

QUESTIONS DISPUTÉES DE LA POLITIQUE CHRÉTIENNE DE JACQUES MARITAIN¹

La pertinence de la philosophie politique chrétienne de Jacques Maritain consiste sans doute essentiellement dans l'originalité de l'approche de la démocratie qu'elle recouvre, même si l'insistance sur le caractère profane ou séculier (mais non sécularisé) de la « nouvelle chrétienté » à promouvoir n'est pas sans soulever des interrogations. L'importance première d'une « charte » pour la cité, à laquelle tous doivent accorder une « foi séculière », est aussi un thème majeur de la synthèse politique que représente *L'Homme et l'État*.

Ces positions, par d'autres, appelleraient une discussion plus approfondie que je ne pourrai le faire dans les limites de cette étude. On me permettra au moins, pour évaluer l'apport de Maritain et le mettre mieux en évidence, d'ébaucher une approche critique de quelques questions disputées qui me paraissent de conséquence au regard de l'actuelle crise de la démocratie et de l'idée de nation.

1. LE MODÈLE MIXTE DU GOUVERNEMENT ROYAL OU RÉPUBLICAIN

Jacques Maritain s'est assez peu intéressé à la question des formes de gouvernement. Fut-il royaliste au moment de son compagnonnage avec l'Action Française? Henri Massis, dont rien ne permet sur ce point de mettre le témoignage en doute, affirme que, au début de leur amitié, c'est Maritain qui le réprimandait de ne pas l'être². De fait, Maritain donne bien peu d'indications à ce sujet.

¹ Cet article est constitué par quelques « bonnes feuilles » d'un ouvrage à paraître: *Pour une Restauration du politique. Maritain l'intransigeant de la Contre-Révolution à la démocratie*.

² Henri MASSIS, *Maurras et notre temps. Entretiens et souvenirs*, Plon, Paris, 1961, p. 115: « J'avais connu Jacques Maritain en 1912: il était alors royaliste et me reprochait de ne pas l'être. J'ai toujours cru ensuite que la monarchie était impliquée par sa doctrine, car cette doctrine était la moins capable de conciliation et la plus « intégrale » qui se pût imaginer. Je savais d'ailleurs que telle était sa pensée. Quand nous avons fondé la *Revue Universelle* ensemble avec Bainville, nous l'avons conçue comme le lieu de rencontre, au point de vue national, des monarchistes et de ceux qui ne l'étaient pas. Maritain pensait et me disait alors expressément qu'il nous fallait « réserver à des non-royalistes la possibilité d'être nationalistes au sens de fidélité intégrale à la patrie et d'être précisément conduits par là, s'ils étaient logiques, à la monarchie ». Telle avait été notre charte de fondation, la règle de notre action commune.

Dans *Primauté du spirituel*, opposant (assez artificiellement) à Philippe le Bel et à la tradition de la monarchie absolue la tradition de saint Louis et de Jeanne d'Arc, il fait l'éloge de «l'admirable monarchie tempérée (*regimen mixtum*) bâtie par les évêques et les rois»³, et ajoute qu'elle n'obtient chez les hommes «ses propres avantages majeurs que si elle est *monarchie chrétienne* et *réellement chrétienne*»⁴. Dans *Clairvoyance de Rome*, il prend soin de préciser que «préférer le régime monarchique et travailler à son avènement, à condition que ce soit selon les règles morales de l'action civique, ce n'est pas cela que l'Église a condamné»⁵.

En 1933, dans la première édition de son livre *Du régime temporel et de la liberté*, puis encore en 1937, dans la seconde édition, c'est toujours le «régime mixte» traditionnel —alliant et tempérant l'un par l'autre, comme le voulait Aristote, l'élément monarchique, l'élément aristocratique et l'élément démocratique— qui est proposé à la suite de saint Thomas. Mais, cette fois, c'est la démocratie qui prédomine:

«Tandis que le *régime mixte* de la France médiévale était une monarchie aristocratique et démocratique, le *régime mixte* en question se caractériserait plutôt comme une démocratie aristocratique et monarchique, ces vocables étant pris [...] dans le sens philosophique et aristotélicien où les entendait la scolastique, non dans le sens mythique et affectif qu'ils ont reçu dans le langage des «démocraties» modernes»⁶.

Remarquons cependant que cette primauté de l'aspect démocratique ne préjuge en rien, pour l'auteur de *Du Régime temporel*, de la forme royale ou élective de la fonction suprême. Maritain veut simplement souligner par là que l'âge historique dans lequel nous sommes entrés exige que la priorité soit accordée à l'efficacité et non à la simple garantie de la continuité:

«Les avantages de l'hérédité signalés par Pascal, et que saint Thomas notait comme accidentels, et qui concernent avant tout la stabilité dans l'exercice de l'autorité, doivent céder le pas, dans des conditions historiques où l'efficacité importe plus encore que la stabilité, à ceux d'une désignation du gérant en chef du bien commun par les organes qualifiés de la communauté: cette fonction de gérance en chef pouvant au surplus se partager entre un organe chargé avant tout d'assurer la stabilité (grâce à l'hérédité comme dans les monarchies constitutionnelles du type anglais ou belge, ou grâce à tout autre mécanisme de continuité), et un organe temporairement désigné (corps gouvernemental) chargé avant tout d'assurer l'efficacité»⁷.

Tout en donnant le pas à l'efficacité sur la stabilité, et en restant ouvert à toute forme institutionnelle garantissant la permanence de l'État, Maritain —qui est assurément convaincu qu'«on peut être aussi bon catholique en étant [...] catholique monarchiste ou catholique républicain»⁸— semble donc concéder encore une certaine préférence (non exclusive) à la forme royale et constitutionnelle du régime mixte traditionnel garantissant une «démocratie aristocratique et monarchique».

³ J. MARITAIN, *Primauté du spirituel, Oeuvres Complètes* (désormais O. C.), Vol. III, p. 858. Cf. aussi «Le sens de la condamnation», dans *Pourquoi Rome a parlé*, O. C., Vol. III, p. 1262: «La crise actuelle [...] met les catholiques français en demeure de choisir parmi les éléments entremêlés de leurs traditions nationales. Il leur faut choisir entre la tradition de Jeanne d'Arc et celle de Philippe le Bel».

⁴ *Primauté du spirituel*, p. 928, n. w de la p. 927. J. Maritain renvoie à Marcel DEMONGEOT, *Le meilleur Régime politique selon saint Thomas*, Blot, Paris, 1927.

⁵ *Clairvoyance de Rome*, O. C., Vol. III, p. 1147.

⁶ J. MARITAIN, *Du régime temporel et de la liberté*, O. C., Vol. v, p. 386.

⁷ *Ib.*, p. 373, n. 30.

⁸ J. MARITAIN, *Questions de conscience. Essais et allocutions*, O. C., Vol. VI, p. 767.

Avec les écrits du temps de la guerre, les perspectives changent plus nettement. Tout en maintenant en principe que «le régime que l'humanisme politique regarde comme le meilleur en lui-même est un régime mixte» impliquant l'union organique des «trois formes pures dégagées par Aristote», il estime désormais que «ce n'est pas assez dire»:

«Les trois formes classiques de gouvernement ne réalisent pas également et univoquement les exigences de la philosophie politique humaniste. Elles les réalisent analogiquement, et d'une manière plus ou moins parfaite. L'importance centrale reconnue par cette philosophie à la personne humaine et à la conquête progressive de la liberté conduit à penser que le régime monarchique et le régime aristocratique sont normalement des étapes vers un régime mixte fondamentalement républicain, maintenant dans sa forme républicaine et assimilant à ses dominantes propres —qui sont la liberté d'épanouissement des personnes et l'affranchissement progressif de l'être humain— les qualités de vigueur et d'unité, et de différenciation des valeurs, qui étaient les dominantes propres du régime monarchique et du régime aristocratique désormais dépassés»⁹.

Le choix de Jacques Maritain est donc maintenant clairement formulé et ne variera plus:

«Les principes de la philosophie démocratique de l'homme et de la société peuvent s'accommoder d'une forme (constitutionnelle) de gouvernement monarchique ou oligarchique, mais en droit comme en fait c'est à la forme républicaine qu'ils tendent comme à leur expression la plus normale»¹⁰.

C'est dans cette perspective décidément républicaine qu'il convient de lire les réflexions de l'auteur des *Principes d'une politique humaniste* sur «démocratie et autorité»¹¹. La démocratie personnaliste-communautaire ou organique y est opposée à la démocratie libérale, bourgeoise, ou «anarchiste-masquée» inspirée de Rousseau —qui supprime l'autorité au profit du pouvoir—, ainsi qu'à la démocratie «anarchiste-franche» de type proudhonien —qui supprime le pouvoir avec l'autorité—. La démocratie organique ne supprime pas l'autorité mais la subordonne au principe de justice, et elle considère que le pouvoir, sans être aucunement «la substance de l'autorité», est nécessaire à l'efficacité de son exercice. Aussi bien appelle-t-elle, selon Maritain, une refonte des structures politiques dans le sens d'«un nouveau type de régime représentatif» où l'indépendance de l'État serait garantie par rapport aux partis politiques qui, eux-mêmes, seraient plutôt désormais des «écoles» vouées à «la formation politique des masses»¹². Tout en se défendant de se substituer au législateur, Maritain propose même quelques idées novatrices sur les rapports de la fonction législative et de la fonction exécutive. Il cherche, dans le contexte français, les voies d'une adaptation du

⁹ J. MARITAIN, *Les droits de l'homme et la Loi naturelle*, O. C., Vol. VII, p. 652.

¹⁰ J. MARITAIN, *Christianisme et démocratie*, O. C., Vol. VII, p. 743. Cf. aussi *Ib.*, p. 719: «Cette philosophie et cet état d'esprit n'excluent a priori aucun des «régimes» ou des «formes de gouvernement» que la tradition classique a reconnus pour légitimes, c'est-à-dire pour compatibles avec la dignité humaine. Un régime monarchique peut ainsi être démocratique, s'il s'accorde à cet état d'esprit et aux principes de cette philosophie. Cependant, dès l'instant que les circonstances historiques s'y prêtent, le dynamisme de la pensée démocratique va de lui-même, comme vers sa forme de réalisation la plus naturelle, vers la forme de gouvernement du même nom, qui consiste, selon l'expression d'Abraham Lincoln, dans «le gouvernement du peuple par le peuple et pour le peuple»».

¹¹ Cf. J. MARITAIN, *Principes d'une politique humaniste*, O. C., Vol. VIII, pp. 207-244.

¹² *Ib.*, pp. 217-235.

régime présidentiel américain, qui, en ses lignes essentielles, n'est pas sans annoncer ce qui sera la constitution de la cinquième République.

Si l'on veut bien se rappeler que cet effort de réflexion sur le mode de gouvernement est, chez Maritain, guidé par un souci de respecter la dignité du politique en distinguant clairement «le gouvernement des hommes» et l'«administration des choses»¹³, et qu'il procède d'une visée fortement réconciliatrice et intégratrice de tous les traits qui composent le visage de la France, son actualité est manifesté.

C'est en assumant la totalité de son héritage historique — d'une part «l'héritage culturel de la plus ancienne et de la plus active civilisation chrétienne» ainsi que «l'héritage politique de la monarchie française et de l'État centralisé», et d'autre part «la logique interne d'une forme de démocratie qui doit ses thèmes idéologiques avant tout à Jean-Jacques Rousseau»¹⁴ — que la France a, pour Jacques Maritain, quelque chance de tracer avec sûreté les voies de son avenir, y compris du point de vue de ses institutions politiques. En cela, le souci de l'auteur de *L'Homme et l'État* rejoint celui de Charles de Gaulle donnant à la France des institutions qui constituent fondamentalement une application de la vieille théorie du régime mixte dans le sens d'une monarchie présidentielle et républicaine¹⁵. En tout état de cause, selon lui, c'est bien «la philosophie de saint Thomas qui a été la première philosophie authentique de la démocratie»¹⁶, et c'est en quoi elle doit rester comme une source majeure d'inspiration dans l'élaboration des formes démocratiques de la vie politique.

Sur cette question du gouvernement démocratique, j'avancerai simplement quelques remarques succinctes. En premier lieu, j'avoue être réservé sur l'empressement avec lequel, après avoir été tenté de déceler dans l'oeuvre thomassienne, avec le Père Thomas-M. Pègues ou le Père Réginald Garrigou-Lagrange, la justification théorique de la monarchie «héréditaire et décentralisée» selon Charles Maurras, on y a parfois recherché une paternité pour la démocratie sans tenir suffisamment compte du contexte historique de la pensée politique de saint Thomas et de la complexité des sources dans lesquelles puisent les théories contemporaines de la démocratie¹⁷. Je ne suis pas sûr que Maritain distingue toujours de manière suffisamment claire ce qui vient de saint Thomas et ce qui vient de sa propre pensée dans sa philosophie de la démocratie et du modèle républicain. On peut affirmer tout au plus, comme l'a fait de son

¹³ *Ib.*, p. 210.

¹⁴ *Ib.*, pp. 208s.

¹⁵ Maurice DUVERGER a proposé, en 1974, l'expression «monarchie républicaine» pour caractériser les institutions de la 5^e République. Cf. Maurice DUVERGER, *La Cinquième République*, Presses universitaires de France, Paris, 1974. Il lui accorde aujourd'hui un champ d'application beaucoup plus large. Cf. ID., «Les monarchies républicaines», *Les Monarchies*, n° 78, Seuil, Paris, 1996, pp. 107-120. Deux concepts sont ainsi rapprochés qui, en amont du conflit issu de la Révolution française entre royalistes et républicains, n'étaient pas encore antinomiques. Il serait d'ailleurs expédient de redonner au mot «républicain» le sens traditionnel (issu de la politique d'Aristote et repris par les médiévaux) de l'idéal du bien commun ou de la *res publica* qui constitue l'objet même du politique, et non la signification équivoque d'une forme de gouvernement.

¹⁶ *Principes d'une politique humaniste*, O. C., Vol. VIII, p. 210.

¹⁷ Cf. Ruedi IMBACH, «Démocratie ou monarchie? La discussion sur le meilleur régime politique chez quelques interprètes français de Thomas d'Aquin (1893-1928)», dans *Saint Thomas au XX^e siècle*, Actes du colloque du Centenaire de la «Revue thomiste», 25-28 mars 1993-Toulouse, Paris, Editions Saint-Paul, 1994, pp. 335-350.

côté Étienne Gilson, que le régime mixte dont traite saint Thomas au plan théorique et général prend une forme monarchique qui «diffère de ce que l'on a depuis désigné par ce nom», ne serait-ce que parce qu'il ne s'agit aucunement d'une monarchie absolue et de droit divin¹⁸. On ajoutera, avec Ruedi Imbach, que cette monarchie comporte «de puissants éléments démocratiques», mais que «ces éléments ne sont qu'esquissés chez Thomas d'Aquin qui les exprime au niveau des principes généraux», en sorte que, par respect des distances historiques, «on ne peut identifier sans autre sa doctrine avec les théories contemporaines de la démocratie»¹⁹.

La référence théorique et traditionnelle de Maritain au «régime mixte», alliée à son souci d'équilibrer pour aujourd'hui la double exigence de la continuité de l'État et de l'efficacité gouvernementale, ainsi que sa conviction qu'«une autorité injuste n'est pas une autorité» et que, «à l'origine du sentiment démocratique, il n'y a pas le désir de "n'obéir qu'à soi-même", comme disait Rousseau, mais plutôt le désir de n'obéir que parce que c'est juste»²⁰, sont autrement décisives et actuelles. Relevons simplement que, dans la tension interne au «régime mixte» entre pérennité et efficacité, Maritain tranche en faveur de cette dernière. Cette décision me paraît devoir être discutée.

Qui peut nier que l'efficacité du gouvernement des hommes soit aujourd'hui une exigence primordiale? Pourtant, dans un monde dominé par la succession de défis toujours nouveaux —enchaînement trop rapide pour que la pensée et la pratique humaines puissent en débrouiller les causes, l'assimiler et l'inscrire droitement dans la visée des principes—, dans une société qui s'essouffle à chercher en dehors de l'idée nationale les voies de la solidarité, et où, par le fait d'une dérégulation économique et financière généralisée, l'injustice sociale grandissante mine de l'intérieur l'amitié civile sans laquelle une société politique ne peut se constituer, qui ne voit également que l'urgence serait précisément de retrouver les chemins de la stabilité et de la continuité de l'État pour celui qui en exerce la charge suprême?

Considérer, comme le fait l'auteur de *Christianisme et Démocratie*, que la forme royale de gouvernement est dépassée, est donc pour le moins sujet à caution. La présence des monarchies constitutionnelles est forte en Europe où elles semblent même offrir les assises les plus solides pour une restauration de la démocratie (en Espagne) ou comme garantes et protectrices de l'unité d'une nation (en Belgique)²¹.

2. L'IDÉAL DÉMOCRATIQUE ET L'ESPRIT DE CHRÉTIENTÉ

Maritain, dont la réflexion sur le politique conjugue les lumières philosophique et théologique, s'intéresse moins aux problèmes institutionnels qu'au rôle décisif des chrétiens qui ne doivent pas se dérober à leur indispensable témoignage, dans la culture présente, des sources évangéliques de l'idéal démocratique. Cet idéal, en effet, ne

¹⁸ Cf. Étienne GILSON, *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1972, p. 403.

¹⁹ Ruedi IMBACH, *Ib.*, p. 350.

²⁰ J. MARITAIN, *L'Homme et l'État*, O. C., Vol. IX, p. 629.

²¹ Sur l'actualité du principe de la monarchie royale, cf. «Les Monarchies», *Pouvoirs*, Revue française d'Études constitutionnelles et politiques, n° 78, septembre 1996.

peut selon lui atteindre à sa perfection éthique et s'inscrire dans la culture comme un «état d'esprit»²² et une vraie «philosophie de la vie», c'est-à-dire «comme une marche vers la justice et le droit, et vers l'affranchissement de l'être humain»²³, que si, de fait, cette culture est pétrie et surélevée par l'inspiration de l'Évangile.

Ainsi la vitalité de la démocratie dépend de la vitalité chrétienne de l'oeuvre civilisatrice et, en même temps, elle y contribue. Elle apparaît alors, pour Maritain, comme l'expression politique d'un «humanisme intégral», et par là même de la nouvelle chrétienté appelée par l'âge présent, où peuvent se reconnaître le croyant et le non-croyant. «Il faut bien que les énergies de l'Évangile passent dans la vie temporelle des hommes», et «il y a dans le message évangélique des implications politiques et sociales qui doivent à tout prix se déployer dans l'histoire»²⁴. Ce n'est pas, selon Maritain, que le christianisme serait inféodé à une forme politique, mais il se trouve d'une part que la démocratie (même parasitée par nombre d'erreurs dont il convient précisément de la délivrer) est le fruit, dans l'histoire, d'un rayonnement de la foi dans le domaine temporel et, d'autre part, que tout l'ordre de la culture ou de la civilisation demeure le lieu privilégié où l'Évangile peut rencontrer la conscience profane.

Cette philosophie et cette théologie chrétiennes de la culture, qui sont au fondement de la politique de Maritain, ne sont pas sans poser quelques questions. La notion de chrétienté avait essentiellement, dans *Primauté du spirituel*, une signification spirituelle, mais très vite, dans *Religion et culture* puis surtout dans *Humanisme intégral*, elle a désigné une forme de réalisation collective à la fois culturelle et politique, c'est-à-dire non sacrale ou profane. Or la conception d'une chrétienté laïque et non sacrale, si elle a l'avantage de marquer fortement la distance qui sépare le christianisme de l'avènement d'une civilisation chrétienne dans l'histoire, donne en même temps à cette légitime autonomie un caractère paradoxal ou ambigu qui présente plusieurs inconvénients majeurs.

En effet, identifier chrétienté et cité séculière, c'est tendre à occulter le lien intime avec la foi chrétienne de valeurs temporelles qui sont pourtant indissociables d'elle et appartiennent, de droit, à sa culture religieuse. Celle-ci, en effet, sans réduire aucunement à elle le christianisme, lui est immanente²⁵. Ne relevant pas de ce fait de l'ordre

²² Cf. J. MARITAIN, *Christianisme et Démocratie*, O. C., Vol. VII, p. 719.

²³ J. MARITAIN, *Les Droits de l'homme et la Loi naturelle*, O. C., Vol. VII, p. 653.

²⁴ J. MARITAIN, *Christianisme et Démocratie*, O. C., Vol. VII, p. 725.

²⁵ Il faut insister sur cette irréductibilité du christianisme à sa culture religieuse temporelle dans laquelle prend forme la chrétienté. Pas plus que la métaphysique immanente à la foi chrétienne ne restreint à elle le christianisme, la chrétienté n'est le christianisme. Pourtant la chrétienté est formée par les valeurs temporelles qui sont intérieures au christianisme. Ce sont ces valeurs qui font de la chrétienté la «république» des chrétiens. On notera que cette définition théologique de la chrétienté ne peut correspondre purement et simplement à celle qu'en donne l'historien qui se situe, quant à lui, à un autre niveau épistémologique. L'historien s'intéresse aux contours géographiques et historiques de la chrétienté, et il ne lui revient pas de l'appréhender comme la «culture religieuse temporelle» (Olivier Lacombe) du christianisme. Pour une définition historique de la chrétienté, cf. Jacques LE GOFF, «La chrétienté, une idée neuve?», *L'Histoire*, n° 220, avril 1998, p. 8: «Chrétienté» est à bien distinguer de «christianisme». Le christianisme constitue l'expression même de la religion chrétienne; la chrétienté désigne l'ensemble des peuples et des institutions qui ont, géographiquement et historiquement, professé, étendu et défendu cette religion dans un esprit unitaire». Cf. aussi T. PECOUT, «Chrétienté», *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, sous la direction d'A. Vauchez, Cerf, Paris, 1997, T. I.

purement séculier d'une civilisation à construire, n'étant pas à faire, à instaurer ou à restaurer, puisqu'elle est donnée avec le christianisme comme sa part culturelle inaliénable, elle est susceptible de féconder les diverses civilisations qui naissent et meurent dans l'histoire en étant pour elles une source d'unité toujours disponible et respectueuse de leur diversité. Dissocier la chrétienté de cette «culture religieuse temporelle» intérieure au christianisme —et en ce sens irréductible aux aléas de l'aventure historique—, lui reconnaître un «nom profane» (celui-ci fût-il la démocratie) pour la rabattre en quelque sorte sur les civilisations humaines visitées par la foi, et l'identifier à elles, notamment dans leur dimension politique, c'est s'interdire de saisir en toute sa profondeur et sa pérennité, ainsi que dans sa fonction médiatrice et unificatrice permanente, la dimension culturelle du christianisme.

Comment, dans ces conditions, les valeurs religieuses temporelles surnaturellement enracinées ne seraient-elles pas méconnues dans leur disposition, pourtant irremplaçable, à être une source vivante et toujours offerte de communion pour les civilisations terrestres? La chrétienté est précisément le lieu de ces valeurs temporelles universelles habitées par la foi (et liées à ses fins surnaturelles), dans lesquelles communient l'ensemble des chrétiens afin de pouvoir en témoigner au cœur des diverses civilisations. Ainsi définie par son *bonum commune* ou sa *res publica*, elle est bien, comme le dit l'auteur de *Primauté du spirituel*, «la république chrétienne»²⁶. Au contraire, identifiée à une synthèse civilisatrice et politique —même religieusement inspirée— destinée à une période de l'histoire, et donc toujours à reprendre, elle ne peut qu'être délestée de cette fonction médiatrice invariable qu'elle tient du christianisme et, du même coup, tendre à faire jouer au christianisme lui-même ce rôle temporel de médiation qui, nécessairement, ne peut que représenter pour lui un puissant facteur de sécularisation.

Je ne dis pas que l'auteur de *Humanisme intégral*, quand il développe sa thèse d'une «nouvelle chrétienté non sacrale», procède à cette entreprise de la laïcisation. Bien au contraire, la primauté et la transcendance de la foi, jusque dans ses virtualités civilisatrices, sont trop fortement reconnues et affirmées par lui pour qu'il ne récuse de la manière la plus ferme de semblables perspectives. Je dis simplement qu'une idéologie sécularisante, dans sa recherche d'un christianisme de l'immanence pure, pourrait chercher et trouver de quoi nourrir son naturalisme dans la substance d'une nouvelle chrétienté profane tant culturelle que politique.

L'hypothèse n'est pas entièrement gratuite si l'on pense à l'usage qu'ont fait de l'idée maritainienne de chrétienté certains courants de ce que l'on a appelé «la théologie

²⁶ J. MARITAIN, *Primauté du spirituel*, O. C., Vol. III, p. 859. Cf. notre étude sur «Le Moyen Âge de Jacques Maritain», dans *Saint Thomas au XX^e siècle*, op. cit., pp. 285-294. Cet article constitue le ch. II de notre *Jacques Maritain ou la fidélité à l'Éternel*, Fac-éditions, Paris, 1996, pp. 29-78. Sur la chrétienté, cf. *ib.*, (pp. 58-78), p. 69: «La chrétienté, c'est le peuple des chrétiens ou, comme la désignait au XIII^e siècle Roger Bacon, la «république des fidèles», à savoir «la société temporelle que forment tous les chrétiens, du fait même qu'ils sont chrétiens» (Étienne Gilson), et qui ne peut être confondue, ni avec la Cité de Dieu, ni avec l'Église dans la lumière de laquelle elle grandit cependant. Et cette société des chrétiens a un bien commun reçu de l'Église, mais avec lequel l'Église ne s'identifie pas, qui est une certaine vision de l'homme et du monde, de l'être et de Dieu, ou encore une certaine posture de l'esprit, soutenue par la vitalité d'une continuelle et fervente prière, dans son rapport au réel, au vrai, au bon et au beau, un affinement aussi de la sensibilité et de l'homme tout entier au contact des splendeurs de la liturgie».

de la libération». Ce cas de figure représente alors, en tout état de cause, l'aboutissement inattendu et plus ou moins radical des paradoxes contenus dans les thèses, en elles-mêmes discutables, d'une «juridiction indirecte» de l'Église sur le temporel. En effet, l'autonomie du temporel, lorsqu'elle se veut surélevée par la foi et qu'elle se détache sur un fond de pouvoir ecclésial indirect (qui n'est finalement qu'une autre manière d'envisager un pouvoir direct²⁷), peut difficilement se concevoir autrement que comme l'autonomie d'une chrétienté profane indirectement subordonnée à la puissance spirituelle. Mais si cette subordination de la chrétienté profane doit être nécessairement *une subordination temporelle*, comment évitera-t-on de voir la puissance spirituelle elle-même se «temporaliser»²⁸? Que surgisse au surplus la revendication d'une forme de christianisme laïcisé, elle entraînera inévitablement avec elle le projet d'une transformation de la chrétienté supposée non sacrale en une chrétienté sécularisée, avant de réclamer la dissolution, avec le christianisme lui-même, de toute idée de chrétienté...

La problématique maritainienne de la «nouvelle chrétienté laïque» me paraît très largement dépendre, au moins dans ses sources d'inspiration, de ces thèses de la juridiction indirecte de l'Église sur le temporel. Les hésitations de Maritain à propos de la condamnation de l'Action Française, qu'il a été à l'évidence d'abord tenté de rattacher à ce pouvoir indirect de l'Église avant d'y reconnaître un effet de son pouvoir sur le spirituel, sont à cet égard significatives. Il reste que la thèse théologique d'une juridiction indirecte de l'Église sur le temporel, sans être purement et simplement écartée, s'efface dans *L'Homme et l'État* derrière la conception, acclimatée à la sécularité de l'âge moderne, d'une autorité morale de l'Église agissant sur les consciences en vertu même de son pouvoir spirituel²⁹. De ce fait, Jacques Maritain se rapproche sen-

²⁷ Cf. Henri de LUBAC, *Théologies d'occasion*, Desclée De Brouwer, Paris, 1984, p. 218: «L'équivoque signalée vient du mot "indirect", qui n'est pas pris ici au sens ordinaire et obvie, au sens qu'il a souvent, par exemple, dans l'expression classique "volontaire indirect". En effet, selon Bellarmin, lorsque le pape dépose un prince, sa sentence atteint directement ce prince. Sans doute il ne la peut licitement prononcer qu'en vertu de circonstances spéciales —*per accidens, casualiter, ratione peccati*, remarquait déjà plus d'un ancien auteur— et seulement pour le bien de la religion: la déposition n'est pour lui qu'un moyen, en vue d'une fin d'un autre ordre. Mais elle n'en est pas moins directement voulue, directement visée et directement procurée [...] Bien qu'une fin supérieure en limite l'exercice à des cas très particuliers et très rares, le pouvoir indirect ainsi compris est donc, en réalité, sur le temporel, un pouvoir direct. Il suppose dans l'Église même une véritable autorité politique, une certaine juridiction temporelle».

²⁸ Cf. Henri de LUBAC, *Ib.*, p. 224: «Il est indispensable, dit-on, pour la bonne marche de la société, que l'une des deux puissances qui se la partagent soit, finalement, subordonnée à l'autre. Or c'est évidemment la puissance temporelle qui doit être subordonnée à la spirituelle. Assurément. Mais suit-il de là que cette subordination doive être une subordination temporelle, même en des cas rigoureusement déterminés? Le prétendre, sous prétexte d'exalter la puissance spirituelle en lui donnant le premier rang, serait, en fait, la "temporaliser"».

²⁹ Cf. J. MARITAIN, *L'Homme et l'État*, O. C., Vol. IX, p. 672: «Le suprême et immuable principe de la primauté du spirituel et de la supériorité de l'Église peut s'appliquer autrement —mais non moins réellement et même plus purement— lorsque, du fait même que l'État est devenu séculier, la fonction supérieure d'éclairer et de guider moralement les hommes, même en ce qui concerne les règles et les principes qui ont trait à l'ordre social et politique, est exercée par l'Église d'une manière complètement libre et autonome, et lorsque l'autorité morale de l'Église est pleinement libre d'agir sur les consciences dans toutes les conjonctures temporelles particulières où quelque intérêt spirituel majeur est en jeu. Alors la dignité et l'autorité supérieure de l'Église s'affirment non en vertu d'une contrainte exercée sur le pou-

siblement des thèses critiques —à mon avis imparables et plus que jamais actuelles— que le P. Henri de Lubac avait développées en son temps sur l'exercice (direct ou indirect) d'une juridiction ecclésiastique sur le temporel³⁰...

Quoi qu'il en soit des influences qui ont pu s'exercer sur l'élaboration de la «nouvelle chrétienté» maritainienne, l'essentiel est de voir qu'un recentrage de la notion de «chrétienté» comme culture religieuse temporelle du christianisme permet tout ensemble de libérer l'inspiration chrétienne de toute entreprise sécularisante, et de dégager les voies d'une évangélisation de la culture ainsi que d'un renouvellement, dans la mouvance de la foi et l'attraction unificatrice des valeurs religieuses temporelles qui lui sont liées, de l'oeuvre politique pleinement reconnue en sa légitime autonomie. Les pages ferventes de Maritain sur les divers moyens de faire en sorte que, sans réserve, «le levain de l'Évangile vivifie les profondeurs de l'existence temporelle» pour le service de la cité et les plus hautes aspirations des personnes, nous apparaîtront alors dans la plénitude de leur force, de leur vérité et de leur pertinence³¹.

3. LA NOTION DE SOUVERAINÉTÉ ET LE RÔLE ARBITRAL DU POUVOIR POLITIQUE

Parmi les multiples aspects de la philosophie politique chrétienne de Jacques Maritain, il en est deux qui me paraissent devoir être retenus en raison de leur importance, à vrai dire décisive, et aussi parce qu'ils se révèlent d'une brûlante actualité. Le premier de ces aspects, auquel vont être consacrées nos présentes réflexions, concerne l'idée de souveraineté et la critique radicale que Maritain en propose. Le second, qui a trait à la nécessité en démocratie d'une adhésion commune à une «charte» faisant état d'un certain nombre de principes pratiques universellement reconnus, sera brièvement évoqué dans nos remarques conclusives.

La critique du concept de souveraineté, amorcée dans *Trois Réformateurs* à propos de Jean-Jacques Rousseau³², est principalement développée dans le second chapitre de *L'Homme et l'État*³³. Pour Maritain, la souveraineté ne peut se concevoir que comme absolue. Elle conjugue l'indépendance et le pouvoir suprêmes de droit naturel et inaliénable avec l'idée que cette indépendance et ce pouvoir sont, de droit, absolus et séparés, et transcendent le tout gouverné. La souveraineté absolue ainsi définie est inapplicable au peuple, qui ne saurait se gouverner séparément de lui-même, mais plutôt relativement aux divers individus ou communautés constituant la multitude; elle est inapplicable au Corps politique, qui n'a d'indépendance et de pouvoir que relatifs, à savoir en tant que tout et par rapport aux parties qui le composent; et elle est inapplicable à l'État puisque, en tant qu'organe suprême de la société politique, il n'a qu'un rôle simplement instrumental par rapport aux autres organes de cette société.

voir civil, mais en vertu des lumières spirituelles apportées aux âmes des citoyens qui doivent juger en conscience de tout sujet relevant du bien commun politique».

³⁰ Cf. H. de LUBAC, *op. cit.*, pp. 215-254.

³¹ Cf. J. MARITAIN, *L'Homme et l'État*, O. C., Vol. IX, p. 667.

³² Cf. J. MARITAIN, *Trois Réformateurs*, O. C., Vol. III, pp. 569-571.

³³ Cf. J. MARITAIN, *L'Homme et l'État*, O. C., Vol. IX, pp. 513-539.

Ce rejet du principe de la souveraineté est un élément essentiel de la philosophie de la démocratie chez Maritain qui rejoint en cela certaines interrogations du catholicisme libéral à propos de l'État souverain³⁴. Pour l'auteur de *L'Homme et l'État*, le concept de souveraineté est si étroitement lié à la naissance de la monarchie absolue en Europe —en même temps que la théorie du droit divin des rois— que sa signification est désormais attachée à l'idée d'un pouvoir *transcendant* le corps politique tout entier et s'exerçant *séparément* de lui (ou d'en haut) *sur lui*. Que ce pouvoir séparé passe du monarque à l'État ou au peuple (selon le mythe de la «Volonté générale» indivisible développé par Rousseau) ne change rien à une vision politique qui, de toute façon, tend d'elle-même vers l'État totalitaire (dessiné par Hobbes ou par Hegel).

La souveraineté politique a, en dernière analyse, la signification d'une idolâtrie, puisqu'elle transpose dans le prétendu souverain terrestre les attributs du seul Souverain qui est Dieu. Le pouvoir terrestre devient l'image ou le vicaire de Dieu, ce qui revient à détruire le concept même de vicariance politique. En effet, c'est du peuple que le Prince est le vicaire. S'il est vrai que celui-ci reçoit de Dieu son autorité —dans la mesure où toute autorité vient de Dieu— il ne la reçoit et ne la participe réellement qu'en vertu de la confiance du peuple et parce qu'il en est investi par le peuple. Cette délégation n'est pas le transfert d'un pouvoir dont le peuple se dessaisirait, mais la possession réelle *par mode de participation* d'un droit que le peuple lui-même possède *essentiellement*, intrinsèquement et de façon permanente.

Pour autant, le Prince n'est pas un simple instrument, il possède en vérité le droit de gouverner qu'il tient du peuple en vertu du droit de celui-ci à se gouverner lui-même, et il exerce son gouvernement au service du bien commun sous le contrôle du peuple devant le quel il est responsable. Il reste que l'exercice de ce droit à se gouverner détenu par le peuple, et réellement détenu par ses représentants par mode de vicariance, est lui-même soumis aux préceptes non écrits de la Loi naturelle. Cela veut dire que «la volonté du peuple n'est pas souveraine en ce sens vicié que tout ce qui plaît au peuple aurait force de loi. Le droit du peuple à se gouverner lui-même procède de la Loi naturelle: pareillement l'exercice même de son droit est soumis à la Loi naturelle [...] Une loi injuste, fût-elle l'expression de la volonté du peuple, n'est pas une loi»³⁵.

Il y a indubitablement, dans cette conception de la réalité du droit essentiel du peuple à se gouverner soi-même, et de la réalité du droit participé des vicaires du peuple à gouverner réellement le peuple, les fondements de toute authentique démocratie. La critique du concept de souveraineté permet de ce point de vue à Jacques Maritain de remettre à sa juste place —au vrai capitale— le concept de vicariance. Le pouvoir politique n'a d'autorité légitime qu'en fonction de ce droit naturel de vicariance, et donc ultimement par conformité à la Loi naturelle, conformité en dehors

³⁴ Cf. Lucien JAUME, *L'individu effacé ou le paradoxe du libéralisme français*, Fayard, Paris, 1997, pp. 171-278. Voir aussi, dans *Le libéralisme catholique*, *op. cit.*, I^{ère} Partie, ch. III: «Les doctrines de l'Avenir», p. 90: «Il faut chercher la liberté ailleurs que dans la souveraineté des anciens. Elle n'est pas dans les lois ni dans les conventions, elle est tout entière dans les moeurs» (*L'Avenir*, 7 décembre 1830).

³⁵ J. MARITAIN, *ib.*, p. 534.

de laquelle il ne saurait exister de justice politique. Plus largement, par sa critique du concept de souveraineté, Maritain peut établir sur de solides fondements rationnels que ni la Nation, ni l'État, ni le Corps politique ne sont des absolus, en sorte que le nationalisme, l'étatisme ou le démocratisme apparaissent comme des perversions qui, de fait, détruisent à chaque fois, avec l'idéal authentique du bien commun, le politique lui-même au profit d'un tout monadique intérieurement indistinct et pour autant soumis à la loi de la fusion.

Ce qui prémunit en réalité Maritain contre toute tentation absolutiste, ou fusionnelle, négatrice des indispensables médiations, ce sont les fondements métaphysiques de sa politique. La philosophie de l'être dans laquelle, en effet, s'inscrit l'ensemble de sa démarche résiste à toute réduction à une pure pensée de l'identité. Elle est essentiellement une philosophie de la médiation, parce qu'elle est une pensée de la finitude de l'être participé et créé, de sa polyvalence et, par conséquent, de son analogie.

Je ne crois pas néanmoins que l'analyse critique, par Maritain, du concept de souveraineté tienne compte jusqu'au bout des exigences de la médiation. Le mot souveraineté a, selon lui, un sens métaphysique quand il s'applique au Dieu créateur auquel sa transcendance absolue assure une parfaite suprématie sur le monde. Il a même un sens en théologie catholique lorsqu'on évoque la souveraineté du Pape sur l'Église, en sa qualité de vicaire du Christ. Enfin, le sage et l'homme spirituel, en raison de leur indépendance par rapport aux sollicitations anarchiques des passions, et grâce à leur connaturalité avec la loi qu'ils ont intériorisée au point de ne pas être à proprement parler sous son joug, accèdent à une capacité de juger de tout sans être jugé par rien qui est une forme de souveraineté³⁶. Il n'en reste pas moins que ces diverses acceptions du terme de souveraineté excluent chez Maritain toute légitime signification de ce même terme dans l'ordre politique. C'est sur cet aspect précis que la position de l'auteur de *L'Homme et l'Etat* doit être discutée et remise en cause.

Identifier la souveraineté à l'absolue souveraineté constituée déjà un a priori qui, pour le moins, pose question. Aussi bien convient-il de le préciser d'emblée, l'effort de réévaluation auquel je voudrais procéder se situe au-delà du problème de l'usage des mots. Il est du reste difficile de nier que le mot «souveraineté» soit un tenne consacré. On ne voit pas pourquoi ce que Maritain dit du nécessaire maintien du mot «démocratie» —dont il est pourtant bien conscient des malentendus auquel il a donné (et continue de donner) lieu— ne pourrait être transposé au terme «souveraineté». En effet, «ce ne sont pas les philosophes, c'est l'usage des hommes et la conscience commune qui fixent l'emploi des mots dans l'ordre pratique. Et ce qui importe avant tout, c'est de retrouver la valeur intelligible authentique des mots chargés de grands espoirs humains, et le ton avec lequel une conviction fondée sur la vérité les prononce»³⁷.

Quoi qu'il en soit de la légitimité de l'usage du mot «souveraineté», la question du sens à lui accorder demeure. La souveraineté absolue est une illusion, dit Maritain. Soit. Mais qu'en est-il d'une possible souveraineté relative? Il ne suffit pas de poser péremptoirement et en principe que «les deux concepts de Souveraineté et d'Absolu-

³⁶ Cf. J. MARITAIN, *Ib.*, pp. 535s.

³⁷ J. MARITAIN, *Les Droits de l'homme et la Loi naturelle*, O. C., Vol. VII, p. 653.

tisme ont été forgés ensemble sur la même enclume. Ils doivent être mis ensemble au rebut³⁸. Pourquoi la souveraineté — dont la théorie, en France, est d'ailleurs bien antérieure à Jean Bodin et à l'émergence de l'absolutisme moderne, puisqu'il faut remonter jusqu'au début du XIII^e siècle pour en trouver les premières ébauches, et aux publicistes contemporains de Philippe le Bel pour la voir se consolider de façon décisive³⁹ —, excluerait-elle toute limite et tout contrôle?

Rien ne nous oblige à être un disciple de Rousseau et à nous rendre à son mythe de la «Volonté générale» quand nous disons que le peuple et le corps politique sont souverains. La souveraineté tient alors au droit du peuple ou du corps politique à se gouverner soi-même et dans une entière autonomie par rapport à quelque particularisme que ce soit. Cette liberté d'indépendance du tout par rapport aux parties qui le composent, admise d'ailleurs par Maritain, requiert en outre normalement que le gouvernement de soi-même du corps politique soit assuré par manière de médiation ou de vicariance. En effet, une conception «immédiatrice» du «gouvernement du peuple, par le peuple et pour le peuple», parce qu'elle enferme une impossibilité pratique, ne peut être que l'expression soi-disant «démocratique» d'un dessein délibérément masqué, en réalité de nature totalitaire et liberticide. Les représentants du peuple, disposant du suprême pouvoir politique, et responsables devant lui, doivent donc avoir sur lui une réelle autorité qui, en leur conférant la qualité de médiateurs et d'arbitres, les dégage de toute compromission partisane. Il y a là, pour le peuple et la cité, comme pour le pouvoir politique, les bases d'un réel contrôle mutuel qui les garantit contre tout débordement absolutiste. Mais il reste à comprendre la signification exacte de cette souveraineté limitée du pouvoir politique par manière de vicariance et d'arbitrage.

La nécessaire médiation arbitrale détenue et exercée en communion avec le peuple, et au-delà de toute tentation partisane, par le pouvoir politique ne me semble pas délogée en ses ultimes conséquences par l'auteur des *Principes d'une politique humaniste* et de *L'Homme et l'État*. En effet, dès lors qu'il conçoit l'État comme «une partie et un organe instrumental du corps politique», il va de soi que l'autorité politique «n'a ni indépendance suprême à l'égard du tout, ni pouvoir sur le tout, ni droit qui lui soit propre à une telle indépendance et à un tel pouvoir⁴⁰. Le pouvoir politique s'e-

³⁸ J. MARITAIN, *L'Homme et l'État*, O. C., Vol. IX, p. 539.

³⁹ Cf. Jacques KRYNEN, *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France XIII^e et XV^e siècle*, «Bibliothèque des Histoires», Gallimard, Paris, 1993, p. 69: «Le XIII^e siècle est le siècle de l'établissement de la souveraineté royale. La royauté était parvenue de longue lutte à s'imposer au sommet de la hiérarchie féodale [...] Encore fallait-il que cette transformation des rapports de pouvoir s'ancrât dans des principes. Et là réside une des explications majeures de l'établissement rapide de la souveraineté: dans la science juridique, qui renaît à point nommé, porteuse de justifications théoriques, et dans l'entrée massive au service de l'État de juristes capables de donner vie aux nouveaux principes». *Ib.*, p. 83: «Le concept de souveraineté n'est pas encore, au XIII^e siècle, un concept politiquement opératoire pour signifier ce que nous entendons, de nos jours, par "souveraineté". Mais cela n'importe aucunement. Les intellectuels du temps de Louis IX ont une idée parfaitement élaborée d'un pouvoir suprême et indivisible, grâce, précisément, à l'arsenal de concepts et de notions qu'ils retirent du droit romain». Cf. également *Droits savants et pratiques françaises du pouvoir (XI^e-XV^e siècles)*, sous la dir. de J. Krynen et A. Rigaudière, Presses universitaires de Bordeaux, Bordeaux, 1992.

⁴⁰ J. MARITAIN, *L'Homme et l'État*, O. C., Vol. IX, p. 528.

xerce alors, dans ces conditions, avec l'autonomie relative que lui confère son appartenance à «la partie *la plus haute* dans le tout»⁴¹. Cette façon de situer le pouvoir me paraît soulever d'insurmontables difficultés.

En premier lieu, on peut se demander pourquoi la reconnaissance de la relativité de l'indépendance du pouvoir exigerait que celui-ci fit purement et simplement partie intégrante du tout et qu'il n'en fût que comme tel symboliquement le représentant. Cette relativité peut aussi bien provenir de la dépendance du pouvoir par rapport au consentement populaire, de sa responsabilité vis-à-vis du peuple, et du contrôle qu'il reçoit de celui-ci sans que l'on ait à poser en principe son immanence dans le corps politique, fût-ce comme son point culminant. En second lieu, on ne voit pas comment on peut être *médiateur* et *arbitre* entre les diverses composantes de la société politique si l'on se pose en même temps comme l'une d'entre elles, fût-elle la plus haute.

En réalité la fonction symbolique, médiatrice et arbitrale du pouvoir politique, dans le respect des règles constitutionnelles librement consenties et mises en oeuvre par l'État, exige qu'il soit situé en lien avec la société —des lors qu'elle lui donne son libre accord— non comme un rouage qui lui serait intérieur, mais *extérieurement à elle* et aux divers éléments (collectivités et communautés diverses, groupes de pression de toutes sortes, familles d'esprit, partis politiques, classes sociales) qui la composent. Telle est la vraie et relative souveraineté du pouvoir par rapport aux multiples groupes d'intérêts présents dans la cité. Telle est aussi sa souveraineté, dans le domaine politique qui est le sien, non point par rapport au spirituel lui-même dont la précellence sur le temporel ne saurait être mise en cause, mais par rapport à toute possible velléité par le spirituel d'une juridiction directe ou indirecte sur le temporel. En effet, l'autonomie et la transcendance relatives du pouvoir sur la société n'impliquent pas, comme le croit Maritain, que ce pouvoir soit «surimposé» au corps politique ou encore qu'il «absorbe en soi» ce même corps⁴², puisque tout pouvoir tient une part essentielle de sa légitimité (et supporte le contrôle) de la société qu'il représente.

Par ailleurs, la relativité de l'indépendance du pouvoir n'implique aucunement, comme par manière de nécessité intelligible, qu'il ne soit suprême que dans le sein du tout. Bien au contraire, le pouvoir politique ne saurait être à la fois autonome et relié au tout qu'il représente et sur lequel il s'exerce pour le service de la justice, de la liberté, et de l'unité nationale, il ne saurait demeurer libre des conflits (politiques ou sociaux) d'un groupe contre un autre et, par suite, de toute soumission au parti dominant, qu'en se tenant en droit et de par son essence même (pas seulement en fait et accidentellement en raison de son exercice) en dehors du champ de ces conflits, c'est-à-dire dans une relative séparation de la société où, inévitablement, ces multiples tensions se développent.

C'est ainsi que la transcendance relative du pouvoir politique sur la société, en libérant pleinement en lui sa charge symbolique de garant de la cohésion sociale, peut seule lui permettre de favoriser, comme le voulait Maritain, une vraie communion avec le peuple (qui n'exclue pas d'encourir sa disgrâce), c'est-à-dire une coexistence qui facilite un service efficace de la justice et la préservation de la liberté par l'affermissement du lien social et la consolidation de l'amitié civique.

⁴¹ *Ib.*, p. 254.

⁴² *Ib.*, p. 536.

4. LA NATION ET LE FÉDÉRALISME EUROPÉEN

La souveraineté politique ne doit pas être préservée seulement à l'intérieur d'une nation et par rapport aux peuples qui la composent, elle doit l'être encore pour cette nation elle-même dans les rapports internationaux.

Dès 1940, Jacques Maritain s'est prononcé en faveur d'une Europe fédérale⁴³. Il se trouvait en cela accordé à tout un courant d'inspiration démocrate chrétienne⁴⁴. Il demandait aux États européens de renoncer, une fois la paix restaurée sur la déroute de l'impérialisme nazi, à leur «absolue souveraineté» et à «certaines prérogatives les moins douteuses de leur souveraineté, au bénéfice, non pas sans doute d'un super-État, mais d'organes surordonnés concernant les secteurs communs de leur activité, et le bien commun de la fédération»⁴⁵. Pour équilibrer cette concentration, il préconisait même de substituer à «la statolâtrie qui sévit de nos jours» la reconnaissance par les États d'«une autonomie relative plus forte que celle qui existe aujourd'hui aux communautés plus étroites, aux "petites patries" contenues dans leur sein»⁴⁶. Ainsi prendrait forme, selon lui, une «nouvelle chrétienté»⁴⁷.

La question est d'actualité, mais elle ne se pose précisément pas exactement dans les mêmes termes qu'à l'époque où Jacques Maritain écrivait ces textes⁴⁸. Tiendrait-il aujourd'hui un langage identique, alors que tant de changements sont intervenus au Centre et à l'Est de l'Europe, alors que le mur de Berlin a été abattu? Nul ne peut répondre à sa place. Mais d'autres que lui ouvrent encore des perspectives proches des siennes. Ainsi Jacques Le Goff pense que «l'Europe-chrétienté, très ébranlée depuis le XVII^e siècle et à première vue moribonde aujourd'hui, est peut-être en passe de réaliser demain ce que la chrétienté médiévale a échoué à accomplir dans son incarnation historique: l'unité dans un territoire réunissant l'Europe chrétienne latine et l'Europe

⁴³ Cf. J. MARITAIN, «L'Europe et l'idée fédérale», original français d'un article publié en anglais sous le titre «Europe and the Federal Idea» dans *The Commonwealth*, XXXI, n° 26 (19 avril 1940), pp. 544-547; et XXXI 1, n° 1 (26 avril 1940), pp. 8-12, O. C., Vol. VII, pp. 993-1016. Cette version originale en français est reprise dans J. MARITAIN, *L'Europe et l'idée fédérale*, Mame, Paris, 1993, pp. 15-47.

⁴⁴ Cf. Jean-Dominique DURAND, *L'Europe de la Démocratie chrétienne*, Éditions Complexe, Paris, 1995, p. 159: «Les péripéties de la construction européenne sont révélatrices de difficultés, des hésitations, des débats d'un courant divers, mais aussi de la détermination d'un courant dominant pour lequel, désormais, le projet fédéraliste serait, malgré l'échec de la CED (Communauté Européenne de Défense), celui des démocrates-chrétiens, comme en témoignent le Manifeste de l'UEDC (Union Européenne des Démocrates-Chrétiens), le programme du PPE (Parti Populaire Européen), les programmes des divers partis». Les prises de position anti-fédéralistes du démocrate chrétien (mais aussi gaulliste et royaliste) Edmond Michelet montrent toutefois que la démocratie chrétienne n'a jamais été unanime sur la question européenne. Cf. l'article publié dans *Le Monde* du 20 mars 1954 où Edmond Michelet dénonçait «l'Europe dangereuse des apatrides et des technocrates», et appelait à «la résistance vivante des patries» (cité par J.-D. DURAND, *op. cit.*, p. 146).

⁴⁵ J. MARITAIN, «L'Europe et l'idée fédérale», *art. cit.*, O. C., Vol. VII, p. 1001.

⁴⁶ J. MARITAIN, *ib.*, p. 1002.

⁴⁷ J. MARITAIN, *ib.*, p. 1014.

⁴⁸ Sur l'idée de nation et la question européenne, la littérature récente est abondante. Parmi d'autres titres, citons dans leur diversité de points de vue Paul SABOURIN, *L'État-nation face aux Europes*, Presses universitaires de France, Paris, 1994; Dominique SCHNAPPER, *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de Nation*, Gallimard, Paris 1994; et surtout Yves LACOSTE, *Vive la Nation. Destin d'une idée géopolitique*, Fayard, Paris 1997.

chrétienne orthodoxe, malgré les différences et les heurts subsistants, et des institutions communes»⁴⁹.

Sans revenir sur cette idée d'une chrétienté temporelle, plus que jamais ambiguë dans les vêtements nouveaux que lui taillent les récents traités européens —et qui ne saurait se confondre avec le souci indispensable de maintenir vivante et de faire prévaloir, en Europe, l'inspiration chrétienne—, on peut au moins souligner la cohérence de la démarche de Maritain. L'objectif fédéral qu'il propose aux États européens —comme plus largement sa préoccupation d'une «unification politique du monde»⁵⁰— est en parfaite harmonie avec sa critique drastique du concept de souveraineté et avec son idée de la nation. En effet, il n'y a selon lui aucun sens à parler d'une souveraineté nationale. La souveraineté lui paraît vouée à l'absolu et donc, en l'occurrence, au nationalisme, c'est-à-dire en définitive à l'absorption de la nation dans le totalitarisme de l'État. Au surplus, la nation est pour lui une réalité éthico-sociale qui «ne franchit pas le seuil de l'ordre politique».

«C'est une communauté de communautés, un réseau conscient de représentations et de sentiments communs que la nature humaine et l'instinct ont fait pulluler autour d'un certain nombre de données sociales, historiques et physiques. Comme toute autre communauté, la Nation est «acéphale», elle a des élites et des centres d'influence, mais point de formes rationnelles ni d'organisation juridique; des passions et des rêves, mais point de bien commun; de la solidarité entre ses membres, de la fidélité, de l'honneur, mais point d'amitié civique; elle a enfin des coutumes et des moeurs, mais point de normes ni d'ordre formels. Elle ne fait pas appel à la liberté et à la responsabilité de la conscience personnelle, elle instille une seconde nature dans les personnes humaines. Elle fournit un «patron» collectif à la vie privée, elle ignore tout principe d'ordre public. C'est pourquoi le groupe national ne peut pas en réalité *se transformer* en société politique»⁵¹.

Si la France est en fait tout «une nation centrée sur le corps politique», c'est en raison de «circonstances particulièrement favorables», et, en toute hypothèse, cela ne remet pas en cause «la distinction essentielle entre la Communauté nationale et la Société politique»⁵².

On peut légitimement s'interroger sur ce que signifie une nation qui, par hypothèse, n'est pas politiquement et juridiquement formée par un État, et n'est qu'«une communauté de communautés». Elle procède alors du «fait de la naissance et de la lignée, mais avec toutes les connotations morales de ces termes», quand «le groupe ethnique *devient conscient* du fait qu'il constitue une communauté de modes typiques de sentiments —ou plutôt qu'il a une psychè commune inconsciente— et qu'il possède son unité et son individualité propres, sa volonté propre de persévérer dans l'être»⁵³. Ce concept ethnique, culturel et éthico-social de la nation semble à la vérité bien abstrait au regard de l'histoire des nations européennes, même s'il prétend envelopper «la plus complète et la plus complexe des communautés engendrées par la vie civilisée» et le dynamisme «le plus profondément enraciné dans la nature»⁵⁴. La nation

⁴⁹ Jacques LE GOFF, «La chrétienté, une idée neuve?», *art. cit.*, p. 12.

⁵⁰ J. MARITAIN, *L'Homme et l'État*, O. C., Vol. IX, ch. VII: «Le problème de l'unification politique du monde», pp. 703-736.

⁵¹ J. MARITAIN, *ib.*, pp. 487-488.

⁵² J. MARITAIN, *ib.*, p. 490.

⁵³ J. MARITAIN, *ib.*, p. 486.

⁵⁴ J. MARITAIN, *ib.*, p. 485.

y apparaît comme une communauté, car la communauté, selon Maritain, resserre les liens humains indépendamment de l'intelligence et de la volonté, tandis que la société politique, comme toute société, est centrée sur un objet formé par l'intelligence et la volonté humaines⁵⁵.

À la vérité, cette vision d'une nation-communauté auto-engendrée en deçà de toute régulation proprement rationnelle, outre qu'elle ne correspond pas à la réalité historique de la constitution politique progressive des nations européennes, occulte entièrement la vertu démocratique et puissamment intégratrice des États-Nations. Cette capacité d'intégration est d'ailleurs inscrite de manière exemplaire dans les principes du droit français de la nationalité —faut-il le rappeler à ceux qui ne reculeraient pas devant l'imposture en récusant pour aujourd'hui ces principes tout en se réclamant de la tradition nationale?—, puisqu'il y est reconnu conformément à une tradition millénaire, et en rupture avec le droit romain depuis les premiers capétiens, que le droit du sol (*jus soli*) complète le droit du sang (*jus sanguinis*).

D'une manière générale, on n'abstrait pas impunément la nation de la souveraineté du pouvoir politique exercée par l'État sans la rendre du même coup étrangère à la libre décision politique, au droit, et à la définition juridique d'un territoire où une société peut trouver son unité et l'affermissement de l'amitié civique qui la fonde. Cela revient à vouer la nation à une alternative sans issue entre une possible dérive ethnici-sante, nationaliste et fusionnelle, et ce qui apparaît comme son unique délivrance, à savoir la subordination à quelque organisation politique «surordonnée» ou supranationale dans l'espoir illusoire de voir «l'unité organique et politique de la patrie, non pas affaiblie mais exaltée par l'entrée dans une structure fédérale»⁵⁶...

En réalité, derrière la volonté d'un démantèlement progressif des États-Nations et de leur capacité à intégrer les populations qui les composent, se cachent de puissants intérêts économiques et financiers apatrides, légitimés par l'idéologie du libéralisme économique destructrice des liens sociaux. L'éradication de la souveraineté des pouvoirs nationaux au profit, par exemple, de liens transversaux entre des collectivités régionales ou des «petites patries», ne vise pas, comme on semble vouloir nous en convaincre, à développer l'autonomie des «corps intermédiaires». Cette légitime autonomie, en effet, requiert pour sa mise en place et sa consolidation, comme pour sa juste situation au service du bien commun de la collectivité nationale, l'exercice arbitral du pouvoir politique de l'État. Or cet exercice est précisément remis en cause par l'idée fédérale.

Cette vision, si elle consent à sa propre logique, est orientée vers l'instauration d'un pouvoir supra-national européen. Faut-il y voir le rêve d'une nouvelle mouture de ce que fut l'Empire carolingien? En tout cas, une Europe qui ne se voudrait pas seulement inter-étatique mais supra-nationale serait nécessairement d'inspiration impériale, avec les implications négatives attachées à cette perspective: la perte des repères apportés par l'arbitrage d'un pouvoir souverain national et, par compensation, la renaissance de nouvelles formes de féodalités qui seraient à l'origine de tensions aux conséquences imprevisibles, le poids d'un pouvoir d'autant plus fort et lointain qu'il

⁵⁵ J. MARITAIN, *Ib.*, pp. 482-485.

⁵⁶ J. MARITAIN, «L'Europe et l'idée fédérale», *art. cit.*, O. C., Vol. VII, p. 1014.

présiderait à un plus vaste ensemble et serait soustrait à tout véritable contrôle démocratique national.

Ces quelques aspects d'une aventure, que l'on présente pourtant volontiers comme la seule solution qui soit à la hauteur de la quasi-totalité des problèmes politiques ou sociaux majeurs posés actuellement aux nations européennes, s'ils s'avéraient, témoigneraient à mon sens d'une profonde régression. Pour le moins, la question du statut de la nation en Europe mérite d'être posée sans que ceux qui s'y risquent se voient péremptoirement renvoyés dans le camp de «ceux qui s'accrochent désespérément à la vision passéiste et bien illusoire d'une Europe laissant intacte la souveraineté des Nations»⁵⁷. De ce point de vue, quelles que soient les légitimes divergences d'opinion, l'appel du chef de la Maison royale de France pour une consultation populaire sur la nature de la coopération européenne a une haute valeur symbolique, irréductible à un choix partisan, et qui devrait inciter les uns et les autres à la réflexion⁵⁸.

Il me semble que le concept de souveraineté devrait être considéré de nouveau, à propos de la nation cette fois, en lien avec l'idée de médiation. La souveraineté apparaîtrait alors également, pour la collectivité nationale, comme le meilleur garant de sa fonction médiatrice fondée sur sa disposition permanente à l'aceueil des valeurs universelles. L'indépendance de chaque nation est ainsi, en effet, la condition *sine qua non* de sa capacité à s'ouvrir aux autres. Aussi, la perte de ce repère que constitue le pouvoir souverain d'une nation, sous la protection duquel les sociétés politiques sont susceptibles de se constituer organiquement selon le droit et de trouver leur unité dans la liberté et la justice, ne peut qu'entraîner avec elle l'effacement de cette identité qui, dans tous les cas de figure, est pourtant nécessaire à l'ouverture à autrui.

Le règne politique de l'indistinction et de la fusion, qu'il soit de nature étatiste, nationaliste, ou qu'il se réclame au contraire d'un communautarisme anti-étatiste et supra-national, n'a jamais eu et ne peut avoir de vertu démocratique. Il ne serait pas trop difficile, je pense, de montrer que la décomposition (par excès ou par défaut) des mémoires collectives nationales, façonnées dans le cadre d'institutions symboliques respectueuses du droit, offre un terrain propice à la destruction des formes démocratiques de la vie politique et sociale au profit de pulsions irrationnelles et d'essence totalitaire.

Les réserves, si profondes soient-elles, que peut susciter la critique par Maritain du concept de souveraineté et son projet d'une chrétienté politique ne doivent pas nous faire oublier ce qui constitue l'essentiel de sa philosophie de la cité parvenue à sa maturité.

Sans doute, l'angle de vue qui commande un ouvrage comme *Humanisme intégral* est-il premièrement d'ordre théologique, puisque c'est la conception chrétienne de la

⁵⁷ Cette formule catégorique est de Philippe CHENAUX dans son introduction à J. MARITAIN, *L'Europe et l'idée fédérale*, op. cit., p. 11.

⁵⁸ Cf. «Ne renoncez pas à la France», par Henri, comte de Paris, *Le Figaro*, mardi 21 avril 1998, p. 2.

personne, de son rapport à la société et à la culture, et la question des fondements d'une civilisation chrétienne qui dominent l'ensemble du propos³⁹. Mais plus tard, tout en continuant d'insister fortement sur la nécessité pour les chrétiens de maintenir vivantes au coeur de la cité les sources religieuses de la démocratie, il s'est intéressé, sur la base constamment réaffirmée de l'appartenance éthique de la politique, à ce qu'il a appelé la «charte démocratique». Son souci était de mettre en lumière les principes pratiques autour desquels pourraient se rassembler, par delà la diversité proposée des fondements spéculatifs, les citoyens de croyances ou de philosophies différentes. Qui ne voit l'actualité de son propos au moment où la démocratie —c'est trop manifesté— traverse une redoutable crise?

Certes, les démocraties continuent à fonctionner en se posant d'autant moins de questions sur leurs principes de base qu'elles se croient assurées d'une adhésion pourtant de plus en plus clairement minée de l'intérieur. Le consentement populaire aux droits de l'homme n'a jamais paru aussi universel que depuis l'effondrement des régimes communistes en Europe du Centre et de l'Est. Se référer à eux est même devenu tellement naturel, de l'ordre du réflexe, que l'on ne se pose même pas la question de savoir de manière précise ce que cela implique vraiment. On s'exprime même parfois à leur propos de façon contradictoire sans que l'on trouve à y redire, car il paraît aller de soi que seule une lecture subjective de données que l'on veut pourtant de portée universelle, a droit de cité en démocratie.

Le contexte culturel marqué par le soupçon jeté sur le lien connatural de l'intelligence à la vérité, comme par le mensonge idéologique, se traduit dans le domaine pratique par une mise en cause de l'infailibilité des principes dès lors soumis eux aussi à l'opinion. Le danger de cette dérive relativiste, au plan de l'organisation politique, est patent. Une démocratie ne peut donner forme à une volonté de vie commune que si, loin de se concevoir comme auto-instituée par la simple mise en oeuvre de procédures, elle s'ordonne à un ensemble de principes et de valeurs éthiques qui la précèdent et ne sont pas de simples «règles» conventionnelles, juridiquement abstraites, et sans contenu substantiel. Ces principes pratiques ne sauraient susciter l'adhésion et apparaître comme intangibles que s'ils ont une signification précise où chacun puisse se reconnaître. Même si la diversité des propositions spéculatives d'ordre philosophique ou religieux destinées à en rendre compte aboutit à un pluralisme de fait, normal dans une démocratie, au moins ces principes enveloppent-ils une nécessité intelligible

³⁹ Je laisse de côté le problème soulevé par l'intention clairement formulée par Maritain de parler de questions relevant de la théologie en tant que philosophe chrétien, et de n'aborder le problème éthique que selon une morale philosophique «adéquatement prise» qui intégrerait des informations d'origine révélée. J'ai dit ailleurs comment cette position singulière, qui engendre des difficultés épistémologiques insolubles, ne peut s'expliquer, sinon se justifier, que par un fort désir d'autonomie rationnelle —reproduisant analogiquement (et sans toutes les transpositions nécessaires) le modèle de l'autonomie temporelle (par rapport au spirituel) requise par la politique ou, plus largement, par l'oeuvre civilisatrice— conjugué au voeu non moins exigeant d'une philosophie qui fût pleinement sagesse au point d'emprunter (certes sans prétention à un statut de science) les chemins propres, indispensables à une sagesse intégrale, de l'intelligence de la foi. Cf. notre ouvrage *Métaphysique et religion. Vers une sagesse chrétienne intégrale*, Téqui, Paris, 1989, particulièrement pp. 173-204, et notre article «Jacques Maritain (1882-1973)», dans *Petit Dictionnaire des Philosophes de la Religion*, coordination par Friedrich Niewöhner et Yves Labbé, Éd. Brépols, Paris, 1996, pp. 817-849.

qui témoigne de leur transcendance fondatrice de l'organisation sociale. Ils ne sont pas, en effet, conçus a priori comme la négation d'un absolu de la vérité et de la capacité de l'intelligence humaine à atteindre cette vérité, mais comme riches d'une vérité pratique dont les raisons ne peuvent être que librement discernées et admises.

L'intérêt et l'actualité de la proposition par Jacques Maritain d'une «charte démocratique» est précisément d'opposer cette «version substantielle» de la démocratie libérale à la «version procédurale», d'inspiration nominaliste, qui tend peu à peu à se généraliser dans la pratique politique et dans la manière dont celle-ci est conçue⁶⁰. Le génie de Maritain —à force de fidélité à sa conception de l'appartenance éthique du politique, fondée sur une vue métaphysique et religieuse de la personne humaine et de sa relation à la société— est d'avoir ouvert la voie à une refondation philosophiquement assurée et chrétiennement inspirée de la pratique des démocraties libérales.

YVES FLOUCAT

Toulouse.

⁶⁰ Cf. Philippe BENETON, *Introduction à la politique*, Presses universitaires de France, Paris, 1997, p. 353: La «version substantielle» de la démocratie libérale est «fondée sur la reconnaissance politique d'une dignité propre à l'homme, d'une nature commune à tous, qui justifie mais aussi ordonne l'égalité et la liberté».