que ces deux patrons de notre jeunesse [Léon Bloy et le père Clérissac] fussent également antidémocrates et antirépublicains. » Et Raïssa précise (n. 5, p. 975) que, à la différence de Clérissac, « Léon Bloy n'a jamais sympathisé avec l'Action française ».

20. Cf. Frédéric GUGELOT, *La Conversion des intellectuels au catholicisme en France (1885-1935)*, Paris, CNRS Éditions, 2007, 20102, p. 421 : « S'il est indéniable que l'influence de Clérissac fut décisive dans la participation des Maritain au mouvement monarchiste, leurs idées antimodernes trouvaient par ailleurs en son sein leur accomplissement. » Voir *ibid.*, p. 417 :

Le compagnon de Charles Maurras

La collaboration que Maritain, abonné depuis 1911 au quotidien de Charles Maurras, accorda au maître de Martigues alla jusqu'à fonder avec lui, grâce à l'héritage (essentiellement partagé entre eux) d'un étudiant nationaliste Pierre Villard mort en 1918 sur le front de l'Aisne²¹, la *Revue universelle* dont Jacques Bainville devint le directeur et Henri Massis le rédacteur en chef. Elle était destinée à être, selon Maritain lui-même, « d'une part une tribune pour les idées de l'Action française dans l'ordre politique, d'autre part une tribune pour la pensée chrétienne, et en particulier la pensée thomiste, dans l'ordre philosophique²² ». De fait, durant sept ans (de 1920 à 1927), il y donna une chronique de philosophie. On ne saurait donc se contenter de dire, avec Florian Michel, que le compagnonnage avec l'Action française n'est pas à négliger et, alléguer de son indépendance d'esprit, que nul ne conteste²³, pour conclure, sans plus de précisions sur les questions auxquelles il est fait brièvement allusion, que

« Face à l'attrait exercé par l'amour de la France, nombre de convertis ne pouvaient éviter de se poser la question de leurs rapports avec l'Action française, indéniablement, entre 1910 et 1926, les convertis entretiennent des liens profonds et étroits avec le mouvement monarchiste qui apparaît tout à la fois comme une porte vers le catholicisme et un aboutissement de la conversion. Car les liens qui attachent alors l'Action française et le catholicisme semblent si forts que pour plus d'un converti l'un entraîne l'autre et réciproquement. »

21. Une partie de cet héritage permit également aux Maritain d'acquérir la célèbre maison de Meudon dont on connaît bien maintenant le rayonnement intellectuel et spirituel.

22. *Carnet de notes* (1965), *O.C.*, vol. XII, p. 289-290.

23. Faut-il rappeler que l'« École de l'Action française » était moins monolithique qu'on ne l'a prétendu parfois ? Cf. l'ouvrage magistral de François HUGUENIN, *À l'École de l'Action française. Un siècle de vie intellectuelle*, Paris, J.-C. Lattès, 1998, qui vient d'être réédité, revu et augmenté en particulier d'un épilogue inédit, sous le titre *L'Action française. Une histoire intellectuelle*, Paris, « Tempus », Perrin, 2011. Jacques Bainville ou Léon Daudet n'étaient pas Charles Maurras, et ils avaient chacun leur style et leurs intérêts propres. Pour ne prendre qu'un exemple en matière littéraire, on sait que Claudel détestait Maurras qui le lui rendait bien, alors que Léon Daudet avait su discerner le génie du dramaturge... De plus, nombre de « non-conformistes des années trente » ont été les héritiers de l'École de l'Action française. Cf. l'ouvrage désormais classique de Jean-Louis LOUBET DEL BAYLE, *Les Non-Conformistes des années trente. Une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, Paris, Seuil, 20012, et celui de Nicolas KESSLER, *Histoire politique de la Jeune Droite (1929-1942). Une révolution conservatrice à la française*, Paris, L'Harmattan, 2001. Maritain a fait partie de ces « non-conformistes », et l'on connaît leur méfiance assez largement partagée vis-à-vis de la démocratie parlementaire d'alors (qualifiée de bourgeoise). Ceci peut expliquer pourquoi le philosophe a très prudemment élaboré une nouvelle conception de la démocratie qui ne succombât pas aux tentations du parlementarisme. Il n'est que de relire les *Principes d'une politique humaniste* pour s'en apercevoir. Maritain y esquisse un projet de constitution qui annonce étrangement ce que sera la Ve République.

« les archives témoignent d'une forme de dissentiment maritainien sur des points qui ne sont pas mineurs à l'égard de la doctrine maurrassienne, à l'intérieur même d'un acte d'adhésion au mouvement²⁴ ».

Florian Michel s'en tient à une brève évocation de la judéité de Raïssa « naturellement incompatible avec l'antisémitisme de Maurras²⁵ ». S'il n'y a aucun doute à ce sujet, il ne faudrait cependant pas omettre de préciser que l'antisémitisme maurrassien n'avait rien de racial (même si toutes les passerelles en ce sens étaient ouvertes, que certains ne se sont pas privés d'emprunter). C'est pourquoi Pierre Vidal-Naquet, plus finement, ne manque pas de pointer, en préfaçant la réédition de *L'Impossible Antisémitisme*, un article de Maritain, issu d'une communication de 1921 à la première Semaine des Écrivains catholiques et publié dans le *Bulletin catholique international* de février 1926, intitulé « À propos de la question juive ». Le philosophe, non sans reprendre des thèmes relevant d'un anti-judaïsme chrétien traditionnel, écrit :

On doit attendre des juifs tout autre chose qu'un attachement réel au bien commun de la civilisation occidentale et chrétienne.

Il faut ajouter qu'un peuple essentiellement messianique comme le peuple juif, dès l'instant qu'il refuse le vrai Messie, jouera fatalement dans le monde un rôle de subversion, je ne dis pas en raison d'un plan préconçu, je dis en raison d'une nécessité métaphysique, qui fait de l'Espérance messianique, et de la passion de la justice absolue, lorsqu'elle descend du plan surnaturel dans le plan naturel, et qu'elles sont appliquées à faux, le plus actif ferment de révolution. C'est pourquoi, comme Darmsteter et Bernard Lazare le notaient si fortement, on trouve des juifs, des menées juives, de l'esprit juif, à l'origine de la plupart des grands mouvements révolutionnaires de l'époque moderne²⁶.

Aussi Maritain préconise-t-il, dans la plus pure ligne de l'Action française – une ligne qui n'était pas à ce moment, il faut le préciser sans que cela constitue la moindre excuse, l'apanage de Maurras ou même d'une certaine droite politique²⁷ –, « la nécessité évidente d'une lutte de salut public contre les sociétés judéo-maçonniques et contre la finance cosmopolite », et la non moins évidente nécessité « d'un certain nombre

24. *Art. cit.*, p. 6.

25. *Ibid.*

26. Cf. J. MARITAIN, *L'impossible antisémitisme*, précédé de *Jacques Maritain et les Juifs* par Pierre Vidal-Naquet, Paris, DDB, 20032, p. 31, et « À propos de la question juive », *Œuvres complètes vol. II*, p. 1197.

27. Cf. l'ouvrage très documenté de Michel DREYFUS, *L'Antisémitisme à gauche. Histoire d'un paradoxe, de 1830 à nos jours*, Paris, La Découverte, 2009.

de mesures générales de préservation, qui étaient, à vrai dire, plus aisées au temps où la civilisation était officiellement chrétienne²⁸ » ...

Florian Michel reconnaît par ailleurs que, dans *Une Opinion sur Charles Maurras et le devoir des catholiques*, Maritain accepte la critique maurrassienne de la démocratie au sens de Rousseau, c'est-à-dire ce que le philosophe, reprenant un terme utilisé aussi par Maurras, appelle le « démocratism²⁹ ». Néanmoins, il ajoute que Maritain se sépare de la critique maurrassienne, comme d'une « opinion irrecevable », sur la légitimité de la démocratie en tant que forme de gouvernement au sens de saint Thomas et d'Aristote³⁰, et dont l'application – par exemple « l'ancienne démocratie helvétique » – dépend des « conditions et formations historiques³¹ ». Mais où Michel a-t-il vu que Maurras se désolidariserait de ce qu'écrit Maritain sur cette nécessité de prendre en compte les circonstances historiques à propos de la Suisse mais aussi des États-Unis³² ? Au vrai, la critique maurrassienne du démocratism sera reprise en des termes identiques par Maritain en juillet 1927, par conséquent postérieurement à l'intervention romaine, dans *Primauté du spirituel*.

Il ne s'agit certes pas de faire de Maurras un thomiste, et de Maritain l'« idéologue de l'Action française³³ ». Mais tout lecteur attentif d'*Une opinion sur Charles Maurras et le devoir des catholiques* (1926) comme de *Théonas* (1921), d'*Antimoderne* (1922) ou des *Trois Réformateurs : Luther, Descartes et Rousseau* (1925), ne peut pas ne pas y discerner des positions

28. Cf. « À propos de la question juive », *op. cit.*, p. 1197.

29. Florian MICHEL, *art. cit.*, p. 6. Cf. *Une Opinion sur Charles Maurras et le devoir des catholiques* (1926), vol. III, p. 754. Pourquoi dès lors Michel écrit-il étrangement par ailleurs que ce terme n'est « jamais défini *stricto sensu* » (p. 5) alors qu'il s'agit clairement, pour Maritain, du « mythe religieux de la démocratie » incluant les dogmes de « la Volonté générale et de la Loi expression du Nombre » ? Jean-Paul II, reprenant de son côté le mot « démocratism », rappelait également que « la démocratie ne peut être élevée au rang d'un mythe » et se fonder sur « des "majorités" d'opinion provisoires et fluctuantes » au point de devenir « un simple mécanisme de régulation empirique d'intérêts divers et opposés » (*Evangelium vitæ*, n. 70, Paris, Mame-Plon, 1995, p. 143 sq).

30. Aristote préférerait d'ailleurs – Maritain le précise pour honorer la « sagesse des mots » (*Une Opinion...*, *op. cit.*, p. 753-754, n. 3 de la p. 753) – parler de *politeia*, la démocratie en constituant selon lui la forme corrompue.

31. Florian MICHEL, *art. cit.*, p. 6 et *Une Opinion...*, *op. cit.*, p. 753-754.

32. Ce que Maurras écrit est bien différent. Cf. par exemple *Mes idées politiques*, Paris, Fayard, 1937 et Albatros, 1993, p. 220 : « Parlementaire ou plébiscitaire, nulle République ne saurait décentraliser. Mettons tous les points sur les *i*. Je ne dis pas qu'il n'y ait point de république décentralisée. Je sais l'existence de la Suisse et celle des États-Unis. Je dis que, de l'état de centralisation, une république, qu'elle soit parlementaire ou plébiscitaire, ne peut passer à l'état décentralisé. »

33. Florian MICHEL, *art. cit.*, p. 6.

substantiellement communes avec celles de Maurras et qui n'ont rien d'une « collusion contre nature » comme le prétend plus loin René Mougel dans une étude, par ailleurs remarquable et fort pertinente, sur Péguy et Maritain³⁴. On n'a pas besoin de jeter le discrédit sur « l'intérêt politique du jeune Maritain³⁵ » pour affirmer qu'il n'y a pas eu de malentendu. Pierre Vidal-Naquet souligne à juste titre que l'« accord fondamental (de Maritain) avec Maurras est évident, qu'il s'agisse de la démocratie, du nationalisme ou de la volonté de fonder, face aux internationales socialiste et communiste, un "parti de l'intelligence"³⁶ ».

Il suffit de lire le Maritain, compagnon de Maurras, pour réaliser à quel point cette longue période de collaboration, habitée par l'inspiration de l'intransigeantisme catholique, a même été le creuset de toute son œuvre ultérieure (et pas seulement de son œuvre politique), qui lui a permis, au surplus, d'intégrer nombre d'aspirations de son adolescence révolutionnaire et socialiste. Le catholicisme social (ou « socialisme catholique » comme on disait parfois) ne s'est-il pas constitué en grande partie dans la mouvance de cet intégralisme catholique ? On comprend que le Maritain qui s'est toujours reconnu un « tempérament de gauche³⁷ » n'ait pas eu de mal à se retrouver, après sa conversion, dans les positions de contre-révolutionnaires comme La Tour du Pin ou Albert de

34. R. MOUGEL, « Péguy et Maritain, 1907-1910 : le grand malentendu », *CJM*, n° 62, (p. 41-58), p. 51.

35. Florian MICHEL, *art. cit.*, p. 6.

36. Cf. « Jacques Maritain et les Juifs », *op. cit.*, p. 29.

37. Reprenant sa *Lettre sur l'indépendance* (1935), *OC*, vol. VI, p. 255 sq, où se trouve la célèbre formule « de gauche, de droite, à aucun je ne suis » (*id.*, p. 257), il revient sur la distinction indispensable entre « un sens physiologique et un sens politique » des termes droite et gauche. Il note, en ce sens, que le « tempérament de gauche » (qu'il s'attribue) est une disposition native que l'on peut corriger. En ce sens, il entend trouver un « point d'éminence » permettant d'éviter le « pur cynisme » de la droite et le « pur irréalisme » ou « idéalisme » de la gauche. En effet, « le pur homme de gauche déteste l'être, préférant toujours et par hypothèse, selon le mot de Jean-Jacques, *ce qui n'est pas à ce qui est* ; le pur homme de droite déteste la justice et la charité, préférant toujours, et par hypothèse, selon le mot de Goethe (lui-même énigme, et masquant sa droite de sa gauche) *l'injustice au désordre* ». Aussi bien des hommes au tempérament de droite font-ils parfois une politique de gauche, et *vice versa*. Il faut prendre garde également qu'« à certains moments de trouble profond, les formations politiques de droite ou de gauche, au lieu d'être chacune un attelage plus ou moins fougueux tenu en main par une raison politique plus ou moins ferme, ne sont plus rien que complexes affectifs exaspérés, emportés par leur mythe idéal sans que l'intelligence politique puisse désormais autre chose que ruser au service de la passion. N'être ni de droite ni de gauche signifie alors qu'on entend garder sa raison ». Cf. *Le Paysan de la Garonne. Un vieux laïc s'interroge à propos du temps présent* (1966), *O.C.*, vol. XII, p. 695-704.

Mun. Tout ceci ne pouvait que lui rendre l'approche de Maurras digne d'intérêt, car les configurations politiques sont moins simples que notre division superficielle (et historiquement très mobile) en droite et gauche voudrait nous le faire croire.

Assurément, Maritain conduisait sa réflexion selon une démarche de philosophie chrétienne explicitement et rigoureusement thomiste qui ne pouvait avoir qu'un écho indirect sur l'agnostique Charles Maurras, mais on aurait tort de penser que celui-ci était étranger à l'argumentation propre à cette grande tradition et que, sur un grand nombre de questions majeures, il ne lui donnait pas son adhésion³⁸. Le prétendu « positivisme » de celui qui n'a jamais reconnu la vérité de la loi comtienne des « trois états » ou quelque « religion de l'Humanité » que ce soit, ne saurait faire illusion, non plus que son agnosticisme. Sa magnifique correspondance avec l'abbé Penon montre à quel point son intelligence demeurait

38. Il serait vain, à ce propos, de chercher dans un unique type de thomisme mettant l'accent sur la distinction entre nature et grâce jusqu'à verser dans une forme de séparatisme, des affinités qui expliqueraient le lien de certains disciples du Docteur angélique avec le maurrassisme. Cf. François HUGUENIN, *L'Action française, op. cit.*, p. 384-385. Les thomismes d'Action française étaient, en effet, d'inspiration diverse (par exemple suarézienne chez le père Descoqs, centrée au contraire sur « l'intellectualisme comme philosophie religieuse » chez le père Rousset). Le père Mandonnet, non suspect de sympathie pour l'Action française, était au contraire soupçonné d'esprit « naturaliste » par le père Garrigou-Lagrange, dont Maritain était alors très proche, et qui était, comme ce dernier, séduit par le mouvement de Maurras !... François Huguenin crédite le père de Lubac, par ses ouvrages *Surnaturel* (Paris, 1946) et *Le Mystère du Surnaturel* (Paris, 1965), d'avoir contribué à resituer saint Thomas dans la ligne d'une longue tradition patristique et de l'avoir libéré de toute lecture extrincésiste. Cela est vrai (cf. « Surnaturel. Une controverse au cœur du thomisme au xxe siècle, » *Revue thomiste*, T. CI, janvier-juin 2001). Mais Henri de Lubac ne procède pas sans quelque outrage quand il nie que saint Thomas ait distingué deux fins de l'homme. Il est indéniable que l'Aquinat distingue une fin proportionnée aux moyens de la nature (fin relative ou imparfaite), de la béatitude absolue, seule véritable fin ultime de la destinée humaine parce qu'elle est susceptible – en assumant en outre la jouissance d'avoir atteint ce à quoi la nature était proportionnée – de combler en plénitude le désir de voir Dieu inscrit dans la nature spirituelle de l'homme, et dont la réalisation effective est suspendue à l'entière gratuité de la grâce (*Sum. theol.*, Ia, q. 23, a. 1 et Ia-IIae, q. 3, a. 6). Saint Thomas, certes sans y insister comme on le fera plus tard, n'a même nullement négligé l'hypothèse théologique de la « nature pure », c'est-à-dire de l'homme laissé par Dieu à ses seules ressources naturelles (cf. *De Malo.*, q. 4, a. 1, ad 14). Sur cette question, voir Jorge Laporta, *La Destinée de la nature humaine selon Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1965. Quant à Jacques Maritain, très cajétanien comme Garrigou-Lagrange, il n'est semblable-t-il parvenu que vers la fin de sa vie à une conception du désir de voir Dieu (non élicite mais connaturel à l'intelligence comme esprit) conforme à celle de saint Thomas. Cela ne l'a jamais empêché de savoir « distinguer pour unir » et de se trouver à l'aise, tout en étant déjà animé par son idéal d'une « philosophie chrétienne », dans un compagnonnage durable avec Maurras. Cf. notre mise au point dans *Maritain ou le catholicisme intégral...*, *op. cit.*, p. 86-93.

taradée par les questions métaphysiques et religieuses³⁹. Certes, prétendre débrouiller – ce qui reste une énigme – l'itinéraire intérieur de Maurras, douloureusement pétri de tensions et de contradictions, serait prétentieux. Mais que, outre le magnifique poème « La Prière de la Fin », on ait retrouvé sur le corps du défunt des médailles de Jeanne d'Arc, de Thérèse de l'Enfant-Jésus et un scapulaire du Mont-Carmel, dont il ne s'était jamais séparé, cela montre que sa réelle conversion, au terme de sa vie, était l'aboutissement d'un long travail intime dans lequel la grâce et les prières d'intercession de ses amis catholiques – particulièrement au carmel de Lisieux et à la demande même de Pie XI – avaient porté leur fruit⁴⁰.

Maritain et la condamnation de l'Action française

Il faut revenir sur l'attitude de Maritain face à l'intervention romaine contre le mouvement de Charles Maurras et son journal. Elle n'est pas si aisée à concevoir, il est vrai, lorsqu'on lit les belles pages d'*Une Opinion sur Charles Maurras et le devoir des catholiques*, et on peut être surpris de découvrir dans *Pourquoi Rome a parlé* (1927) ou *Clairvoyance de Rome* (1929) des lignes où le philosophe prend le contre-pied de ce qu'il écrivait peu de temps auparavant. Ce serait oublier le drame de conscience que représentait pour Maritain l'intervention du Saint-Siège alors que son opuscule sur Maurras se voulait une ultime tentative de conciliation.

Du point de vue thomiste, il y montrait que l'« empirisme organisateur » ne se voulait pas une « philosophie de la cité », et qu'il pouvait donc, « en suivant une méthode semblable » à celle que Le Play avait utilisée pour retrouver « certaines grandes conditions politiques élémentaires », être intégré à une philosophie vraie qui introduirait « les distinctions propres à la science⁴¹ ». Il donnait son approbation à la critique maurrassienne du

39. Cf. *Dieu et le Roi. Correspondance entre Charles Maurras et l'abbé Penon (1883-1928)*, présentée par Axel Tisserand, Toulouse, Privat, 2007.

40. Sur cette question, je renverrai simplement au profond et vigoureux article que Gérard Leclerc a consacré à « Charles Maurras, témoin unique du religieux », dans le *Cahier de l'Herne* consacré au maître de Martigues, sous la direction de Stéphane Giocanti et Axel Tisserand (Paris, 2011, p. 143-146). Cf. p. 144 : « L'empirisme organisateur est le contraire même d'un scientisme clos sur lui-même, il s'apparente plutôt à une conception prudentielle de l'art politique, plus aristotélicienne que comtienne. D'ailleurs l'obsession ontologique est constante, chez celui qui ne songe qu'aux "fermes substances". »

41. Dans *Clairvoyance de Rome* (1929), dont on sait aujourd'hui que, même si l'ouvrage est signé par les mêmes collaborateurs de *Pourquoi Rome a parlé* (1927) (M.V. BERNADOT, P. DONCEUR, É. LAJEUNIE, D. LALLEMENT, F.-X. MAQUART et J. MARITAIN), il est presque entièrement l'œuvre du seul Maritain, celui-ci portera une tout autre appréciation... Cf. *O. C.*, vol. III, p. 1136 : « Il [Maurras] se réclame parfois de la méthode de Le Play. Notons ici que le procédé inductif de Le Play, s'il est insuffisant à conduire à une complète explication scientifique, n'est

démocratisme en constatant qu'« en fait, dans la réalité concrète, le mythe religieux de la Démocratie a envahi et contaminé partout la démocratie politique, et même toutes les formes de gouvernement⁴² ». Il louait Maurras pour « sa critique de l'idéologie libérale et des dogmes révolutionnaires » comme étant « le plus important dans son œuvre⁴³ ». Il justifiait enfin le « politique d'abord » comme une « vérité de sens commun » en établissant qu'il ne recouvrait pas une dissociation du politique et de l'éthique et un manque de subordination du premier à la seconde ; il précisait simplement que Maurras entendait se situer non dans l'ordre de la « hiérarchie des essences » ou de la « subordination des fins », qui exigerait en effet « *intelligence d'abord* » et « vérité d'abord », mais dans celui de l'« *exécution* » dont « la condition première » est « une distribution de l'autorité dans la cité, un gouvernement de celle-ci qui ne soit pas contraire à la nature⁴⁴ ». Et il ajoutait ces lignes décisives :

Ces considérations expliquent, me semble-t-il, deux faits en apparence contradictoires et que l'on constate pourtant fréquemment. D'une part, bien des incroyants, convertis d'abord à l'Action française, sont amenés par là jusqu'à la religion catholique. C'est qu'ils s'appliquent d'abord à ce qui est le plus proche de l'homme, et que guéris d'illusions meurtrières en ce domaine inférieur, ils sont conduits à compléter l'ordre en eux de bas en haut ; et, certes, ils ont encore beaucoup à apprendre dans le domaine divin...

D'autres esprits, convertis d'abord à la foi du Christ, manifestent pendant longtemps les plus vives répugnances à l'égard de la chose politique, et puis viennent peu à peu à en apprécier l'importance. C'est que la grâce les a portés d'abord à la vie éternelle, et qu'ils doivent compléter l'ordre en eux de haut en bas, car ils ont encore beaucoup à apprendre dans le domaine humain et rationnel – œuvre pénitentielle à quoi Maurras peut les aider efficacement, bien que je ne prétende pas du tout qu'ils doivent nécessairement arriver par là à toutes les conclusions de Maurras⁴⁵.

pas erroné en lui-même. Pour suivre "le même chemin" que Le Play, M. Maurras aurait dû se dégager d'erreurs fondamentales. Le Play ne faussait pas, par une conception vicieuse de la science sociale, l'objet même de sa recherche ; il n'excluait de cette science, qui restait entre ses mains une science authentiquement morale, ni la considération de la liberté ni celle de Dieu ; les deux premiers fondements reconnus par lui sont le besoin du pain quotidien, et le besoin de la loi morale. Tandis que la conception même que M. Maurras se fait de la science politique et des lois politiques fausse dès l'origine sa philosophie politique. »

42. *Une Opinion...*, *op. cit.*, O.C., vol. III, p. 755.

43. *Ibid.*, p. 762.

44. *Ibid.*, p. 755-759.

45. *Ibid.*, p. 750-762.

Si l'on veut accorder à cette période de collaboration avec l'Action française toute l'importance qu'elle a eue pour Maritain, on ne saurait omettre non plus de citer ces lignes particulièrement élogieuses qu'il consacre à la personne même de Maurras :

Comment ne dirais-je pas tout d'abord mon admiration pour Maurras lui-même ? Sa grandeur, le ressort profond de son activité, c'est avant tout, selon moi, le sens du *bien commun* de la cité. Un magnifique amour, une passion lucide de ce bien commun, voilà ce qui me frappe d'abord en lui, et me le fait regarder comme un exemplaire de vertu civique, un de ces vrais républicains dont le type a été formé dans les petites cités de la Grèce ou les municipales de la Renaissance. Il est celui qui ne désespère jamais du salut de la patrie.

[...] Ce qui nous afflige chez Maurras (et cette navrante admiration pour Anatole France), cela doit-il nous empêcher de reconnaître ce que Maurras dit de vrai, ce qui en lui rejoint la pensée d'un Joseph de Maistre ou d'un Bossuet ? Et puis, ne sentons-nous pas en lui, à l'égard de la foi, autre chose que la froide indifférence, un grave et ardent regret, qui n'est pas loin du désir ? Qui sait où Maurras en est à l'heure actuelle ? Qui peut mesurer à quelle profondeur descend, dans le secret du cœur, un aveu comme celui-ci : « Qu'advient-il de l'agnosticisme d'Auguste Comte ? La question se pose. Je me la pose, pour ma part, vingt fois par jour⁴⁶ » ?

Quand on lit des lignes aussi admirables et généreuses, on comprend mal comment, à moins de qualifier Maritain de naïf incorrigible, on pourrait nier la profondeur du lien qui l'attachait au maître de Martigues, à son entreprise politique et à son œuvre. Maritain savait tout ce qui manquait à Maurras et dont pourtant la soif l'habitait, qui eut donné leur pleine forme philosophique à ses positions, les eut affermi dans les grands principes d'une métaphysique de l'être et de l'esprit. De ces principes, au demeurant, Maurras n'ignorait aucunement la force et il en ferait un usage fécond lorsqu'il écrivait, en 1937, ce texte si riche qui, pour être intitulé « la politique naturelle », n'a rien de « naturaliste⁴⁷ ».

Si l'on comprend que Maritain, comme il l'avait fait pour Bergson, savait discerner alors, lorsque c'était nécessaire, un maurrassisme d'intention par-delà le maurrassisme de fait, on conçoit mieux à quel point il a dû lui être douloureux de rompre. La fameuse et impitoyable lettre du cardinal Andrieu d'août 1926 (fameuse par son indigence, ses allégations

46. *Ibid.*, p. 746-747.

47. Il ferait de ces pages l'avant-propos de *Mes Idées politiques*, Paris, Fayard, 1937, et *Albatros*, 1993, p. 15-83.

approximatives ou clairement mensongères) le consterna au point qu'il écrivit, un mois après, sa brochure sur *Charles Maurras et le devoir des catholiques*⁴⁸. Il voulait tenter de calmer les esprits et proposer aux catholiques d'Action Française de s'organiser « entre eux au sein même de leur parti, en un groupement spécial, religieux et non politique, ayant pour objet non pas l'action politique, mais la formation religieuse, l'étude de la doctrine catholique, des enseignements des papes, de la théologie dogmatique et morale – groupement constitué non par des sections politiques, mais par des cercles d'études, dirigé par des théologiens, et directement contrôlé par l'autorité ecclésiastique ». Le but était de garantir publiquement « le maintien de l'intégrité de la doctrine et de la morale chrétiennes parmi la jeunesse catholique adhérente à l'Action française, et la possibilité pour elle de compléter et de redresser les enseignements, opinions ou exemples reçus de certains de ses maîtres politiques⁴⁹ ». Tel était aussi le point de vue de l'abbé Charles Journet qui décrivait ainsi la situation à son ami, le 15 avril 1926 : « D'un côté la confusion entretenue avec joie par les uns, avec inconscience par les autres entre thomisme et A.F. et de l'autre des adversaires de Maurras encore bien plus déplaisants, qui nous rejettent au libéralisme et à Rousseau⁵⁰. »

Mais il était trop tard. La proposition de Maritain, un moment regardée positivement par Rome, ne fut finalement pas reçue. « Y a-t-il eu insuffisance du travail en profondeur des catholiques d'Action française ? », se demande François Huguenin en s'appuyant sur certains propos de Bernanos, rapportés par Henri Massis, qui rejoignent sur ce sujet les interrogations de Maritain⁵¹. De son côté Maurras se défendait face aux outrances du cardinal Andrieu ; il faisait valoir son constant

48. De fait, cet opuscule de Maritain devait faire originellement partie d'un dossier sur le « nationalisme intégral » demandé par l'abbé Van den Hout, pour sa *Revue Catholique des Idées et des Faits*, conjointement à Maurras, Massis et Maritain. Cf. Nicolas KESSLER, *Histoire politique de la Jeune Droite (1929-1942)*, op. cit., p. 86 : « Maurras était censé réaffirmer son profond respect pour le catholicisme, Maritain démontrer la compatibilité de la doctrine de l'Action française avec l'orthodoxie catholique, et Massis rappeler les services rendus à l'Église par le journal et le mouvement. » Seul Maritain a rédigé un texte qui, revu et complété, deviendra *Une Opinion sur Charles Maurras et le devoir des catholiques*.

49. *Une opinion...*, op. cit., O.C., vol. III, p. 773.

50. JOURNET-MARITAIN, *Correspondance*, vol I (1920-1929), Fribourg-Paris, p. 378.

51. Cf. F. HUGUENIN, *L'Action française*, op. cit., p. 367 et Henri Massis, *Maurras en notre temps*, Paris, Plon, 1961, p. 136-137, qui relate ce mot de Bernanos : « Il est grotesque d'entendre une jeune fille d'Action française et "bien pensante" parler de ses maîtres préférés (!) : Stendhal et Anatole France ! [...] Cela se paie. »

souci de servir « l'intérêt supérieur de la pensée catholique », rappelait qu'il avait sollicité dom Besse, en 1906, pour inaugurer une chaire du *Syllabus* et que, « quinze ans plus tard, [il avait] le bonheur de voir Jacques Bainville et Jacques Maritain ouvrir dans leur *Revue universelle* une chronique régulière du thomisme philosophique⁵² ». Il ne fait pas de doute que Maritain souffrira du raidissement de Pie XI. Celui-ci ne donnera pas de réponse à une ultime supplique de Maurras (envoyée sur le conseil de Maritain). Les choses ne pouvaient que tourner au drame et à la rupture. Celle-ci fut précipitée par le *Non Possumus* des catholiques d'Action française, en première page du quotidien du 21 décembre 1926. La formule n'était certes pas de Maurras lui-même qui, on le sait, la regrettera plus tard amèrement⁵³. Il reste que, selon la très juste remarque d'Émile Poulat, elle avait pour le Saint-Siège un « caractère sacrilège » inacceptable⁵⁴, et « c'est cette résistance seule, dont Pie XI n'imaginait pas la force et

52. Cf. *L'Action française* du 2 septembre 1926, texte reproduit dans *D.C.*, 23 octobre 1936, col. 687-689, et cité dans Journet-Maritain, *Correspondance*, Vol I, *op. cit.*, p. 405, n. 2.

53. Cf. Pierre BOUTANG, *Maurras. La destinée et l'œuvre*, édition revue, Paris, La Différence, 1993, p. 512 : « En fait, la formule même, le *non possumus* n'est pas de Maurras et l'on sait aujourd'hui que ce sont des clercs, d'une grande vertu, d'une haute valeur théologique ou ecclésiastique, qui l'y ont décidé, qui l'ont fait prononcer aux malheureux chefs catholiques de l'A.F. Il l'a explicitement regretté, et d'autant plus amèrement qu'à toutes ses misères venait s'ajouter celle de priver, par son impuissance à croire ce que l'Église enseigne, des milliers de familles catholiques des sacrements et de la vie de l'Église. C'est l'Église qui les en privait, oui, mais à cause de lui. Ce scrupule ou ce remords qu'il ne pouvait avouer publiquement, et le risque de perdre des âmes, ne devaient-ils pas plutôt être envisagés par les bizarres clercs du *non possumus* ? Il est vrai que les conseillers de Pie XI n'ont pas eu, non plus, beaucoup d'inquiétudes de ce genre... » Cf. aussi Charles MAURRAS, *Le Bienheureux Pie X. Sauveur de la France*, Paris, Plon, 1953, p. 140-141 : « La grande erreur fut là, qui décida de toutes les autres. La prise à partie de Rome, avec ce "non" dit en face, est ce qui compromit et faussa notre position. Une polémique empoisonnée, empoisonneuse, devait s'ensuivre, et pourtant ce que nous étions accusés de déchirer, ou ce que nous semblions déchirer, nous déchirait nous-mêmes. Le chagrin aiguë, la colère qu'il enflammait ne servait qu'à nous suggérer en fin de compte des torts réels ou à commettre des injustices véritables dont il est impossible de disconvenir. La querelle, en s'envenimant, envenimait nos maux. *L'Héautontimorouménos* était moins malheureux que nous. »

54. Cf. Émile POULAT, « Le Saint-Siège et l'Action française... », *op. cit.*, p. 61 : « Pour les catholiques signataires de ce manifeste, tout est clair : l'intervention du pape a des raisons religieuses qu'il ne leur appartient pas de juger, mais elle a des retombées politiques qu'il leur revient d'apprécier. Et là, on reste perplexe : comment n'ont-ils pas perçu le caractère *sacrilège* pour le Saint-Siège de leur *non possumus* ? En effet, celui-ci retourne contre Pierre le *non possumus* de Paul aux autorités romaines : "Il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes". »

l'étendue, qui a emporté la décision du pape⁵⁵ ». Celle-ci fut, on le sait, d'une extrême sévérité⁵⁶.

Il est intéressant de relever avec Jean-Luc Barré que Jacques Maritain, dans une lettre à Massis du 24 décembre, s'efforce malgré tout de comprendre Maurras et, sans mettre en doute la nécessité d'obéir, « semble moins s'acheminer vers une rupture radicale que vers une sorte d'arrangement masqué » :

Mon cœur va vers vous dans cette grande tristesse qui passe sur nous tous. On peut prévoir une série de déchirements sans fin dans le pays. Le *Non Possumus* de l'A.F. se justifie très bien *humainement*. Mais c'est encore et toujours du négatif. Et derrière les justifications humaines, n'y a-t-il pas des réalités plus profondes, que nous devons tâcher de voir ? Sous une lettre manifestement entachée d'injustice, n'y a-t-il pas un esprit de justice qui frappe l'A.F. pour un tas de fautes et surtout d'omissions accumulées depuis des années ? Hélas, ce que l'on constate clairement, c'est la carence des dirigeants catholiques d'A.F. Il y a quatre mois, la situation pouvait encore être sauvée, mais elle ne pouvait l'être que par une action positive, héroïque, pleine à la fois d'énergie et de générosité, et animée d'un grand esprit religieux. Rien n'est venu. Maintenant, quelle est la signification des actes du Pape, sinon un avertissement de désespérer de toute action de masse, de tout travail humain d'ensemble, de tout effort politique, de laisser le monde se décomposer, mourir de misère, et de se retrancher dans le travail solitaire que chacun peut faire en essayant de témoigner pour la vérité ? Je ne peux comprendre les choses autrement. Toutefois il y a des questions pratiques, hélas, qui se posent. La situation de la R.U. (la *Revue universelle*), dans les circonstances présentes, me préoccupe beaucoup. Le Pape interdit aux catholiques de soutenir et favoriser l'A.F. et ses œuvres. [...]

Il ne faut pas laisser périliter cette œuvre. Quelle solution ? Je n'en aperçois qu'une : sans rien changer à sa ligne propre naturellement, que la R.U. prenne, d'accord avec Maurras et ses amis, sa parfaite autonomie à l'égard de l'A.F. La chose pourrait être préparée et réalisée dès maintenant – de façon à pouvoir, quand cela sera nécessaire, être rendue publique – le rattachement à l'A.F. étant public.

55. *Ibid.*, p. 62.

56. Cf. Stéphane GIOCANTI, *Charles Maurras. Le chaos et l'ordre*, Paris, Flammarion, 2006, p. 333 : « Cette affaire ne laissa pas de mettre mal à l'aise tous ceux qu'elle impliquait, en engageant l'entêtement désespéré d'un côté, et l'extrême sévérité d'un autre. Étrangement, les auteurs de la Loi de séparation de l'Église et de l'État ne seraient pas aussi durement frappés, ni même les communistes et les nazis, comme si la proximité avec Rome fût aggravante. »

Alors tout serait net, et le travail commencé par la Revue pourrait être continué sans interruption, elle pourrait même servir à maintenir groupés bien des éléments qui sans cela se disperseront.

Peut-être même, pour rendre la chose plus sensible, conviendrait-il qu'on vous désigne alors comme co-directeur de la Revue avec Bainville⁵⁷.

Faut-il parler avec Barré de « quelque esprit de contournement » subsistant dans cette lettre⁵⁸ ? En tout état de cause, il ne demeurera plus aucune ambiguïté quand, après la publication d'un article insultant du quotidien de Maurras contre le Pape le 11 janvier 1927, Maritain se désabonnera. Dans une ultime lettre à Maurras, il lui affirmera avoir fait son propre choix de l'obéissance, le suppliant de « réfléchir encore et de songer au vrai bien de la patrie », car « il est impossible que Dieu ne fasse pas tourner au bien de celle-ci l'obéissance de ses enfants⁵⁹ ». On connaît la suite : sur l'ordre du pape Pie XI qui, de toute évidence, ne voulait pas engager son autorité de suprême Docteur, Maritain dirigera les deux ouvrages collectifs destinés à expliquer librement, d'un point de vue philosophique et théologique, le sens de la condamnation romaine : *Pourquoi Rome a parlé ?* (1927) et, afin de répondre à la réplique de Maurice Pujo dans *Comment Rome est trompée*⁶⁰, *Clairvoyance de Rome* (1929) qui est presque entièrement composé de sa seule main. En 1927 surtout, il avait publié *Primauté du spirituel*. Hésitant encore sur le pouvoir en vertu duquel le Pape avait si durement frappé, il passera finalement de la thèse du pouvoir indirect à celle du pouvoir direct.

Pour lui, désormais, les choses sont claires : la décision du Pape n'est pas d'ordre politique : « L'Église ne nous demandait nullement de rien abandonner des positions doctrinales dites de droite » dit-il en ce sens à Henri Massis⁶¹. Elle ne relève même pas d'une prise de position spirituelle sur le temporel en vertu des intérêts éternels qui y sont impliqués, selon un pouvoir indirect. Elle est religieuse de sa nature et relève du pouvoir direct du pape sur les affaires d'ordre spirituel. L'obéissance filiale est donc la seule issue.

57. Lettre à Henri Massis du 24 décembre 1926. Correspondance inédite Massis-Maritain, Archives Maritain de Kolbsheim, citée par Jean-Luc Barré, *Jacques et Raïssa Maritain. Les Mendians du Ciel*, Paris, Stock, 1995, p. 350-351.

58. Jean-Luc BARRÉ, *Jacques et Raïssa Maritain...*, op. cit., p. 351.

59. Lettre citée dans *OC*, vol. III, p. 1308-1313 et, partiellement par Jean-Luc Barré, op. cit., p. 352-354.

60. Maurice PUJO, *Comment Rome est trompée. L'agression contre l'Esprit*, Paris, Fayard, 1929.

61. Cf. Henri MASSIS, *Maurras et notre temps. Entretiens et souvenirs*, Paris, Plon, 1961, p. 124.

Bernanos parla de son côté de trahison et s'exprima en termes peu amènes sur Maritain, mais il avait écrit en revanche à Maurras une lettre, publiée en novembre 1926 dans la *Revue fédéraliste*, dont la noblesse est indéniable :

Je vous demande pardon, Maurras, au nom des catholiques que vous avez associés au moins de cœur à votre œuvre immense. Tout ce que le génie peut dispenser de lui-même, vous l'aurez prodigué sans mesure. Nul ne sait mieux que nous la puissance et la portée de votre effort, lorsqu'une admirable générosité intellectuelle vous conduisait jusqu'aux frontières mêmes de la foi. Mais le génie a eu sa part de la malédiction portée contre notre nature ; il doit être aussi racheté. *Or cela qui nous manquait, nous l'avions, nous.* Nous étions le levain qui travaille la pâte du dedans et rend efficace le labeur de l'ouvrier. Vous nous donniez le génie, nous vous apportions l'indispensable, la divine Charité. Hélas ! une fois de plus, nous n'aurons pas assez agi, assez prié, assez aimé. La bénédiction que nous demandions pour vous et pour l'œuvre commune, nous l'aurons sans doute implorée en vain, d'un cœur trop lâche. Voilà que nous vous manquons au moment décisif. Voilà que nous sommes, au contraire, pour votre grande âme dévorée d'inquiétude dans son tragique isolement, un scandale intolérable. Comptables de vous à Dieu, Maurras, nous vous demandons pardon⁶².

La lettre de Jacques Maritain, en date du 11 janvier 1927 n'est pas moins admirable :

C'est avec une immense tristesse que je vous écris. Je suis affligé de votre douleur, et la noblesse – hélas humaine encore, et qui ne suffit pas – de votre courage en face de l'adversité, la grandeur d'une pensée qui a toujours voulu servir le bien commun, à laquelle tant d'esprits sont redevables de grands bienfaits, et maintenant frappée par l'autorité qu'en l'intime d'elle-même elle ne cesse pas de vénérer, me remplit d'une émotion profonde. [...] Je vous le disais il y a quatre mois, ce serait une situation tragique pour vous que de vous trouver, ou bien abandonné par les catholiques fidèles à leur chef spirituel, ou bien à la tête d'une troupe de catholiques révoltés. C'est une chose étrangement paradoxale d'en appeler contre les mauvaises raisons de catholiques mal éclairés ou de théologiens passionnés, à un esprit qui se croit lui-même étranger à la foi. C'est cependant ce que je fais. J'en appelle à votre raison. S'il se forme autour de vous et de vos amis une secte en rébellion contre le Pape, soulevant les passions nationales contre l'autorité spirituelle, et déchaînant la lutte entre catholiques pour combien de temps dans le pays, croyez-vous que la France en tirera du

62. Cité par Pierre BOUTANG, *Maurras, op. cit.*, p. 517, où l'on trouvera le texte intégral de la lettre.

bien ? C'est parce que je vois ce danger surgir que, le cœur bouleversé, et ayant, quant à moi, fait mon choix, je vous supplie de réfléchir encore et de songer au vrai bien de la patrie.

Je fais appel aussi à quelque chose de plus profond que votre raison. Nul ne sait si la foi est morte ou seulement endormie dans votre âme. Les prières d'une multitude d'âmes généreuses et aimantes, et dont quelques-unes sont déjà auprès de Dieu, se pressent autour de vous. Est-ce que vous n'aurez pas, vous aussi, un mouvement pour demander d'être éclairé ? Humainement vous vous trouvez seul, tragiquement seul entre Dieu qui vous éprouve et vos troupes qui vous obéissent. Vous avez toute votre vie travaillé dans le sens du Pape. Est-il possible de rester jusqu'au bout avec le Pape sans être aussi, et d'abord avec Dieu ? Vous avez voulu toute votre vie servir le bien commun ; est-il possible de servir le bien commun jusqu'au bout (le bien commun « immanent », celui de l'armée selon le mot d'Aristote) sans reconnaître et servir aussi le *Bien commun séparé*, le Chef de tout l'univers, qui vous aime, lui, et vous a créé ? Voilà, je crois, la grande question qui se pose. Moi aussi j'aime votre âme, c'est pourquoi je vous parle ainsi⁶³.

Comment ne pas trouver ces deux lettres sublimes ? Qui pourrait prétendre qu'elles ne rivalisent pas de noblesse ? Elles expriment dans toute sa profondeur – par les positions contraires dont elles témoignent – le drame qui a déchiré les catholiques d'Action française. Il serait vain, dans ces conditions, de voir je ne sais quel « marché de dupes », selon une expression de Guillaume Bourgade reprise par Florian Michel, dans le compagnonnage de Maritain avec Maurras⁶⁴. C'est consciemment que Maritain a cherché à christianiser l'Action française – et tel était aussi le but de la plupart des catholiques appartenant au mouvement ou proches de lui –, et il n'a pas gagné plus de catholiques à Maurras que ceux qui, pour des raisons diverses qui se conçoivent parfaitement, étaient venus spontanément à lui. Il vaudrait mieux parler, avec Émile Poulat, d'une double méprise : « Les chefs de l'Action française se sont mépris sur ce que le pape attendait d'eux ; Pie XI s'est mépris sur les catholiques d'Action française. En somme, un défaut de communication, une incapacité à communiquer entre univers de pensée dans une complète asymétrie : la méconnaissance de Pie XI repose sur une ignorance des personnes, celle des chefs de l'Action française sur l'incompréhension de la pensée pontificale⁶⁵. »

63. Cf. *O.C.*, vol. III, p. 1308-1313, où se trouve le contenu intégral de cette longue lettre dans laquelle Maritain défend encore face à Maurras la thèse du pouvoir magistériel indirect.

64. Cf. Guillaume BOURGADE, « Jacques Maritain et la *Revue universelle* », *Cahiers Jacques Maritain*, n° 46, juin 2003, (p. 2-30), p. 29, cité par Florian MICHEL, « Jacques Maritain Jaurésien ? », *art. cit.*, p. 6.

65. Cf. Émile POULAT, « Le Saint-Siège et l'Action française », *op. cit.*, p. 43-44.

La forma mentis intransigente du philosophe thomiste

À mon avis l'erreur de Florian Michel, comme de nombre de maritains « orthodoxes » qui se refusent à voir l'importance qu'a revêtu pour Maritain son compagnonnage avec Maurras, vient de ce qu'ils méconnaissent l'origine réelle de cette adhésion profonde de leur maître. Or cette origine est dans le catholicisme intransigeant qui était le sien dès sa conversion et qui est demeuré sa *forma mentis* jusqu'à la fin de sa vie. Si l'on veut déceler le fil conducteur de son évolution politique, sa participation substantielle – respectueuse de son indépendance de philosophe – aux activités du mouvement de Maurras, puis son obéissance au pape, sa réflexion à nouveaux frais sur les relations du spirituel et du temporel, sa conception d'une démocratie fondée sur des valeurs transcendantes et intangibles, la déception que lui ont causée après la guerre les démocraties occidentales et sa méfiance vis-à-vis d'une démocratie chrétienne qui a cherché en lui, souvent à son corps défendant, son « idéologue », c'est vers cet intransigeantisme qu'il faut se tourner⁶⁶.

C'est ce même intégralisme qui permet sans doute d'apporter quelque lumière sur le sens de la condamnation romaine portée contre l'Action française et son chef. Il ne s'agit certes pas de négliger l'arrière-plan politique et diplomatique de cette condamnation⁶⁷. Mais, comme l'a bien vu l'abbé Victor-Alain Berto, disciple et ami intime du père Henri Le Floch, supérieur du séminaire pontifical de Rome qui démissionna avec une humilité exemplaire de sa charge sur l'ordre exprès de Pie XI⁶⁸, la décision

66. Émile Poulat en a bien montré la nature foncièrement antilibérale qui a séduit de nombreux intellectuels catholiques. Cf. *Intégrisme et Catholicisme intégral*, Paris, 1969, p. 30 : « À la tentative de compromis est opposé le devoir de l'intransigeantisme ; au refus d'une société condamnée, par ses propres erreurs, la vision d'une Église porteuse de la société à instaurer ; à l'athéisme social, au laxisme, l'ordre social chrétien du Christ-Roi. »

67. Philippe Prévost soutient cette thèse – hélas d'une manière unilatérale – en s'appuyant sur des sources provenant des Archives vaticanes, dans son ouvrage *Autopsie d'une crise politico-religieuse. La condamnation de l'Action française, 1926-1939*, Librairie canadienne, 2008.

68. Le père Le Floch était proche de l'Action française, mais ne lui appartenait pas, et il fut à tort soupçonné d'intelligence avec Maurras. Cf. Émile POULAT, *Le Saint-Siège et l'Action française*, op. cit., p. 62 et Abbé V. A. Berto, *Une Opinion sur l'Action française*, Niherne, Ed. BCM, 2009 : « Je fus pendant cinq ans son élève ; il m'admit ensuite à l'honneur de son amitié, et cette amitié n'a fini qu'avec sa vie – encore que j'espère qu'il me la continue au Paradis. C'est un fait certain qu'il avait comme le saint cardinal Billot, des sympathies pour l'Action française ; c'est un fait non moins certain qu'il ne lui appartenait pas. Les sympathies suffirent pour qu'on lançât contre lui dans le public la monstrueuse forgerie de documents recélés, cachés – cachés au pape même ! – et restitués aux archives du Saint-Office seulement sur l'injonction comminatoire de Pie XI. »

pontificale fut d'ordre « religieux », quoique non « doctrinal⁶⁹ ». En effet, il n'y a jamais eu de document magistériel condamnant doctrinalement, sous prétexte de schisme – comme on l'a prétendu parfois par malveillance – un mouvement qui a toujours voulu

respecter intégralement la doctrine catholique, et non seulement quant aux vérités proprement révélées, mais quant à ce qu'on peut appeler la philosophie chrétienne et le droit chrétien tels qu'on les trouve exposés dans les documents pontificaux. Il y avait à l'Institut d'Action française une chaire du Syllabus et le thomisme y était en honneur [...]. Les catholiques d'Action française étaient certainement irréprochables en doctrine. Mais le « doctrinal » ne recouvre pas toute l'aire du « religieux ». Le même pontife romain est dans l'Église le suprême Pasteur et le suprême Docteur, mais sa fonction pastorale est beaucoup plus étendue que sa fonction doctrinale. Il peut avoir à blâmer et à corriger chez ses fils autre chose que des erreurs doctrinales, comme par exemple une tournure d'esprit trop peu évangélique, un défaut de zèle apostolique, un engouement trop exclusif pour des objets purement temporels. À tout cela, le Docteur suprême peut ne trouver rien à redire, mais le Pasteur suprême peut trouver beaucoup à redire. Et je pense que c'est cette distinction du « doctrinal » et du « religieux » qui explique le mieux l'attitude de Pie XI. En fait, les neuf dixième des adhérents catholiques de l'Action française n'étaient pas seulement de doctrine irréprochable, ils étaient des hommes « religieux », souvent parmi les meilleurs chrétiens de leur paroisse, parmi les plus fervents, parmi les plus zélés. Pie XI a cru que, pour établir en France « l'Action catholique » telle qu'il la définissait : « une participation organisée des laïcs à l'apostolat de la Hiérarchie », il fallait au préalable retirer de l'Action française les catholiques qui y adhéraient – alors même que cette adhésion se bornait le plus souvent au simple abonnement au journal⁷⁰.

En outre, selon l'abbé Berto, ces catholiques, souvent engagés dans des œuvres charitables ou sociales, « seraient entrés en masse dans "l'Action catholique"⁷¹ ». Il se trouve que le Pape a craint qu'ils ne missent

69. Émile Poulat évoque ainsi l'abbé Berto, décédé en 1968. Cf. « Le Saint-Siège et l'Action française », *op. cit.*, p. 30 : « [...] Une figure singulière de prêtre breton, formé à l'esprit romain au séminaire français de Rome, comme Mgr Lefebvre son cadet de cinq ans, dont il sera conseiller théologique à Vatican II, tertiaire dominicain et fondateur d'une congrégation religieuse féminine vouée à l'enfance abandonnée, dont la fermeté doctrinale savait rester attentive et ouverte aux personnes. À Rome, il avait eu l'occasion de rencontrer Charles Maurras (l'unique fois de sa vie). Il se disait ami de l'Action française, mais du dehors, sans lui appartenir. »

70. Abbé V. A. Berto, *op. cit.*, p. 18-20.

71. *Ibid.*, p. 20.

« trop exclusivement leurs espoirs d'une amélioration religieuse dans le "préalable" d'une restauration politique⁷² ». La méprise était telle qu'elle ne pouvait trouver d'autre issue que dans une intervention finale, mais elle fut, hélas ! implacable. Pour l'abbé Berto, puisqu'elle n'engageait pas le magistère du Docteur suprême, rien n'empêchait que la condamnation fût levée un jour. En 1939, au bout de douze années durant lesquelles la volonté de réparer aboutit à la soumission, Pie XII leva les sanctions. « L'"affaire d'Action française" était finie. Les conséquences durent encore⁷³. »

Cette conclusion laconique du disciple du père Le Floch écrite en 1968, même si le contexte est bien différent, nous pourrions la reprendre sans doute encore aujourd'hui. L'Action catholique telle que l'a voulue Pie XI a-t-elle tenu ses promesses⁷⁴ ? Le pape voulait rassembler les catholiques autour de la royauté sociale du Christ, mais, écrit Émile Poulat, il « n'imaginait certainement pas le drame qu'allait provoquer son injonction⁷⁵ », une crise, ajoute Stéphane Giocanti, qui « forme un chapitre parmi les plus douloureux de l'histoire du catholicisme français⁷⁶ ». De fait, on peut s'en tenir à la perplexité lucide des observations de Poulat :

Force est de le constater : conservateur ou démocrate, aucun parti politique d'inspiration chrétienne, même d'origine catholique, n'a jamais répondu aux vues de l'Église, ni satisfait ses attentes. Les mesures visant l'Action française n'étaient pas un encouragement donné à la démocratie chrétienne. La jeunesse d'Action catholique saisie par l'engagement politique n'a fait qu'ajouter son lot de difficultés. Le catholicisme *intégral* s'est ainsi trouvé privé d'une dimension nécessaire à sa réalisation. En effet, comment pourrait-il espérer refaire une *chrétienté*, c'est-à-dire un « ordre public chrétien », si lui manquent l'aval et l'appui de ce bras séculier ? Le coup ne l'a pas tué, mais s'il perdure, il ne sait plus que vivoter. Pie XI appelait la royauté sociale de Jésus-Christ sur le monde, et c'est une civilisation sécularisée, une société laïcisée qui est venue. Les États et leur droit ne doivent qu'à eux-mêmes leur autorité. Le spirituel détenait la clé

72. *Ibid.*, p. 21.

73. *Ibid.*, p. 25.

74. L'histoire générale de l'Action catholique – l'autonomisation progressive du laïcat par rapport à la hiérarchie, sa politisation et l'emprise progressive, surtout à partir de la fin des années cinquante, de la grille d'analyse marxiste – reste à faire. Signalons néanmoins l'étude, partielle mais passionnante, de Ludovic Laloux, *Passion, tourment ou espérance ? Histoire de l'apostolat des laïcs, en France, depuis Vatican II*, Paris, François-Xavier de Guibert, 2002.

75. Cf. Émile POULAT, « Le Saint-Siège et l'Action Française », *op. cit.*, p. 42.

76. Stéphane GIOCANTI, *Charles Maurras*, *op. cit.*, p. 325.

des fins, le temporel avait la propriété des moyens : les moyens sans les fins l'ont emporté sur les fins sans les moyens. La directivité du spirituel s'est soldée par l'*in-subordination* du temporel⁷⁷.

Quelques conclusions

Le drame de 1926 est en vérité très révélateur de ce que signifie en profondeur l'évolution politique de Maritain. Il ne suffit pas – il est même réducteur – de se référer à ses aspirations révolutionnaires de jeunesse afin de découvrir ce qui fit de lui, pour reprendre un mot de Florian Michel, un « passeur⁷⁸ ». Le grand adolescent à l'esprit indépendant, désireux d'« exister avec le peuple », et assoiffé de justice sociale, n'a certes pas disparu avec sa conversion. Celle-ci néanmoins, tout en intégrant ce qui demeurait du « vieil homme » (en un sens paulinien !) à des perspectives plus larges et plus hautes, s'est indéniablement effectuée dans un environnement spirituel et intellectuel intégraliste, et c'est cet intransigeantisme qui rend raison de l'homogénéité de l'évolution du philosophe devenu thomiste, à travers les mutations politiques qui l'ont conduit de *Théonas* et *Antimoderne* à *L'Homme et l'État*⁷⁹.

Qu'y a-t-il de déconcertant à ce que son catholicisme intransigent l'ait conduit en premier lieu à l'Action française et à Maurras ? On ne saurait expliquer sérieusement une rencontre aussi durable et aussi décisive pour la formation de sa philosophie de la culture et de sa philosophie politique par la seule requête de son directeur spirituel, le père Clérissac, grand admirateur du maître de Martigues. Au demeurant, nous l'avons dit, Léon Bloy, parrain de baptême de Jacques et Raïssa, si intransigent qu'il fût, n'était pas un proche de Maurras. Quant à ce dernier, il « n'aimait pas et avait peu lu Bloy⁸⁰ », lequel aurait pourtant sûrement apprécié à sa juste mesure, s'il en avait pris connaissance, *L'Avenir de l'intelligence* dont l'actualité est encore si manifeste⁸¹.

De fait, comme l'a bien montré Émile Poulat, « la pensée maurrasienne n'est qu'un cas particulier d'une configuration beaucoup plus large et aussi plus ancienne au regard de cette pensée catholique qui se voulait

77. Émile POULAT, *Aux carrefours stratégiques de l'Église de France, xx^e siècle*, Paris, Berg International, 2009, p. 86-87.

78. Florian MICHEL, *art. cit.*, p. 21.

79. *Théonas* (1921) et *Antimoderne* (1922), *O.C.*, vol. II, p. 765-921 et 923-1136, *L'Homme et l'État* (1951), *O.C.*, vol. IX, p. 471-736.

80. Pierre BOUTANG, *Maurras, op. cit.*, p. 281.

81. Les Éditions de l'Âge d'homme ont pris l'heureuse initiative de rééditer, en 2002, cet ouvrage de 1905.

«intégrale»⁸² ». Nombre de catholiques intégraux (comme par exemple le père Ramière, fondateur de l'Apostolat de la prière), qualifiés d'« intégristes » parce qu'à la suite de la fracture causée par le Ralliement ils ne pouvaient se résoudre à suivre la « sensibilité catholique nouvelle, sociale et démocrate plutôt que républicaine ou libérale » qui avait émergé, ont pensé « sans Maurras et plusieurs contre Maurras⁸³ ». Et sans doute cette divergence au sein de l'intransigeantisme éclaire-t-elle pour une part la condamnation de l'Action française. Elle coïncide au fond avec un point de rupture, depuis longtemps latent, entre deux intégralismes, celui de Pie XI et celui des catholiques disciples de Maurras. Il demeure que tous s'accordaient autour d'une opposition au libéralisme sous ses diverses formes, qu'il fût religieux, philosophique, politique ou économique⁸⁴.

Le thomisme de Maritain s'est d'abord trouvé à l'aise dans la compagnie d'un mouvement considéré favorablement par nombre de théologiens disciples de l'Aquinate. Avec *Humanisme intégral*, il chercha à dessiner les contours d'une « nouvelle chrétienté » laquelle, pendant et après la Seconde Guerre mondiale, revêtirait le « nom profane » de

82. Cf. Émile POULAT, « Le Saint-Siège et l'Action Française », *op. cit.*, p. 53.

83. *Ibid.*, p. 52-53.

84. Jean-Hugues Soret l'a lumineusement souligné dans *Philosophies de l'Action catholique. Blondel-Maritain*, Paris, Cerf, 2007, p. 25 : « Ce qui fait l'unité intellectuelle de ce courant, c'est son opposition au libéralisme sous toutes ses formes. Opposition au libéralisme religieux, c'est-à-dire avant tout aux divers courants protestants issus de la Réforme. Opposition au libéralisme philosophique qui fait de la raison individuelle la norme et la loi suprême, de l'indifférence religieuse un principe. Opposition au libéralisme politique, qui fonde les libertés civiles et politiques sur le contrat passé entre les membres d'une société, sans référence à la loi divine. Opposition au libéralisme économique, motivé par la seule recherche du profit, au risque de détruire toutes les solidarités familiales et professionnelles, en livrant les individus isolés à une concurrence de tous les instants. » Cet ouvrage de Jean-Hugues Soret, qui s'inscrit dans une filiation blondélienne, serait par ailleurs à discuter en profondeur en bien des points, comme le fait René Mougel dans la livraison des *Cahiers Jacques Maritain* qui nous occupe ici (cf. *CJM*, n. 62, p. 64-74). Il reste que, on le comprendra, je trouve pour le moins étrange l'idée avancée par le recenseur, selon laquelle la notion de « catholicisme intransigeant » pourrait s'« appliquer, si l'on veut, à l'épiscopat », à la rigueur aux papes, mais serait bien insuffisante « à définir ou à aborder l'œuvre d'un penseur » (p. 70-71). Comme s'il fallait s'interdire, de peur de la « définir » (?) par ce biais, d'« aborder » une œuvre en l'inscrivant dans le courant « intransigeant » du « monde catholique des XIXe et XXe siècles » (p. 70) ! Y aurait-il quelque honte à admettre que Maritain a dit ne point se reconnaître dans le « catholicisme libéral » ? Quant au « Maritain d'Action française », il serait une « ornière » dans laquelle il faudrait se garder de retomber comme le fait J.-H. Soret lui-même, un « spectre » en réalité surgi de la « nostalgie des maurrassiens » (p. 74) ! Sans doute peut-on toujours s'aveugler sur un moment décisif de l'évolution philosophique de Maritain, mais cela ne changera rien à ce qui a été, et il n'est nul besoin d'être maurrassien (ni blondélien) pour l'admettre.

« démocratie⁸⁵ ». Celle-ci, aussi bien, n'était plus seulement un type de gouvernement, mais « une forme générale de la vie humaine et de la vie politique, et un état d'esprit » liés au christianisme au point d'en être comme une « manifestation temporelle »⁸⁶.

De l'antidémocratism dressé contre le mythe rousseauiste, Maritain était passé à une forme de démocratism qui, sans doute, frôlait dangereusement le précipice d'une possible interprétation sécularisatrice, mais sa rigueur spéculative l'en préservait. Avec les *Principes d'une politique humaniste* et *L'Homme et l'État*, le politique et son autonomie – parce que, selon la célèbre distinction d'*Humanisme intégral*, on y agit alors « en chrétien » et non « en tant que chrétien » (« Maritain est ici plus près de Maurras que de Pie XI » note Poulat⁸⁷) – reprennent pleinement leurs droits. Une philosophie de la démocratie rebelle à toute réduction procédurale, relativiste et subjectiviste, parce que ce mode d'organisation de la société y est subordonné à une loi naturelle, transcendante et intangible, est amplement développée.

Un semblable parcours aboutissant à une démocratie entièrement refondée serait incompréhensible sans la présence constante de l'inspiration intransigeante et intégraliste qui avait conduit Maritain à formuler, en thomiste, au moment de son compagnonnage avec l'Action française, un certain nombre de principes dans le domaine de la culture et de la philosophie politique dont l'antilibéralisme foncier ne varierait jamais. Même l'expérience américaine le renforcera dans le sens de l'organicité d'une société où, le principe d'autorité étant respecté, les corps intermédiaires pourraient trouver le libre espace qui leur est normalement dû dans le respect de la *res publica*. Florian Michel le reconnaît du reste lui-même, lorsque Maritain fait de la philosophie de saint Thomas, parfois au risque de l'anachronisme, « la première philosophie authentique de la démocratie⁸⁸ », il ne souscrit jamais « aux formulations de la "démocratie libérale", puisque tel ne fut jamais son horizon politique⁸⁹ ».

Si l'on veut bien prendre en compte toutes ces données, il est légitime (audacieux, hasardeux ou utopique diront peut-être certains) de se demander si le moment n'est pas venu, pour les disciples du « Paysan de la Garonne » comme pour ceux de l'auteur de *l'Enquête sur la monarchie*, de renoncer à tous les apriorismes réciproques et de revisiter avec discernement

85. Cf. *Christianisme et Démocratie*, (1943), *O.C.*, vol. VII, p. 740.

86. Cf. *Ibid.*, *O.C.*, vol. VII, p. 719-722.

87. Cf. Émile POULAT, *Aux carrefours stratégiques de l'Église de France...*, *op. cit.*, p. 86.

88. Jacques MARITAIN, *Principes d'une philosophie humaniste* (1944), *O.C.*, vol. VIII, p. 210.

89. Cf. Florian MICHEL, « Jacques Maritain jaurésien ?... », *art. cit.*, p. 20-21.

et un juste esprit critique l'œuvre de leur maître. Il s'agit d'unir leurs efforts pour combattre, avec des fondements philosophiques solides, la crise majeure du politique, depuis longtemps à l'œuvre, mais qui prend aujourd'hui une forme particulièrement aiguë. Face à la dérive subjectiviste et relativiste programmée des démocraties selon un horizon idéologique « droit-de-l'homme », ils pourraient trouver, dans le seul souci de la justice sociale et du bien commun, quelques points d'entente essentiels.

Ils s'accorderaient sur un antilibéralisme et un antidémocratie qui, tout en revalorisant les principes d'autorité, de légitimité, de souveraineté, de représentation de la nation dans ses diverses composantes, et d'incarnation du pouvoir, les conjugueraient harmonieusement aux libertés concrètes, et attribueraient ainsi – comme un Pierre Boutang, authentique disciple fidèle et inventif de Maurras, avait su le faire – sa véritable place au consentement populaire⁹⁰. Ils adhèreraient à une « modification chrétienne » du pouvoir⁹¹ que la « démocratie chrétienne » – certes fille du catholicisme intransigeant et social, mais tentée par les aspects les plus contestables du « catholicisme libéral » auquel Maritain est toujours demeuré volontairement étranger – n'a jamais pu véritablement concevoir autrement que comme une sorte de « baptême », théologiquement et philosophiquement équivoque, des « libertés modernes »⁹².

90. Cf. Pierre BOUTANG, *Reprendre le pouvoir*, Paris, Le Sagittaire, 1978.

91. On le sait, l'expression est de Pierre Boutang, *ibid.*, p. 147-179.

92. Maritain portait, indépendamment d'une indispensable approche de ses sources philosophiques et théologiques, un jugement pratique très sévère sur la démocratie chrétienne, quelles que fussent les références à son œuvre souvent revendiquées par les formations politiques appartenant à cette mouvance, notamment en Amérique latine. Déjà, dans un chapitre de *Questions de conscience* consacré à « Action catholique et action politique », il affirmait : « Ma conviction personnelle, je l'ai beaucoup dit et répété depuis quelques années, est que le monde souffre cruellement de la carence de formations politiques – je dis spécifiquement politiques, travaillant sur le plan temporel, finalisées par une œuvre de rénovation et de transformation sociale à accomplir – qui soient d'inspiration vitale chrétienne. » Cf. *Questions de conscience* (1938), *O.C.*, vol. VI, p. 769. Au lendemain de la guerre, il n'a jamais partagé l'enthousiasme d'un Étienne Borne pour le MRP et, dans *Le Paysan de la Garonne*, se contentant de saluer la tentative du président Edouardo Frei au Chili, et se dressant une fois de plus contre toute politique « dictée par l'Église ou engageant la responsabilité de celle-ci », il ne laissait planer aucun doute sur sa réprobation : « Qu'on me permette d'ajouter aujourd'hui que jusqu'à présent – et malgré (ou à cause de) l'entrée en scène, dans divers pays, de partis politiques dits "chrétiens" (la plupart étant surtout des combinaisons d'intérêts électoraux), l'espoir en l'avènement d'une *politique chrétienne* (répondant dans l'ordre pratique à ce qu'est une *philosophie chrétienne* dans l'ordre spéculatif) a été complètement frustré. » Cf. *Le Paysan de la Garonne* (1966), *op. cit.*, *O.C.*, vol. XII, p. 697 sq. Une nouvelle édition de cet ouvrage a paru en 2007, sous le titre *Le Feu nouveau* (Éd. Ad Solem), accompagnée d'une préface et d'un passionnant dossier critique réalisé par Michel Fourcade.

L'intransigeantisme et le thomisme de Maritain, véritable constantes de son inspiration et de son œuvre politique depuis les années décisives du compagnonnage avec l'Action française, avaient imprimé leur marque à l'entreprise – conduite avec Henri Massis et sous la direction de Jacques Bainville – de la *Revue universelle*. Massis l'affirmera bien plus tard : « Nous n'en escomptions rien de moins qu'une restauration de la métaphysique, tout un redressement doctrinal, l'instauration d'une philosophie politique chrétienne au sein même de l'Action française. Nous avons le commun désir de la promouvoir et d'y travailler, Maritain dans l'ordre des concepts, moi dans l'ordre de la critique et des applications littéraires⁹³. » Prenant de son côté une comparaison dont il convenait de l'imperfection, l'abbé Berto écrivait encore en avril 1968 que « les catholiques devaient recevoir Maurras comme saint Thomas d'Aquin a reçu d'Aristote, c'est-à-dire non seulement en le complétant et le couronnant par des apports externes, mais en le redressant et corrigeant sur plusieurs points au-dedans⁹⁴ ».

Les thomistes – particulièrement les disciples de Maritain – devraient être en première ligne de cette réflexion plus actuelle que jamais et qui reste largement ouverte. Encore faudrait-il que ces derniers renoncent à de laborieuses recherches sur le « démocratism » précoce (et aux contours incertains) de leur maître, qui n'éclairent que médiocrement son évolution ultérieure, et qu'ils mettent plutôt en évidence – sans fausse honte – la *forma mentis* intransigeantiste et intégraliste qui constitue, par delà ses mutations, l'assise de son œuvre politique de philosophe catholique, disciple du Docteur angélique.

Y. FL.

93. Henri MASSIS, *Maurras et notre temps*, *op. cit.*, p. 112.

94. *Une opinion sur l'Action française*, *op. cit.*, p. 17.

Penser la guerre en France

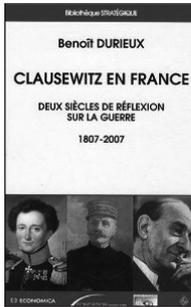
À PROPOS DE BENOÎT DURIEUX, *CLAUSEWITZ EN FRANCE**

Questions
disputées

EMMANUEL TRANCHANT*

**Clausewitz en France.*

*Deux siècles de réflexion sur la guerre,
1807-2007 (Economica).*



DE LA GUERRE, mère de toutes choses, chacun va répétant après Clausewitz qu'elle est « la continuation de la politique par d'autres moyens... » selon sa « Formule » désormais célèbre¹. Chacun convient encore qu'elle qualifie l'humanité, négativement pour certains et positivement pour d'autres : l'homme, animal politique, est aussi bête de guerre comme nous le donnent à contempler les philosophes de la Modernité qui, de Machiavel à Hegel en passant par Hobbes ou Marx, décrivent la violence intra spécifique comme le ressort même de l'histoire. D'autres enfin lui donnent la portée eschatologique de révélateur ultime de la décision pour ou contre Dieu, sur le fil de l'épée de Michel et de ses anges. Les guerres idéologiques du XX^e siècle sont autant de bris des sceaux du livre de l'Apocalypse et la fascination exercée par Clausewitz, et ses multiples lectures possibles, apparaissent comme une clé pour comprendre ces temps de « montée aux extrêmes ».

Clausewitz est en effet beaucoup plus que l'observateur perspicace d'un temps où la guerre limitée le cède à la violence déchaînée des passions révolutionnaires. Lui-même monarchiste modéré, lecteur de Montesquieu et partisan d'un équilibre européen dans l'esprit de la Sainte

1. C'est ainsi que Raymond Aron désigne le fameux précepte clausewitzien dans *Penser la guerre, Clausewitz*, Gallimard, 1976.

Alliance, se révèle à travers son analyse des campagnes napoléoniennes comme le prince des philosophes de la guerre. À ce titre, l'ouvrage de Benoît Durieux sur la réception de Clausewitz en France ouvre des perspectives passionnantes sur les diverses exégèses auxquelles son œuvre a donné lieu.

Il y a une historiographie française de Clausewitz et c'est le grand mérite de Benoît Durieux de nous en présenter le panorama : un travail de bénédictin autant que de romain pour ce Benoît, officier de Légion. Elle évolue d'une interprétation d'abord stratégique, puis politique – les lectures du XIX^e siècle – jusqu'à un degré philosophique – les lectures du XX^e siècle, spécialement celle de Raymond Aron – et ultimement eschatologique – celle de René Girard qui pense déchirer le voile du Temple de la violence cachée depuis les origines.

Diplômé de l'École de guerre et docteur en histoire, Benoît Durieux nous guide dans le cheminement d'une pensée dont les multiples facettes n'ont pas cessé depuis deux siècles de féconder la réflexion sur la guerre. Signe d'une œuvre majeure qui n'a certes pas dit son dernier mot.

Vom Kriege

Le *Vom Kriege* est l'œuvre jamais achevée de la maturité de Clausewitz. Il résume l'effort de l'officier prussien pour comprendre la nature de la guerre. Raymond Aron note sa volonté « d'élaborer une théorie qui ne se confondît pas avec une doctrine ; en d'autres termes, qui apprît au stratège à comprendre sa tâche sans nourrir la prétention dérisoire de communiquer le secret de la victoire² ». Il considère Clausewitz comme le théologien de la guerre plus que son philosophe en ce sens « qu'il ne s'interroge pas plus sur l'existence de la guerre que le théologien ne s'interroge sur l'existence de Dieu ». Voilà qui situe Clausewitz parmi les réalistes classiques et le place aux antipodes des pensées eschatologiques hégélienne et marxiste qui croient en la réconciliation finale ou à l'avènement de la société sans classe.

Publié en allemand en 1832, il est traduit en français dès 1849-51 par le major d'artillerie Jean-Baptiste Neuens. Ce sont des officiers qui en sont les premiers commentateurs, à une époque où les guerres napoléoniennes restent la référence pour les études stratégiques et où l'*alter ego* suisse de Clausewitz, Antoine-Henri Jomini, semble lui damer le pion. Il s'avère pourtant très vite que les deux auteurs ne jouent pas dans la même cour. Comme participant – au demeurant fort modeste – des campagnes

2. *Penser la guerre, op. cit.*, p. 12.

impériales, Jomini se sent dépositaire du monopole de leur interprétation. Sa perspective est celle d'un point de perfection indépassable de l'art militaire qui rend sa description statique, très didactique et finalement satisfaite d'elle-même. Il se voit en prescripteur de leçons de stratégie tirées de l'histoire à l'usage des officiers supérieurs, quand Clausewitz est d'emblée considéré comme un philosophe de l'action. En tentant après coup de le suivre sur ce terrain – dans son *Précis de l'art de la guerre* – il ne pourra que faire allégeance à Clausewitz dont il reprend la thématique³. Les premiers lecteurs français de Clausewitz (Bystrzonowski, La Barre-Duparcq) relèvent en effet le lien entre la guerre et le politique. Mais pour Benoît Durieux, la première période clausewitzienne s'ouvre après le traumatisme de 1870, de 1884 à 1900.

Clausewitz : l'interface des frères ennemis

Cette courte période est celle du basculement de l'Europe vers une nouvelle crise : tandis que Guillaume II renvoie Bismarck pour affirmer sa *Weltpolitik* (1890), que les puissances coloniales s'affrontent et que la France se rapproche de la Russie, les états-majors des grandes puissances planifient la future guerre que le nationalisme affecte d'un coefficient de violence aggravé, intégré dans les doctrines d'emploi des forces. Clausewitz, qui reste l'horizon de la *Kriegsakademie*⁴, trouve un écho renforcé à l'ouest de la Ligne bleue des Vosges : l'état-major français s'approprie le Clausewitz, relu par les Allemands, qui inspire à des degrés divers la doctrine de la nouvelle École de guerre française fondée en 1877. Le général Lewal annonce le renouveau clausewitzien : face aux officiers sabreurs des aventures coloniales qui misent exclusivement sur la *furia francese* et les « forces morales » – de la guerre comme l'un des beaux-arts – il affirme qu'elle est une science : « Tout à la guerre repose sur des combinaisons, basées elles-mêmes sur des éléments fixes, invariables ou permanents⁵ ». À la suite de Clausewitz, il explore les relations attaque-défense et stratégie-tactique.

Son principal lecteur est Foch qui publie dans cette lignée ses cours à l'École de guerre de 1903-1904 en deux ouvrages : *Des principes de la guerre* et *De la conduite de la guerre*. Foch y assume la théorie de la guerre absolue

3. Cf. Christopher BASSFORD, *Jomini and Clausewitz, their interaction*, Georgia State University, 1993.

4. Représenté par Wartenburg, Bernhardt et surtout le baron Colmar von der Goltz : *De la conduite de la guerre*, Paris, 1900.

5. Général LEWAL, *Études de guerre*, Paris, 1875.

que Clausewitz avait tirée de ses études des campagnes napoléoniennes : « C'est parce que l'Europe entière est revenue à cette ère de thèses nationales et de nations armées que nous sommes obligés aujourd'hui de reprendre le concept absolu de guerre », écrit le futur commandant en chef des armées alliées, opinion qu'il tempère par une citation de Clausewitz lui-même à propos des guerres en dentelles du XVIII^e siècle – les « guerres de cabinet »⁶ : « Qui sait si dans quelques générations, on ne verra pas reparaître l'engouement pour la vieille escrime et les méthodes surannées [la guerre limitée, Nda] ? ... Condamner les combats et les actes de Bonaparte comme des actes de barbarie ? » Selon Foch, l'entrée en guerre des masses et de leurs passions conduit au simplisme. Mais c'est vrai de part et d'autre du Rhin. Si d'un côté la doctrine de l'offensive à outrance est validée par le Conseil supérieur de la guerre présidé par le président du conseil, Outre-Rhin, Schlieffen ne discute pas avec le chancelier des conséquences politiques de la violation de la neutralité belge par le plan qui porte son nom. De part et d'autre, le politique suit le militaire et l'on peut considérer avec Aron que les leçons de Clausewitz n'ont pas été assimilées par les militaires : « De part et d'autre, les généraux ont voulu vaincre, oubliant que la victoire est tactique et non stratégique⁷. »

Stratégie et tactique unies par la politique

Pour l'heure, Foch s'attache principalement à dégager des principes d'action pour l'inéluctable guerre future qui ne peut, selon lui, qu'avoir une violence au moins égale à celle de 1870. Dans les mêmes années, le général Lung s'empare de la Formule pour montrer le rôle prédominant du politique dans la guerre⁸ : « La politique extérieure n'est que de la stratégie et de la tactique appliquées à la conduite des affaires de l'État dans ses rapports avec les autres États. »

Là encore, on retrouve la distinction fondamentale issue du grand débat entre Clausewitz et von Bülow. Von Bülow en tenait pour une stratégie conçue selon un schéma purement rationnel qui tendait à l'inutilité du combat (la tactique), anticipant à sa façon l'idée de dissuasion et dont l'objectif est d'établir la paix perpétuelle, horizon des Lumières. Clausewitz au contraire estime que « la stratégie n'est rien sans le combat ; car

6. Ainsi sont désignées les guerres limitées menées avec des armées de métier dont l'objectif lui-même limité est une prise de terre qui ne présuppose pas la destruction de l'ennemi, à l'inverse des guerres de masses révolutionnaires et/ou démocratiques. Ce que Clausewitz appelle l'observation armée.

7. *Penser la guerre*, p. 35-37.

8. Général LUNG, *Stratégie, tactique et politique*, Paris, 1890.

le combat est le moyen dont elle se sert, le moyen qu'elle applique... De même que la tactique est l'emploi des forces armées dans le combat, la stratégie est l'emploi du combat en vue de la fin ultime de la guerre⁹. » Et sauf à considérer le combat comme une crise de violence qui échappe à toute raison, cette fin du combat est nécessairement politique comme le combat lui-même lui est subordonné comme moyen.

Pour Clausewitz, il faut y insister, la guerre absolue est un concept : elle n'existe donc pas dans la réalité, mais les guerres réelles s'en rapprochent plus ou moins. En tout cas, c'est la politique qui détermine leur caractère absolu¹⁰. À l'heure où le roman des énergies nationales monte en puissance en vue du duel à mort, la synergie de la stratégie doit mobiliser toutes les forces du peuple en armes, ses capacités matérielles et ses forces morales ; la chose économique et la chose militaire y sont unifiées par le politique. Un pan de la profondeur anthropologique clausewitzienne se révèle, qui sera explorée aux XX^e et XXI^e siècles.

L'ombre de Clausewitz sur la Veillée d'armes

Dans l'immédiat avant-guerre, la doctrine de von Moltke puisée à la source clausewitzienne exerce un effet miroir sur la doctrine française. En témoigne la réflexion du général Henri Mordacq, futur chef de cabinet de Clémenceau. Sa filiation s'affiche d'emblée dans son désir : « Voir notre armée – actuellement nantie d'une doctrine tactique – se donner maintenant une doctrine stratégique¹¹. » La doctrine stratégique de Mordacq repose sur ce qu'il appelle « la connexité dans laquelle se tiennent ces deux grands éléments de la vie des États : l'art militaire et la politique¹² ». D'emblée, il confère à Clausewitz sa dimension de philosophe de la guerre et relègue les Jomini, Bülow et consorts au rang de « doctrinaires » sans épaisseur.

Par osmose, dans la fièvre de la Veillée d'armes, la pensée de Clausewitz alimente le débat politique. Jean Jaurès le cite abondamment dans son *Armée nouvelle* (1911) : il perçoit chez le Prussien la visée philosophique « qui n'est pas d'imposer aux esprits un plan tout fait, mais de dégager de la complexité des faits, des règles d'action qui permettent d'obtenir dans une hypothèse donnée le plus grand succès possible » et en justifie son choix pour la défensive dont la vertu est « que toutes les forces

9. « Clausewitz », article de Neue Bellona, cité par R. Aron, *op. cit.*, p. 79.

10. *Vom Kriege*, livre I, chap. 2.

11. Cité par B. DURIEUX, p. 308.

12. B. DURIEUX, p. 331.

morales du peuple sont mises en jeu¹³ ». Ce sont les « forces morales » qu'il a théorisées qui remettent Clausewitz sous les projecteurs de la Veillée d'armes de 1914, au point qu'on s'interrogera après coup sur sa responsabilité intellectuelle dans le déclenchement de la première conflagration mondiale. Mais si à Verdun l'organisation du massacre s'est substituée à l'art de la guerre, cette violence inédite, qui en anticipe beaucoup d'autres, ne fait que confirmer la justesse des intuitions du philosophe de la guerre sur « la montée aux extrêmes ».

1930-1990 : le Clausewitz politique

Après la Grande Guerre, la posture défensive de la France relègue la réflexion stratégique au second plan, au grand dam de Mordacq. Le désir de revanche assouvi, Clausewitz est refoulé comme figure du nationalisme allemand et prophète néfaste de la guerre totale. Toutefois, le darwinisme social à l'œuvre dans le nationalisme exacerbé « des guerres nationales aux allures déchaînées » (Foch) n'a pas dit son dernier mot. À l'ère des empires idéologiques, « le Clausewitz militaire, le théoricien des forces morales cède la place à celui du lien entre guerre et politique... Avant la Grande Guerre, le mal absolu est la défaite militaire qui, dans les théories qui s'affirment peu à peu, doit nécessairement engendrer l'asservissement du vaincu [cf. Diktat de Versailles, nda]. La pensée militaire trouve en Clausewitz la vision de la guerre qu'elle cherche pour mobiliser les énergies de l'armée et de la population. Après le premier conflit mondial, mais surtout après le second, ce à quoi chacun cherche à réagir, c'est l'irruption de la guerre totale dans ses versions classique, nucléaire ou révolutionnaire¹⁴ ».

Le projecteur se polarise sur l'aspect philosophique de l'œuvre de Clausewitz, notamment à travers les travaux de Raymond Aron qui ouvrent des perspectives nouvelles sur le lien entre stratégie et politique, alors que dans l'entre-deux-guerres, des pistes ont été défrichées par des personnalités aussi différentes que Ludendorff, Liddell Hart, Benedetto Croce ou... Lénine.

Clausewitz marxiste...

Dans les années de guerre froide, Clausewitz est enrôlé sous le drapeau rouge en tant que théoricien de la guerre absolue, confondue par les stratèges de la révolution mondiale avec la guerre totale, cette guerre

13. *L'Armée nouvelle*, Paris, 1912, p. 129-131.

14. B. DURIEUX, *op. cit.*, p. 443.

de masses qui épouse la volonté totalitaire des États idéologiques. La pensée léninienne ne pouvait manquer de croiser Clausewitz dans la recherche du lien entre politique et action révolutionnaire violente. La torsion marxiste de la pensée clausewitzienne se focalise sur la montée aux extrêmes qui doit caractériser l'action révolutionnaire.

L'interprétation dialectique de Clausewitz par le leader bolchévik a été critiquée par Raymond Aron qui dédouane Clausewitz de toute influence hégélienne. Elle l'est aussi par Carl Schmitt : dans sa *Théorie du partisan* (1962), il montre que si Clausewitz fixe sa théorie sur un ennemi réel, Lénine fonde la sienne sur un ennemi absolu, objet d'une hostilité absolue qui détermine la radicalité d'une guerre totale. Commentant la Formule, Lénine écrit dans *Le Socialisme et la Guerre* que « les marxistes ont toujours considéré cette thèse comme la base théorique de l'interprétation de chaque guerre donnée. C'est de ce point de vue que Marx et Engels ont toujours envisagé les différentes guerres¹⁵ ».

Outre l'utilisation marxiste de la Formule, les communistes tirent aussi de Clausewitz son enseignement sur la « petite guerre », la guérilla – bien qu'il se réfère aux guerres de Vendée et aux Tyroliens d'Andreas Hofer ! – et y puisent de quoi conforter leur réflexion sur les conditions objectives de déclenchement du processus révolutionnaire. Cette empathie rouge pour Clausewitz est cultivée d'abord dans le monde soviétique puis par les grands stratèges révolutionnaires, à commencer par Mao Tse Toung et par le général Giap, vainqueur de Dien Bien Phu.

... et gauchiste

En 1955, paraît une nouvelle traduction du *Vom Kriege* par Denise Naville, dont le mari, Pierre Naville, auteur de *La Guerre de tous contre tous* (1977), se rattache à la mouvance trotskyste. Clausewitz remis à l'honneur par la pensée marxiste est alors confisqué comme objet d'étude par les philosophes. On peut penser à Glücksmann : son *Discours de la guerre* (1967) s'intéresse à ce qu'apportent de neuf dans la stratégie l'arme nucléaire et la guerre révolutionnaire. Selon lui, « Mao Tse Toung fonde sur le privilège de la défense – devenu celui de la guerre du peuple – une stratégie clausewitzienne généralisée ; l'élevant à la hauteur d'une doctrine de la lutte universelle, il rencontre, à travers Lénine, Hegel¹⁶ ».

Dans cette stratégie défensive généralisée, le lien avec la stratégie nucléaire est mis en évidence par Mao qui témoigne de la validité de la

15. Éditions du Progrès, Moscou, 1967, p. 13.

16. A. GLÜCKSMANN, *Le Discours de la guerre*, L'Herne, 1967, p. 291 ; cité par B. Durieux.

maxime selon laquelle c'est le défenseur qui veut la guerre et l'attaquant la paix¹⁷, paradoxe qui enthousiasmait Lénine. Glücksmann note en particulier l'identification par Mao de trois types de luttes issues des contradictions dialectiques de la société : économique, politique et culturelle. Ces trois contradictions sont en interaction, et pour Mao, la guerre renvoie à toute activité humaine. Benoît Durieux estime que « Glücksmann rend compte de la question qui domine toute la période : la guerre est-elle un phénomène que l'on peut cantonner, ou bien occupe-t-elle tout le champ social¹⁸ ? » Mais l'œuvre qui renouvelle en profondeur la lecture de Clausewitz – en éreintant Glücksmann au passage – est celle de Raymond Aron.

À l'ère nucléaire, penser la guerre : la réflexion aronienne

L'entrée dans l'ère nucléaire modifie la donne stratégique et certains observateurs estiment que l'arme nucléaire, figure de la guerre absolue, introduit l'irrationnel dans la guerre qui, du même coup, cesse d'être politique. Il est en effet permis de s'interroger, comme le fait Aron en jouant sur le mot « MAD » (pour *Mutual Assured Destruction*), s'il est raisonnable ou fou de fonder la paix sur la possibilité de destruction mutuelle. « Une attaque contre les biens de l'ennemi serait complètement absurde, écrit le général Gallois, puisqu'elle consisterait dans la destruction de ce que l'attaquant espère gagner. » Faut-il pour autant conclure, comme le fait le général Israélien Harbaki en 1966, à la péremption de la Formule¹⁹ ? C'est aussi la conclusion, plus éthique que politique, d'Hannah Arendt, et de façon plus générale, la conception américaine à travers « l'esprit de croisade » qui, du *Crusade in Europe* d'Eisenhower à la guerre contre l'Empire du Mal du président Bush, caractérise la stratégie politico-messianique des États-Unis.

Telle n'est pas l'analyse d'Aron : « La menace de cette guerre [nucléaire] que l'on ne veut pas livrer est intégrée à la conduite diplomatique-militaire des deux Grands et de tous les États²⁰. » La Formule conserve selon lui plus que jamais sa légitimité puisque figure ultime de la « montée aux extrêmes » qui caractérise la guerre absolue, c'est-à-dire

17. « La guerre s'impose au défenseur plus qu'au conquérant, car c'est l'irruption de ce dernier qui a provoqué la défense, et donc la guerre. Le conquérant aime toujours la paix (comme Bonaparte l'a constamment prétendu) : bien volontiers il pénétrerait tranquillement dans notre État... », *Vom Kriege*, V, 5.

18. B. DURIEUX, p. 579.

19. Cf. B. DURIEUX, p. 550-552.

20. In *Paix et guerre entre les nations*, Paris, 1962.

« de la guerre séparée de ses origines et de sa fin, donc de la politique en tant que condition de sa finalité », la possibilité même de la guerre absolue est annulée. L'effondrement du système soviétique, qu'Aron n'a pas connu, prouve que jusqu'au bout, le *kathékon* politique de la logique des blocs a fonctionné.

Pour Aron, la puissance de la pensée clausewitzienne tient précisément à sa distinction du concept et de la réalité qui en fait un théoricien an-idéologue et anti-dogmatique. *Die Sache muss entscheiden* (« la chose doit décider ») : maxime réaliste s'il en est. « En opposant la précision et la force du concept à la réalité qui s'en rapproche plus ou moins, Clausewitz suggère le rapprochement avec les types idéaux de Max Weber. Rapprochement qui appelle cependant une double réserve : la distinction du concept, qui saisit le cas extrême, et de la réalité, qui s'en rapproche plus ou moins, n'équivaut pas à celle d'une rationalité plus ou moins confuse et d'une image mentale rationalisée », remarque Aron. La netteté réaliste de cette distinction amène Clausewitz à distinguer la fin politique de la guerre (*der politische Zweck*), donc la modalité de retour à la paix, des objectifs militaires (*das Ziel*) que poursuit le chef militaire, qui doivent le mener à la victoire. Le chef de guerre veut la victoire (*Sieg*), qui ressortit de la tactique, comme moyen pour le chef d'État d'établir la paix, responsabilité stratégique dévolue au politique, seul apte à la saisie du tout. Aron met alors en évidence la Trinité clausewitzienne.

La Trinité clausewitzienne

Partie de la logique du duel, la réflexion clausewitzienne fondée sur une double exigence d'abstraction et de réalisme s'interdirait la saisie du concept de guerre si elle s'en tenait au dualisme. Si la stratégie s'inscrit dans l'espace et dans le temps, on ne peut conclure qu'elle se résume à la combinaison de ces deux paramètres. Les vérités abstraites sont soumises à l'épreuve des faits, à ces passions qui se dévoilent dans la violence, à ce que Clausewitz appelle la « friction » ou le « frottement », où se révèlent les forces morales, notamment celles du chef de guerre : « L'appréciation juste de l'adversaire [par Frédéric de Prusse ou Bonaparte], l'audace de ne laisser quelque temps en face de lui que de faibles forces, l'énergie des marches forcées, la hardiesse d'attaques rapides, l'activité accrue des grandes âmes à l'heure du péril, voilà la raison des victoires, et qu'ont-elles à voir avec la capacité de comparer exactement deux choses aussi simples que l'espace et le temps²¹ ? » C'est, un peu comme « le point

21. *Vom Kriege*, III, 8.

culminant de la bataille », le moment dialectique du basculement de l'analyse vers une synthèse proprement anthropologique.

Les trois personnes de la Trinité clausewitzienne sont le peuple, le chef de guerre et le chef d'État, dont l'activité se décline en trois affects : la violence originelle, la passion, du peuple ; la libre activité de l'âme du chef de guerre (*Freie Seelentätigkeit*) ; et la suprématie de l'entendement (*Verstand*) du politique. La libre activité de l'âme inclut le pari, la hardiesse, l'aventure, l'appréciation synthétique et intuitive des situations en cours d'action ; elle est dominée par l'entendement du politique en qui repose la rationalité, la sagesse, le calcul du politique. Dans cette complémentarité qui doit maîtriser la nécessaire passion populaire, la dimension rationnelle de l'action guerrière est commandée par la rationalité finale des niveaux tactiques et stratégiques.

Y a-t-il encore un Clausewitz après Aron ?

L'œuvre d'Aron érige la statue définitive du maître prussien en classique de la réflexion guerrière. La première salve critique d'Aron reste purement théorique, note Benoît Durieux. Ce n'est qu'à la chute du communisme qu'apparaissent les fruits de la synthèse aronienne dans le débat stratégique. Ainsi Christian Malis qui continue le dialogue Aron-Clausewitz appliqué à la nouvelle donne stratégique²², ou Philippe Dalbavie qui montre que les accords Reagan-Gorbatchev de décembre 1987, qui mettent un terme à la crise des euromissiles, relèvent typiquement du modèle clausewitzien. L'implantation des SS20 soviétiques avait pour objectif, en ne menaçant que le territoire européen par des frappes tactiques, de découpler l'alliance Europe-États-Unis au niveau politique, pariant que les Américains ne prendraient pas le risque de la vitrification de leur territoire pour sauver l'Europe. L'installation par Reagan des missiles Pershing a annulé l'avantage soviétique et amené les deux superpuissances à négocier pour désarmer²³.

Alain Joxe critique la lecture aronienne au nom du platonisme supposé de Clausewitz²⁴. Il compare les stratégies française et allemande de la dernière phase de la Guerre froide : la France a fondé la sienne sur le concept de montée aux extrêmes, donc sur les armes seules, pour affirmer sa souveraineté ; l'Allemagne sur l'abandon de sa souveraineté au

22. Auteur de la thèse « R. Aron et le débat stratégique français, 1930-1966 ».

23. Philippe DALBAVIE, « Une interprétation clausewitzienne de l'accord Reagan-Gorbatchev de décembre 1987 », *Revue de Défense nationale*, avril 1988.

24. B. DURIEUX, *op. cit.*, p. 646.

profit de l'Alliance. Il en conclut que « l'essence trinitaire de la guerre clausewitzienne est retirée aux Français et aux Allemands du fait de l'hégémonie américaine²⁵ » et résume ainsi le grand paradoxe de l'ère nucléaire : « Une guerre absolue, instantanée, suspendue, n'est pas très différente d'une paix perpétuelle, absolue, car en elle la suspension tactique de l'acte de guerre rejoint la suspension stratégique et la suspension politique. »

Quant à François Géré, il critique Clausewitz au nom des « dividendes de la paix » postcommuniste qui, selon lui, délégitiment le recours aux armes et le découplent de son lien politique²⁶. Mais sans doute sa fin de la guerre relève-t-elle de la même illusion que la fin de l'histoire de Fukuyama... ou que la prophétie marxienne du dépérissement de l'État. Illusion renforcée par la tendance à la maîtrise de la violence qu'observent les généraux Le Borgne²⁷ et Francart²⁸ qui manifeste plus un moment historique où les horreurs du XX^e siècle entraînent un mouvement rationnel, et sage, de retenue dans l'usage de la force. Mais ce moment où un Occident à la puissance technologique écrasante est confronté à des crises asymétriques de basse intensité est-il le fin mot de la guerre ?

Clausewitz pédagogue du chef de guerre

La critique par Clausewitz des analyses de Jomini et Bülow, qui prétendent en tirer lois et préceptes gravés dans un marbre définitif, se résume, selon Aron, en quatre points : « La considération exclusive d'une variable parmi les données d'un problème complexe ; le refus de prendre en considération les forces morales ; l'illusion de la scientificité par la mesure de grandeurs qui échappent à la quantification ; l'oubli de la réciprocité d'action²⁹. »

La méthode clausewitzienne est différente : partant de l'étude analytique de son objet, la guerre, elle entend la confronter à l'expérience, à l'histoire : « Un spécialiste qui consacre la moitié de sa vie à éclairer en tous ses aspects un objet obscur en saura davantage que celui qui veut se familiariser rapidement avec lui. La théorie doit former l'esprit de celui qui deviendra le chef de guerre dans son éducation et non pas l'accompagner sur le champ de bataille ; de même qu'un sage éducateur oriente et

25. In A. JOXE, « Clausewitz. Théorie de l'identité interactionnelle et passage stratégique de la guerre à la paix », *Cahiers d'Études stratégiques*, n° 40-41.

26. « La double mort de Clausewitz », *Stratégie*, février-mars 2000.

27. In *Stratégie dite à Timoléon*.

28. Loup FRANCCART, *Maîtriser la violence*, Economica-ISC, Paris, 1999.

29. *Penser la guerre*, p. 288-289.

facilite le développement mental de son élève sans le tenir en laisse toute sa vie³⁰. » Grégoire Chamayou la résume d'un mot : une théorie de l'inadéquation de la théorie au réel. Apparaît en tout cas, à travers le Clausewitz éducateur, la fine pointe du projet clausewitzien : une « théorie de la théorie » où l'essentiel est la part de l'humain. Un Clausewitz modéré qui s'inscrit en faux contre la tentation romantique du sublime, dont Bonaparte est le héros, et pour qui malgré tout « la guerre n'est pas une demande de reconnaissance de l'homme par l'homme, mais bien un désir d'asservir, de désarmer et d'anéantir l'ennemi³¹ ».

Tel est le fondement du réalisme anthropologique clausewitzien. Et on peut estimer qu'Aron reste en deçà, lui qui, conscient de la possibilité inéluctable de montée aux extrêmes, s'accroche à l'espoir que « le calcul des risques par une intelligence donne une meilleure chance de maîtriser la violence hyperbolique que les passions des foules ou les intransigeances idéologiques ». Mais n'est-ce pas « une grande illusion ? », se demande-t-il encore.

Clausewitz, d'Aron à Girard

C'est au nom de ce réalisme, « parce qu'il veut être plus rationnel que les stratégies qui l'ont précédé, qu'il touche soudain du doigt un réel absolument irrationnel » : c'est la portée apocalyptique de Clausewitz que nous donne à contempler René Girard, en s'élevant contre l'inabouissement de la lecture rationaliste d'Aron. Pour lui, la réalité mimétique de la guerre fait que le sentiment d'hostilité (la passion guerrière) finit toujours par déborder l'intention hostile (la décision raisonnée de combattre), et de citer Clausewitz : « En un mot, même les nations les plus civilisées peuvent être emportées par une haine féroce... La guerre est un acte de violence et il n'y a pas de limite à la manifestation de cette violence. Chacun des adversaires fait la loi de l'autre, d'où résulte une action réciproque qui, en tant que concept, doit aller aux extrêmes... *Durch diese Wechselwirkung wieder das Streben nach dem Aussersten...* Par cette action réciproque, l'effort tend vers les ténèbres extérieures. » Telle est pour Girard la révélation du principe mimétique qu'entrevoit Clausewitz et dont, effrayé, il n'ose tirer les ultimes conclusions. Alors que, dit Girard, « l'apocalypse n'annonce pas la fin du monde ; elle fonde une espérance. Qui voit tout-à-coup la réalité n'est pas dans le désespoir absolu de l'impensé moderne, mais retrouve un monde où les choses ont un sens [*die*

30. *Vom Kriege*, II, 2.

31. B. DURIEUX, citant les travaux d'Isabelle Thomas-Fogiel, p. 721.

Sache muss entscheiden !]. L'espérance n'est possible que si nous nous osons penser les périls de l'heure³² ».

Considérons ce double paradoxe. Clausewitz, après avoir éprouvé le vertige devant le spectre de la violence originelle, explique que la montée aux extrêmes se résout par la vertu conjuguée de la friction et de la rationalité politique ; ainsi, l'homme ne sortira jamais du cycle de la violence mimétique ; c'est lui l'optimiste, l'homme des Lumières, quoiqu'il en soit de son refus de la réconciliation universelle, l'*Aufhebung* hégélienne, puisqu'il se refuse à penser la radicalité ontologique de la guerre qu'il a pourtant entrevue.

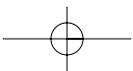
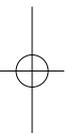
Girard, de son côté, pense que le dévoilement de l'origine de la violence par le Christ rend inopérants les mécanismes politiques et culturels – les « vieux rituels » des religions archaïques – et qu'il « nous faut penser la réconciliation non pas comme suite mais comme l'envers de la montée aux extrêmes ». Car, dit-il encore, différer la violence est toujours la faire croître. Le réalisme foncier observé chez Clausewitz et approfondi par Girard fait de Girard un pessimiste à cause même de son réalisme. Voilà la pierre de touche de la contradiction moderne et la raison de son impossibilité à « Achever Clausewitz ».

Considérons simplement, pour conclure avec Benoît Durieux, le classicisme d'une œuvre profondément pédagogique. « Clausewitz fait figure d'exception parmi les écrivains militaires en étant l'un des seuls à conjuguer l'expérience du champ de bataille avec une pensée théorique inégalée³³ », grâce à laquelle sa méthode passe par la soumission à l'incertitude de la guerre. Et Benoît Durieux de demander : « Celui qui a fait le plus pour montrer ce qu'est la vraie guerre aura-t-il été aussi un des artisans de sa modération, ou, comme le pense René Girard, un des prophètes de sa substitution par la violence généralisée ? »

EM. TR.

32. *Achever Clausewitz*, p. 16.

33. B. DURIEUX, p. 760.



feuilletons

Le feuilleton **politique**

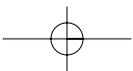
THIERRY BOUTET

Le feuilleton **économique**

PIERRE DE LAUZUN

L'**esprit** du temps

KRZYSZTOF A. JEŻEWSKI



Manuels scolaires de SVT : la bataille perdue des deux Luc

THIERRY BOUTET

Le feuilleton
politique

DANS UNE CHRONIQUE DU *FIGARO* datée du 8 septembre, Luc Ferry a pris la défense de son ami Luc Chatel contre ceux, catholiques ou non, qui ne le lâchent pas sur l'enseignement du *gender* dans les livres de SVT¹.

En ami de la sagesse autant que de Luc Chatel, l'ancien ministre cherche à expliquer « en profondeur » la raison de cette opposition à l'idéologie du *gender* et s'appuie sur le texte du catéchisme de l'Église catholique qu'il prend la peine de citer. Bien que son point de vue soit documenté, il commet un contresens sur la position de l'Église. Ce contresens est fréquent. Mais il est rare qu'un « philosophe » donne aussi clairement dans les colonnes du *Figaro* les motifs de son préjugé et révèle, ce faisant, pourquoi il tombe comme beaucoup d'ailleurs dans le piège tendu à la droite par une partie de la mouvance féministe ou gay.

Le contresens consiste à écrire que pour l'Église, « nous sommes de part en part déterminés par la nature, la biologie constituant notre "code" et notre norme ». Inexact : l'enseignement de l'Église est en effet souvent présenté ainsi par ses adversaires qui le déforment ou par des chrétiens qui le raidissent comme un déterminisme ou un naturalisme.

Or il faut le dire et le répéter, ce n'est nullement l'enseignement du Magistère comme en témoignent des textes tels que le document de la

1. Cf. notre dossier dans ce présent numéro, en particulier l'éditorial d'Élizabeth MONTFORT et l'article de Pierre-Olivier ARDUIN, « La "théorie du genre" au programme des lycées », p. 11, ainsi que l'analyse du Fr. Emmanuel PERRIER, « L'affaire du *gender* comme symptôme politique », p. 33.

Commission théologique internationale intitulé *À la recherche d'une éthique universelle : nouveau regard sur la loi naturelle* (2008), ou des encycliques comme *Fides et Ratio* ou *Veritatis Splendor*, sans parler de nombreux discours de Jean-Paul II ou de Benoît XVI, notamment celui du 20 février 2007 à l'Université du Latran qui a pour thème « Droit moral et naturel ». Et l'on peut aussi citer le catéchisme de l'Église catholique : « *La loi naturelle exprime le sens moral originel qui permet à l'homme de discerner par la raison ce que sont le bien et le mal, la vérité et le mensonge...* » (n. 1954, sq).

Le déterminisme n'est pas catholique

Pour l'Église, la nature ne détermine pas nos comportements. Le code du bien et du mal n'est pas inscrit dans la nature ni dans le cœur de l'homme comme une bille dans une boîte à chaussure ou le mètre étalon à Sèvres dans sa niche. Même le décalogue révélé sur le Sinaï à Moïse, les tables de la Loi, ne sont pas un manuel de casuistique ou un impératif catégorique extérieur aux hommes, croyants ou non. Le terme « dix commandements » ne doit pas nous tromper. Il ne nous commande que si nous le voulons, l'acceptons, le choisissons. Bref, nous sommes doués de raison et libres. La loi naturelle est en nous comme une sorte de lumière ou d'activité native de l'intelligence qui s'ouvre – mais peut rester fermée – à la contemplation de la réalité dans laquelle elle reconnaît, en effet, un ordre c'est-à-dire un sens des fins voulues par le Créateur.

L'Église, quelles que soient nos inclinations, ne nous enseigne donc pas que nous sommes « déterminés » à un comportement sexuel ou non. Elle n'enseigne pas que la nature nous y contraint, mais qu'elle nous y invite. La nuance est de – grande – taille. Si l'Église enseignait que la nature détermine un comportement sexuel, Judith Butler et Luc Chatel n'auraient pas tort de la critiquer. Mais, depuis l'origine, elle affirme que la grandeur de la condition humaine est de ne pas être soumise aux déterminismes de la nature. Dans la perspective de l'éthique chrétienne, la bonne règle est toujours une œuvre de la raison droite guidant la liberté de l'homme.

In medio stat virtus

Cette position médiane récuse les deux erreurs d'interprétation ou les deux tentations qui se font face.

Celle assez fréquente dans certains milieux chrétiens qui estime que le bien et le mal sont des données de nature et qu'il suffit, pour être vertueux, d'appliquer une règle qui s'impose de l'extérieur à la conscience, éventuellement avec une certaine violence. L'autre, celle de Luc Ferry et de tous les disciples des Lumières, qui consiste à croire comme il l'écrit « que l'éthique et la politique républicaines, comme du reste la médecine,

se constituent justement dans une lutte acharnée contre la logique brutale qui règne dans la nature ».

Même si des clercs ou des fidèles peuvent balancer entre l'une ou l'autre de ces positions, l'Église dans son Magistère a toujours récusé ce « volontarisme » ou cet « existentialisme » selon lequel il revient à la liberté de chacun de dire le bien et le mal sans autre repère que la volonté souveraine de chaque individu, et ce « naturalisme » ou ce « substantia-lisme » qui pose la loi naturelle comme une réalité extérieure qui, finalement, s'impose à la personne.

La raison de cette position équilibrée trouve sa source dans la vision d'un homme dont l'Écriture révèle qu'il est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. L'Église tient aussi du Christ son fondateur que l'homme meurtri, faible, pécheur, est sauvé ; et la nature avec lui. Saint Paul l'écrit aux Corinthiens dans une phrase de feu : « Tout est à vous, vous êtes au Christ, le Christ est à Dieu » (1co 3,23). Faut-il encore que chacun au plus intime de lui-même le souhaite et le désire. Une fois encore la nuance n'est pas mince : chacun de nous écrit son histoire.

L'Église est donc étrangère au dualisme issu des Lumières et à ses problématiques qui opposent l'homme et la nature, voire l'homme à Dieu dans une vision très pessimiste et conflictuelle de l'un et de l'autre, comme l'écrit encore Luc Ferry en conclusion de son article dans *le Figaro* : « La nature pour les héritiers des Lumières, c'est d'abord l'ennemi, c'est l'égoïsme et la paresse, la brutalité et la loi du plus fort – de sorte que toute éducation digne de ce nom doit nous en arracher pour nous faire entrer dans l'espace de la civilité, de l'histoire et de la culture. En tant que républicain, je ne puis donc qu'encourager notre ministre, Luc Chatel, à tenir bon sur cette ligne-là. »

Grand bien lui fasse et nous fasse, mais malheureusement ce dualisme et ce pessimisme sont la cause de beaucoup de débats inutiles et de grands dégâts depuis deux cents ans.

Car le dualisme est la matrice de toutes les idéologies qui reposent sur la dialectique oppresseur/oppresé. Exemple : le marxisme pour qui la suppression de la propriété privée, source de pouvoir et d'oppression, pouvait seule permettre l'avènement d'une société sans conflit. Exemple : l'écologisme profond pour qui Gaïa, la Terre, doit être sauvée en supprimant l'homme, son prédateur ou son parasite. Exemple : l'idéologie du *gender* pour laquelle en abolissant la différence sexuelle, cause de l'oppression des femmes par les hommes, nous entrerons enfin dans la société pacifique du « genre » non plus imposé mais choisi, sans homme ni femme « déterminés ».

Fausses promesses

Cette promesse est tout aussi fausse que le premier mensonge de l'histoire : « Vous serez comme des dieux. » La réalité, ne parlons pas de « nature », se venge de ceux qui ne la respectent pas. Qui disait que l'homme pardonne, pas la nature ?

Dans leur défense de l'humanisme des Lumières, Luc Ferry, Luc Chatel et bien d'autres cherchent une solution aux problèmes que suscitent les formes si diverses de la convoitise humaine. Concédonsons que la défense de stéréotypes soi-disant naturels, assignant à la femme et à l'homme un rôle et une place « naturels » dans la société, ont souvent été l'alibi d'une oppression de la femme par l'homme. L'Église l'a plusieurs fois reconnu. Mais comment ne pas voir que nier des réalités aussi prégnantes que la différence sexuelle, loin de nous libérer, risque de devenir un moyen nouveau d'oppression ?

Comme ses devancières, l'idéologie du *gender* n'est pas seulement la solution au sentiment d'aliénation qu'à tort ou à raison certains ressentent. L'idéologie du *gender*, comme toutes les idéologies fondées sur la dialectique oppresseur /oppressé se veut, se pense et se déploie dans les habitudes sociales, le droit et les institutions publiques comme une idéologie subversive. Une idéologie qui souhaite reconstruire la société et l'individu sur de nouvelles bases grâce à une minorité qui se sent éclairée pour conduire ce changement.

Désolé, MM. les ministres, un grand nombre de Français n'a pas voté en 2007 pour que vous soutenez cette subversion. C'est même le contraire. En élisant le chef de l'État bientôt sortant, un très grand nombre d'électeurs a dit non à Mai 68 et à son idéologie libertaire. Vous pouvez défendre au nom d'une Modernité dépassée le temple de la contestation qui a ses assises dans les médias et les allées du pouvoir. Cette position ne correspond pas ou plus à un électorat de droite. Il n'est même plus certain que celui de gauche en veille encore.

Au nom de grands principes qui ont mis à feu et à sang le monde depuis deux siècles, et par un refus incompréhensible de reconnaître des évidences comme la différence sexuelle, vous risquez de perdre les prochaines élections.

L'opposition entre « nature » et « culture » que vous soutenez au nom des principes républicains est en train de devenir l'opposition du peuple et de l'élite. Vous soutenez Luc Chatel, nous soutenons les quatre-vingts députés et les cent-quinze sénateurs qui lui ont demandé d'agir pour que les manuels scolaires ne soient pas inspirés par l'idéologie du *gender*.

TH. B.

13 septembre 2011

Crise de la zone euro ou comment s'en sortir ?

PIERRE DE LAUZUN*

Le feuilleton
économique

*Économiste. Derniers ouvrages parus chez Fr.-X. de Guibert, *L'Économie et le Christianisme* (2010), *L'Avenir de la démocratie* (2011).

LA CRISE DE LA ZONE EURO est un fait majeur, comparable dans son ampleur à la crise de 2008 ou à celle de 1929, et au moins aussi lourde de conséquences. Ce n'est pas le seul problème de la Grèce. Il a été le facteur déclencheur, et doit être traité ; mais il n'est plus le seul ni même le principal. Ce qu'il met surtout en évidence est que l'Europe ne parvient pas à prendre les décisions qu'il faut. Mais la question cruciale porte sur le reste. Le fait de base aujourd'hui est qu'un nombre important d'investisseurs du reste de la planète ne croit plus à la possibilité pour une partie importante de la zone euro (y compris de grands pays comme l'Espagne et surtout l'Italie) d'assurer actuellement le service de sa dette de façon durable. C'est ce que les nostalgiques d'un keynésianisme encore dominant dans les esprits ne veulent pas prendre en compte : la dette des pays européens se heurte désormais à un mur, celui de la confiance, ce que l'on n'a pas connu en Europe de mémoire d'homme. Vouloir alimenter la croissance par le déficit et donc l'emprunt est dans ce contexte irréaliste. Et rétablir la confiance suppose des mesures énergiques et crédibles.

Trois familles de solutions sont en théorie envisageables.

La voie fédérale

1/ *La première voie est la voie fédérale*, populaire dans les médias et la classe politique. Pour ses défenseurs il faut un instrument financier européen, les *euro-obligations* (ou euro-bonds). Selon les idées, elles se substituent à la dette existante, en totalité ou à hauteur de 60 % du PNB, ou elles servent à de futures émissions. Mais dans tous les cas de telles obligations doivent être crédibles, ce qui implique qu'on sache qui les remboursera et qu'on ait confiance. Normalement celui qui émet un tel papier a une base fiscale, suffisante, ce qui supposerait donc un budget européen de taille comparable à ceux actuels des États et en fait un État fédéral véritable. On en est loin.

À défaut, second cas, la confiance suppose une garantie conjointe et solidaire de tous les États existants. Et donc que l'Allemagne, les Pays-Bas ou la Finlande garantissent les paiements, même en cas de défaut de l'Italie ou de l'Espagne. Ce qui suppose à son tour des règles extrêmement strictes sur la politique budgétaire et fiscale de tous ces pays, avec une autorité européenne à pouvoir immédiatement exécutoire. En bref un transfert de souveraineté budgétaire à l'Europe. Ce qui nous ramène de fait à une variante du système fédéral.

De telles solutions sont politiquement extrêmement lourdes ; elles impliquent un nouveau traité pour pouvoir doter un gouvernement commun de l'autorité voulue sur les gouvernements et parlements nationaux. Elles sont en outre extrêmement aléatoires, car elles supposent des changements radicaux de vision politique, notamment dans le nord de l'Europe. Tout cela est complètement hors de portée, au moins actuellement. Notamment, pourquoi les Allemands devraient-ils garantir tous les autres, et plus encore refinancer sur grande échelle et sous leur signature les dettes actuelles des autres ? Pour sauver la zone euro parce qu'ils y exportent ? Mais ils exportaient déjà avant qu'elle existe ; et le fardeau de la zone euro est démesuré, même pour eux. Plus fondamentalement, il faudrait surtout expliquer, comme je le souligne depuis longtemps, comment l'État fédéral européen nécessaire à de telles émissions serait politiquement viable sans vraie légitimité démocratique (et la solidarité réelle correspondante). Il n'y a pas de peuple européen, ni de vie politique démocratique européenne au niveau populaire, et il n'y en aura pas à horizon utile. Donc pas d'État fédéral. Et donc pas de gouvernement européen.

En outre, en supposant même cette voie fédérale possible à terme, elle présenterait deux caractéristiques qu'il est indispensable de prendre en compte : elle ne pourrait être mise en œuvre à brève échéance ; et elle supposerait de toute façon un énorme effort budgétaire de la part des États concernés. Car s'il y a une chose que les autres n'accepteront pas de couvrir, c'est la perpétuation des déficits d'un pays. Ce qui veut dire en bref qu'on ne peut échapper à un effort budgétaire crédible de grande ampleur, dans tous les cas. Notons incidemment que sur ce plan-là, si l'Espagne et l'Italie ne sont pas encore complètement au point, la France est, elle, dangereusement à côté de la plaque.

La solidarité raisonnée

2/ On en vient alors à la deuxième voie, qu'on peut appeler de *responsabilité nationale soutenue par une solidarité raisonnée*. Elle est basée sur le fait simple et réaliste que la dette a été contractée par chacun des pays,

que chacun est dans une situation différente des autres, et que chacun doit prendre politiquement la responsabilité centrale d'un effort qui ne peut être que de grande ampleur, visant au minimum à un équilibre budgétaire primaire suffisant pour amorcer la réduction de la dette. Un accord politique solennel collectif sur cet objectif aurait un fort retentissement et serait plus à portée que le plan fédéral utopique qu'on vient d'évoquer, tout en ne demandant pas plus d'effort.

Naturellement ceci n'est pas exclusif de l'utilisation volontariste des outils communs existants ; bien au contraire, cette solidarité serait très utile. C'est notamment le cas de deux d'entre eux. L'un est la Banque centrale européenne, qui devrait participer à l'effort commun par intervention sur les cours pour réduire la tension sur les taux, et si possible par compensation monétaire partielle de l'effet récessif des contractions budgétaires. Cela implique d'accepter un décrochage relatif de l'euro – équivalent dilué de la dévaluation qui a en général accompagné tous les efforts de redressement des comptes publics. L'autre outil est le FESF, fonds européen en cours d'étoffement, qui doit prendre le relais de la précédente avec des fonds suffisants (éventuellement au-delà des 500 MM € envisagés) ; sa première mission, autant que d'acheter des obligations comme c'est actuellement prévu, serait d'intervenir sur le capital des banques des États en crise, chaque fois que de besoin.

En outre, et le point est essentiel, en cas de blocage ou d'impossibilité à assurer le service de la dette même après austérité (cas probable, et sûrement pour la Grèce) il faudrait admettre de façon claire et explicite la possibilité d'un défaut partiel d'un pays, avec rééchelonnement et réduction des dettes. Car il n'est pas donné d'avance qu'ils puissent réaliser l'ajustement nécessaire sans suicide économique : dans ce cas la réduction du fardeau de la dette, consentie par les créanciers, est la seule solution. Ce qui impliquerait alors sans doute intervention du FMI, en sus des intervenants précédents.

Tout cela suppose au moins implicitement un accord des pays européens plus solides, et notamment de l'Allemagne. Par rapport au système européen fédéral, cela a pour eux l'avantage énorme de limiter leurs engagements, notamment pour l'avenir. Mais si un tel accord n'était pas donné ou pas suffisant, la voie nationale ici développée pourra être explorée quand même, y compris avec le FMI – qui d'ailleurs demandera de toute façon une certaine aide au reste de l'Europe. Mais ses chances de succès seraient alors nettement réduites.

Sortir de l'euro

3/ Reste alors *la troisième voie : la sortie de la zone euro*. On en fait un épouvantail parfaitement impraticable. Nul doute qu'elle ne signifie des

secousses plus violentes que dans le cas précédent. Mais, en même temps, il est peu vraisemblable que des pays puissent réaliser à eux seuls l'effort d'ajustement par déflation brutale des prix et des salaires sur le modèle du XIX^e siècle, qu'impliquerait le maintien dans la zone euro sans mesure d'accompagnement suffisante. Et donc, s'il n'y a ni dépréciation de l'euro, ni aide aux banques locales, ni intervention suffisante sur les marchés, les dirigeants de ces pays devront expliquer, comme l'empereur du Japon en 1945, qu'ils « acceptent l'inacceptable ».

Juridiquement le retour à la monnaie nationale peut d'ailleurs être facilité par le fait que la plupart des contrats de dette, notamment les émissions publiques, sont sous droit local. L'autorité nationale peut donc techniquement décider un retour de la dette extérieure à la monnaie locale, couplé avec une renégociation. Naturellement le pays en question ne pourra pas retourner sur les marchés avant un certain temps, mais l'effet n'est sur ce plan pas différent de celui observé dans les autres cas : cela se traduit en pratique toujours par une austérité budgétaire.

Ce qui est plus compliqué en revanche est l'acte même de changement de monnaie, compte tenu des fuites probables d'euros hors du pays entre l'annonce et la réalisation, et de la thésaurisation probable d'euros, notamment de billets. Un contrôle des changes temporaire peut s'imposer, mais il ne sera pas facile de le faire fonctionner sans équipement préalable : interdiction des mouvements monétaires non commerciaux, marquage des billets, etc. Naturellement la sortie est suffisamment dure pour qu'elle ne soit pas traitée en outre par les autres pays européens comme une trahison, mais comme un acte de gestion ultime. Et donc le pays sortant doit pouvoir à l'occasion compter sur l'aide des autres.

Il y a un point commun à toutes ces configurations : un effort budgétaire important, récessif s'il n'est pas compensé au moins en partie par du monétaire, et qui doit sélectionner strictement entre les dépenses utiles à la croissance, qui seraient maintenues, et les autres, réduites sauf besoins sociaux essentiels. Plus cet effort sera fait avec détermination, moins il durera. Plus il traînera, plus on sera dans un schéma à la japonaise de stagnation sans perspective – mais dans un contexte culturel, politique et social autrement plus émotif. D'où le risque cette fois d'une dislocation européenne, au moins de la zone euro, et peut-être plus.

P. DE L.

L'Europe, entre le désastre et l'espoir

COMMUNICATION AU COLLOQUE INTERNATIONAL
« LUMIÈRES D'EUROPE ENTRE CIEL ET TERRE »,
PARIS, 24-26 SEPTEMBRE 2009

L'esprit
du temps

KRZYSZTOF A. JEŻEWSKI*

* Poète, traducteur, essayiste et musicographe,
président de l'Association Les Amis de C.K. Norwid.
A publié *La Musique* (L'Harmattan 1994), *L'Épreuve du feu* précédé
de *Les Vignes de l'espace* (Cahiers Bleus-Librairie Bleue, 2005)
et l'anthologie de la poésie catastrophiste
polonaise du XX^e siècle,
Le pire est certain
(Zurfluh-Cahiers Bleus, 2009).

LUMIÈRES D'EUROPE... J'avoue que ces paroles me rendent perplexe, me mettent mal à l'aise... Lumières ou ténèbres ? Ou peut-être un étrange amalgame des deux comme dans la pensée taoïste où l'un engendre l'autre ? En 1977, alors que la dictature communiste à l'Est de l'Europe entrait dans sa phase finale et empruntait le chemin de son inévitable chute, j'ai écrit un poème qui exprimait toute ma rancune envers ce continent qui était pourtant notre maison commune depuis des siècles :

Europe

Elle tombe
elle croule
l'écorce du temps
s'écroule le grenier de l'histoire
s'écroule le bric-à-brac des siècles
peu à peu s'éteint notre demeure
notre temple ridicule
et presque rien n'est à sauver
sinon peut-être quelques sons
de harpe
quelques gestes
revêtus de pierre

la lumière dans les rets de la toile
 un débris de colonne
 afin que la ruine
 soit pittoresque

Éloignons-nous d'ici
 où seulement sont les décombres
 enveloppés du faux-brillant
 d'une gloire vaniteuse
 colifichets et fanfreluches d'une puissance
 sous laquelle transparissent
 les contrefaçons

Trop de morgue
 d'ergotage
 de jonglerie
 d'avidité
 de cruauté
 trop de déguisement

Le mensonge s'est rivé à nous
 telle la tunique de Déjanire.

À présent tout demeure
 comme privé d'être.
 Décors d'un drame
 qui survécut à lui-même.

Mais la scène est vide.
 De pauvres accessoires
 continuent toujours leur jeu
 sans paroles
 sans acteurs

Pourvu qu'il nous soit donné de retourner
 aux sources premières.
 Retrouver dans la mort
 la semence des aurores nouvelles.

Trop tard. Seule la trahison
 indiquera le juste chemin.

Nous avons bâti notre nid sur un arbre
 qui n'existe plus¹.

1. Le poème « Europe » a été publié en allemand dans un volume d'écrits polonais sur l'Europe, *Polen denkt Europa. Politische Texte aus zwei Jahrhunderten* (Suhrkamp 2004), qui rassemble les textes des plus éminents politiciens, philosophes, écrivains et essayistes polonais du XIX^e et du XX^e siècle.

Soyons francs, sur quoi avaient débouché les idéaux du XVIII^e siècle ? sur le carnage de la Vendée et la folie meurtrière de la Révolution française, sur les guerres infinies menées par Napoléon, sur les horreurs de l'impérialisme, du capitalisme et du colonialisme anglais, russe, français et allemand... Je ne veux pas dire, bien sûr, que ces idéaux en sont directement coupables, mais sont-ils vraiment innocents ? Le désir de la liberté totale ne nous enchaîne-t-il pas dans les fers d'un nouvel esclavage ? Ainsi, avons-nous vu apparaître en plein milieu du XIX^e siècle les germes de toutes les monstruosité du XX^e : totalitarisme communiste et nazi, antisémitisme, racisme, pangermanisme, manipulation des peuples par une propagande mensongère, civilisation matérialiste à outrance, abrutissante, orientée uniquement vers la consommation...

Où chercher alors les coupables ? Parmi les peuples ? Certainement pas. Parmi les politiciens et les militaires ? Sans doute. Mais les vrais coupables ne sont-ils pas les philosophes, les intellectuels, les idéologues, les scientifiques ? Ce sont bien eux qui ont érigé les bases dont se sont servi les premiers qui n'ont fait que mettre en œuvre, incarner et réaliser leurs idées ? Marx avec sa « dictature du prolétariat », Nietzsche avec sa « mort de Dieu »... Même si le sens de leurs paroles a été pris par les peuples au premier degré...

Et puis, n'est-il pas effarant le nombre d'intellectuels, d'écrivains, d'artistes et de scientifiques qui ont servi ensuite les régimes nazi et bolchevique ? Ne sont-ils pas complices des millions de morts que ces systèmes criminels avaient engendrés ?

« Les mots non seulement nous expriment, mais ils nous jugent » disait Cyprian Norwid, l'un des plus grands poètes et penseurs polonais, génie universel, poète de la conscience, un des maîtres à penser de Jean-Paul II. Joseph Brodsky le considérait comme le plus grand poète du XIX^e siècle. Il mettait également en garde contre l'illusion du soi-disant « progrès » qui, s'il n'est pas fondé sur la spiritualité et le respect de la personne humaine, mène au désastre et à la mort.

Je voudrais citer à ce propos quelques exemples très significatifs :

Celui de Joseph-Arthur comte de Gobineau, écrivain et diplomate français dont les théories racistes ont inspirés le nazisme.

Celui de Fritz Faber, chimiste et nationaliste allemand d'origine juive qui avait inventé les gaz toxiques qui ont fait des centaines de milliers de morts pendant la Première Guerre mondiale, ce qui n'a pas empêché l'Académie suédoise de lui décerner le prix Nobel en 1918, alors qu'il s'attendait à être jugé par un tribunal international ! Mais il ne s'est pas arrêté là : il inventa plus tard le cyclone B qui servira aux nazis à exterminer des millions de juifs !

Celui de l'empereur Hirohito, biologiste de formation, qui avait autorisé depuis 1936 les armes bactériologiques pour effectuer des expériences monstrueuses à vif sur des prisonniers de guerre dont des dizaines de milliers sont morts, sans parler d'engager son pays dans la plus meurtrière de guerres.

Celui de Josef Mengele, médecin assassin allemand d'Auschwitz.

Celui de l'évêque autrichien Alois Hudal qui essayait de concilier (chose incroyable !) le catholicisme et le nazisme et après la guerre aida à s'enfuir nombre de criminels nazis vers l'Amérique Latine.

Celui de Louis Aragon, écrivain stalinien français, auteur d'une ode à la GPU (NKVD), coupable, on le sait, de quelques dizaines de millions de victimes innocentes !

Et combien d'autres se sont encanaillés avec les régimes et les idéologies totalitaires : Maïakovski, Neruda, Céline, Brasillach, Hamsun, Heidegger, Orff, Karajan... Décidément, les fameux *Aveugles* de Bruegel ne sont-ils pas une image adéquate de l'humanité ?

Et pourtant, déjà Rabelais disait au XVI^e siècle que « la science sans conscience n'est que ruine de l'âme »... De nos jours, Witold Gombrowicz, un des plus grands contestataires de la civilisation moderne, s'en est pris violemment lui aussi à la science : « La science abrutit, la science rapetisse, la science défigure, la science déforme » écrivait-il dans son célèbre *Journal*. Il ne mettait pas en question la science elle-même, mais un certain esprit scientifique, cynique, anti-humaniste, irrespectueux de la nature, dépourvu de sensibilité. Avant lui, Stanislaw Ignacy Witkiewicz, philosophe, romancier, auteur dramatique et peintre, le « génie multiple de la Pologne », prédisait la disparition des sentiments métaphysiques sous l'influence de la civilisation scientifique et technique moderne, donc la fin de l'art. Il faisait partie du courant catastrophiste polonais qui produisit nombre d'œuvres étonnantes dans la première moitié du XX^e siècle.

Je viens de publier en France, en première mondiale, car cela n'a jamais été fait encore même en Pologne, une anthologie de la poésie catastrophiste de ce pays. Les poètes polonais ont fait preuve d'un esprit visionnaire stupéfiant, d'une véritable clairvoyance par rapport à ce qui devait arriver vingt ans plus tard : la pire hécatombe de l'humanité où la Pologne, victime à la fois du nazisme et du stalinisme, devait perdre presque six millions de ses citoyens dont trois millions de juifs. La moitié de son domaine national a été détruit ou pillé, et elle a subi d'énormes pertes territoriales. Tout cela, on le voyait venir du côté polonais, alors que l'Europe, dans sa cécité et son insouciance, batifolant au milieu des « années folles », dévalait tout droit dans l'abîme.

Telle la voyait Jerzy Braun, poète, romancier, philosophe, auteur dramatique, un des dirigeants de la Résistance pendant la Deuxième Guerre mondiale, condamné plus tard par le régime communiste à quinze ans de prison, dans un poème écrit en... 1922 ! Notons que la même année, Friedrich von Murnau produisait son prophétique *Nosferatu*... :

À l'Europe

Continent d'Europe décrépît, vermoulure tremblante,
secoué de fièvre sénile, toussant un sang noir
que l'océan l'inonde, que les cyclones le soufflent,
que les requins l'engloutissent dans leurs entrailles de dragon.

Dans ce tunnel d'infamie, ce puits inondé
où grouille nerveusement une vermine de termites,
la larve noire de la pourriture par ses effluves venimeux
dévore dans la mémoire les cris de la conscience.

L'odeur de la bourse, le froissement des billets de banque
ont mêlé au cerveau humain le cambouis des usines,
ils ont craché les âmes des corps des ilotes livides et rabougris.
Aujourd'hui, même le Christ sanglant ne les réveillera plus.

Arrive, Océan ! – Par l'avalanche du Niagara
ébranle les capitales de Sodome, réduis-les à néant !
Inonde d'un nouveau déluge les drapeaux du continent affadi,
qu'aucun navire n'échappe aux griffes de la mort.

Que tout et toute chose fassent naufrage – que périsse le cirque du monde,
que sur ses ruines les méduses se mettent à danser leurs gavottes,
que les coraux envahissent de leurs rubans écarlates
les grabats écroulés de la sauterelle humaine.

Tremble, Europe !
Déjà arrive le désastre tonnant !
Un mur écumant roule tel un typhon lointain !
Fracas, mugissements, ricanements des flots tourbillonnants
éclateront en brumes vers le soleil
et la mort saumâtre engloutira un milliard de corps pour l'éternité !

Il faut dire que son vœu a été parfaitement exaucé...

Où veux-je en venir ? Eh, bien je voudrais tout simplement faire remarquer que les seuls lucides de l'histoire semblent être le plus souvent les poètes et parfois les hommes d'Église.

Qu'on se souvienne de la critique sévère du capitalisme et du socialisme de Léon XIII à la fin du XIX^e siècle, reprise par Jean-Paul II, et la

condamnation du nazisme et du communisme par Pie XI. Le christianisme peut être un bon allié de la démocratie, car il est fondé sur le respect de la personne humaine. C'est la religion de la liberté qui permet à l'homme de décider de son sort. Pour elle, chaque homme est unique, créé à l'image et à la ressemblance de Dieu unique et, comme tel, il mérite un respect absolu. La meilleure preuve en fut la lutte héroïque de l'Église polonaise contre le nazisme et le communisme au cours de laquelle plusieurs milliers de prêtres polonais ont été massacrés. D'autre part, c'est surtout les poètes qui voyaient nettement le visage diabolique du nazisme et du communisme. Ce sont surtout eux qui étaient spécialement sensibles à la métaphysique du Mal. L'immense poète et penseur lituanien d'expression française, Oscar Milosz, n'a-t-il pas prédit l'avènement de la catastrophe dans son *Apocalypse de saint Jean déchiffrée* ?

Cependant, comme de la Ténèbre naît la Lumière, ainsi l'apocalypse de la Deuxième Guerre mondiale a été une grande catharsis pour l'Europe. Il est vrai qu'elle a dû encore beaucoup souffrir à cause de la tyrannie communiste à l'Est. Aujourd'hui, quand tous ses mensonges se sont enfin effondrés et que tous ses crimes ont été dévoilés, l'Europe purifiée se fait une nouvelle jeunesse, solidaire de tous ses innombrables morts et martyrs qui ne sont pas finalement disparus pour rien. Mais elle doit toujours se méfier du totalitarisme des idéologies, de la science, voire du libéralisme même, car nous savons maintenant que ce qui peut paraître comme bien peut dissimuler en son fond le virus du mal.

Cyprian Norwid qui a prophétisé en 1852 la venue d'une grande guerre des peuples, annonçait également la création de l'Union européenne dans son essai *L'Abolition de la nation*, écrit vers 1871 :

Qu'est-ce qui distingue la nation européenne des nations d'autres parties du monde ? La réponse est que les nations européennes accomplissent leur développement grâce au commerce avec la totalité morale de l'Europe qui, soit les protège partiellement, soit les embrasse entièrement : ces nations européennes ne se caractérisent donc pas par les seuls éléments constitutifs qui les distinguent des autres nations, mais en même temps par les éléments constitutifs qui les unissent aux autres. On pourrait dire que les nations européennes devraient ainsi posséder plus pleinement que d'autres leurs propres identités, car une identité condamnée à la solitude n'est pas encore accomplie, et c'est seulement par le commerce avec d'autres identités qu'on fait mûrir sa propre essence. Ceci est vrai à tel point qu'une nation se compose non seulement de ce qui la distingue des autres, mais encore de ce qui l'unit aux autres ; cette force d'union internationale n'est point une concession ou un préjudice, mais au contraire une qualité de la plénitude de son caractère et une propriété positive.

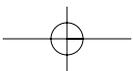
Il semble que, malgré toutes les difficultés et tous les tâtonnements, l'Europe, riche de sa diversité, a enfin compris ce message et qu'elle est pour la première fois sur la bonne voie, digne de tout ce qu'elle a produit de meilleur, digne de l'héritage de tous ses Grands Esprits qui l'ont bâtie...

Puis-je à la fin exprimer un souhait à l'adresse de cette nouvelle Europe ?

Comment sortir du chaos et renouveler ce monde ?

Laisser penser le cœur et sentir la raison.

KR. A. J.



Revue des livres et des idées

ANDRÉ MANARANCHE, SJ

HUBERT DE CHAMPRIS

JEAN VOISIN

GEORGES LEROY

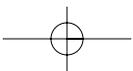
GUILLAUME LENORMAND

JEAN CHAUNU

PHILIPPE OSWALD

YVES FLOUCAT

CHARLES-HENRI D'ANDIGNÉ



Les idées

Un surdoué du clergé français

ÉTIENNE FOUILLOUX

Eugène Cardinal Tisserant (1884-1972)

Une biographie

Desclée de Brouwer, 2011, 717 p., 39 €

Il aura fallu la compétence et la patience du professeur Étienne Fouilloux, spécialiste de l'histoire religieuse du XX^e siècle, pour redonner vie à un personnage majeur de l'Église catholique, qui travailla sous six papes, de Pie X à Paul VI, et connut les grands événements politiques et religieux de l'époque : les deux guerres mondiales, l'expansion du communisme et du nazisme, l'apogée et la chute des empires coloniaux, mais aussi la crise moderniste, trois conclaves et le concile Vatican II, avec ses conséquences en tous genres dans une société en plein renouvellement. Un homme caricaturé de diverses manières, soit comme un rustre barbu, irascible et sans gêne, en lutte avec la Sœur Pasqualina, soit comme un génie de l'intrigue, émule de Machiavel et de Mazarin, agent secret mêlé à divers complots d'Église et d'État.

Heureusement, le Cardinal a réussi à sauver ses archives personnelles, distinctes des documents relevant du Saint-Siège, grâce à une association dont la cheville ouvrière est Paule Hennequin, sa petite nièce et exécutrice testamentaire, laquelle vécut auprès de lui de 1958 jusqu'à sa mort et sauva une documentation monumentale très convoitée, celle qu'utilise précisément Étienne Fouilloux avec beaucoup de maîtrise. Les romans feuilletons mis à part, surnagent deux ouvrages scientifiques : les actes du colloque de Toulouse en 2002 pour le trentième anniversaire de son décès, et le

livre d'Hervé Gagnard sur sa spiritualité salésienne.

Un orientaliste au Vatican

Il est difficile de résumer la vie d'Eugène Tisserant, dans une note qui veut simplement mettre en appétit le lecteur pour une bibliographie volumineuse de 717 pages, ce « pavé » dont on commençait la lecture au réfectoire dans l'abbaye où je faisais récemment ma retraite annuelle. Le livre d'Étienne Fouilloux la divise en trois parties : « Une improbable carrière romaine », « Un cardinal français de curie », « De l'apogée au déclin ».

Ce plan est bien vu. Eugène Tisserant, c'est le parcours improbable d'un surdoué du clergé français jusqu'aux plus hautes sphères de l'Église, grâce à sa redoutable puissance de travail et son sens inné de l'organisation. Cet homme conserve à chaque moment sa figure originale, son indépendance de jugement et sa rudesse de caractère, laquelle lui vaudra bien des déboires, y compris sa mise à l'écart progressive. Au grand séminaire de Nancy – et son appartenance à la Lorraine explique bien des choses de son tempérament – le futur cardinal commence par faire des études sérieuses, avec un goût très fort pour les langues anciennes et modernes qui le prédestinaient à enseigner l'exégèse dans un Institut catholique, surtout à l'époque de la tourmente moderniste (1900-1908) : épreuve dans laquelle il garde la tête froide, grâce au père Lagrange, qu'il a connu à Jérusalem en 1904-1905 comme « curé sac au dos » et qui le préserve d'un fondamentalisme dont il a flairé très tôt la stupidité.

Mais l'Église en décida autrement : c'est à Rome que le savant orientaliste fut appelé à travailler par le pape Pie XI, pour s'occuper des manuscrits orientaux de la Bibliothèque vaticane, tout en enseignant l'assyrien à

l'Apollinaire. C'est là que son destin devait bifurquer. L'abbé Tisserant, devenu bientôt *monsignore*, commence alors son tour des divers dicastères et organismes du Saint-Siège. Il est pro-préfet de la Vaticane, qu'il perfectionne avec grand succès (mais sans trop s'entendre avec son supérieur immédiat, M^{sr} Mercati), avant que la révolution informatique n'impose ses exigences.

Il sera ensuite secrétaire de la Congrégation de l'Église orientale et créé cardinal par Pie XI en 1936, donc à l'âge de 52 ans. Membre de la Commission biblique, il défend l'exégèse contre la suspicion moderniste, soutenu par le père Lagrange qui passe alors par une cruelle épreuve. Tout prélat romain qu'il est, il demeure français au sein d'un Vatican très italianisé qui le suspecte. Au sommet de l'érudition, il demeure un prêtre fervent, affilié à la Société de Saint François de Sales et soumis mensuellement à son « probateur ». C'est un pasteur qui s'intéressera spirituellement et matériellement de longues années à son évêché suburbicaire de Porto Sainte-Rufine, petit diocèse de quarante-quatre paroisses auquel il demeurera très présent malgré ses nombreux voyages à travers le monde, ce en quoi il tranche totalement sur les membres de la Curie, lesquels, même s'ils ont des « œuvres » caritatives, comme le cardinal Ottaviani, n'exercent aucun ministère fondamental de ce type.

Tisserant est inclassable. Il est ami de Marc Sangnier sans appartenir au Sillon, et ennemi de l'Action française, tout en logeant au Séminaire français avec le père Le Floch, un spiritain plutôt maurassien : deux tendances que condamneront Pie X et Pie XI. Lorrain et fier de l'être, il n'est pourtant pas nationaliste. Ennemi de la collaboration avec l'Allemagne nazie, il ne soutient pas la Révolution nationale du maréchal Pétain, mais se fait résistant à sa manière en

lisant les *Cahiers du Témoignage chrétien*, ce qui ne justifie pas qu'on l'appelle « le cardinal de Gaulle ». Dans une Curie très « italienne » qui se réjouit de la défaite française, il éprouve une compensation lors de la Libération. Son voyage en France lui vaut de solides inimités dans l'épiscopat français, à une époque où le remplacement du nonce Valerio Valeri fait problème, tout comme l'« épuration » infligée à quelques évêques. Mais la nomination de Roncalli lui fait plaisir, d'autant qu'il a connu l'homme au Moyen Orient. Ils divergeront quelque peu par la suite.

À la Congrégation de l'Église orientale, il est partagé entre l'œcuménisme loyal et l'unionisme servile : il lutte cependant contre la latinisation de certains orientaux et s'affronte au patriarche marronite Arida. Il doit s'initier au judaïsme et à l'islam. Il se trouve par hasard en Algérie au lendemain de la Toussaint rouge, et il attribue la révolte à des influences venues d'ailleurs, au communisme notamment, car la population musulmane locale l'a très bien accueilli, écrit-il, mais n'approuve pas pour autant le travail de l'administration française ; et il regrette que le clergé méconnaisse l'arabe et les Arabes, sauf quelques membres de la Mission de France. Toutefois, contre Mendès-France, il préfère que l'Algérie demeure dans la République française, ce qui contrarie le cardinal Duval. Devant les cruautés de la rébellion, il affirme que le monothéisme intransigeant de l'islam prend ses origines dans le judaïsme rabbinique. Et il se dit rassuré par le retour de De Gaulle aux affaires publiques, seule chance de la France, plus que la réaction des ultras de l'OAS. Il demande aux Petites Sœurs de Jésus de montrer le vrai visage du christianisme face aux musulmans. Tout en se méfiant de l'irénisme qui se réclame de Louis Massignon.

Doyen du Sacré Collège

Tisserant, dernier grand cardinal de la Renaissance ? Mais, s'il a reçu de Pie XI l'autorisation de loger en ville avec des membres de sa famille, il ne pratique pourtant pas le népotisme, et ses familiers vivent à Rome une existence honnête mais sans luxe. Le souci du cardinal pour sa tenue cardinalice ne doit pas faire illusion à ce sujet : il est préfet de la Congrégation cérémoniale et tient à sa dignité sans l'étaler, comme étant le deuxième personnage de l'Église catholique en tant que doyen du Sacré Collège. Ce qui le fait appeler « le prince Eugène ». Quant à son érudition scientifique, vraiment époustouflante, elle ne fait pas pour autant de lui un humaniste proprement dit, car il a peu lu d'ouvrages philosophiques et littéraires, dit-il humblement.

En ce qui concerne ses relations avec les divers papes, Tisserant a été très proche de Pie XI et aussi de Pie XII après des débuts difficiles. En revanche, il a moins mordu à l'*aggiornamento* de Jean XXIII et à certaines réformes de Paul VI, lequel l'a éloigné progressivement de divers organismes et de ce qui lui tenait le plus à cœur : son évêché de Porto Sainte-Rufine. Sans parler de l'Ostpolitik du cardinal Casaroli qui n'était pas sa tasse de thé. Il a connu une éviction progressive de ce qui lui semblait le plus important, d'autant plus comblé d'honneurs qu'il était moins consulté et même tenu à l'écart.

Vatican II

Tisserant a aussi souffert des affaires de l'Ordre de Malte, et plus encore de celles de l'*Opus Cœnaculi* en ce qui concerne le financement de la basilique souterraine de Lourdes et la mainmise heureusement momentanée de l'Institut sur le lieu de pèlerinage, au détriment de l'évêque M^{gr} Théas.

Ce qui l'a fait mal voir de bien des catholiques français et d'une certaine presse « gallicane » qui s'est bornée à le critiquer sans le connaître vraiment.

À Vatican II, il a été très présent à la tête du Conseil de présidence, mais davantage pour assurer la bonne marche du Concile que pour entrer dans sa réflexion, sauf sur des points qui avaient une grande importance pour lui et concernaient sa compétence propre, mais sans avoir l'influence du père de Lubac ou du père Congar. Il a dénoncé ce prurit de changement qui sévissait surtout dans le domaine liturgique. Cet homme pourtant très ouvert s'est trouvé bousculé par Vatican II. Il a peiné dès la deuxième session. A-t-il été *papabile* au conclave de 1963, à une époque où l'on parlait fort du cardinal Marella ? A-t-il voté pour M^{gr} Montini ? Ce ne semblait pas être son homme. Mais on ne peut en dire plus. Tisserant n'a pas apprécié le *motu proprio* sur la limite d'âge imposée aux cardinaux dans leur fonction. À la télévision française qui lui rappelait qu'ayant quatre-vingts ans passés il ne pouvait plus être électeur du pape, il répondait par une bravade : « Mais je suis toujours éligible ! » Il s'est aussi préservé d'une décision papale, peut-être dirigée contre lui, qui voulait ôter aux membres de la Curie la propriété et l'usage de leurs écrits personnels, et il a pris ses précautions en temps voulu en rapatriant ses documents en un lieu sûr.

Telle est la figure d'un personnage de haute tenue qui n'entre pas dans les normes, donc qui n'en est que plus intéressant. La lecture du livre d'Étienne Fouilloux, de laquelle j'ai voulu mettre en appétit, sera la découverte d'un homme singulier, que je n'ai rencontré qu'une seule fois dans ma vie, en 1971, lors d'une conférence que je donnais à Rome à Saint-Louis-des-Français, dans une tenue de clergyman qui lui a déplu dès

l'abord, une conférence où je l'ai très vite endormi et au terme de laquelle, réveillé par des applaudissements de courtoisie, il est venu me féliciter chaleureusement d'avoir renouvelé le sujet... ! Ce sera aussi et surtout la remise en mémoire d'une époque passionnante de l'histoire de l'Église et de l'histoire tout court. Une occasion à ne pas manquer !

ANDRÉ MANARANCHE, SJ

Le totalitarisme, concept indispensable ?

BERNARD BRUNETEAU

L'Âge totalitaire

Idées reçues sur le totalitarisme

Le Cavalier bleu, 2011, 192 p., 18 €

Dans un essai original, Bernard Bruneteau se risque à inventorer les idées reçues sur le totalitarisme, en cernant au plus près les différentes problématiques auxquelles ce concept a donné lieu depuis son apparition au cours des années vingt dans les milieux d'opposition libérale et démocrate chrétienne au fascisme. Spécialiste du sujet, l'auteur avait déjà publié récemment une précieuse anthologie sur des penseurs oubliés du totalitarisme¹.

Loin d'aboutir à une impasse nominaliste, Bernard Bruneteau rappelle au contraire la pertinence d'un concept contemporain de la réalité visée, ce qui pour l'historien constitue un indice significatif. Il constate que la plupart des chercheurs reconnaissent le « caractère globalement opératoire du concept comme instrument d'intelligibilité des systèmes de domination mis en œuvre par le fascisme, le nazisme et le stalinisme (et ses épigones que sont les régimes maoïstes et khmer rouge). Il indique

plus loin que « l'usage en est souple tout en visant l'essentiel : la mise en évidence du projet totalitaire qui vise l'édification d'une humanité nouvelle par la réduction de toutes différenciations au sein d'une communauté élue (nation, classe, race) et ce dans la singularité de ses voies d'accomplissement ». Mais il ajoute que « l'idéal-type du totalitarisme ne se confond pas avec la réalité des totalitarismes » (p. 12). On se permettra d'ajouter que c'est précisément là ce qui vérifie le totalitarisme : son caractère irréalisable dont furent victimes des millions de vies humaines.

Idées reçues

L'auteur reconnaît « les vertus heuristiques de la comparaison historique » (p. 14) qui a été la règle dans les années 1930. La critique de la plupart des « idées reçues », qu'il expose au fil des chapitres, permet de restituer la complexité de la question et de réviser bien des lieux communs qui traînent encore. Considérés comme antidémocratiques par rapport aux régimes libéraux, les régimes totalitaires se sont aussi revendiqués d'une vraie démocratie comme l'atteste jusqu'à la fin de la Guerre froide l'équivoque entre démocratie formelle et démocratie réelle prétendument « populaire », issue de la critique marxiste, d'où le concept de « démocratie totalitaire » puisée aux sources du jacobinisme chez Jacob Talmon.

Prétendument portés par les masses amorphes, les totalitarismes se sont souvent appuyés sur les classes moyennes (le cas du fascisme et du nazisme). Bien que le fascisme soit le seul à revendiquer l'État totalitaire, l'identification du totalitarisme à l'État est loin d'être simple dans les faits comme le véri-

1. *Le Totalitarisme. Origines d'un concept, genèse d'un débat 1930-1942*, Cerf, 2010.

fient la polycratie nazie, la rivalité État-Parti dans l'Italie fasciste et l'idéo-partocratie soviétique. Dans tous les cas de figure, « l'État n'est qu'une façade dissimulant le parti unique » (p. 52). L'État, qui implique en principe une stabilisation en vue de la construction du Bien commun, constitue toujours le moyen indispensable à l'idéologie en mouvement et l'écueil auquel elle se heurte.

De toutes les idées reçues, la plus grave est probablement celle qu'a véhiculée l'école trotskyste faisant de Staline le véritable responsable de l'URSS totalitaire et sauvant ainsi l'héritage léniniste. Cette imposture démentie par les faits a la vie dure et sévit encore dans certains manuels scolaires de première. Non moins mythologique est l'idée héritée de la grande stratégie de l'« antifascisme » selon laquelle le communisme devenu nouveau « parti de l'intelligence » serait le seul à rallier à lui les intellectuels, tandis que le fascisme et le nazisme les auraient réprimés. Les « idiots utiles » ont longtemps trouvé là quelque compensation narcissique et excuse à leurs égarements. Bernard Bruneteau rappelle aussi combien est naïf le schéma opposant communisme et nazisme par rapport à l'héritage des Lumières et plus largement de la Modernité. L'ouvrage de G.-L. Mosse sur *Les Origines intellectuelles du Troisième Reich* reconstitue la généalogie de la modernité scientifique et antisémite dans le nazisme.

Enfin, Bernard Bruneteau engage toute la pertinence du comparatisme dans un parallèle nazisme-communisme dont il récapitule les traits communs, sans se laisser impressionner par les tenants de l'exclusivisme de la *shoah* : avènement d'une huma-

nité nouvelle, au nom d'une catégorie mythifiée (prolétariat/race aryenne), vision du monde selon le couple ami/ennemi et primat de la violence (p. 153-154). Il ne manque pas d'illustrer son propos par un (trop court) extrait tiré de *Vie et Destin* de Vassili Grossman où le chef SS Liss fait un cours de dialectique hégélienne au détenu soviétique Mostovskoï, lequel prend conscience que toutes ses croyances idéologiques sont en train de s'effondrer sous les coups oratoires de son adversaire.

Relire Fessard

On se permettra toutefois quelques remarques critiques. S'agissant du fascisme italien, Bernard Bruneteau semble inscrire le programme raciste et antisémite du fascisme dans un schéma prédestiné d'« accélération totalitaire » (p. 60). Mais cette accélération se fait au prix de contradictions par rapport aux positions initiales de Mussolini dénigrant le racisme et l'antisémitisme nazis dans ses entretiens de 1932 avec Émile Ludwig. Et ce revirement a été maintes fois dénoncé par les intellectuels catholiques de cette époque.

S'agissant du concept d'idéocratie, Waldemar Gurian n'en est pas l'inventeur en 1953 (p. 109), c'est-à-dire un an avant sa mort, mais Berdiaev le développe antérieurement dans son essai publié en 1938². Il n'est pas sans importance que le grand philosophe russe nous ait apporté un concept aussi pertinent sur le communisme soviétique. Waldemar Gurian et le philosophe et théologien jésuite Gaston Fessard reconnaissent leur dette respective envers Berdiaev sur ce sujet³. Il importe aussi de rappeler que

2. *Les Sources et le sens du communisme russe*, Gallimard, 1938. Il considérait le régime soviétique comme « une idéocratie, une forme renouvelée de l'utopie platonicienne » (p. 227).

3. Voir Waldemar GURIAN, *Le Bolchevisme danger mondial*, Alsatia, 1936, p. 50 ; Gaston Fessard, *De l'Actualité historique*, DDB, 1960, t. 1, p. 28.

Gurian a évolué. Tandis qu'il sous-estimait l'idéocratie en 1936 dans le contexte d'un national-socialisme en pleine expansion, il en reconnaissait toute la pertinence au moment de la Guerre froide⁴.

Il ne nous semble pas exact d'affirmer que la prise en compte de l'idéocratie contribue à « dés-historiser le totalitarisme » (p. 110). En revanche, l'idéologie a pour résultat de dés-historiser le réel historique et c'est ce qui signe sa perte comme l'atteste la fin de l'Union soviétique. Et cela, Gurian et Fessard l'avaient entrevu dès les années trente. En 1932, Gurian annonçait déjà que « le bolchevisme ne pourra plus trouver des justifications dans des perspectives d'avenir ; et précisément, ce qui fait aujourd'hui sa force, la prétention de connaître et de seconder l'évolution historique se tournera contre lui. Sa réalité, son autocratie s'élèveront contre ses propres exigences et il succombera alors, victime de la force qu'il avait invoquée contre ses adversaires⁵. »

Dans *Le dialogue catholique communiste est-il possible ?* Fessard s'appuyant sur les témoignages de Gide, de Citrine et de quelques autres constatait déjà l'apoplexie bureaucratique et policière du système soviétique en contradiction à la fois logique et flagrante avec les perspectives marxistes⁶. Il indiquait aussi qu'en raison même de son athéisme considéré comme « principe premier et fin dernière », la doctrine marxiste « qui se veut essentiellement révolutionnaire et concrète » se révélera comme « une philosophie figée, abstraite et conservatrice »⁷.

Fausse religions

Parmi les idées reçues qui méritent examen critique, nous voudrions terminer par celle que partage l'auteur et que nous ne partageons pas : Bernard Bruneteau considère que « le contenu explicite des idéologies (fausses toutes les deux mais se réclamant du "bien" de l'humanité prolétarienne ou aryenne) » importe peu en définitive. Ce qui importe est « le principe de cohérence dévolu à des systèmes qui fonctionnent à la croyance sur le mode de "religions politiques" et qui autorisent tous les assauts contre les principes de la "société ouverte" » (p. 154).

Il nous paraît que c'est très exactement le contraire. C'est parce que les idéologies sont intrinsèquement fausses qu'il faut en analyser le contenu. C'est parce qu'il s'agit de religions politiques qu'elles ne sont religieuses que de nom, en empruntant souvent des notions chrétiennes devenues folles hors de leur signification originelle. Telle fut la démarche d'un Fessard, d'un Gurian ou d'un Aron.

D'un strict point de vue méthodologique, faute de disposer d'informations fiables sur l'Union soviétique, l'observation de l'actualité historique à l'aune de la critique interne des sources idéologiques a permis à des esprits libres et lucides de cerner très tôt la nature et le destin des idéologies totalitaires. C'est la contradiction constatée entre l'idéologie et le réel qui a permis aussi à des mouvements tels que Solidarnosc de s'engouffrer dans la brèche du monolithe et de le renverser⁸.

JEAN CHAUNU

4. « Le totalitarisme en tant que religion politique » (1953) réédité dans Enzo TRAVERSO, *Le Totalitarisme, le xx^e siècle en débat*, Seuil, 2001, coll. « Essais », p. 455-456.

5. *Le Bolchevisme*, op. cit., p. 215.

6. Gaston FESSARD, *La Main tendue. Le Dialogue catholique-communiste est-il possible ?*, Grasset, 1937, p. 154.

7. *La Main tendue*, op. cit., p. 140.

8. Comme l'atteste l'analyse prophétique des accords de Gdansk que faisait Michel Heller dans *Sous le regard de Moscou, Pologne 1980-1982*, Calmann-Lévy, 1982.

Les livres

Idées/Essais

DAMIEN LE GUAY

De quoi DSK est-il le nom ?

L'œuvre, 2011, 204 p., 19 €

De quoi Dominique Strauss-Kahn est-il le nom ? L'interrogation n'a-t-elle pas, de façon toute subliminale, déjà résonné à nos oreilles ? N'est-elle pas un écho de cette autre question lancée naguère par le philosophe Alain Badiou ? À dire vrai, question connexe que voici : « De quoi Sarkozy est-il le nom ? » Et, d'un coup, par ses deux interrogations réunies, voici sans doute révélée toute la problématique sous-jacente au propos de Damien Le Guay. De cette révélation, le jeune essayiste nous donne ici quelques bribes, lueurs infernales qui irradient la société dans toutes ses couches sociales, dans tous ses domaines d'action.

Si, par son action au Fond monétaire international, par l'idéologie politico-économique dont il est le vecteur et qui se confond avec les dévoiements de la véritable pensée libérale en la matière, par son comportement et, d'une manière, par ce qui transpire de toutes les fibres de son être, DSK est un symptôme, c'est qu'il renvoie à une maladie.

Comme un médecin généraliste, l'auteur nous livre en l'espèce un diagnostic lucide : ce sont les tares engendrées par les idées libérales-libertaires ânonnées dans les cortèges de la révolution de mai 1968, leurs avatars successifs depuis lors qui se voient comme récapitulés dans la personne de Strauss-Kahn, dont, après le président du Conseil Joseph Laniel, un nouveau Mauriac aurait pu écrire que ce bonhomme là, en sa dégaine, en son sans-gêne, du même pas, nous promène son pesant de lingots.

Damien Le Guay doit-il demeurer généraliste ? C'est tout le corps social qui est malade – *grand corps malade* abîmé de s'être laissé gangrener depuis quarante ans par tous les idéologues de pacotille (et cela va du corps [le corps, oui, toujours le corps] enseignant au clerc dévoyé frotté de freudo-marxisme) qui l'ont évertué à troquer l'antique et contrit *Je m'accuse* par le névrotique : *Mon Père, je Marcuse*.

Si doit-on, dès lors, se faire chirurgien, d'aucuns répondront que c'est là l'œuvre de politique. Mais, pour affiner son scalpel, tenir ferme et précis son bistouri, ce dernier a aussi besoin de spécialistes. Poursuivant son *internat*, Damien Le Guay pourra se reporter aux analyses d'un Jean-Pierre Le Goff (*La Gauche à l'épreuve*, Tempus/Perrin), plus encore à celles d'un Jean-Claude Michéa (*Le complexe d'Orphée : La gauche, les gens ordinaires et la religion du progrès*, Climats), spécialiste du socialisme, qui montre que M^{me} Parisot, la patronne du Medef, a levé le masque : le capitalisme, aujourd'hui, a bel et bien partie liée avec l'hyper-libéralisme décliné à toutes sauces.

En conséquence, de quoi DSK est-il le nom ? D'une posture de rassurant dévot de la matière, d'adorateur du Veau d'or fustigé avant-guerre par Bergson, d'une imposture qui veut nous faire accroire que de, nos jours, le *social* ne se réalise plus que dans une seule vertu, la vertu *capital*. À travers l'affaire DSK, est-ce la morale qui pousse ses derniers râles ? S'il en est ainsi, alors, tout bien pesé, à la fin de son cours, à l'adresse de ses étudiants d'HEC, Damien Le Guay, du haut de sa chaire, n'aura peut-être bientôt plus qu'à lancer : « Prenez garde ! Prenez garde qu'à l'avenir, de DSK, nul ne puisse dire un jour que vous êtes le nouveau nom... »

HUBERT DE CHAMPRIS

ALAIN FINKIELKRAUT
Et si l'amour durait
 Stock, 2011, 160 p., 17 €

Dans la ligne d'*Un cœur intelligent*, l'auteur s'attaque cette fois au thème de l'amour tel qu'il est traité dans quatre grands romans, de facture, d'époque et d'auteurs très variés : *La Princesse de Clèves* de Madame de La Fayette, *Les Meilleures Intentions* d'Ingmar Bergman, *Professeur de désir* de Philip Roth et *L'Insoutenable Légèreté de l'être* de Milan Kundera. Avec chaque œuvre l'auteur explore les extravagances du renoncement, l'énigme du ressentiment, le malheur du désamour et la désertion du lyrisme.

Comme il excelle à le faire, il donne à ceux qui n'ont pas lu le livre, les clefs pour comprendre l'intrigue, en même temps qu'il éclaire le roman de sa vaste culture, littéraire et philosophique. Sous sa plume, les personnages de ces quatre romans deviennent des enjeux existentiels lestés de tout le poids qu'une lecture distraite ou conventionnelle laisse inaperçu. Tout le monde a lu ou entendu parler de *La Princesse de Clèves* ou de *L'Insoutenable Légèreté de l'être*, mais personne n'avait su donner à ces livres l'écho que l'auteur leur confère.

Enfin, évoquant à la dernière page le mythe de Philémon et Baucis, à qui Zeus accorda la grâce de mourir ensemble et d'être transformés en arbres pour l'éternité, il exalte la chance pour les époux d'une fin simultanée. Ainsi retrouve-t-il la grande affinité romantique de l'amour et de la mort pour conclure sur une note de mélancolie douce.

Encore une fois, Finkelkraut s'attache à montrer tout ce que peut la littérature, c'est-à-dire nous permettre une meilleure lecture de nos vies. En 1977, il avait commis un *Nouveau désordre amoureux*. Mais déjà en 1969, Jacques de Bourbon-Busset parlait de *L'Amour durable*, le seul vrai.

JEAN VOISIN

CHANTAL DELSOL
Penser le présent. Chroniques d'actualité 1997-2010

François Bourin éditeur, 2011, 439 p., 24 €

L'électeur est parfois lecteur de bonne presse ; le lecteur est souvent un électeur. Du *Figaro* à *La Croix*, en passant par des... *Valeurs actuelles* qui se confondaient autrefois avec celles de la Bourse, bien des tribunes, éditoriaux et autres chroniques induisent tout bonnement ce lecteur en erreur. L'air de rien, ces pensées-là surfent sur l'air du temps. La plupart du temps, pour l'encenser ; quand elles entendent redresser ses torts, pas de chance, c'est à coup sûr à tort. Chantal Delsol sort de ses rangs là : elle ne se rend pas au monde. Elle le regarde avec pitié, passion, distance.

Pondéré, attentif, son verbe, en sa forme, rassure. Le lecteur qui a déjà songé aux choses de la vie s'y retrouve. Une lecture superficielle s'irriterait parfois d'un ton plus démocrate-chrétien que chrétien, d'un centrisme, d'une pondération qui pourraient se confondre avec la modération. Certes, M^{me} le professeur Delsol est-elle, dans le plein sens du mot, un sage. C'est là son apparence, qui est aussi réalité. Une certaine mansuétude envers son époque la caractérise ; elle n'est pas sévère, ni n'en a l'air. Si elle ne monte pas le ton, ses commentaires toutefois détonnent, et somme toute en bien, au milieu de la pensée commune.

L'Europe : la philosophe a fini pas comprendre qu'elle faisait fausse route, qu'elle ne parviendrait jamais à ce fédéralisme souhaité. Surtout, finit-elle par admettre que son contenu ne méritait plus qu'on bataille pour son avènement. Aurait-elle lu Hureaux et consorts, la chose lui serait apparue depuis longtemps. En la matière, il aurait fallu être plus catholique que chrétien (voir Camdessus, Lamy, Delors,

Rocard, etc.). En matière de morale, en ce qui regarde les sujets de société, elle estime que le principe de subsidiarité devrait s'appliquer. Là, elle se fait plus libérale que conservateur, laissant la liberté de conscience (et ses conséquences pratiques à risques) prédominer sur la nécessité de transcrire les Tables de la Loi dans le marbre de la loi positive.

Sa pensée apparaît donc pratique, pragmatique, applicable, tout en ne cachant rien de ce qui serait pourtant l'idéal. Mais elle sait que la Jérusalem céleste ne saurait en ce bas monde s'identifier avec la Jérusalem terrestre. Autrement dit, nullement sophiste, d'une parfaite foi et bonne foi, Chantal Delsol pourtant compose. Elle fait la part des choses, rendant à César (qu'elle n'aime pas, et d'abord par principe) ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu. Sa laïcité peut être qualifiée de « saine » (selon Pie XII) et de « positive » (selon Nicolas Sarkozy). Ce qui ne l'empêche pas d'appeler un chat un chat, et Sarkozy un « voyou ». Notez-le : elle peut le dire, mais point l'écrire. L'article dans lequel elle le qualifie de la sorte est un des deux qu'elle n'a pas pu publier dans la presse. L'autre a pour titre « Pédophilie et institutions » et nous exhorte de ne pas jeter le bébé (l'Église) avec l'eau du bain (les mœurs de certains clercs).

Nous aimerions une autre fois décortiquer ses attaches et ses nuances intellectuelles avec d'autres commentateurs/contempteurs de notre époque (Philippe Béneton, Pierre Manent, Jean-François Mattéi, etc.). Tous ont en commun, quelque soit le domaine traité, un propos intemporel, sur lequel les affres du temps n'ont pas prises. Rien d'étonnant à cela. À l'analyse, voilà des doctrines toutes anti-oxydantes. Comme si ces intellectuels, à l'image de Valéry, avaient à cœur de nous rappeler que l'Occident ne méritait d'éclairer le monde qu'à la

condition que ses feux ne cessent de se nourrir à ces combustibles naturels qui ont pour noms *Rome, Athènes et Jérusalem*.

H. DE CH.

GUSTAVE THIBON

Parodies et Mirages

Le Rocher, 2011, 180 p., 18 €

La vie intérieure fut l'objet essentiel de la recherche de Gustave Thibon (1903-2001), mais sa réflexion s'étendit naturellement des choses de l'esprit aux choses de la vie et du monde. « Une jonction s'opère spontanément dans cette âme, cette intelligence privilégiée, disait de lui Gabriel Marcel, entre l'expérience immédiate et la spéculation la plus haute, voire la vie mystique elle-même. Dans une personnalité aussi forte, aussi cohérente que celle-ci, on peut affirmer sans hésiter que tout se tient, tous les thèmes se croisent et s'entrecroisent, et tendent à se fondre les uns dans les autres à mesure qu'on approche d'un certain foyer central, d'une intuition unique et peut être informulable... »

Ce livre est un recueil de notes inédites qui apparaissent comme autant de merveilleux aphorismes, où le philosophe s'interroge sur la Modernité, le progrès, les mythes et les réalités de ce monde qui n'a jamais été autant rattrapé qu'aujourd'hui par ses fautes passées... Le philosophe-paysan de Saint-Marcel d'Ardèche, autodidacte, catholique, ami de Simone Weil dont il publia *La Pesanteur et la Grâce*, couronné de deux grands prix de l'Académie française – de littérature en 1964 et de philosophie en 2000 –, continue ainsi de poser, au-delà de la mort, un regard à la fois acéré et distancé sur notre civilisation.

Pour Thibon, le philosophe est un « serviteur inutile », car il travaille pour l'éternité : « La réalité spirituelle défendue

par le philosophe est autrement vaste, riche et profonde que l'étroite lice intellectuelle où il se bat. » Ce qui ne l'a pas empêché de descendre, à sa manière, dans l'arène temporelle. Et si les symptômes de notre décadence ont beaucoup évolué, ses diagnostics restent, eux, étonnamment clairvoyants.

GEORGES LEROY

Économie, société

CHANTAL DELSOL

La Détresse du petit Pierre qui ne sait pas lire

Plon, 2011, 200 p., 17 €

L'illettrisme, et l'échec scolaire en général, devraient nous interroger bien au-delà de nos préjugés sur l'efficacité du système scolaire français. Plus de cent ans après Jules Ferry, l'Éducation nationale patauge dans ses certitudes. Pour quels résultats, réforme après réforme ? Pour Chantal Delsol, la France vit d'un faux égalitarisme – producteur d'inégalités au marché noir ! –, et de mœurs politico-administratives qui ne mènent nulle part : la planification est une impasse, et ce n'est pas en croyant sottement que seuls les intellectuels sont intelligents, et parce que le corporatisme a remplacé les idéologies, qu'on s'en sortira.

La base de l'idéologie éducative à la française repose sur l'invention d'un enfant théorique. Or le système unitaire hexagonal exclut toute pensée dissidente, et donc tout diagnostic sur la complexité du réel et la diversité... des élèves. « L'enfant est considéré comme un citoyen à part entière, explique l'auteur, déjà doté de toutes les capacités et attributs nécessaires. [...] Il est autonome de nature, et il s'agit seulement de laisser s'épanouir en lui ses capacités. »

Cette conception de l'enfant, qui refuse de voir en lui « un être en devenir et atten-

dant pour se structurer des modèles adultes » est à l'origine du déficit d'autorité qui se manifeste à l'école. L'enseignant ne peut plus être un maître que l'enfant respecte : « On commence par enseigner à l'enfant la liste de ses droits, comme s'il était un adulte responsable de soi et capable déjà de savoir à quels devoirs l'exposent ces droits. Il est le roi du monde. »

On arrive à une situation où les droits deviennent exponentiels comme l'exigence de recevoir. Cette idéologie provient de la démocratisation généralisée, supposée s'appliquer à tout. La philosophe montre que la démocratie ne peut s'appliquer qu'à la société civile parce qu'il s'agit d'une société ouverte qui « transforme ses finalités au gré du temps ».

Précédemment, la réussite n'était pas encore devenue un droit pour tous. Il y avait égalité des conditions et non pas des situations : « L'école républicaine des origines était fondée sur la certitude que tout enfant peut acquérir un savoir de base, essentiel pour accéder à l'autonomie citoyenne et à la maîtrise de son propre destin. » Dans la situation actuelle, le « système égalitaire ne produit pas du tout une société égalitaire, mais un vaste marché noir de la distinction ». De même l'égalitarisme conduit à sélectionner les enseignants sur le seul savoir, sans tenir compte de leur pédagogie et de leur vocation...

Cet ouvrage sonne donc l'hallali de toutes nos idées reçues. Et il nous engage dans la voie d'un libéralisme ordonné, de l'autonomie véritable des établissements, de l'université sélective et payante. L'auteur étudie donc les déconvenues de l'Éducation nationale et les causes de son actuelle évolution : l'idée française d'unité et ses résultats, l'obsession intellectualiste, le refus de la sélection... pendant ce temps le scandale continue : le petit Pierre ne sait pas lire.

J. V.

BERTRAND COLLOMB ET
SAMUEL ROUVILLOIS, FSJ
L'Entreprise humainement responsable
DDB éditions, 2011, 222 p., 20 €

Un capitaine d'industrie et un religieux débattent de la responsabilité sociétale des entreprises, tentant de proposer des pistes pour humaniser la mondialisation et donner un sens à l'activité économique. Bertrand Collomb a participé et puis dirigé le groupe Lafarge à une période passionnante de l'histoire économique. Il entre ici en dialogue avec Samuel Rouvillois, prêtre, philosophe et théologien, sur les changements qui affectent la vie économique et le travail.

Dans un monde en mouvement, traversé par de violentes crises économiques et financières, quelle peut être la responsabilité sociale des entreprises (RSE) ? Au milieu de changements souvent brutaux, est-il possible de donner un sens à l'activité économique, au-delà des seuls bons sentiments ? Passionnés l'un et l'autre par l'entreprise et par la personne humaine, ils cherchent à cerner concrètement quelle peut être la responsabilité sociétale des entreprises (RSE). Depuis la libéralisation des marchés dans les années 1980, les opportunités se sont multipliées mais sans donner aux acteurs et aux entreprises le mode d'emploi d'une implication environnementale, sociale et humaine.

À cœur ouvert, pétris de leurs expériences et de leurs connaissances, ils livrent des pistes pour humaniser la mondialisation et donner un sens à l'activité économique. Le marché n'est pas une fin en soi, il n'est qu'un moyen. C'est aux hommes d'insuffler des valeurs et de susciter un supplément d'âme dans les entreprises. Un dialogue sans concession sur les questions qui agitent nombre de cadres aujourd'hui. Et si un autre avenir s'ouvrait, enfin, pour nos sociétés ?

J. V.

BERNARD LEWIS
Le Pouvoir et la Foi

Question d'islam en Europe et au Moyen-Orient

Odile Jacob, 2011, 270 p., 24 €

Au moment même où toutes nos idées reçues sur les rapports entre Occident et Moyen-Orient sont en passe d'être bousculées par le vent de l'histoire, celui que le *New York Times* présente comme le « doyen des études moyen-orientales » aux Etats-Unis affronte en profondeur les questions les plus brûlantes de l'actualité politico-religieuse posées par ce qu'il est convenu d'appeler le « printemps arabe ».

Quel est réellement le poids de l'islam dans la politique, par le passé et de nos jours ? La démocratie est-elle possible en terre d'islam ? Pourquoi les discours extrémistes ont-ils un tel impact ? Pourquoi la question de la place des femmes dans la société est-elle si sensible ? La paix et la liberté sont-elles vraiment possibles ? Les sociétés du Moyen-Orient s'occidentalisent-elles en profondeur ? L'historien, professeur émérite de l'université de Princeton, répond sans détour, s'appuyant sur de longues années de réflexion et d'étude.

Dans l'islam, la différence entre l'Église et l'État, entre la religion et le gouvernement, n'existe pas, quand elle est consubstantielle au monde chrétien, Dieu n'étant pas César, et peut-être surtout César n'étant pas Dieu. La doctrine et son interprétation n'ont pas toujours correspondu, mais le principe fondateur n'a jamais varié. Pendant des siècles, les chrétiens ont été une minorité persécutée, jusqu'à ce qu'un empereur (Constantin) se convertisse et que le christianisme devienne religion d'État, sans que pour autant César devint le souverain prêtre... Les juifs ont été une minorité persécutée durant l'essentiel de leur histoire. Mais

l'islam, lui, a triomphé du vivant de son fondateur. Le prophète Mahomet n'a pas seulement fondé une religion, mais également un État islamique qui est très vite devenu un empire.

La séparation de la religion et de l'État n'existe tout simplement pas chez les musulmans. Religion et État ne font qu'un. Certains couples de mots qui nous sont familiers – comme laïque et ecclésiastique, sacré et profane, spirituel et temporel – n'ont aucun équivalent en arabe classique. Dans l'islam, il ne s'agit donc pas d'une séparation entre pouvoirs spirituels et temporels, mais d'une relation entre la foi et le pouvoir. D'où le titre du livre.

Pour comprendre les enjeux de l'actualité moyen-orientale, nous explique Lewis dans cet ouvrage dépourvu de langue de bois, il faut mettre celle-ci en perspective, et ce d'autant plus que les musulmans décryptent souvent les événements présents à l'aune d'un passé mythique.

Prenons l'exemple des croisades. À écouter la propagande islamiste, les États-Unis et Israël sont les successeurs des chrétiens qui se sont emparés, voici mille ans, de Jérusalem. Cette *doxa* est parvenue à occulter l'essentiel : celles-ci étaient une réponse à la pénétration des forces musulmanes jusqu'au cœur de l'Europe. « Il est aujourd'hui à la mode de présenter les croisades comme la première incursion violente de l'impérialisme occidental dans le tiers-monde. Cette interprétation anachronique n'a aucun sens dans le contexte de l'époque. Avant tout, l'avancée des armées chrétiennes au XI^e siècle avait pour but de desserrer l'étau des musulmans en Europe et de reconquérir les territoires perdus de la chrétienté. [...] Comme l'Espagne et le Portugal, la Syrie et la Palestine étaient de vieilles terres chrétiennes et il était du devoir des chrétiens de les reprendre, d'au-

tant que c'est là qu'étaient situés les lieux saints du christianisme. »

Pour l'auteur, il est possible de cohabiter avec l'islam, à condition que celui-ci ne soit pas hégémonique : « Les musulmans ont la ferveur et la conviction qui fait défaut aux Occidentaux, qui se perdent en attermoissements et en autodénigrement [...], mais ils ont surtout des atouts démographiques. » L'historien met en garde contre les dangers d'une islamisation progressive de l'Occident. Le choc des civilisations n'est pas une lubie d'idéologue mais une réalité qu'il convient d'analyser pour éviter d'en subir les conséquences.

G. L.

MICHEL LACROIX

Éloge du patriotisme

Robert Laffont, 2011, 144 p., 17 €

On s'intéresse souvent à une réalité quand elle est en perte de vitesse ou à son déclin. C'est ici le cas du patriotisme. Quel Français se revendique patriote ? Or le patriotisme inscrit l'homme dans une tradition et l'engage dans l'action collective.

À l'heure où la France multiculturelle subit les pressions des communautés ethnoculturelles et religieuses qui s'isolent et se dressent les unes contre les autres, repenser la cohésion nationale est une œuvre de salut public. Pour Michel Lacroix, l'antidote au communautarisme est le patriotisme, dans ce qu'il a de particulier et d'universel. L'auteur propose une synthèse philosophique sur la recherche d'une définition du sentiment national et patriotique.

La particularité de notre patrie doit être préservée non comme une fin en soi mais comme un terreau dont se nourrit l'universalisme. Faire son devoir de patriote aujourd'hui, ce n'est plus surveiller la frontière et repousser on ne sait quel ennemi, c'est

assurer la transmission culturelle, autrement dit ne pas oublier son histoire, ni négliger sa langue et la faire partager aux autres, notamment aux plus jeunes. Chaque génération est héritière de celles qui l'ont précédée. Et c'est bien la vie de la nation qui est en jeu dans cette incessante transmission, au-delà des doutes qui la traversent.

Mieux, la France doit continuer de faire entendre ses principes universels à l'échelon de la gouvernance mondiale, en renouvelant le contenu de son message. Elle doit s'affirmer comme une force de proposition, un « lanceur d'idées », suggère le philosophe, qui évoque ces domaines où la différence française dispose d'une vraie valeur ajoutée : la régulation de la finance mondiale, l'écologie et le développement durable, la lutte contre la faim, l'aide aux pays pauvres, la gestion des ressources rares (matières minérales, énergies fossiles, eau), la limitation des armements, la lutte contre le terrorisme, le dialogue entre les civilisations. Une voix qui, certes, ne sera pas celle de la nation la plus puissante, mais qui, venant d'un peuple qui jouit encore d'un certain crédit intellectuel et moral, a plus de chances d'être écoutée.

J. V.

Histoire

PAOLO GROSSI

L'Europe du droit

Seuil, 2011, 290 p., 24 €

Ce volume de la collection « Faire l'Europe », propose une histoire du droit européen. Pari ambitieux pour Paolo Grossi, professeur d'histoire du droit médiéval et moderne à l'université de Florence et juge à la Cour constitutionnelle italienne : résumer en 270 pages près de deux millénaires... On

ne peut que saluer l'effort de simplicité et de pédagogie dont témoigne ce livre au regard d'un tel projet. Du droit public au droit pénal, en passant par le droit du travail ou le droit commercial, l'auteur livre une étude détaillée des droits qui ont fait l'Europe et des fractures qu'elle a dû surmonter.

Comment, du Moyen Âge à aujourd'hui, l'Europe a-t-elle pu s'accommoder des spécificités juridiques propres à chaque État ? Comment a-t-elle fait face aux multiples secousses qui ont affecté les histoires nationales, au point parfois de bouleverser les institutions ? Comment comprendre l'histoire longue du droit européen ? Est-il le résultat d'un *continuum* de plusieurs siècles ayant permis la codification d'un système législatif singulier et cohérent ? Ou au contraire le fruit d'une succession d'« expériences juridiques » distinctes et parfois opposées ?

Pour Grossi, le droit ne saurait se réduire à un ensemble de lois émanant de l'autorité souveraine parce qu'il est aussi et surtout l'expression d'une société. On peut noter l'originalité de certaines définitions : le droit est par exemple présenté comme « l'instrument par lequel la société opère son propre sauvetage ». L'historien établit ici une histoire qui est celle des valeurs qui fondent la société européenne. Ce souci de clarté reste de mise dans l'articulation des différentes parties du livre, qui suit la subdivision de l'histoire longue de l'Europe en trois « expériences juridiques » distinctes : le Moyen Âge, la Modernité et la postmodernité.

Ces trois moments-clés dans l'histoire de la tradition juridique européenne ont vu se développer des systèmes juridiques originaux. Pour chacun de ces trois âges, l'historien expose en quoi l'ordre juridique reflète l'évolution du monde dont il est issu, posant comme hypothèse que le droit « s'enracine

dans les strates profondes d'une civilisation, où reposent les valeurs de celle-ci, et [...] émerge à la lumière du soleil seulement après que les bouleversements qui ont d'abord ridé puis convulsé la surface sociale, économique et politique, sont descendus jusqu'aux racines mêmes et les ont attaquées ».

Au Moyen-Âge, le droit, généré par le bas, n'est autre que « la réalité complexe et magmatique de la société qui s'auto-organise ». De multiples exemples permettent de saisir le pluralisme et les particularismes juridiques, qui font de la coutume la première des sources du droit et qui se traduit par un ordre fortement territorialisé, modelé sur les faits concrets (la terre, le sang, le temps) ; un droit agraire axé sur l'exploitation et la production, à la différence du droit romain fondé sur un sujet économiquement neutre, le *civis*.

Très vite se dessinent plusieurs éléments structurants comme l'opposition entre factuel et abstraction de l'ordre juridique, le rôle changeant des juristes (tantôt quasi-producteurs du droit et tantôt relégués au rang de simples exégètes), ou encore l'opposition géographique entre le Royaume-Uni, pays de *common law*, et l'Europe continentale...

L'étude de la période moderne est d'ailleurs l'occasion de souligner la spécificité de la France, qualifiée de « laboratoire politico-juridique de la Modernité ». L'émergence de pouvoirs souverains (un long cheminement résumé en une formule : « toujours plus d'État, toujours moins de société ») est là encore étudiée d'un point de vue comparatiste. D'un côté, la conception française d'un droit national, qu'illustre l'ordonnance de Villers-Cotterêts en 1539, ciment de l'unité juridique et linguistique d'un État en formation, se déroule jusqu'à Napoléon I^{er}, qui parvient à rassembler tout le droit, y compris le droit privé, dans les articles d'un code. De l'autre, le Royaume-

Uni est présenté comme restant profondément marqué par un droit casuiste, largement produit par des juristes qui imposent leurs méthodes empiriques en profitant de la faiblesse du pouvoir politique.

Une approche sociologique de ces évolutions vient également enrichir la réflexion. Ainsi la dialectique entre droit naturel et droits positifs qui est formulée à partir des XVII^e et XVIII^e siècles est-elle présentée comme une aventure conceptuelle qui vise à édicter des règles de conduite universelles, mais aussi comme une stratégie qui exprime les intérêts et les prétentions de la bourgeoisie, dans une société dont la propriété privée devient le pivot. Dans cette perspective, la tendance à l'autoritarisme, l'éloge de la loi qui caractérisent le monisme juridique très rigide prôné par la Révolution française s'avèrent en parfait accord avec les exigences du libéralisme économique.

Dans le même temps l'historien souligne les limites de ce nouvel ordre juridique : elles tiennent à la dimension mythologique et élitiste du constitutionnalisme et au paradoxe qu'il y a à envisager le droit sous l'angle exclusif de la politique.

GUILLAUME LENORMAND

MARC FERRO

La Faucille et le Drapeau, le XIX^e siècle

Plon, 2011, 200 p., 17 €

« À la hiérarchie des rangs succède la hiérarchie des fortunes. » C'est ainsi que Chateaubriand a traduit la nature de la profonde mutation qui marqua les sociétés à la fin du Premier Empire et qui se poursuit tout au long du XIX^e siècle. Lapidaire, la formule n'en est pas moins éloquente car elle met en lumière les raisons majeures de ce retournement.

La Révolution française et l'Empire sapèrent les cadres et les fondements-mêmes

de la société d'Ancien Régime. La tendance à l'apparition d'une société nouvelle sera renforcée par la Révolution industrielle, laquelle démarra outre-Manche avant de se répandre et de se développer sur l'ensemble du continent.

En replaçant l'histoire de France dans un vaste panorama comparatif de celle des grandes puissances mondiales, l'auteur nous fait comprendre les enjeux majeurs du XIX^e siècle avec une clarté certaine. Vif et prenant, le livre de Marc Ferro, appuyé sur de riches analyses, relevé d'anecdotes savoureuses, fait progressivement découvrir comment et pourquoi cette époque a vu naître la plupart des cadres sociaux, des valeurs et des représentations politiques qui sont, encore aujourd'hui, les nôtres. Pour l'auteur, l'individualisme romantique né du désenchantement consécutif à la chute de Napoléon a favorisé les aspirations à une politique libérale. Si sa lecture du « socialisme utopique » peut sembler rapide, son analyse du « socialisme scientifique » et de la lutte des classes qui conduisent le mouvement ouvrier à la revendication du droit d'association et du droit de grève est pertinente.

Le « monde de la technique », dans lequel nous vivons désormais, a commencé avec la Révolution industrielle. Celle-ci allait donner un nouveau sens à l'idée de nation, en réorientant la politique et les rapports de puissance vers le développement et la concurrence économique. Les paysans abandonnent la faucille pour le marteau. Devenus ouvriers, ils combattent pour des salaires décents et s'impliquent bientôt dans les conflits politiques du siècle, pour ou contre le libéralisme, la démocratie, le socialisme...

Tout se nationalisa alors, y compris la musique et la médecine. Le monde de la technique et la révolution industrielle contribuèrent à faire évoluer les concepts

traditionnels, comme celui de nation notamment. L'historien montre comment naît et se développe le conflit entre l'esprit de révolte sociale et le sentiment national. Une proposition de sous-titre : « Entre le marteau et l'enclume, la révolte ? » Le nationalisme finira par prendre l'avantage sur la lutte des classes. Mobilisant l'énergie de chaque peuple en son entier, il assure, dès avant 1914, la victoire de ses drapeaux.

Au final, trois mouvements façonnèrent le monde au XIX^e siècle : un « élargissement » à l'Amérique et aux Balkans qui se trouvent désormais au cœur de l'Histoire, une « concentration » grandissante par le truchement d'États, de cartels et de trusts tout-puissants. Et un « retournement social » : les privilégiés laissent d'abord « la place aux bourgeois qui sont, à leur tour, menacés par les techniciens, d'un côté, et par les socialistes, de l'autre ».

G. L.

DOMINIQUE LE TOURNEAU (DIR.)

Pie XII et la Shoah. Le choix du silence ?
Téqui 2011, 88 p., 10 €

Sous le titre *Pie XII et la Shoah, le choix du silence*, les éditions Téqui publient les actes d'un colloque qui s'est tenu à Paris en novembre 2010 et qui réunissaient autour de M^{gr} Le Tourneau et du journaliste Gérard Leclerc quatre personnalités notables : l'historien suisse Philippe Chenaux, l'avocat et historien juif Serge Klarsfeld, George Krupp, juif américain président de la fondation *Pave the Way* et le père Michel Viot, ancien pasteur de l'Église luthérienne. On ne pouvait mieux choisir des intervenants aussi différents et aussi compétents pour aborder la question d'histoire sur Pie XII et la shoah.

Ce colloque est l'initiative de l'Association Écouter avec l'Église, fondée en 2008, pour promouvoir la diffusion de la pensée et

des enseignements des pontifes romains. Bien que se réclamant d'une citation d'Ésaïe, la fondation *Pave the Way* est une organisation laïque créée en 2002 par le couple juif américain, Meredith et Gary Krupp, pour agir en faveur de la paix entre les religions. On lui doit notamment l'organisation de l'audience romaine d'une délégation juive venue remercier Jean-Paul II pour ses efforts en vue de l'amélioration des relations entre chrétiens et juifs (2005). La fondation a aussi fait numériser les Actes et documents du Saint-Siège relatifs à la Seconde Guerre mondiale dont la publication fut lancée par Paul VI en 1963, et confiée à la responsabilité des pères jésuites Martini, Schneider et Blet (qui nous a quittés récemment). Mais la fondation s'est donnée aussi pour tâche de collecter les témoignages sur Pie XII et son action en faveur des juifs. De nombreuses informations inédites sont apportées au sujet de l'action de Pie XII en faveur des juifs italiens.

La publication des quatre interventions est assortie d'un recueil de témoignages de juifs en faveur de Pie XII, d'une chronologie, d'une bibliographie. Il s'agit donc d'un ouvrage bref mais bien documenté et destiné au public le plus large. On ne peut qu'être frappé par la convergence des analyses et des conclusions des intervenants. Elles cernent pour l'essentiel le fond du problème que résume le titre : *Le choix du silence ?* La formule interrogative nous rappelle qu'un tel choix, qui n'exclut pas en fait une prise de parole (notamment celle de Noël 42) où chaque mot est pesé, n'est pas séparable du contexte extrême auquel se trouve confrontée la conscience morale du Saint-Père.

Pie XII avait un grave défaut aux yeux de certains de nos contemporains : il n'était pas un irresponsable immature et narcissique. Il savait de toute évidence, d'après la connaissance approfondie du nazisme et des événements hollandais de 1942, qu'une prise de parole peut décider de la mort de milliers de personnes et qu'il vaut mieux continuer d'agir discrètement, efficacement à défaut de pouvoir parler. Et si les Alliés eux-mêmes avaient fait des déclarations intempestives sur le sort des juifs, ils auraient apporté de l'eau au moulin de la propagande nazie, et probablement accéléré le processus d'anéantissement sans avoir aucun moyen de l'enrayer. Tous ces éléments ruissellent de bon sens et les témoignages des contemporains le confirment.

Gary Krupp rappelle l'histoire de l'opération « Sièges 12 », telle qu'elle est connue par le témoignage de Mihai Pacepa, ex-général du KGB, qui affirme la responsabilité de l'URSS dans l'affaire du *Vicaire* de Rolf Hocchut (devenu par la suite révisionniste)¹. Quoiqu'il en soit de ce témoignage qu'il faudrait recouper avec les archives soviétiques, une opération de désinformation aussi bien menée soit-elle ne peut réussir efficacement sans un terrain préparé de longue date. « Tu verras, disait le rabbin Zolli à sa fille juste après la guerre et donc bien avant l'opération "Sièges 12", on fera de Pie XII le bouc émissaire pour le silence du monde entier devant les crimes nazis². »

Mais l'erreur des Soviétiques a été de croire que « les morts ne peuvent pas se défendre ». Quel étrange mépris de l'histoire de la part de ceux qui s'en croyaient les interprètes autorisés. Les morts se défendent au contraire par les actes qu'ils ont posés et

1. Des extraits de ce témoignage ont été publiés dans notre revue par Roland HUREAUX, « Pie XII et la mémoire de l'Europe », *Liberté politique*, n° 52, mars 2011, p. 120-122.

2. Judith CABAUD, *Eugenio Zolli. Prophète d'un monde nouveau*, François-Xavier de Guibert, 2000, p. 107.

qui attestent qu'ils font partie des vivants. Ils se défendent par la bouche des témoins et par les documents. Soixante ans plus tard, Benoît XVI résume simplement et sûrement l'évidence des faits : « Pie XII n'épargna aucun effort pour intervenir en faveur des juifs. » La vérité discrète, patiente, méticuleuse finit toujours par l'emporter.

JEAN CHAUNU

PATRICE DE PLUNKETT

Les Romans du Mont-Saint-Michel

Le Rocher, 320 p., 21 €

Certes, il est « la Merveille ». Certes, ce roc dressé « au péril de la mer » fascine le monde autant et plus qu'il ne l'a jamais fait depuis 1 500 ans. Certes, le Mont de l'archange, plus que la colline inspirée de Barrès, est « un lieu où souffle l'Esprit ». Mais qu'écrire encore sur lui après tant et tant d'auteurs, dont des écrivains de premier plan, Hugo, Flaubert, Maupassant... ? Patrice de Plunkett relève le défi avec brio et profondeur dans ce livre qui se lit en effet comme un roman.

Le mot est à prendre dans le sens que lui donnait un lointain prédécesseur, un jeune moine auteur vers 1 150 du premier guide officiel pour les pèlerins, *le Romanz del Munt Saint-Michiel* : « roman » signifiait un texte écrit en langue romane et non en latin, donc accessible à toute personne sachant lire et non seulement au savant. C'est que le Mont, qui avait alors six cents ans, attirait déjà des pèlerins de toute l'Europe. Aujourd'hui, ce sont chaque année trois millions de touristes venus du monde entier qui se pressent dans les ruelles étroites et les escaliers taillés dans le rocher, parmi lesquels, comme jadis, d'authentiques pèlerins.

Voici dix ans que Patrice de Plunkett s'est fait l'un d'eux : saisi lui-même par la magie de ce mont-monument unique au monde, et devenu un des ses familiers au fil

de nombreux séjours, il sait en décrypter la signification spirituelle, sans prétendre pour autant en épuiser le mystère : son livre-enquête allie toutes les ressources du journaliste et essayiste chevronné qu'est l'ancien co-fondateur et directeur de la rédaction du *Figaro-magazine*, à l'humilité du pèlerin chrétien convaincu que « le spirituel vient par les oracles ».

Le résultat, pressenti dès les premières pages, est tout simplement captivant : les huit « romans » qui composent ce récit à la fois personnel (car l'auteur et de nombreux témoins s'y confient) et historique, sont autant de capteurs de l'irradiation spirituelle qui émane du Mont de l'archange, et de la réceptivité à son rayonnement des hommes de toutes les époques – pèlerins, chevaliers, moines, prisonniers, romanciers, foules mondiales... tous confrontés à la devise michaélienne spectaculairement concrétisée par la nature et par l'architecture de cet îlot : « *Quis ut Deus ?* Qui est comme Dieu ? » La réponse à cette question – ou son évitement – scelle la destinée d'une âme mais aussi exprime l'esprit du temps.

Tel est le fil d'Ariane de l'enquête de Patrice de Plunkett : les vicissitudes du Mont Saint-Michel à travers les siècles sont des « marqueurs » des hauts et des bas de la civilisation occidentale, en particulier de sa fidélité à sa mission évangélisatrice. De ce point de vue, après des siècles de décadence qui se soldèrent par la réduction du Mont Saint-Michel à l'état de prison sous tous les régimes, nous voyons poindre la renaissance avec la réimplantation au sommet du Mont de la vie monastique grâce aux moines et aux moniales des Fraternités de Jérusalem. Mieux qu'un événement, un avènement : c'est Dieu lui-même qui recouvre son bien pour l'habiter de sa Présence réelle avec ses serviteurs.

Au regard de l'extraordinaire attraction que le Mont exerce de nos jours sur des

foules de visiteurs qui ne sont plus ou pas encore touchés par le christianisme (dont des marées de touristes japonais), comment ne pas voir dans ce retour et dans cette réhabilitation un signe prophétique du champ ouvert à la nouvelle évangélisation ?

PHILIPPE OSWALD

JACQUES LE GOFF

À la recherche du temps sacré

Perrin, 2011, 240 p., 21 €

Jacques de Voragine naquit en 1228 environ, à Varazza près de Gênes en Italie. Issu d'une famille modeste, il entra très jeune chez les dominicains et grâce à ses talents de prédicateur, fut nommé provincial de l'ordre avant de devenir archevêque de Gênes, nommé par le pape Nicolas IV. Il meurt en 1298. Il est l'auteur d'une somme qui, après la Bible, a donné lieu au plus grand nombre de manuscrits au Moyen Âge : *la Légende dorée*. Cet ouvrage rédigé en latin entre 1261 et 1266 raconte la vie d'environ 150 saints.

Initialement intitulée *Legenda sanctorum alias Lombardica hystoria*, qui signifie littéralement « Ce qui doit être lu des saints ou histoire de la Lombardie », cette œuvre est rapidement appelée *Legenda aurea* car son contenu, d'une grande valeur, est dit aussi précieux que l'or. L'abrégé d'histoire de l'Europe qu'il donne, commençant au VI^e siècle avec l'arrivée des Lombards, lui vaut également le nom d'*Historia lombardica* (Histoire lombarde). Outre les vies de saints, environ 40 % de *la Légende dorée* est consacrée aux explications des fêtes religieuses principales, qui renvoient à la vie du Christ. Le livre est divisé en cinq parties et 78 chapitres, organisés à la fois selon l'ordre du calendrier liturgique (de l'Avent à la fin novembre) et des âges de la grâce ou du salut : temps de la rénovation (cinq chapitres), le temps de la réconciliation (25 chapitres), le temps de la pérégrination (25 chapitres), le temps de la déviation (21 chapitres), le temps de la

réconciliation (20 chapitres), le temps de la pérégrination (107 chapitres).

Hauts en couleurs, ces récits avaient pour vocation d'exalter la foi. Le véritable sujet de *la Légende dorée* est le combat que mène Dieu contre les esprits du Mal, s'exprimant notamment dans le courage des martyrs qui démontre finalement l'impuissance des persécuteurs. *La Légende dorée* est ainsi conçue comme un instrument de travail destiné aux prédicateurs, servant à la préparation de sermons. Elle fournit ainsi une collection de modèles de vie exemplaires, utile pour émailler les prédications. D'ailleurs, le mot « légende » est à prendre au sens latin du terme *legenda* : qui doit être lu, digne d'être lu, dans le but d'édifier l'âme et de la rapprocher de son divin Créateur. À l'occasion de visites faites dans les églises et les musées, les personnages que nous voyons représentés dans la pierre, le bois, sur les vitraux ou sur les toiles des peintres sont tels que nous les décrit Jacques de Voragine, reconnaissables à l'instrument de leur martyre qui nous permet de les reconnaître et de reconstituer leur histoire.

Ce prodigieux ouvrage, maintes fois commenté, n'a pas livré tous ses secrets. Loin de se borner à consigner la légende édifiante des saints du calendrier, il porte une ambition bien plus considérable, estime Jacques Le Goff : celle de christianiser le temps, et de montrer comment Dieu, à travers le temps et par son bon usage, peut enchanter le monde. Ainsi le temps divin et le temps humain dialoguent dans un mouvement perpétuel qui est celui de la vie même du chrétien, saint ou non. À ce titre, *la Légende dorée*, best-seller absolu (plus de 1 000 manuscrits), a joué un rôle déterminant dans l'élaboration de la culture européenne, dont la conscience et la maîtrise du temps sont des éléments essentiels.

G. L.

GAËLLE DEMELEMESTRE

Les Deux Souverainetés et leur destin*Le Cerf*, 2011, 280 p., 27 €

Cet essai s'attaque à l'histoire du concept de souveraineté politique. Connu pour avoir été pensé par le juriste français Jean Bodin (1529-1596), il reconnaît au monarque, puis à l'État, le droit absolu d'exercer sa puissance normative sur ses sujets puis ses citoyens. Comme en écho, le juriste allemand Johannes Althusius (1557-1638) attribue ce pouvoir au peuple organisé, dans une république composée d'associations autonomes.

En 1576 paraissent les six livres de *La République* de Bodin. Celui-ci se donne pour double tâche de réfuter Machiavel, dont il craint l'« immoralité », et de s'imposer comme l'Aristote de son temps. Sa pensée politique s'impose par un trait singulier qui en fait, après Marsile de Padoue et Machiavel, l'initiateur de la théorie moderne de l'État. Il définit le pouvoir politique comme forme nécessaire de l'existence sociale. Pour lui, la réalité d'un pouvoir public unifié et unifiant est une donnée de fait de toute société historique.

Si Jean Bodin offre la première théorisation du concept de souveraineté, il n'a pas inventé cette notion qu'il emprunte au droit romain. Alors que le mot se diffusera uniquement au XVI^e siècle, la notion de souveraineté est pourtant présente dès le XII^e siècle. Avec l'affaiblissement du Saint Empire romain-germanique, apparaît l'idée que le roi serait, dans les limites de son royaume, le titulaire d'un pouvoir indépendant et supérieur à tous les autres pouvoirs. C'est cet objectif que les légistes royaux vont s'employer à faire triompher : « Le roi est empereur en son royaume. » Tandis que le suzerain reste lié par ses engagements à l'égard de ses vassaux, le

souverain dispose d'une autorité directe sur ses sujets.

Jean Bodin fait de l'idée de souveraineté l'épicentre de sa théorie politique. Dans un contexte d'instabilité majeure (les guerres de religion), Bodin décide de forger les bases doctrinales qui permettront de redonner à la monarchie ses fondements incontestables. Refusant toute association avec un ordre supérieur naturel ou divin, il entend identifier l'« essence » du pouvoir, c'est-à-dire les fondements internes qui le font exister comme un ordre immanent.

Autre est l'approche du rhénan Johannes Althusius. Sa conception de la souveraineté paraît aujourd'hui plus adaptée aux défis contemporains. Celui-ci fonde sa pensée politique sur une anthropologie aristotélico-thomiste, qu'il expose en 1603 dans sa *Politica methodice digesta*.

Conformément à la méthode génétique de la philosophie politique antique et médiévale, reprise par Jean Bodin dans sa *République*, Althusius part des « mesnages » pour décrire les différents étages de la vie sociale et politique. Les cellules de base sont constituées de « communautés simples et privées », familles, collèges et corporations ; viennent ensuite des « communautés mixtes et publiques », cités et provinces. Au sommet, les « communautés symbiotiques » qui précèdent sont englobées par l'État, « communauté politique supérieure et universelle », autosuffisante et souveraine. Le corps politique résulte de ces pactes, conclus successivement selon une logique ascendante et associative. Les « consociations » (associations) s'insèrent les unes dans les autres.

La définition qu'Althusius donne de la politique exprime les logiques de cette génétique. Qualifiée de « symbiotique », la politique est pour lui l'art de fonder et de maintenir la *consociatio* (communion) entre

les membres de la Cité ou encore l'art de faire vivre les hommes en communauté. C'est au sein de ces différentes « communautés symbiotiques » que l'homme peut mener une vie ordonnée et vertueuse. En passant des pactes avec ses homologues pour former un corps plus vaste et satisfaire ainsi la totalité de ses besoins, chacune de ces « communautés symbiotiques » prend soin de sauvegarder ses capacités d'action et d'organisation, c'est-à-dire son autonomie, et l'État ne se voit confier que des compétences limitées, explicitement déléguées. La *majestas* (la souveraineté) demeure la propriété du peuple, qui fait corps avec l'État, et elle est distribuée à tous les niveaux du corps politique. Ainsi pourrait-on voir en Althusius le théoricien d'une « démocratie corporative ».

La fonction du pouvoir suprême n'est pas de s'ingérer dans les affaires des communautés qui composent l'État mais de garantir leurs libertés, de promouvoir le bien commun et d'inciter à l'action juste et ordonnée. N'intervenant qu'en cas d'insuffisance avérée des groupes qu'elle coiffe, la *Res Publica* d'Althusius est régie par le principe de subsidiarité.

Althusius a parfois été qualifié de « médiéval attardé » mais il est plus sûrement un maillon entre la philosophie politique antique et médiévale d'une part, et certains courants de pensée modernes d'autre part. De fait, Althusius est l'héritier de l'anthropologie aristotélico-thomiste. Pour Aristote, l'individu isolé est incapable de se suffire à lui-même et c'est au sein de la Cité qu'il peut combler ses manques, déployer ses capacités et cultiver la vertu. L'homme est un *zoon politikon*, un être par nature ordonné à la vertu, et c'est donc dans une communauté définie qu'il s'accomplit. La naturalité du fait social établie, Aristote décrit et explique la naissance et le dévelop-

pement des *politieis* par la réunion de plusieurs familles en villages puis en cités.

Au cœur du Moyen Âge, saint Thomas d'Aquin reprendra l'enseignement d'Aristote à la lumière de la théologie chrétienne. La génétique sociopolitique d'Althusius se situe dans la droite ligne de cette synthèse helléno-chrétienne. La fécondité du concept de subsidiarité, dont Althusius a été un maillon transmetteur, influencera la doctrine sociale de l'Église, dont la première formalisation « moderne » apparaîtra avec l'encyclique *Rerum novarum* (1891).

G. LD

STÉPHANE GIOCANTI
ET STÉPHANE TISSERAND (DIR.)

Maurras

Cahiers de L'Herne, 2011, 390 p., 39 €

Les années récentes ont vu plusieurs publications importantes concernant Charles Maurras, qu'il s'agisse de sa correspondance avec l'abbé Penon, ou d'une biographie chez Flammarion (par Stéphane Giocanti en 2006). Il manquait à cette redécouverte un ouvrage à la fois généraliste et introductif, qui permette au lecteur d'avoir un accès représentatif du corpus maurrassien et des problématiques qui se rattachent à cette figure.

Ce *Cahier de L'Herne* se veut d'abord pluridisciplinaire, reflétant ainsi la diversité des aspects de la vie et de l'œuvre de Maurras. Sont donc réunies des contributions de spécialistes de la philosophie, de l'histoire et de la littérature. Il s'agit avant tout de faire ressortir les principales articulations de la pensée et de l'œuvre politique de Maurras. Ces contributions apportent des regards souvent neufs, des synthèses sur des points essentiels, qu'il s'agisse de l'idée de la décentralisation ou du platonisme du félibre, sans ignorer les thèmes qui ont

placé le chef de l'Action française au purgatoire.

L'une des contributions les plus originales est celle de Nicole Maurras qui, pour la première fois, fait le point sur la vie amoureuse – si longtemps ignorée – de son oncle par alliance (article documenté s'appuyant notamment sur des lettres inédites).

Les directeurs du *Cahier*, Axel Tisserand et Stéphane Giocanti, ont choisi de laisser une entière liberté aux contributeurs, quitte à ce que les regards portés sur Maurras divergent, se contredisent, reflétant ainsi les débats et controverses autour de cet auteur complexe et contrasté. Parallèlement à ces explorations plurielles, sont proposés des textes anthologiques : d'une part quelques-unes des pages majeures de Maurras, d'autre part des textes consacrés à l'académicien, certains introuvables, ou difficiles d'accès. Enfin, des extraits de sa correspondance et des lettres inédites de Maurras sont ici publiés.

Liberté politique reviendra en détail sur cette publication en 2012, année du soixantième anniversaire de la mort du fondateur de l'Action française.

G. LD

KAREN GRAY RUELLE et
DEBORAH DURLAND DESAIX

La Grande Mosquée de Paris

Comment des musulmans ont sauvé des juifs de la Shoah

Éditions Salvator, 2010, 42 p., 15 €

Au moment où l'on peut voir sur les écrans le beau film d'Ismaël Ferroukhi, *Les Hommes libres*, les éditions Salvator ont eu la bonne idée de publier, traduit de l'américain par les soins de Monique Briend-Walker, un ouvrage agréablement illustré qui relate les événements dont le film s'inspire librement.

Les auteurs ont effectué de difficiles recherches pour reconstituer les activités clandestines qui ont eu lieu, dès les débuts de l'Occupation de la capitale par les troupes allemandes, dans la Grande Mosquée de Paris. Construite en 1926 en témoignage de reconnaissance pour les 500 000 soldats musulmans qui avaient combattu dans l'armée française au cours de la Première Guerre mondiale, elle avait à sa tête, en 1940, un recteur apprécié pour sa grande culture et qui avait occupé antérieurement un important poste diplomatique au Maroc. Or, au risque consenti de sa sécurité personnelle et de celle de tous ceux qui étaient responsables de la mosquée, le recteur Si Kaddour Benghrabit (décédé en 1954 et inhumé à l'intérieur de la mosquée) n'a cessé de protéger des enfants juifs nord-africains en leur donnant refuge ou en faisant en sorte qu'ils puissent être acheminés hors de Paris en toute sécurité. Il n'hésita pas à produire de faux certificats de naissance.

Parmi les enfants recueillis, Salim Halali, jeune juif berbère d'Algérie, réussira, grâce à un faux certificat de conversion destiné à prouver aux nazis que son grand-père s'était converti à l'islam, à se faire passer pour un musulman pendant toute la durée de la guerre. Il est aujourd'hui connu comme ayant été le père de la chanson moderne maghrébine.

Ce n'est qu'un exemple parmi bien d'autres qui ont permis aux auteurs de reconstituer tant bien que mal l'histoire, encore trop peu connue, et qui devrait être soumise à un examen critique par les spécialistes, de la Grande Mosquée à cette époque et, plus largement, de la Résistance française au sein de laquelle des Français musulmans, pour la plupart berbères de Kabylie, ont sauvé la vie de leurs frères juifs.

YVES FLOUCAT

Romans, Littérature

ALEXIS JENNI

L'Art français de la guerre

Prix Goncourt 2011

Gallimard, 2011, 640 p., 21 €

« L'armée en France est un sujet qui fâche. On ne sait pas quoi penser de ces types, et surtout pas quoi en faire. L'armée en France est muette, elle obéit ostensiblement au chef des armées, ce civil élu qui n'y connaît rien, qui s'occupe de tout et la laisse faire ce qu'elle veut. Ces militaires on les préfère à l'écart, entre eux dans leurs bases fermées de la France du Sud, ou alors à parcourir le monde pour surveiller les miettes de l'Empire. On préfère qu'ils soient loin, qu'ils soient invisibles ; qu'ils ne nous concernent pas. On préfère qu'ils laissent aller leur violence ailleurs, dans ces territoires très éloignés peuplés de gens si peu semblables à nous que ce sont à peine des gens. »

Première guerre du Golfe. En pleine crise personnelle, le narrateur fait la connaissance de Victorien Salagnon, un ancien vétéran des guerres coloniales, qui est aussi peintre et qui va lui apprendre l'art du dessin. À travers les souvenirs de Salagnon défilent cinquante ans d'histoire de France revue à travers le fait militaire : la Deuxième Guerre mondiale, l'Indochine, l'Algérie... L'ex-parachutiste raconte avec un mélange d'horreur et de pudeur, à son cadet fasciné, les conflits où il a servi. En échange, il l'initie au maniement de l'encre. Tout ce livre tient au creux d'une phrase : « On n'apprend pas impunément la liberté, l'égalité et la fraternité à des gens à qui on les refuse. »

Un roman naturaliste par sa méthode, musclé par son style, enlevé comme un chant, inspiré comme une méditation qui court sans jamais peser, atroce comme un

procès-verbal, bref, la version contemporaine et réussie des *Tragiques* d'Agrippa d'Aubigné. Alternant récits et commentaires, empruntant à la Bible son rythme, ses paraboles et son souffle vital, ce roman, couronné par les jurés du prix Goncourt, rend un hommage rare à la langue française, aux mythes historiques qu'elle permet, et à ses plus grands mandataires tels que le général de Gaulle.

À travers ces pages c'est aussi l'écriture que l'auteur honore, les textes fondateurs qui doivent, selon lui, circuler au milieu des peuples de façon aussi fragile et nécessaire que le sang dans un corps humain. Qu'est-ce qu'un héros ? Un être qui pénètre dans l'autre monde et qui en revient.

G. LD

EMMANUEL CARRÈRE

Limonov

Prix Renaudot 2011

POL, 2011, 489 p., 20 €

Curieuse idée de consacrer un livre à un énergumène comme Limonov ! Les Parisiens les plus branchés se souviennent de quelqu'un qui se présentait, durant les années 1980, comme le « Johnny Rotten de la littérature ». C'est assez bien vu. Né en 1943, en pleine guerre, d'un père ukrainien tchékiste et d'une mère qui lui apprend très tôt que dans la vie il vaut mieux frapper le premier si l'on ne veut pas se faire tuer, c'est un enfant pauvre que tenaille le désir de réussir, de se démarquer, de se hausser au-dessus de la mêlée. À n'importe quel prix.

Il sera voyou à Kharkov, grande ville industrielle d'Ukraine, ouvrier en usine, poète « underground » à Moscou pendant les années soixante-dix, clochard puis valet de chambre d'un milliardaire à New York, coqueluche du monde littéraire et ami de Jean-Edern Hallier à Paris, soldat en Serbie, chef du parti « Nasbol » (national bolche-

vique) à Moscou, où il fera deux ans de prison pour menées séditionnelles. Il est l'auteur d'une cinquantaine de livres, la plupart autobiographiques, où il ne cèle rien de ses excès en tous genres, sexuels et alcooliques notamment, ni de ses idées « rouge-brun » : c'est un ultranationaliste et un grand nostalgique de l'ère communiste. Petit exemple amusant : quand il vivait à Paris, il écrivait à la fois pour *L'Humanité* et *Le Choc du mois*.

Cette « vie de merde », selon l'expression même de Limonov, disons ce pedigree pour le moins atypique, méritaient-ils un livre ? Emmanuel Carrère l'a pensé sans chercher le moins du monde à rendre son « héros » sympathique ou même attachant, il faut dire que ce serait difficile... Lui non plus ne cache rien des excès du personnage, ce qui nous vaut des passages orduriers et parfois assez répugnants. Et il ne nous laisse rien ignorer du cynisme et de l'absence de scrupule de Limonov. « On peut le considérer comme un salaud », écrit-il.

On peut, en effet. Mais il est attiré par l'énergie du personnage, par sa personnalité hors du commun, par son indifférence affichée à ce qu'on peut penser de lui. Il y a chez Emmanuel Carrère un côté bourgeois parisien, bien élevé et diplômé de Sciences Po, fasciné par ce voyou qui ne respecte rien, qui transgresse toutes les règles de la bienséance idéologique et morale. À défaut d'oser les transgresser à son tour, il a voulu raconter son histoire.

Ce faisant, il a écrit un livre intéressant et même passionnant à bien des égards. À travers les aventures du punk Limonov, nous plongeons dans l'underground moscovite des années 1970 dont nous ne soupçonnions guère l'existence, avouons-le... Nous vivons de l'intérieur la fin de l'ère Brejnev, où l'on se refuse à voir les changements idéologiques en cours ; la période Gorbatchev, durant laquelle une certaine volonté de réforme se

fait sentir, sans remettre en cause les fondements mêmes du régime ; la dramatique transition d'Eltsine, où l'on voit un pays entier se décomposer, une société totalitaire se transformer en *far west*, une population qui, quand la liberté fut venue, se trouva fort dépourvue...

Et enfin la terrible reprise en main par Poutine, le nouveau tsar soviétique, qui cherche, à sa manière, à redonner une cohérence et une fierté à un pays qui part en lambeaux. Difficile de s'y retrouver dans ce tourbillon pour nous, Occidentaux, qui cherchons à comprendre la folie russe avec nos critères rationnels. Emmanuel Carrère, lui-même à moitié géorgien par sa mère, nage dans ce brouillard comme un poisson dans l'eau. Avec humour, avec son ton direct et sans fioriture, avec son incontestable talent de conteur, il lève un coin du voile sur un pays qui, lui, est sympathique et attachant.

CHARLES-HENRI D'ANDIGNÉ

SYLVAIN TESSON

Dans les forêts de Sibérie

Prix Médicis, Essai 2011

Gallimard, 2011, 268 p., 18 €

Écrivain, journaliste et grand voyageur, Sylvain Tesson est né en 1972. Après un tour du monde à vélo, il se passionne pour l'Asie centrale, qu'il parcourt inlassablement depuis 1997. Il s'est fait connaître en 2004 avec un remarquable récit de voyage, *L'Axe du loup* (Robert Laffont).

Pour cet ermite des temps modernes, « la retraite est révolte. Gagner sa cabane, c'est disparaître des écrans de contrôle ». Toute époque a ses contestataires pacifistes, depuis les moines du désert égyptien au III^e siècle.

« Assez tôt, j'ai compris que je n'allais pas pouvoir faire grand-chose pour changer le monde. Installé dans une isba de bois sur les bords du lac Baïkal, pendant six mois, à

cinq jours de marche du premier village, perdu dans une nature démesurée, j'ai tâché d'être heureux. » Deux chiens, un poêle à bois, une fenêtre ouverte sur un lac suffisent à la vie. Des icônes et de la vodka. Et si la liberté consistait à posséder le temps ? Et si le bonheur revenait à disposer de solitude, d'espace et de silence – toutes choses dont manqueront les générations futures ? Bref tant qu'il y aura des cabanes au fond des bois, rien ne sera tout à fait perdu.

Que fait Robinson de ses journées ? Il fait son bois (« couper du bois, un art martial »), pêche l'omble dans le lac, nourrit ses chiens, boit du thé et (beaucoup) de vodka. Il tient la chronique de ses rêves, cisèle des aphorismes, un goût qu'il doit à son patronyme : « Tesson, le fragment de quelque chose qui fut. » « J'archive des heures qui passent. Tenir un journal féconde l'existence. »

Il accueille des vagabonds, des illuminés, des kayakistes allemands... Mais c'est la vie qui lui prend son temps. Les saisons, le glacial hiver, le printemps qui arrive en quelques jours, tout ce que les nuages, la lune, le givre, les libellules peuvent dessiner de baroque, tout ce qu'il peut saisir, patinant sur le lac en écoutant Maria Callas.

Dans « la cabane, royaume de simplification », il arrache le temps aux corvées quotidiennes. Lorsqu'il randonne, il saisit le moindre frémissement du monde. Devant la fenêtre, « il invite la beauté à entrer et l'inspiration à sortir ». Géographe de l'âme et dans l'âme, l'auteur dialogue avec Casanova, Jünger, Conrad, Nietzsche, Shakespeare, Hemingway et tant d'autres autres qui explorent le monde comme lui.

G. LD

CLAUDE DURAND

Agent de Soljénitsyne

Fayard, 2011, 280 p., 19 €

« Agent de Soljénitsyne » : trois mots pour un duo. Le premier au service du dernier, comme un ministre, un serviteur. Dans quelle mesure, le patron des éditions Fayard s'est-il fait l'agent d'influence, le fidèle représentant, non certes des seuls intérêts basement³ financiers de la statue de Commandeur de la démesure soviétique, mais aussi de sa pensée, de ses intentions les plus intimes ? Comment l'a-t-il accompagné et, si possible, devancé dans son combat contre la « patrie des soviets » et dans sa défense et illustration de la Mère Patrie russe ?

Première réponse : Soljénitsyne étant en quelque sorte le mètre-étalon, le parangon de la pensée chrétienne en général, de l'orthodoxie russe, en particulier, on peut écrire sans rire que Claude Durand a en quelque sorte illustré le versant évangélique du grand auteur en laissant le département religieux de Fayard – *Le Serment* (vous vous souvenez, n'est-ce pas, de la parabole des ouvriers de la vigne...) –, fondé et dirigé par le bon samaritain Jean-Claude Didelot, publier de *bonnes nouvelles* sous forme de documents, de témoignages de premières mains émanant de docteurs, voyageurs, éducateurs et autres bons pères pour lesquels le mot souffrance n'était pas une abstraction tout en ayant le don, à nous lecteurs, de vous parler du cœur sans parler du nez.

De l'authentique, donc, marqué au fer rouge, sans rien du graveleux, du putassier que ce genre de littérature contient souvent à présent. Voilà pour le côté Nouveau Testament du patriarche et prophète russe, lequel

3. Il avait beau avoir les pieds sur terre, Soljénitsyne, pourfendeur du matérialisme non seulement marxiste mais de celui propre au libéralisme de l'Occident, n'aurait certainement pas pris l'adverbe en mauvaise part.

ne pouvait mener campagne en Occident sans qu'auparavant ne le précède cela seul qui peut conjurer ce dont nous menace son Ancien Testament revu et corrigé de toute son intransigeance slave : *la Bonne Nouvelle*. Assuré de cet Évangile dont sa maison à son insu était le saint agent, Claude Durand bénéficiait en quelque sorte d'un viatique pour favoriser la divulgation de cette autre mais tout aussi sonnante *bonne parole* que constitue l'œuvre entière du prix Nobel de littérature.

Tout l'art de l'éditeur tenait en somme à conserver l'âme à l'Est (pour cheminer en étroite symbiose avec lui) tout en ayant la tête à l'Ouest sans que cette opposition ne vous rende fou. Car ce qui ressort des pièces (échanges épistolaires, entretiens, préfaces, etc.) rassemblées par Claude Durand, c'est peut-être pour l'essentiel ceci : nul n'est prophète en tous pays avant que, de toutes ses prophéties, les hommes pâtissent. La Russie finit par comprendre... mais cette fin même prend du temps... Quant à l'Occident, Alexandre Soljénitsyne lui a mis le nez sur ses contradictions, tous ses crimes inconscients, et il l'a pris de travers.

Tant qu'il n'aura pas bu la coupe jusqu'à la lie – l'hallali dirait ma concierge –, il continuera à ne respecter qu'un seul commandement : *tu ne changeras point*. Sans peut-être au passage, n'en déplaise à Claude Durand, en guise de pied de nez, baptiser de son nom, de préférence du côté du Kremlin-Bicêtre ou de Montrouge, une de ses impasses.

H. C.

ALEXANDRE DE VITRY

L'Invention de Philippe Muray

Carnets Nord, 2011, 280 p., 20 €

Mars 2010, Fabrice Luchini lit Philippe Muray sur scène. L'événement confidentiel

tourne presque aussitôt à l'événement médiatique, Muray s'affiche désormais en couverture des magazines, s'entend à la télévision, se cite dans les dîners en ville...

Mais qui est Philippe Muray ? Sa récente et fulgurante célébrité a renforcé une image qui depuis plusieurs années se dessinait déjà, chez ses adversaires mais aussi chez beaucoup de ses admirateurs : celle du bougon de service, d'un intarissable pourfendeur de bobos, une sorte d'Éric Zemmour philosophe. Un pilier de bar gouailleux qui aurait par hasard lu Hegel. Cette explosion a été si soudaine, si rapide, qu'elle en est venue à masquer la complexité et la richesse d'une œuvre qui, dès qu'on y regarde de près, ne se limite pas à quelques billets d'humeur de circonstance, puisque cette expression revient à la mode. C'est pourtant lui qui disait : « Pour les commentateurs qui ont besoin d'idées simples, les pamphlétaires sont des gens qui ont toujours été des pamphlétaires. C'est faux : Bloy ne l'a été que quelques années dans sa vie ; Céline aussi. »

C'est l'ambition d'Alexandre de Vitry de dévoiler, sans l'amoindrir, le secret de Philippe Muray. D'aller débusquer, à même l'œuvre, les origines de l'œuvre. De démasquer, derrière le rire de l'auteur, une vision peut-être grinçante mais libératrice, de l'Homme et des temps modernes. De comprendre comment l'essayiste, avant de révéler l'époque à elle-même comme jamais celle-ci n'aurait cru pouvoir être décrite, s'est inventé comme écrivain.

Dans des chroniques nombreuses, publiées d'abord dans des journaux et des revues (puis reprises en volumes aux Belles Lettres) Philippe Muray n'a cessé de combattre son « monde actuel ». Sa prose, conformément à la tradition pamphlétaire, est riche de formules et de raccourcis. « Je n'ai pas cherché, écrit-il, à donner un

tableau de notre société. J'ai fait l'analyse de l'éloge qui en est fait. » À l'image de Céline, Muray se voulait le chroniqueur et le contempteur du désastre contemporain, cette époque où « le risible a fusionné avec le sérieux », où le « festivisme » fait loi. Son œuvre stigmatise, par le rire, la dérision et l'outrance de la caricature les travers de notre temps. Il inventa pour cela (dans *Après l'Histoire*) une figure emblématique de ce temps : l'*Homo festivus*, le citoyen moyen de la post-histoire, « fils naturel de Guy Debord et du Web ». À l'opposé d'une vision étroitement nihiliste, il avait le projet, contre le « règne du Bien » (décrit dans *l'Empire du Bien*), de « réintroduire le négatif pour montrer que lorsqu'on l'évacue, on ne peut plus rien comprendre ».

Philippe Muray inventa également l'« envie de pénal », qui stigmatise la volonté farouche de créer des lois pour « combler le vide juridique », c'est-à-dire supprimer toute forme de liberté et de responsabilité. Envie de pénal qu'on retrouve aussi dans la judiciarisation de la vie quotidienne.

Le style de Muray est le plus souvent copieux, ardent et drôle. Il aimait créer des néologismes assassins, comme « Artistocrate » (pour décrire les artistes qui prêtent serment d'allégeance aux politiciens et aux fonctionnaires et dont l'activité artistique devient une charge, comme il en existait sous l'Ancien Régime), ou encore « rebellocrate » (ceux qui posent en rebelles tout en étant en réalité proches du pouvoir). Sans oublier le « mutin de Panurge » - individu dont la rébellion est factice, en accord avec l'air du temps.

J. V.

Église

MICHEL VIOT

De Luther à Benoît XVI

Éditions de l'Homme nouveau, 2011, 248 p., 19 €

Il en est des religions comme des systèmes politiques : ce sont souvent les transfuges qui en parlent le mieux. Parce qu'ils en ont connu de l'intérieur les traits et les travers, ils sont à eux-mêmes une *tradition*, conservant ce qui mérite de l'être, rejetant les erreurs et les scories, récapitulant parfois par leur propre parcours les évolutions qu'auront connu les idées qu'ils avaient cru pouvoir légitimement épouser. Sur le front du père Viot, l'écrivain « ancien franc-maçon » se lit à tort par beaucoup de catholiques comme une marque de fabrique, sinon un « produit d'appel ». Pourtant, nul encens sulfureux n'émane du cerveau de ce très bon communicateur dont tout non moins bon chrétien lira le *cursus* comme la mise en concordance consciente (et consciente d'abord de l'aide de la Providence dans cette recherche) d'une vie – la sienne – et de la Vérité.

Un mot, donc (et pour en finir, provisoirement), sur la franc-maçonnerie. À l'origine (au XVIII^e), les constitutions d'Anderson (à laquelle serait fidèle aujourd'hui le rite écossais rectifié) renvoient de droit l'initié au théisme, ce qui aurait dû interdire à toutes les obédiences subséquentes de dériver vers ce qui a abouti au Grand Orient de France. À ce propos, le lecteur féru de théologie trouvera à notre sens pour la première fois dans ce livre une distinction entre le déisme (de Voltaire par exemple) et le théisme alors que tous les ouvrages savants, soit vous expliquent qu'ils sont synonymes, soit, défaitistes, finissent par conclure qu'il existe bien une différence entre les deux termes mais qu'elle est trop

ténue pour que l'on puisse clairement la distinguer.

Michel Viot rend cependant grâce à cette franc-maçonnerie originelle qui lui a permis de comprendre l'importance de la *symbolique* (le symbole est d'essence divine, *syn* « avec », il unit, s'accorde avec... à l'inverse du *diable* tiré du préfixe grec *di* « deux fois », qui divise), des *rites* et de la *liturgie*. Cette initiation préalable conduit notre abbé à faire la part des choses : la parenthèse luthérienne passée – et celle-là vécue rétrospectivement comme une préparation parallèle à la pénétration du *Mystère*, seul et ultime dépassement de tous les ersatz d'absurdités encore contenus par ce qui n'est pas pleinement chrétien –, il se voit armé pour débusquer l'origine de bien des querelles. Souvent résultent-elles des traductions fautives. Ainsi, la messe dite de Paul VI n'est pas en elle-même scandaleuse. Seulement, Michel Viot s'étonne-t-il que bien peu ait stigmatisé sa traduction en français. C'est d'elle d'où vient le mal. Elle comporte de graves erreurs qui tendent précisément à estomper son caractère *mystériel*, à édulcorer sa dramaturgie successivement sacrificielle et rédemptrice (par exemple, lors de la récitation du *credo*, certains officiants rétablissent à propos, énonçant que le Fils est de même *substance*, et non de même nature que le Père).

Si l'on sait que les Pères de l'Eglise ont bataillé dans des volumes entiers sur ces questions, on ne s'étonnera pas que la place ici nous manque pour, tant faire se peut, reprendre l'auteur au détour de son zèle d'orthodoxie. Si l'Eucharistie est la réitération non sanglante du sacrifice de la Croix, certains des commentaires de notre auteur paraîtront contestables tandis que le lecteur sourcilieux émettra de semblables réserves sur la définition du Dieu trinitaire. (Les trois Personnes de La Trinité sont certes des

hypostases, mais ce sont bien aussi des *personnes*, au sens classique où nous l'entendons sur terre, et qui diffèrent entre elles. Le propos sur ce point de l'auteur tendrait à l'*émanentisme*.)

Catholique puis évêque luthérien, puis curé de paroisse, Michel Viot a eu raison de se porter volontaire à l'aumônerie de la maison d'arrêt de Blois. Il livre là un apostolat de prélat proche de ses ouailles, fin observateur de l'inhumanité essentielle de la Justice quand, dans son paradoxal orgueil, elle ne se revendique plus qu'humaine. Ce n'est pas seulement l'histoire ecclésiastique de ces cinquante dernières années qui défile sous le verbe très pédagogue du père Viot. Le lecteur friand d'anecdotes significatives, comme on dit, trouvera dans ces pages du grain à moudre. Il se convaincra que Robert Boulin (Michel Viot l'a bien connu) a été assassiné, que Mauriac, fieffé roué, aurait mieux fait parfois de se taire, que Chirac n'est pas non plus toujours fidèle en paroles et, plus généralement, que la mauvaise foi, en matière de religion comme en matière politique, est l'antichambre de la bonne foi, quand ce n'est pas de la foi pure.

Après son livre sur Benoît XVI (*Le Vrai et le Faux*, éd. de l'Œuvre), Michel Viot ressentait dans la foulée la nécessité de se livrer vite et bien. Mission en partie accomplie dans cet ouvrage d'entretiens avec le journaliste Charles-Henri d'Andigné qu'une relecture plus attentive aurait toutefois permis de parfaire (en certaines pages, Michel Viot confond procédure accusatoire et procédure inquisitoire, date l'avènement du Premier Empire, non en 1804, mais en 1802 et autres méprises.) On a là, malgré tout, un récit à la lettre considérable d'un très perspicace observateur du monde contemporain (et qui, probablement, l'anticipe à bon escient.) Et il ne mérite ces qualificatifs que parce qu'il

montre qu'il a, auparavant, bien compris l'histoire de l'Eglise.

Lointain descendant de Newman à sa manière, Michel Viot aura à présent à cœur de rédiger plus profondément son *Apologia pro vita sua*⁴ : l'histoire des raisons qui le conduisirent à (re)devenir catholique. Mais, de ce travail d'approfondissement intellectuel, les fidèles de *Liberté politique* ont déjà eu droit à un premier aperçu⁵.

H. DE CH.

DOM HALA, OSB

Solesmes, écrivains et poètes

Editions de Solesmes, 2011, 524 p., 25 €

Pour saint Benoît, un monastère n'est pas un milieu clos, inaccessible au monde, mais reste ouvert aux hôtes qui « surviennent » à toute heure : « On les recevra comme le Christ lui-même. » Tel est le fondement de l'hospitalité bénédictine.

C'est un fait, les monastères attirent. Ils interpellent le monde contemporain. L'originalité de cet ouvrage est dans la sélection de cette catégorie de visiteurs que sont les gens de lettres, les écrivains, les poètes et les artistes. Que sont-ils venus chercher dans ce monastère bénédictin de Solesmes ? Quelles étaient leurs réelles motivations ?

Le lecteur se rendra vite compte de la complexité de l'exercice, lié aux événements de l'histoire, aux transformations de l'Église et des mentalités, à l'histoire littéraire. Apparaissent dans ce livre des personnages très divers, tels Mérimée, Louis Veuillot, Villiers de l'Isle-Adam, René Bazin, Huysmans, Maritain, Claudel, Mauriac, Montherlant, Jacques Copeau, Valéry, Maurice Sachs, la philosophe Simone Weil, etc.

Regroupant ces figures selon la marche du temps et selon leurs domaines respectifs, l'auteur présente leurs propres témoignages sur Solesmes et parfois sur l'impression qu'ils y firent eux-mêmes auprès de leurs hôtes. La courtoisie bénédictine n'abolit pas ici les droits de la lucidité et ceux-ci n'abolissent pas les devoirs de la charité.

On quitte ce livre ébloui de pensée. Polyphonies de tant de voix que Solesmes inspira. Polyphonies parfois dissonantes, qui pourtant chantent à l'unisson. L'abbaye célebrante unit, unifie tant de contraires ! Cette pluralité d'auteurs montre à l'évidence la neutralité de ces terres d'accueil, d'écoute et d'échanges que sont les abbayes bénédictines et en particulier Solesmes.

G. L.

4. Cf. John Henry NEWMAN, *Apologia pro vita sua* (liminaire du cardinal Jean Honoré), Ad Solem.

5. Cf. *Liberté politique*, n° 17, automne 2001, p. 226-230.

Entretien

Un prêtre, une vocation

MICHEL-MARIE ZANOTTI-SORKINE

Homme et prêtre

Tourments, lumières et confidences
Ad Solem, 2011, 456 p., 34 €

Curé de la paroisse Saint-Vincent-de-Paul de Marseille, le père Michel-Marie Zanotti-Sorkine a transformé son église en un lieu de rayonnement spirituel et missionnaire exceptionnel. Comment expliquer un tel phénomène dans une Église dont on stigmatise les faiblesses et prédit la disparition ? Dans un livre d'entretien captivant avec Jean-Robert Cain, Michel-Marie Zanotti-Sorkine répond à toutes ces questions. Pour *Liberté politique*, il dévoile le secret de son ministère : le primat de la prière, la disponibilité du prêtre dans son église, la vigueur de la prédication.

LIBERTÉ POLITIQUE. – Quand vous parlez de votre vocation, vous dites que le mot « appel » est trop faible. Pourquoi ?

MICHEL-MARIE ZANOTTI-SORKINE. – Dans mon livre, je ne crois pas avoir dit que le terme *appel* était trop faible en lui-même mais plus précisément qu'il ne rendait pas compte de ce que j'avais ressenti durant mon enfance à l'heure où le désir du sacerdoce était venu heurter mon être. Bien sûr, ce terme *d'appel* garde toute sa hauteur et sa valeur de signification : c'est bien à la suite d'un appel que Pierre et ses frères galiléens se sont engagés dans la voie de l'amour et du sacrifice ! Loin de moi la pensée de récuser cette réalité évangélique. Cependant, je l'avoue, dans mon cœur d'enfant, plus qu'un appel ce fut une emprise divine qui me saisit sans qu'il n'y eut d'ailleurs de ma part un développement réflexif. En un instant, et en un jour que je n'oublierai jamais, j'eus l'impression que

mon destin était écrit – n'en soyez pas surpris – les jeux étaient faits : je *devais* être prêtre.

Je sais bien qu'aujourd'hui d'aucuns pourraient se scandaliser d'une telle emprise qui semble mettre à mal la liberté humaine, mais pour ma part, volontiers, j'accorde au Christ – et puisque j'y suis, à sa mère – tous les droits sur ma vie, et sur toute vie humaine, assuré que mieux que quiconque – ils savent tous deux où se trouve la place que chacun doit occuper pour le bien du plus grand nombre. Et puis, entre nous, n'est-ce pas le propre de l'amour que de se laisser vaincre par celui qui aime le plus ?

La Vierge Marie est très importante pour vous ?

Permettez-moi de rappeler que Marie est très importante pour le Christ ! et comme j'entends imiter le Fils de Dieu – c'est tout le mystère du Sacerdoce – je prends Marie dans mon être, tout en sachant que je ne parviendrai jamais non seulement à l'aimer avec la densité qui conviendrait à son être sublime, mais encore au degré d'union qui exista entre le Christ et la Sainte Vierge.

Ce que je puis simplement vous dire sans vraiment m'expliquer ce fait, c'est que je mène la vie commune avec la Vierge Marie. Nous ne nous cachons rien, elle sait tout de moi, je ne fais rien sans elle, autrement dit sans la consulter, sans lui demander son avis, y compris sur les choses les plus banales... Dans cette intimité je n'y suis pour rien, j'en profite comme un enfant gâté qui se laisse engendrer à la foi, à l'amour de son Fils et de tous, et à l'espérance de la voir un jour dans le Ciel.

Depuis mon enfance, Marie était déjà là, silencieuse et immobile, à l'image de sa statue de marbre qui dominait l'autel majeur de la paroisse salésienne où j'ai grandi. Vous voyez, c'est une vieille histoire d'amour ! Il me semble qu'aujourd'hui – c'est une conviction

qui chaque jour se fait en moi plus lumineuse – l'évangélisation du monde piétine parce que Marie n'est pas annoncée. En choisissant d'entrer dans son sein, Dieu a manifesté la confiance incommensurable qu'Il portait à cette petite enfant de Galilée.

Jésus a été l'embryon de Marie, quel abîme de dépendance voulue de Dieu ! À mon tour, je veux entrer dans la même volonté et dire au monde à travers mon sacerdoce *qu'il faut* passer par elle et vivre en elle pour ressembler à son Fils et le faire naître ici-bas. À mes yeux, Marie est bien plus que la tendresse de Dieu, la protectrice de nos vies qui veille du haut de ses statues et de ses images pieuses sur ceux qui la prient ! Elle est le chef d'œuvre de la création, la mère du genre humain, la matrice de Dieu fait homme et par voie de conséquence la matrice de l'homme fait Dieu.

Que ma peine est grande quand je vois des frères chrétiens nier le rôle de mère spirituelle que le Christ Lui-même assigna à Marie du haut de la Croix ! Si tous les hommes de la terre, à commencer par les chrétiens, laissaient agir dans leur cœur sans réserve la Mère de Dieu, l'amour ici-bas envahirait la terre dans des proportions inouïes, si bien que nous nous croirions en plein Paradis. Je prie pour que cela soit.

Vous êtes de plus en plus connu. Votre « célébrité » est-elle un poids ou un atout ?

Si vous le voulez bien, relativisons quelque peu ma « célébrité » ! Je suis prêtre comme des milliers d'autres. J'ouvre mon église tous les jours. Qui veut me voir et me parler me trouve quand il le veut dans mon confessionnal, dans les allées de mon église ou dans les rues de ma ville où volontiers je prends un petit café avec qui le désire.

Le propre de la célébrité est d'être invisible ou du moins peu abordable, ce qui est loin d'être mon cas ! Au risque de vous surprendre, les articles qui m'ont été consac-

rés, les émissions de radio et de télévision auxquelles j'ai participées, ont été sources de très grandes grâces ! Et le dernier article en date, paru dans *le Figaro littéraire*, m'a offert la possibilité de rejoindre des centaines de milliers de personnes. Le soir de sa parution, je vous avoue m'être couché en me disant : « Tu vois, aujourd'hui, tu aurais pu ne pas te lever puisque tu as parlé à une foule innombrable, aux quatre coins de l'Europe ! » N'est-ce pas merveilleux ? Si vous saviez le nombre de personnes qui m'ont écrit pour me demander un conseil, pour réclamer ma prière et toutes celles qui sont venues à l'église, redécouvrant l'Eucharistie, recourant au sacrement de réconciliation, demandant à recevoir le baptême, vous plieriez le genou devant les médias qui, en ce qui me concerne, ont toujours été plus que bienveillants, excepté le bulletin diocésain de ma ville !

Laissez-moi vous dire aussi que je n'ai jamais rien cherché, je n'ai rien demandé à qui que ce soit, pour le coup, je n'ai fait que répondre à des appels en priant très fort le Saint-Esprit pour que de nombreux fruits puissent être ramassés et déposés dans le panier de Marie. Il ne faudrait pas non plus oublier que le sacerdoce n'a pas d'autre raison d'être que de donner le Christ à ceux qui ne l'ont pas, et de jeter le filet le plus loin possible ! Maximilien Kolbe et don Alberrione, ces deux grands géants d'efficiences, n'ont rêvé que de cela.

Nous, prêtres, nous sommes Apôtres dans l'âme... normalement ! Et qui ne le sait ? Les athées ne lisent pas la Bible mais ils lisent le journal, il est donc parfois bon d'y être. Gare à la tentation qui consiste au nom de l'humilité à ne rien entreprendre ! À Dieu la gloire et la célébrité, à moi, le travail et croyez-moi, pour toute couronne, un beau bouquet d'épines.

PROPOS RECUEILLIS PAR
CHARLES-HENRI D'ANDIGNÉ.

Courrier des lecteurs

Énergie nucléaire

L'article d'Hélène Bodenez, « Fukushima, les jours d'après » (*Liberté politique*, n° 54, p. 183) a provoqué plusieurs réactions critiques de la part des lecteurs de la revue. M. Oblin, de Brunoy, note que la question de l'énergie nucléaire, « est sans doute dans l'ordre du long terme une des plus délicates à quoi les décideurs contemporains se trouvent affrontés », et il invoque la nécessité de recourir à des spécialistes. Nous publions ici la lettre du général Jean-Germain Salvan, et la réponse d'Hélène Bodenez. Le débat est ouvert, nous le poursuivrons.

L. P.

À propos d'Hélène Bodenez, « Fukushima, les jours d'après »

La rédaction de *Liberté politique* a-t-elle placé à dessein l'analyse du livre de Stanislas de Larminat (*Les Contrevérités de l'écologie*, Salvator) douze pages après l'article d'Hélène Bodenez ? Que ce soit intentionnel ou dû au hasard, cette quasi-juxtaposition vient à propos ! Car l'article d'Hélène Bodenez, dans sa dénonciation univoque du nucléaire, est l'exemple même de ce que dénonce Stanislas de Larminat : « La minorité éclairée qui aurait le droit de décider pour le peuple trop éloigné des Lumières », la menace d'apocalypse, l'illusoire paradis perdu d'avant l'atome industriel ou militaire, l'Homme nouveau, créateur qui refait en mieux ce que Dieu a mal conçu, le recours à l'argument d'autorité, en l'occurrence Hubert Reeves etc.

Que d'autres scientifiques aient des vues moins simplistes, on les passe sous silence, par exemple Claude Allègre, lui qui avait si bien dénoncé le mammoth universitaire !

Dans les années 1960, lorsque je fus nommé membre correspondant du Muséum national d'histoire naturelle, je faisais partie des quelques centaines de Français qui savaient ce qu'était l'écologie, et qui n'imaginaient pas les dérives politiques auxquelles elle donnerait lieu. L'an dernier, à Albi, lors d'un colloque sur le faucon pèlerin, un participant, découvrant que ce rapace niche sur les centrales nucléaires, a eu cette phrase, digne de Lyssenko : « Il ne faut surtout pas en parler, cela va à l'encontre de notre combat contre les centrales nucléaires ! »

Les propos d'Hélène Bouchez méritent un démontage de leur économie. Qui connaît un système humain infailible ? Il n'y a que des probabilités de risques, de très faibles à très importantes. Mais un risque même infime doit-il interdire l'action ? Où serait l'humanité si nos lointains aïeux n'avaient domestiqué le feu, certains animaux et plantes sauvages, l'énergie des fleuves et rivières, etc. ? Peut-on admettre qu'une partie de l'humanité soit en manque d'énergie pour satisfaire les écologistes radicaux occidentaux ? Qui connaît des énergies sans risque ? Combien de morts dans les incendies chaque année ? Combien d'asphyxiés chaque année par l'oxyde de carbone ou d'autres produits de combustion ? Faut-il interdire le feu, de bois, de gaz, de fioul ou de charbon ? Combien d'électrocutés chaque année dans des accidents électriques ? Faut-il interdire l'énergie électrique ? Combien de barrages hydrauliques se rompent ? En France, le dernier accident majeur, celui du barrage de Malpasset le 2 décembre 1959 fit plus de 900 morts. Fallait-il interdire la construction de barrages ?

Non, l'énergie nucléaire n'est pas une panacée, elle a des inconvénients qu'Hélène Bodenez a passés en revue, et elle a des mérites : elle n'émet pas de gaz à effet de serre, elle nous a libéré des extorsions de fonds des producteurs de pétrole et de gaz, elle est peu sensible aux conditions météorologiques, et elle coûte moins cher que d'autres : près de 50 % de moins chez nous qu'en Allemagne, qui a fait d'autres choix.

Cela dit, le coût de l'énergie ne peut qu'augmenter à long terme, chez nous et ailleurs... Contrairement à ce qu'écrit Hélène Bodenez, on sait stocker les déchets nucléaires ultimes : les Américains, depuis 1999, enterrent leurs déchets dans une mine du Nouveau-Mexique, à 600 mètres de profondeur : c'est le Waste Isolation Pilot Plan. La France a choisi le site de Bure dans la Meuse, à 490 mètres de profondeur : que l'on sorte ou non du nucléaire, il faudra y stocker ces déchets. Et il paraît peu probable que nos descendants, dans quelques milliers d'années aient oublié l'existence de ce site !

Peut-on sérieusement soutenir que notre peuple n'a pas eu son mot à dire sur l'option nucléaire ? Combien d'élections de présidents et de députés depuis 1974 ? Quels scores électoraux ont obtenu les adversaires du nucléaire ?

Quant aux options solaire et éolienne, il faut quand même rappeler quelques faits :

1/ pour obtenir la même puissance qu'avec une centrale nucléaire, il faut utiliser 5 000 fois plus d'espace avec l'éolien et le solaire. Est-on prêt au massacre des derniers espaces ruraux qui subsistent chez nous ? Car, bien entendu, les écologistes politiques ne veulent pas de fermes éoliennes près de leurs villes...

2/ À l'heure actuelle, les incitations aux installations éoliennes et solaires ont d'abord eu un effet d'aubaine pour les indus-

triels allemands et chinois, mais surtout des investisseurs, qui tirent des revenus de leurs installations aux frais de la majorité des Français, dont les dépenses électriques ont augmenté de plus de 20 % (voir sur votre facture la rubrique « contribution au service public d'électricité »). Ce qui confirme la remarque de Bastiat : « L'État est l'institution qui permet à chacun d'espérer vivre aux dépens des autres. »

3/ L'argent investi dans le solaire et l'éolien n'a pas permis de lancer un vrai programme d'économie d'énergie, pour un coût et des résultats équivalents.

Ce n'est pas par hasard qu'Hélène Bodenez évoque la chanson de G. Brassens : « Au près de mon arbre, je vivais heureux / J'aurais jamais dû m'éloigner de mon arbre. » On se souvient de l'idéologie de Vichy, dont l'écologie politique est le plus récent avatar – du « retour à la terre... La terre en ment pas » (Pétain), avec l'expiation nécessaire de nos excès : « La vague de matérialisme qui a submergé la France, l'esprit de jouissance... » (Weygand, 20 juin 1940) au politiquement correct actuel : la consommation excessive « Il est bien triste d'avoir faim, mais il fallait que nous fussions touchés au ventre pour être sauvés » (P. Morand, *Voix françaises*, 31/1/1941). Ayant connu cette époque dans mon jeune temps, j'espère que les idées d'Hélène Bodenez ne se matérialiseront pas une nouvelle fois dans un prochain gouvernement...

J.-G. S.

La réponse d'Hélène Bodenez

Général, comment ne pas imaginer de réactions à ma prise de position nette ? Je connaissais les arguments de la partie adverse et me préparais à une volée de bois vert. Ce que vous faites sans ménagements avec une univocité semblable à la mienne.

Prenons acte de nos divergences. Vous oubliez dans la liste de ce que j'entends régulièrement dans l'argumentaire bien huilé que proposent invariablement les défenseurs du nucléaire, les accidents de voiture qui font presque quatre mille morts par an. Et il est vrai que je ne fais pas partie d'un lobby cherchant à supprimer la voiture ! Les poètes ont l'art d'attraper l'air labile du temps, et Brassens, qui habitait le même village que moi dans les Côtes d'Armor, l'a attrapé avec un

réel génie. Il n'y a pas là, que je sache, retour à la terre ni retour à quelconque idéologie nauséabonde, défaitisme pacifiste dont ma tradition familiale s'est toujours démarquée avec vigueur. Seulement prise de conscience d'une autodestruction plus que jamais possible et dans des proportions inouïes que l'avertissement sévère de Fukushima nous oblige à faire. Mais nous pouvons faire la sourde oreille !

H.B

Communication

Samedi 4 février 2012 – Nantes **Développement durable** **et doctrine sociale de l'Église**

L'Association pour la Fondation de Service politique et le Cercle Jean-Paul II de Nantes organisent à l'Institut d'administration des entreprises de l'université de Nantes un colloque sur « Le développement durable à la lumière de la doctrine sociale de l'Église ». Parmi les intervenants : Jean-Philippe Pierron, père Joseph-Marie Verlinde, Dominique Vermersch, Stanislas de Larminat, Bernard Seillier...

Renseignements :
www.libertepolitique.com

Samedi 11 février 2012 – Paris **Crise économique, crise politique :** **les racines morales**

La VI^e édition du colloque Actualité de la doctrine sociale de l'Église, organisée par l'Association pour la Fondation de Service politique et l'Association des économistes catholiques, portera sur les sources éthiques de la crise économique et politique des sociétés occidentales. Une réflexion proposée dans la perspective des élections française de 2012. Le colloque aura lieu à la paroisse catholique Saint-Pierre du Gros-Cailou de Paris (VII^e).

Renseignements :
www.libertepolitique.com

IN MEMORIAM

Xavier Walter, l'ami solide

La revue *Liberté politique* est en deuil. Xavier Walter, membre de la première heure de son comité de rédaction, est retourné à Dieu, ce lundi 17 octobre, frappé par un cancer à l'âge de 66 ans.

L'ami Xavier nous avait été présenté par notre premier éditeur, François-Xavier de Guibert. Il s'était passionné d'emblée pour l'aventure : une revue d'idées lancées par de jeunes intellectuels chrétiens, disciples enthousiastes de leur pape, amoureux de la France et désireux d'affronter sans complexe les défis politiques et culturels de leur temps. Quinze ans plus tard, la revue est toujours là, ayant traversé quelques tempêtes comme *l'Hippopotame*, ce deux-mâts fougueux qui rallie la Chine de 1784 et dont il raconta le périple dans un livre magnifique en 2001, mais fidèle à sa vocation : muscler l'âme et la raison des catholiques habités par les défis de la Nouvelle Évangélisation, témoigner de l'intelligence de la foi dans tous les cercles de la pensée...

De ce combat, de cette mission, Xavier ne se lassait jamais. La plume était son arme. Travailleur infatigable, la Providence avait mis sur sa voie des maîtres et des lectures qui façonnèrent une intelligence hors normes. Sa mémoire, prodigieuse, ne le prenait jamais en défaut : incollable historien, sa culture étonnante était un trésor dans laquelle nous puisions volontiers pour nourrir nos débats.

Il était comme un frère aîné, lui-même sensible à la vivacité des *disputatio* qui pouvaient jaillir chez des esprits jeunes nés à la vie adulte avec le pontificat de Jean-Paul II. Chaque mois, il s'associait à nos réflexions, avec une joie simple et communi-

cative, nous éblouissant par son érudition sans faille et sa passion pour la Chine... Difficile en effet de penser à lui sans un détour par l'Empire du Milieu !

À l'origine de cette passion, une rencontre. Jeune professeur, tenté par la politique, il entra en collaboration avec Alain Peyrefitte, qui lui fit découvrir les mystères et les promesses de la Cité interdite. Xavier Walter se fit bénédictin : copiste, documentaliste, chercheur, écrivain. Dans ses *Chroniques de France, de Chine et d'ailleurs, 1979-1999* (E.-X. de Guibert, 2005) il racontera son travail avec le ministre académicien, pas toujours facile, on l'imagine, et les coulisses de la Cinquième, entre la place Vendôme (le ministère de la Justice), *le Figaro*, l'Institut et la mairie de Provins. Mais la passion de la Chine ne le quittera plus. Il lui consacra une quinzaine d'ouvrages, souvent massifs, mais qui savaient aussi se faire précis et légers, une performance pour évoquer l'immensité de ce « pays, si jeune et vieux à la fois », comme sa *Petite Histoire de la Chine* (Eyrolles, 2007).

Amoureux de la France, il le fut avec le cœur et la raison, attaché particulièrement à ses Princes, dont il était proche, et dont il servit la mémoire, en écrivant notamment une vie du comte de Paris, devenue la biographie de référence. C'est ainsi que naturellement, il devint le lointain successeur de Jacques Bainville comme rédacteur en chef de *la Nouvelle Revue universelle*.

Fils de l'Église, il épousait son élan missionnaire, suivant de près l'enseignement des papes qu'il étudiait scrupuleusement, en intellectuel chrétien loyal serviteur du Magistère. Il suivait de près la question de

l'évangélisation de la Chine, en creusant la portée de sa culture toute particulière (*Confucius attendait-il Jésus-Christ ?* 2008). Il établit ainsi une correspondance suivie avec le cardinal Etchegaray à Rome, mais aussi avec le père Benoît Vermander à Taipei ou avec l'évêque de Shanghai. Voici pourquoi des numéros de *Liberté politique* partaient régulièrement pour la Chine...

D'autres illustres amitiés jalonnaient sa vie et ses recherches, occasions de riches échanges : Pierre Chaunu (qu'il interviewa pour *Liberté politique*), Emmanuel Leroy-Ladurie, Alain Besançon... Il en parlait parfois, mais toujours avec discrétion.

Discret, en effet, fut Xavier Walter. Ses talents incomparables auraient pu en faire une vedette. Ses chroniques dans *le Figaro*, au début des années 1980, le désignaient pour devenir une signature habituelle de l'*establishment*, mais l'homme était libre et droit. Le plat de lentilles n'était pas sa tasse de thé. Il n'a jamais voulu tailler dans ses convic-

tions pour ne pas déplaire. C'était son honneur et sa liberté. Il aurait pu devenir un universitaire ayant pignon sur rue. Il préféra le silence de l'écriture. Mais ses travaux demeurent une mine pour les chercheurs qui voudront mieux comprendre la Chine, l'Église, la France.

Avec Xavier Walter, nous avons perdu un intellectuel honnête et courageux. Cet « ami solide », comme il aimait à se dire de la revue, n'assistera plus à nos séances du premier jeudi du mois. Il ne nous enverra plus chaque trimestre sa chronique de « L'esprit du temps ». Naguère, il dénicha cette lettre de Péking (*sic*), où le 15 septembre 1768, un père des Missions étrangères écrivait à un ami jésuite resté en France : « Nous nous reverrons dans le Ciel¹. » Oui, cher Xavier, « nous nous reverrons dans le Ciel ».

Nous assurons ta femme, Josseline, et tes enfants, de nos prières fidèles à tes intentions.

PHILIPPE DE SAINT-GERMAIN

1. *Le Voyage de l'Hippopotame*, F.-X. de Guibert, 2001, p. 419.

L'association pour la Fondation de Service politique

Activités

Des colloques et conférences
Des séminaires de recherche
Participations à des groupes de travail extérieurs
(élus, médias, organismes officiels)
Des campagnes d'information et de sensibilisation
Édition de la revue trimestrielle *Liberté politique*
Publication de la lettre d'analyse hebdomadaire *Décryptage*

Événements

16 mars 2011, Paris, débat
« Islam, laïcité et dialogue politique »
13 avril 2011, Paris, débat « Je refuse !
L'objection de conscience, ultime résistance au mal »
18 mai 2011, Paris, table ronde
« À l'heure des révolutions arabes,
quelle posture de la France en Méditerranée ? »
15 juin 2011, Paris, table ronde « La théorie du "gender"
à l'école et à l'université »
13 septembre 2011, Paris, table ronde « Sondage IFOP/Afsp :
les attentes politiques des catholiques français »
21 septembre 2011, Paris, conférence
« L'influence des catholiques dans la société française »
19 octobre 2011, Paris,
« Les enjeux sociétaux des élections de 2012 »
8 novembre 2011, Paris, conférence « Le genre démasqué »

Conseil d'administration

GILBERT PEROL
Président d'honneur (†)
FRANCIS JUBERT
Président
FRANCOIS DE LACOSTE LAREYMONDIE
Vice-président
JEAN-MARIE LE MÉNÉ
ARNAUD LIZÉ
YVES MEAUDRE
ÉLIZABETH MONTFORT
BERNARD SEILLIER
Administrateurs
PHILIPPE DE SAINT-GERMAIN
Délégué général

La Fondation de Service politique est un laboratoire d'idées qui travaille à la promotion d'une pensée politique française cohérente avec la doctrine sociale de l'Église. S'y retrouvent des hommes et des femmes de bonne volonté attachés aux valeurs fondatrices de la civilisation européenne et au bien commun de leur patrie.

Dans la plus pure tradition de l'enseignement des papes, la Fondation de Service politique ne recommande pas un système idéologique ou une société idéale. Les catholiques savent que la perfection n'est pas de ce monde.

C'est pour cette raison que la politique suppose des choix, par définition difficiles et sujets à débat, ainsi qu'une sagesse de l'action, faite de courage et d'humilité. Mais si aucun régime, aucun homme politique ne peut être parfait, chacun demeure appelé à « construire le monde du bien », selon le mot de Jean-Paul II.

La Fondation de Service politique est une œuvre indépendante de tout parti politique et de tout organisme religieux ou confessionnel. Laboratoire d'idées, elle est au service de ceux qui agissent, chacun selon sa vocation propre, au service de la Cité.



Liberté politique

Abonnement :
Liberté politique,
11, rue de Rome, BP 50455,
75366 Paris Cedex 08
service@libertepolitique.com

DERNIERS NUMÉROS PARUS

Moraliser le capitalisme
Tempête sur l'Église
N° 45, été 2009

Caritas in veritate
La recherche sur l'embryon
N° 46, automne 2009

La postmodernité contre l'Église.
Le retour à l'inflation
N° 47, décembre 2009

L'identité française
Perspective bioéthique
L'Église et les conflits entre chrétiens
N° 48, mars 2010

LIBÉRER LA SOCIÉTÉ CIVILE,
un appel de *Caritas in Veritate*
Perspectives bioéthiques
N° 49, juin 2010

APPELÉS À LA VÉRITÉ,
nouvelle évangélisation et laïcité
L'art sacré contemporain
N° 50, automne 2010

II^e RAPPORT SUR LA DOCTRINE SOCIALE
DE L'ÉGLISE DANS LE MONDE
Perversion et rectitude de la pensée
N° 51, hiver 2010

LE RÉALISME MORAL EN POLITIQUE
Un défi chrétien
N° 52, printemps 2011

LE DON D'ORGANES,
promesses et menaces
N° 53, été 2011

LA PLACE DU DON ET DE LA GRATUITÉ
DANS L'ÉCONOMIE
N° 54, automne 2011

DANS L'ENCYCLIQUE *Centesimus annus*, Jean-Paul II identifie la société civile comme le cadre normal de l'économie de la gratuité. Dans *Caritas in Veritate*, Benoît XVI semble aller plus loin : « Le grand défi qui se présente à nous est de montrer que le principe de gratuité et la logique du don peuvent et doivent trouver leur place dans l'activité économique normale. » Ce « grand défi » pose de nombreuses questions, sur lesquelles se sont penchés économistes, philosophes et théologiens réunis par *Liberté politique*. La logique de la gratuité est-elle compatible avec la logique de l'échange, par conséquent de la réciprocité, qui caractérise l'économie ? Benoît XVI ne répond pas en termes de système, mais de dépassement moral pour rendre possible les lois de l'économie elle-même : on ne peut pas créer de confiance dans l'économie sans relations de gratuité entre les hommes.

ISLAM : DÉBAT SUR MASSIGNON. La figure de Massignon (1883-1962) est indissociablement liée au dialogue avec l'islam, avec ses promesses et ses ambiguïtés. Massignon voulait-il la conversion des musulmans, oui ou non ? *Liberté politique* ouvre le débat : Yves Floucat s'efforce d'entrer dans la démarche de Massignon pour mieux la comprendre, sans cacher ce qui a pu apparaître comme des contradictions. Le père Édouard-Marie Gallez met en évidence la responsabilité de l'orientaliste dans la dérive synchrétique d'un certain dialogue islamo-chrétien.

À nos abonnés

Veuillez noter que notre service abonnement a changé d'adresse.
Vous pouvez désormais nous contacter à :

Association pour la Fondation de Service politique
11, rue de Rome, BP 50455, 75366 Paris Cedex 08
Tél. : 01 45 05 30 70 – E-mail : administratif@libertepolitique.com

Abonnez-vous ou offrez un abonnement

Titre d'abonnement

À retourner à la Fondation de Service politique (AFSP) — BP 50455 — 75366 Paris Cedex 08 —
Tél. 01 45 05 30 70 — E-mail : administratif@libertepolitique.com

M. M^{me} M^{lle}

Nom Prénom

Adresse : N° Rue, Bd, Av.

Code postal Ville

Je m'abonne à Liberté politique

Abonnement simple : 1 an, 4 numéros = 62 € (étranger 74 €)

Abonnement solidarité (étudiant, chômeur, ...) : 1 an, 4 numéros = 31 €

Abonnement générosité : 1 an, 4 numéros = 100 € (étranger 124 €)

Ci-joint, mon règlement par chèque bancaire ou postal à l'ordre de :
Association pour la Fondation de Service politique (AFSP)

Date :

Signature :

Titre d'abonnement à durée libre

Je choisis l'abonnement à durée libre par prélèvement automatique de 15,50 € par trimestre

N° national d'émetteur : **451075**

Organisme créancier : AFSP-Liberté politique
BP 50455 – 75366 PARIS CEDEX 08

Autorisation de prélèvement

① Titulaire du compte bancaire à débiter (votre nom)

Nom

Prénom

N° Rue

Code Postal Ville

② Désignation du compte à débiter

Code établissement

Code guichet

N° de compte

Clé RIB

③ Établissement teneur du compte à débiter (votre banque)

Banque

N° Rue

Code Postal Ville

④ J'autorise l'établissement bancaire teneur de mon compte à effectuer sur ce dernier les prélèvements ordonnés par l'association pour la Fondation de Service politique. Je pourrai en suspendre l'exécution par simple lettre adressée à la Fondation de Service politique.

⑤ Je joins à la présente autorisation un relevé d'identité bancaire (RIB) ou postal (RIP).

⑥ Date

⑦ Signature obligatoire

LIBERTÉ POLITIQUE,
c'est aussi www.libertepolitique.com
le site de la Fondation de Service politique

Les archives de la revue *Liberté politique*
Une analyse chrétienne de l'actualité
avec la lettre d'information hebdomadaire *Décryptage*
Les dossiers
L'espace librairie

Découvrez www.libertepolitique.com pour :

- rechercher un article
- commander un numéro
- vous abonner en ligne
- suivre les activités de la Fondation de Service politique

« *Penser et agir ensemble avec www.libertepolitique.com »*



Directeur responsable de la publication : Francis Jubert
Commission paritaire : 0511 G 78406

Cet ouvrage a été achevé d'imprimer
en décembre 2011
par G.N. Impressions - 31340 Villematier
Photogravure de la couverture : Quat'Coul, Toulouse (31)
Mise en page : Compoflash, Toulouse (31)

Dépôt légal : décembre 2011

Imprimé en France

