

France Forum

- *L'aménagement du temps*
- *Frédéric Mistral et le fédéralisme*
- *Quart Monde et Droits de l'Homme*
- *Maritain et les années 30*
- *Maritain - Blondel - Mounier*
- *Médecine par les plantes et écologie*
- *Le paganisme contre la démocratie*
- *Arts, lettres, chroniques*

Jean-Pierre ROUSSEAU — Bernard VOYENNE — Joseph WRESINSKI — René
REMOND — Jan BLONSKI — Jean-Marie PELT — Alain DUSAULT — Yvan CHRIST —
Henri BOURBON — Philippe SENART — François FEJTO — Jacques MALLET — Jean
CHELINI — Etienne BORNE — Benoît VERMANDER — François BAYROU —

FRANCE FORUM

COMITE DE DIRECTION :

Etienne Borne, Henri Bourbon

6, rue Paul-Louis-Courier - 75007 Paris

C.C.P. Paris 14.788-84 - Tél. : 544 75 50

Abonnement annuel 80 F

Abonnement de soutien 100 F

Sommaire *187-188*

Avril - Mai 1981

20 F

DOSSIERS ET ETUDES

- DES PENSÉES QUI RESTENT VIVANTES...**
PAR HENRI BOURBON p. 2
- L'AMÉNAGEMENT DU TEMPS: UN ENJEU POLITIQUE**
PAR JEAN-PIERRE ROUSSEAU p. 3
- FRÉDÉRIC MISTRAL: LA PROVENCE ET L'UNITÉ FRANÇAISE**
PAR BERNARD VOYENNE p. 10
- QUART MONDE ET DROITS DE L'HOMME**
PAR JOSEPH WRESINSKI p. 14
- JACQUES MARITAIN ET LES ANNÉES 30**
PAR RENÉ RÉMOND p. 18
- MARITAIN-BLONDEL: PHILOSOPHER SUR UN DÉSACCORD**
PAR ETIENNE BORNE p. 24
- LA JEUNE POÉSIE POLONAISE,
MARITAIN ET L'AUTONOMIE DE L'ART**
PAR JAN BLONSKI p. 30
- MOUNIER: LA COURBE D'UN DESTIN**
PAR ETIENNE BORNE p. 32
- LA MÉDECINE PAR LES PLANTES**
PAR JEAN-MARIE PELT p. 40
- ECHEC A EDGAR POE ?**
PAR ALAIN DUSAULT p. 45

ARTS

- LA VIE LITTÉRAIRE**
PAR PHILIPPE SÉNART p. 49
- L'AUBE DE LA FRANCE**
PAR YVAN CHRIST p. 54
- MODIGLIANI**
PAR HENRI BOURBON p. 56

NOTES DE LECTURE

- LE MAL AMÉRICAIN DE MICHEL CROZIER**
PAR BENOIT VERMANDER p. 59
- DEUX POINTS DE VUE SUR « DES PARTIS CATHOLIQUES
A LA DEMOCRATIE CHRÉTIENNE » DE JEAN-MARIE MAYEUR**
PAR JEAN-DOMINIQUE DURAND et AUGUSTE RIVET p. 61
- LA DÉMOCRATIE CHRÉTIENNE DE PIERRE LETAMENDIA**
PAR FRANÇOIS BAYROU p. 66
- MALHEUREUX LIBAN,
MALHEUREUX ET DANGEREUX PALESTINIENS**
PAR JACQUES MALLET p. 68
- ETRE FEMME A L'EST D'ANITA RIND**
PAR FRANÇOIS FEJTO p. 70
- LE JARDIN DU VOISIN OU LES INÉGALITÉS EN FRANCE
DE JEAN FOURASTIÉ et BÉATRICE BAZIL**
PAR JEAN OUACHÉE p. 72
- RÉDUIRE LES INÉGALITÉS, JUSQU'OU ?**
PAR JEAN OUACHÉE p. 73
- LE DÉFI MONDIAL DE JEAN-JACQUES SERVAN-SCHREIBER**
PAR ANNE-MARIE LAVAUDEN p. 74
- DICTIONNAIRE DU PÉTROLE D'YVES BARBIER**
PAR DOMINIQUE BUTTE p. 75
- HABITATS ET SITES RÉGIONAUX**
PAR JEAN CHELINI p. 76

PROPOS DU TEMPS

- LE PAGANISME CONTRE LA DÉMOCRATIE**
PAR ETIENNE BORNE p. 78

DES PENSEES QUI RESTENT VIVANTES...

Quand ce numéro paraîtra, l'issue de l'élection présidentielle sera connue. Quelque soit le degré de nouveauté de l'événement, un certain nombre de problèmes capitaux demeureront posés d'une manière plus ou moins aiguë.

« France-Forum » selon une ligne qui a toujours été la sienne — même lorsque l'un de ses fondateurs fut candidat en 1965 — n'a jamais pris parti dans la compétition, ce qui est normal pour un organe de réflexion et de confrontation qui croit à la nécessité du dialogue et aux vertus de la concertation, qui s'attache à transformer le combat en débat afin que les tensions passionnelles ne cachent pas les possibles convergences.

Notre refus des assurances triomphalistes et des hérissements sectaires, des tentations démagogiques et des simplifications polémiques n'est pas indifférence au trait du monde, et au mouvement de l'histoire, bien au contraire ; il ne nous conduit pas à une attitude de détachement à l'égard des choses de la vie et du siècle ni à l'égard des violences et des blocages de nos sociétés contemporaines qui doivent faire face à des mutations complexes. Notre goût pour la recherche et la mise en question, notre respect de l'esprit démocratique, notre souci de communication et d'ouverture à l'opinion d'autrui ne nous entraînent pas à consentir le moindre fléchissement de nos exigences critiques et doctrinales.

Nous préférons aux philosophies de l'efficacité et aux constructions dogmatiques la référence à des pensées plus ouvertes aux inquiétudes fondamentales des hommes et aux interrogations essentielles sur leur condition et leur destin. Pour affronter les défis d'un monde dur et dangereux, le recours à un approfondissement de l'idée démocratique est une voie plus féconde, à nos yeux, que celles de l'empirisme technocratique ou de l'absolutisme idéologique.

Dans ce cahier, nos lecteurs constateront que l'actualité la plus pressante est, comme à l'habitude, présente dans plusieurs de nos études : l'aménagement du temps de travail et de loisir, la question des inégalités, l'Amérique, le Liban, etc...

Si nous consacrons un texte à Frédéric Mistral, ce n'est pas seulement en manière de modeste réparation pour un excès de discrétion dans les souvenirs publics, c'est aussi parce que ce qu'il y avait de pensée politique dans Mistral reprend un caractère d'actualité lorsque régionalisation et centralisation deviennent des lieux communs partout repris et développés.

Le Quart Monde ne paraît pas être un des thèmes majeurs de la campagne présidentielle, mais on lira ici l'exposé des conditions d'existence d'un univers d'exclus et de sous-prolétaires qui se sentent pratiquement hors la société et pour lesquels la revendication des Droits de

l'Homme devrait être immédiate et concrète.

Nos lecteurs ne quitteront pas tout à fait la politique lorsqu'ils découvriront comment les correspondances entre des plantes qui guérissent et les enseignements de l'écologie provoquent à une méditation sur l'avenir périlleux nos sociétés industrielles et les risques de dégradation de l'homme qu'elles comporteraient faute d'un sursaut réconciliant technologies modernes et valeurs de la nature.

Ce n'est pas fuir les problèmes de ce temps que de consacrer la plus grande part de ce cahier à ces maîtres que furent, à leur époque, Maritain, Blondel et Mounier. Par delà la sensibilité d'une époque, leurs pensées, dans leur diversité et souvent leurs désaccords, restent vivantes et peuvent apporter lumière et inspiration à ceux qui aujourd'hui sont confrontés à des événements qui ne suppriment pas la permanence des interrogations. Telle de ces pensées, inséparable de l'effervescence intellectuelle et spirituelle des années 30, a été tellement défigurée par un livre pamphlet de Bernard-Henri Lévy, « L'idéologie française », qu'un retour aux sources originales est le décisif moyen de confondre la calomnie et de montrer l'actualité et l'originalité des recherches et des prises de position qui anticipaient sur le proche et lointain avenir. Recherches et prises de position qui doivent beaucoup à l'inspiration chrétienne, tout en s'efforçant de situer à leur vraie place une pensée et une action proprement politiques.

Si on ne sait pas se souvenir de Blondel, de Maritain, de Mounier, on risque de succomber aux tentations toujours renouvelées de faire de la religion une politique ou de la politique une religion. On rencontre ici deux questions familières à Etienne Borne et dont on trouvera l'illustration dans ses travaux. Peut-on faire une histoire vraiment doctrinale de la démocratie d'inspiration chrétienne en omettant l'apport mal connu de Maurice Blondel, lui-même situé dans une tradition plus augustinienne que thomiste et qui, par là-même, se trouvait davantage à l'abri de déviations rationaliste et naturaliste qui ne sont pas sans conséquence politique ? Peut-on mettre en forme une doctrine démocratique solide et convaincante sans référence à une philosophie de la personne humaine, ce personnalisme dont Maritain et Mounier seraient et resteraient le modèle et l'exemple ? Des questions qui posées de cette manière ne sont pas sans appeler des réponses qui montrent la richesse de l'idée démocratique, encore insuffisamment exploitée.

Henri BOURBON

N.B. Le texte de René Rémond " Maritain et les années 30 " est une conférence prononcée au Colloque de Venise organisé en 1976 par l'Institut international Jacques Maritain et publiée en version italienne par les Editions Massimo de Milan. Le travail sur Maritain et Blondel est un rapport proposé par Etienne Borne aux journées d'études de l'Institut de Philosophie de l'Université de Louvain (1974). Le " Mounier " est le chapitre d'un livre d'Etienne Borne paru en 1972 aux Editions Seghers. Ce livre est épuisé ; mais " France-Forum " en possède un certain nombre d'exemplaires que nous pourrions adresser gracieusement à ceux de nos abonnés qui nous en feront la demande.

*L'aménagement du temps est
une nécessité d'ordre humain
économique et politique.*

L'AMÉNAGEMENT DU TEMPS : UN ENJEU POLITIQUE

par Jean-Pierre ROUSSEAU

Je me dois, par simple honnêteté, de prévenir le lecteur : l'auteur du présent article n'est pas un spécialiste du sujet qu'il a entrepris de traiter. Ni philosophe, ni sociologue, ni économiste, il livre ici quelques éléments de réflexion, sans autre prétention que d'attirer l'attention sur un thème mal perçu et pourtant essentiel du débat politique.

Il n'est d'ailleurs pas besoin d'être un spécialiste pour

poser les questions que se pose le commun des hommes sur la place du Temps dans notre vie individuelle et collective.

Jacques Delors, dans la préface d'un remarquable ouvrage « La Révolution du Temps choisi », fruit de la réflexion concertée de l'Association Echanges et Projets (1), observe : « Le temps est le bien le plus rare, et pourtant le plus ignoré de nos économistes. Objet de

dissertation poétique ou philosophique, le temps n'est jamais entré explicitement dans le domaine du politique, de celui qui doit, à la fois, être à l'écoute des aspirations et au centre des synthèses et des propositions tendant à améliorer la société ».

Chacun de nous, à partir de sa propre expérience, peut mesurer la rareté du temps. Tel un leitmotiv, le sempiternel « je n'ai pas le temps » de nos contemporains exprime une sorte d'angoisse commune devant la fuite d'un temps trop mal ou trop vite utilisé.

Ce phénomène n'est cependant pas universel ; il est particulier à nos sociétés développées, où le temps est un bien marchand. « Le temps, c'est de l'argent » et « perdre son temps, c'est perdre de l'argent ».

N'est-il pas frappant de constater que l'une des principales formes de liberté auxquelles aspirent ceux qui travaillent est de pouvoir disposer de leur temps comme ils l'entendent ?

Pour l'heure, seules les vacances ou la retraite permettent un tel privilège et constituent pour beaucoup l'unique espace de liberté dans leur vie. Qu'y a-t-il, en effet, de meilleur, aux yeux de millions d'entre nous, que le « farniente », la permission de ne rien faire, la faculté de laisser passer agréablement le temps que représente la période des congés ?

Mais on conçoit bien que cette liberté totale ou presque dans l'usage que l'on fait alors de son temps n'est pas autre chose qu'une rupture nécessaire et ne saurait constituer un idéal permanent. Qui n'a pas éprouvé, après une période de désœuvrement, l'impérieux besoin de retrouver un emploi du temps bien ordonné et rythmé par le travail ?

Aussi ne faut-il pas croire qu'en parlant d'aménager le temps, certains ne cherchent qu'à allonger la durée des vacances ou celle de la retraite.

L'aménagement du temps est une nécessité d'ordre humain, économique et politique. En parler en période de crise économique et de chômage ne constitue nullement un gadget démagogique encore moins une douce utopie. C'est, bien au contraire et sans aucun doute, l'un des moyens non seulement de répondre à l'une des aspirations les plus largement partagées mais aussi de mieux armer nos structures économiques et sociales face aux défis de demain.

Il est donc quelque peu étonnant que les hommes politiques, les responsables syndicaux ou les animateurs d'associations n'intègrent pas cette revendication dans leurs analyses et leurs propositions. On ne voit guère se former des défilés pour réclamer une nouvelle organisation du temps ; il faut probablement des slogans plus immédiats pour mobiliser ceux-là même qui souffrent le

plus des inégalités en ce domaine.

VRAIS ET FAUX DEBATS

A la vérité, reconnaissons que certaines idées en matière d'aménagement du temps de travail — car c'est bien évidemment le temps de travail d'abord et le rapport temps de travail/temps libre qu'il faut organiser différemment — ont sinon fait leur chemin, du moins occupé le devant du débat social depuis quelques mois.

Chacun se remémore l'un des thèmes qui avait, à l'approche des élections législatives de mars 1978, suscité chez certains un véritable apostolat : la réduction de la durée hebdomadaire du travail, autrement dit la semaine de 35 heures.

L'idée est a priori séduisante et elle suscite toujours beaucoup d'espoirs.

Mais le débat sur cette revendication a, dès le départ, été mal engagé.

Les uns prétendaient (et prétendent toujours) qu'en levant un impôt supplémentaire sur les grandes fortunes, on pouvait sans risque pour notre économie offrir aux salariés une semaine de 35 heures payée 40. Travailler moins, mais gagner autant (sinon plus, puisqu'à l'époque, les partisans de cette mesure prônaient un relèvement très substantiel du SMIC), telle était la promesse.

Les autres, c'est-à-dire le gouvernement et sa majorité, rétorquaient chiffres à l'appui que l'application d'une telle mesure ruinerait notre économie et, partant, se retournerait à court terme contre ceux à qui elle était destinée.

A l'heure où j'écris ces lignes, les uns et les autres sont restés sur leurs positions. Un autre courant s'est cependant dégagé, qui estime qu'une réduction globale de la durée du travail à la condition qu'elle soit accompagnée d'une baisse de revenu correspondante aurait pour effet de permettre la création de nouveaux emplois. Ceux qui ont un emploi pourraient ainsi manifester leur solidarité à l'égard de ceux qui n'en ont pas. C'est là une idée généreuse, mais qui n'est réalisable que sur le papier.

Dans cet échange d'arguments contradictoires, où est la bonne voie ?

Rappelons d'abord une vérité : après avoir augmenté sensiblement de 1946 à 1963, la durée hebdomadaire du travail a légèrement diminué de 1964 à 1971, où elle était de 44,3 heures, c'est-à-dire au niveau de 1946 ! Mais, depuis 1971, cette durée est passée de 44,3 h à 42,9 h en 1974, 41,8 h en 1976 et elle se situe actuellement à 40,8 heures. En dix ans, et sans que soit intervenu aucun accord collectif, ou aucune loi, la durée hebdomadaire a baissé de presque 4 heures. Autrement dit, la diminution de la durée du travail est un phénomène réel et qui tend

... tout naturellement à s'accélérer. Mais cette évolution se fait sans heurts et accompagne d'elle-même les mutations de notre économie.

Se battre pour les 35 heures payées 40 me paraît pour ces raisons relever du combat d'arrière-garde et témoigner d'une vision partielle, simpliste et égoïste des choses.

Vision partielle, parce qu'elle occulte tous les autres problèmes de l'aménagement du temps de travail. Faisons un simple calcul : à quoi sert-il de donner une, deux ou cinq heures de temps libre par semaine aux travailleurs s'ils doivent, comme en région parisienne, continuer à passer chaque jour une ou deux heures entassés dans les transports en commun ou seuls dans leur voiture à maugréer contre les embouteillages ? Est-il vraiment satisfaisant d'accorder aux salariés une cinquième semaine de congés payés s'ils doivent suivre un rythme d'enfer tout au long de l'année ?

Vision simpliste, parce qu'elle tend à faire croire à l'opinion, d'abord qu'on peut travailler moins et gagner autant sans problème, ensuite que la réduction généralisée de la durée du travail est automatiquement génératrice d'emplois. La réalité n'est pas aussi simple, et s'il est exact que des créations d'emplois sont envisageables de la sorte, elles ne peuvent intervenir qu'à moyen terme et elles ne résoudront pas à elles seules les difficultés du chômage.

Vision égoïste enfin. Il est tout de même frappant d'entendre des syndicalistes et des hommes politiques réclamer toujours plus d'avantages pour ceux qui travaillent — et les 35 heures payées 40 en seraient un, considérable — en oubliant complètement ceux qui ne travaillent pas, sauf à accuser les patrons et le pouvoir d'être responsables du chômage. La solidarité exigerait pourtant que lorsqu'on ne peut plus partager le superflu des richesses créées en période de forte croissance, on cherche à mieux partager les ressources, même restreintes, dont on dispose en un temps de crise. Si nous n'y consentons nous-mêmes, les événements finiront par nous contraindre à cette solidarité.

Il ne me semble pas de l'intérêt des travailleurs que tous nos efforts se polarisent sur une revendication de ce type, à moins que les partenaires sociaux ne parviennent à élargir le champ de leurs négociations.

LA NÉGOCIATION EN PANNE

Puisque j'ai employé le terme de « négociation », c'est le moment de rappeler celle qui s'est engagée après les élections législatives de 1978 toujours sur la durée du travail, mais avec des objectifs à la fois plus modestes et mieux cernés.

Il s'agissait — l'emploi du présent serait plus approprié

puisque la dite négociation n'a pas progressé depuis lors — de ramener la durée hebdomadaire légale du travail de 40 à 39 heures, moyennant pour les entreprises certaines contreparties notamment quant à la souplesse d'utilisation des investissements productifs.

Les blocages ne tardèrent pas à survenir et le gouvernement demanda à Monsieur Giraudet d'établir un rapport de travail permettant de faire repartir la négociation sur de meilleures bases. Ce fut chose faite au début de 1980... et à l'heure où ces lignes sont écrites aucun accord n'en est encore résulté.

Les péripéties, pour importantes qu'elles soient, de la vie politique actuelle ne sont pas favorables à un débat serein, mais celui-ci est plus que jamais nécessaire. Sans doute doit-il reprendre sous une forme différente et s'élargir à d'autres aspects jusqu'alors négligés par les partenaires sociaux.

Car il va de soi que les transformations qu'implique un nouvel aménagement du temps de travail, et a fortiori du temps tout court, ne peuvent être réalisées que si elles recueillent le soutien des principales parties concernées. S'imaginer qu'on réglerait les problèmes en votant un texte de loi, aussi bon soit-il, relève de la douce illusion.

Mais lorsque je prétends que le combat des 35 heures (ou des 39) est somme toute un combat d'arrière-garde, ce n'est pas pour nier l'aspiration de nombreux travailleurs à travailler moins pour vivre un peu mieux, c'est pour au contraire souligner combien l'imagination et la réflexion des forces politiques, économiques et sociales feraient mieux de s'exercer à une plus vaste échelle.

N'a-t-on pas le droit de s'interroger sur l'immutabilité des horaires consacrés au travail dans une journée ? Est-il vraiment indispensable que des millions de Français commencent leur journée à 8 h et la terminent à 18 h tous ensemble ?

N'a-t-on pas le droit de s'interroger sur les méfaits de la concentration des périodes de vacances, non seulement sur le plan économique mais au niveau de l'épanouissement de chacun ?

N'a-t-on pas le droit de s'interroger sur la rigidité des carrières professionnelles telles qu'elles sont conçues aussi bien dans le secteur privé que dans la fonction publique et qui interdit quasiment une véritable formation continue ?

N'a-t-on pas le droit de s'interroger sur les inégalités criantes qui subsistent entre les diverses catégories de travailleurs lorsqu'on considère, au cours de leur vie, le temps consacré au travail et le temps consacré aux études ou à la retraite ?

En bref, est-il permis de suggérer que l'on organise différemment la journée, la semaine, le mois, l'année de

travail, que l'on répartisse autrement les temps de formation, d'activité et de retraite ?

Quitte à paraître aux yeux de certains un peu naïf, je crois que ce sont là les vraies questions pour demain. Et l'on s'aperçoit, à y regarder de plus près — comme je vais tenter brièvement de le faire — que nous avons tous tout à gagner et rien à perdre si nous relevons ces défis qui sont autant de ruptures obligées.

AMÉNAGER LE TEMPS : UN IMPÉRATIF DE SOLIDARITÉ

L'aménagement du temps est avant tout un projet politique. S'il n'y a pas de volonté, rien ne bougera ou l'on en restera aux quelques expériences, certes intéressantes qui ont été tentées ici ou là.

Qu'on l'admette ou non, la préoccupation majeure de nos concitoyens est désormais de travailler moins pour avoir plus de temps libre (mais c'est aussi de travailler mieux). Une enquête effectuée en avril 1980 par le CREDOC (2) le révèle de façon éclatante. Entre accroître son revenu ou disposer de plus de temps libre, la seconde solution est préférée à une écrasante majorité, y compris par les titulaires des plus bas salaires. On retrouve les mêmes résultats dans les réponses faites lors d'un sondage effectué par la SOFRES en octobre 1978 et publié par « Le Nouvel Observateur », à la question : « Dans une dizaine d'années, vous pourriez, grâce au progrès technique, soit gagner deux fois plus, soit travailler deux fois moins. Quelle serait votre préférence ? »

| | |
|-----------------------------------|------|
| Travailler deux fois moins : 55 % | |
| Cadre supérieurs | 69 % |
| Employés | 66 % |
| Ouvriers | 46 % |
| Commerçants | 33 % |
| Doubler son revenu : 32 % | |
| Ouvriers | 42 % |
| Commerçants | 44 % |
| Sans réponse : 13 % | |

Cette aspiration est récente, si l'on en juge par les observations qu'avaient effectuées Walter Grossin dans « Le Travail et le Temps » (1969) et « Les temps de la vie quotidienne » (1974). A l'époque où elles ont été faites, 74 % des personnes interrogées répondaient « ça va comme ça », autrement dit se disaient incapables de choisir entre un surcroît de revenu et un surcroît de temps libre.

La « demande de temps », pour reprendre une expression chère à Jacques Delors est donc un phénomène incontestable.

La tâche des responsables politiques d'abord, économiques ensuite, est d'y apporter des réponses.

D'abord par nécessité de solidarité.

Ceux qui souffrent le plus durement de la mauvaise organisation du temps sont — mais est-ce un hasard ? — ceux qui disposent des revenus les plus bas et exercent les travaux les plus pénibles ou les moins enrichissants.

Proclamer une volonté de justice sociale ne signifie pas grand chose si l'on ne s'attaque pas aux inégalités devant le temps.

Travailler huit heures par jour à la chaîne, prendre un métro bondé à 7 heures du matin et à 6 heures du soir, commencer une vie de travail à 16 ans et la terminer à 65 ans épuisé pour mourir quelques années plus tard sans avoir pu profiter quelque peu de sa retraite (car c'est là encore chez les plus défavorisés qu'on meurt le plus jeune) constitue une injustice plus énorme encore qu'un salaire médiocre ou de mauvaises conditions de logement.

Mon propos n'est pas misérabiliste à dessein, mais il faut parfois grossir le trait pour que les yeux s'ouvrent sur certaines réalités.

Vouloir dans ces conditions une politique d'aménagement du temps ne relève assurément pas du gadget.

Parmi toutes les solutions qu'il est possible de mettre en œuvre, il en est certaines qui le sont déjà, mais de manière très fragmentaire et isolée, et beaucoup d'autres qui n'en sont qu'à l'état de projets.

Elles doivent être conçues pour modifier simultanément la journée, la semaine, l'année, la vie de travail.

C'est ce que propose notamment le groupe de travail présidé par Jean-Emile Vié dans le rapport qu'il avait remis en 1979 à Robert Boulin (3). Cet essai récent de prospective sociale contient une mine d'idées, des plus immédiatement réalisables aux plus utopiques. Mais on doit rendre hommage à celui qui avait ressenti la nécessité d'une telle réflexion et qui fut un grand Ministre du Travail.

Je rappellerai quelques-unes des suggestions de ce rapport (d'ailleurs reprises par Jacques Delors dans son livre), qui me paraissent les plus intéressantes.

LA VIE DE TRAVAIL

La place accordée à la formation, à l'éducation, puis à la retraite par rapport à l'activité professionnelle témoigne de la part d'une société de ses choix politiques fondamentaux.

Notre pays a trop longtemps vécu sur deux mythes faussement égalitaires : la scolarité obligatoire jusqu'à 16 ans, la retraite pour tous (ou presque) à 65 ans. Qui ose contester ces deux règles s'expose à la vindicte générale. Et pourtant, chacun peut aisément voir que leur rigidité

est en soi un obstacle d'une part à l'épanouissement des individus, d'autre part à l'adaptation de nos structures économiques aux nouvelles données de la compétition internationale.

Un examen rapide de la situation pourrait faire pencher la balance en faveur de solutions apparemment simples, mais qui seraient le type même de fausses solutions, je veux parler de l'abaissement généralisé de l'âge de la retraite à 60 ans ou de l'augmentation (ou de la diminution) de l'âge de la scolarité obligatoire.

Une réflexion plus approfondie montre, au contraire, que la souplesse est nécessaire.

Le rapport Vié suggère ainsi le développement de l'enseignement alterné, pour éviter l'actuelle coupure brutale entre période de formation (scolaire, ou professionnelle) et temps d'activité. Notons à ce sujet que le Parlement a voté au cours de la session d'automne 1980 une loi riche d'espoirs et que le plan quinquennal de formation professionnelle élaboré par le gouvernement contient des dispositions qui vont dans ce sens. Le même rapport lance également l'idée d'une généralisation de l'obtention des diplômes par unités capitalisables, toujours dans le but d'accroître les liens entre formation initiale et formation continue. On peut ajouter à ces propositions une idée qui n'est pas neuve mais qui, pour être séduisante et déjà appliquée notamment aux Etats-Unis, n'a cependant jamais été retenue en France, c'est celle du fameux congé « sabbatique » d'une année tous les 7 ans. La formule est sans doute complexe à mettre en place, mais pourquoi ne tenterait-on au moins un effort dans cette direction ?

L'autre question-clé est le passage de la vie active à la retraite. Le rapport du groupe « Prospectives personnes âgées », intitulé *Vieillir Demain* (4) et élaboré en préparation du VIII^e Plan, en parle en des termes extrêmement intéressants. Il énonce trois objectifs :

- ne pas généraliser la retraite à soixante ans
- substituer la durée d'activité à l'âge de la retraite
- assurer un glissement progressif de l'activité à la retraite.

Explicitons-les rapidement :

Pas de retraite systématique à 60 ans. Le rapport indique : « Pour certains, une telle disposition pourrait être provisoire : on éprouverait les cas douloureux ; par la suite, quand la conjoncture le voudrait, quand prévaudraient d'autres conditions de travail et un autre partage du travail, on fermerait la parenthèse et on remonterait, par exemple, à 65 ans. Erreur : une telle mesure sacrifiant un seuil d'âge serait l'image de l'irréversible ».

Plus "d'âge de la retraite". Pour les travailleurs, le droit à la retraite est un droit au repos, contrepartie du service rendu à la collectivité. Il n'est pas très juste que

tous prennent leur retraite au même âge, quelle qu'ait été la durée de ce « service rendu ».

Aussi, le rapport propose-t-il de « substituer la notion de durée de vie de travail à celle de l'âge de la retraite. Seule compterait la carrière ».

Sil l'on retient par exemple une durée de 42 ans d'activité, le droit à la retraite au taux plein serait ouvert à un actif de 62 ans ayant commencé à travailler à 20 ans, à un actif de 60 ans ayant commencé à 18, à un actif de 57 ans ayant débuté à 15 ans.

Il est aisé de faire la somme des avantages d'une telle mesure.

Un passage progressif. La souplesse est tout autant nécessaire entre temps de formation et temps de travail, qu'entre temps de travail et temps de retraite. C'est pourquoi des formules doivent être imaginées pour que les travailleurs puissent progressivement réduire leur activité à l'approche de la retraite, par le passage d'un travail à temps plein à une occupation à temps partiel. Un amendement présenté par M. Jean-Pierre Abelin, jeune député de la Vienne, à la loi sur le développement du travail à temps partiel dans le secteur privé (adoptée au cours de la session d'automne 1980) a fixé des priorités en ce domaine.

Voilà ce que l'on peut dire brièvement de l'état de la réflexion sur ce sujet.

L'ANNÉE DE TRAVAIL

Parler d'aménagement de l'année de travail, c'est inévitablement aborder le problème des vacances et de leur étalement.

Tout le monde s'accorde pour reconnaître que la situation actuelle est absurde.. mais lorsqu'il s'agit de faire soi-même un effort pour y remédier, les choses en vont autrement.

Il n'est pas indispensable de revenir longuement sur le gâchis économique, social, humain que représente la concentration des périodes de congés scolaires ou salariaux sur deux ou trois points forts de l'année. Tout a été dit et démontré à ce sujet, mais on en est encore en matière d'aménagement des congés à des balbutiements.

Faut-il, à défaut de convaincre les intéressés, adopter des dispositions coercitives ? Jacques Delors, pourtant peu enclin d'ordinaire à ce type de comportement, avoue qu'elles sont quasiment inévitables. Le rapport Vié suggère, par exemple, l'instauration d'un régime de roulement complet dans les entreprises de plus de 500 salariés, c'est-à-dire l'interdiction de fermeture annuelle, sauf dérogation exceptionnelle, et pour les entreprises moyennes (de 50 à 500 salariés) l'interdiction d'une fermeture supérieure à 3 semaines.

Deux arguments sont souvent avancés sinon pour justifier du moins pour expliquer l'actuelle concentration : le fait que les beaux jours de l'été se situent essentiellement en juillet et août, et par ailleurs que les parents doivent prendre leurs congés en même temps que leurs enfants. Sans vouloir clore un débat qui ne peut l'être, je formulerais trois remarques.

Sur le fait que seuls les mois de juillet et d'août sont chauds et ensoleillés, la discussion est ouverte ; ceux qui en ont fait l'expérience savent que juin ou septembre sont des périodes tout aussi sinon plus agréables.

Quant à la nécessaire corrélation entre les congés des parents et ceux des enfants, rappelons tout de même que 40 % seulement des ménages ont des enfants d'âge scolaire. Par conséquent, rien ne devrait s'opposer, en théorie du moins, à ce que les 60 % restants modulent différemment leurs vacances.

Enfin, je ne suis pas loin de penser que les vacances représentent pour des millions de Français une aventure collective, une sorte de rite annuel auquel on se plie avec un bonheur certain. Il n'est pas prouvé que les vacanciers qui s'entassent sur les plages d'Espagne ou de la Côte d'Azur au mois d'août préféreraient le calme de ces lieux au début du mois de juin... Au fond, dans l'esprit d'une très grande majorité, les vacances sont synonymes de brassage de peaux bronzées, de rencontres nouvelles et bruyantes, plus que de repos et de tranquillité.

C'est pourquoi il me paraît que toute mesure autoritaire d'étalement des vacances risque tôt ou tard de se heurter à ces phénomènes collectifs. Ceux-ci ne peuvent, bien entendu, être un prétexte à l'inaction et Dieu sait s'il nous reste des efforts à faire en ce domaine, mais il faut être conscient qu'un remède de type technocratique n'aurait aucun effet en profondeur. Notre société vit selon un certain nombre de rites, et avec un certain nombre de pesanteurs qu'il est vain de vouloir négliger d'un trait de plume.

Mais l'organisation de l'année de travail dépasse la seule organisation des congés.

Les négociations entre partenaires sociaux que j'ai précédemment mentionnées et qui sont pour l'heure interrompues portent non seulement sur la réduction de la durée hebdomadaire légale du travail, mais aussi sur sa répartition au cours de l'année. L'idée principale est d'instituer, à partir d'un volume horaire annuel d'heures travaillées — en l'occurrence 1856 h au lieu de 1920 actuellement — une sorte d'horaire flexible négocié entre direction et salariés dans l'entreprise. On en perçoit aisément les avantages pour la marche de l'entreprise ; lorsqu'une grosse commande exigerait un surcroît d'activité pendant quelques semaines, les horaires pour la semaine pourraient dépasser la durée légale sans difficulté tandis qu'en période « creuse », le rythme horaire en serait

réduit d'autant, l'essentiel étant que le salarié ait dans l'année effectué le volume d'heures imposé.

L'opposition des syndicats à cette solution vient de ce que l'initiative de cette modulation des horaires aurait été, selon eux, à l'entière discrétion des chefs d'entreprise, et comporterait la suppression de l'application de la réglementation actuelle sur les heures supplémentaires.

Un compromis doit être, à mon sens, trouvé dans la recherche d'une solution qui permette, en premier lieu, au salarié de « gérer » son temps avec un maximum de liberté, en second lieu, d'octroyer à l'entreprise une souplesse tout à fait indispensable, particulièrement en période de crise. J'ai la faiblesse de croire qu'il ne s'agit pas là de la quadrature du cercle ! Pour une fois où il est un domaine où chefs d'entreprise et salariés ont des intérêts communs, il serait tout de même absurde qu'une solution satisfaisante pour les uns et pour les autres ne soit pas trouvée. Mais certains préfèrent sans doute refuser une telle « collaboration de classes »...

Je serais incomplet si je n'indiquais pas que, sans attendre ces négociations, un certain nombre d'entreprises ont déjà adopté ce système d'aménagement de l'année de travail, et qui plus est, pour beaucoup, avec l'assentiment de tous les syndicats représentés ! Il suffit après coup, comme cela a été fait à l'initiative du C.D.S. le 4 Juin 1980, d'interroger les uns et les autres sur leur expérience pour s'apercevoir qu'en tous points (épanouissement au travail, diminution de l'absentéisme, compétitivité de l'entreprise, etc...) elle est positive. Le Colloque du C.D.S. avec les organisations syndicales et professionnelles sur l'aménagement du temps de travail a été en effet riche d'enseignements.

Je me permets d'avancer enfin que pour aboutir à de tels résultats, seule la volonté suffit. Ceux qui prétendent qu'ils ont autre chose à faire, en période de crise économique, que d'aménager les modes de travail dans leur entreprise, sont avant tout des gens sans imagination.

LA SEMAINE DE TRAVAIL

Souplesse, tel doit être le maître mot de l'aménagement de la semaine de travail. La solution à laquelle on pense immédiatement, parce qu'elle est déjà appliquée avec succès, est celle des « horaires variables ». On en connaît le principe : le salarié doit être présent sur le lieu de travail à des heures fixes, mais il dispose en début et en fin de journée d'une marge plus ou moins importante qu'il gère comme il l'entend. Il peut arriver le matin entre 8 h et 9 h 30 et repartir le soir entre 17 h 30 et 19 h, à sa guise, avec la possibilité de cumuler un « crédit » d'heures (ou un « débit ») reportable sur une autre semaine ou sur le mois. Avec ce système, plus de mère de famille angoissée à l'idée d'arriver en retard au travail parce que l'enfant est malade, mais surtout plus de concentration aux heures de pointe.

C'est à l'égard de ce second point que l'aménagement de la semaine de travail présente le plus grand intérêt. Qu'observe-t-on actuellement ? Les moyens de transport sont assaillis aux heures de début et de fin de journée, les villes connaissent les traditionnels embouteillages, les usagers des services publics peuvent rarement accomplir leurs démarches, puisque les horaires d'ouverture sont les mêmes que leurs heures de travail, et ainsi de suite la liste des absurdités de ce système va s'allonger.

Ne serait-il pas temps de concevoir non seulement au niveau des horaires de travail mais aussi à celui des heures de fonctionnement des services, des commerces, des banques, une organisation différente de celle qui prévaut pour le moment ?

On pourrait imaginer que la journée de travail ne soit plus calquée de la même manière pour tous ceux qui travaillent sur le modèle 8 h-18 h, mais qu'elle soit conçue dans un créneau plus large, par exemple 7 h-21 h. Est-il utopique de penser qu'un salarié pourrait trouver une administration ou un commerce ouvert en dehors de ses propres heures de travail ? N'y a-t-il pas dans une organisation de ce type la possibilité pour les entreprises de mieux utiliser leurs investissements, pour les commerces d'accueillir des flux de clientèle plus réguliers, pour les services publics de mieux organiser leur travail à la satisfaction de leurs usagers ?

Il n'est pas niable qu'une telle proposition soit plus aisée à concevoir en théorie qu'en pratique et que là encore un certain nombre d'habitudes, de « pesanteurs sociologiques » ne puissent être négligées, mais il convient tout de même qu'on y réfléchisse très sérieusement.

UNE POLITIQUE D'AMÉNAGEMENT DU TEMPS

Je n'ai fait ici qu'effleurer le sujet, en me contentant d'indiquer quelques pistes d'action, mais si je devais tirer une conclusion des quelques observations que j'ai faites — et qui sont le lot d'une majorité — j'émettrais l'ardent souhait que le pouvoir politique, économique, syndical, associatif attache désormais autant d'importance à promouvoir une politique d'aménagement du temps qu'il l'a fait naguère à l'égard de la politique d'aménagement du territoire.

Mais il va de soi qu'un tel objectif n'a aucun sens s'il s'agit simplement de gagner un peu de temps libre sur le temps de travail, ce dernier représentant pour beaucoup un temps de contrainte subi.

Nous devons savoir ce que nous voulons faire du temps « libre » que nous aurons gagné en organisant mieux les temps d'activité professionnelle ou de formation.

Une politique d'aménagement du temps est indissociable d'une part d'une politique d'amélioration des condi-

tions de travail et d'enrichissement des tâches, d'autre part d'une politique culturelle au sens le plus large du terme, où la vie associative, spirituelle retrouve sa vraie place (5). Il suffit, sur ce dernier point, d'observer le développement considérable des associations du troisième âge, l'activité extraordinaire dont témoignent les retraités, pour se convaincre que le temps libre n'est pas un temps inutile ou oisif, mais au contraire le lieu d'un enrichissement personnel ou d'un service à autrui. N'est-il pas dans l'intérêt de notre société que des pères et des mères de famille puissent consacrer plus de temps à leurs enfants, que des hommes et des femmes puissent faire œuvre de solidarité envers d'autres hommes et femmes qui, faute de temps, sont oubliés dans leurs souffrances et leur solitude ?

Faut-il une révolution pour y parvenir, ainsi que le suggère le titre de l'ouvrage de l'équipe d'Echanges et Projets ? Je ne le crois pas. Je mets plus d'espoirs en une évolution qui, parce qu'elle est évidente nécessité, s'imposera mais qui a probablement grand besoin d'être plus activement suscitée. Evolution et réformisme sont la voie la plus efficace et la plus réaliste en ce domaine, comme dans beaucoup d'autres...

Que Jacques Delors m'autorise pour finir à le citer de nouveau :

« Notre devise républicaine nous le dit clairement : il faut faire progresser simultanément la liberté, l'égalité et la fraternité. Mais il faut qu'à chaque objectif choisi corresponde une politique bien déterminée et délimitée. Il en résulte trois idées simples : la liberté, c'est le temps choisi ; l'égalité consiste à donner davantage de temps, sans perte de revenus, à ceux qui en ont le plus besoin, c'est-à-dire lutter contre cette forme particulière de pauvreté qu'est la pauvreté en temps : c'est notamment dans une réduction modulée de la durée du travail qu'elle peut s'incarner ; la fraternité, qui couronne la première et la seconde, et les implique, c'est dans une politique d'enrichissement du temps qu'elle peut s'épanouir ».

Cependant, il faut bien savoir que *l'aménagement du temps* est déjà en maints domaines une réalité vécue par des milliers d'hommes et de femmes. Il reste à intégrer — tâche considérable — les expériences nombreuses, éparpillées mais toutes positives, dans un projet politique cohérent. C'est un des objectifs essentiels des années à venir.

Jean-Pierre ROUSSEAU

(1) Editions Albin Michel ; Paris 1980.

(2) C. R. E. D. O. C. : Centre de Recherche pour l'Etude et l'Observation des Conditions de Vie.

(3) Rapport édité par la Documentation Française. Paris 1979.

(4) Publié en mars 1980 à la Documentation Française.

(5) Voir, à ce sujet, l'excellent ouvrage de Bernard Stasi " Vie Associative et Démocratie Nouvelle ", Ed. P. U. F.

FRÉDÉRIC MISTRAL : LA PROVENCE ET L'UNITÉ FRANÇAISE

par Bernard VOYENNE

Le romantisme européen a fait généralement bon ménage avec le nationalisme, fût-il le plus effréné. Il y mêlera sans doute quelques utopies humanitaires mais ce pacifisme lyrique n'évitera pas l'orchestration des thèmes belliqueux et l'accent mis sur les caractères dits « originels » de chaque peuple. Déjà le racisme se profile derrière certaines de ces prétentions, qui n'exaltent les différences que pour en imposer la supériorité. On est loin de Herder et de ses successeurs immédiats, pour lesquels c'est seulement l'universel que l'on rencontre au terme de l'extrême particulier. En effet, Herder rêve confusément d'une réconciliation de l'Europe et du genre humain tout entier, qui, loin de gommer les différences, s'appuierait au contraire sur ces seuls points communs entre les hommes : leurs singularités. Cette inspiration, toutefois, ne se perdra jamais tout à fait. Elle aura même des résurgences lumineuses, dont la plus exemplaire est certainement celle qui s'épanouira dans la renaissance provençale.

Aussi neuve qu'ait été l'œuvre de Frédéric Mistral, elle ne peut être dissociée de son époque. L'intérêt pour les parlars anciens était dans l'air, même si — en France du moins — il ne trouvait guère d'occasions de se manifester. La révélation presque miraculeuse du poète fut, certes, une récompense de son génie mais aussi le fruit de cette curiosité ambiante. On cherchait une confirmation

à la théorie poétique des langues. Quand se présenta la radieuse innocence de *Mireio*, la place d'une épopée qui fut tout à fait française sans être en rien de Paris était déjà réservée dans l'Olympe romantique. Lamartine a bondi. Soyons assurés, cependant que d'autres rabatteurs — un Saint-René Taillandier, par exemple, qui, tout germaniste qu'il fut et parce que germaniste, s'intéressait aux dialectes d'oc — étaient à l'affût. Toutefois ni l'un, ni l'autre, ni personne, n'ont vu que ce phénomène poétique, à tant d'égards rassurant pour les collectionneurs, allait bientôt révéler une autre conception de l'unité française. Sous le vernis très mince encore d'une culture prétendue nationale, et qui était seulement assimilatrice, flamberait un bouillonnement subversif que la frénésie des conventionnels n'avait pas réussi à éteindre. Certes, l'auteur de *l'Histoire des Girondins* ne pouvait en être choqué à priori. Il ne soupçonnait cependant pas tout ce qui se cachait dans les plis du drapeau tricolore.

Mistral et ses compagnons à peine davantage. Quand ils se réunissaient à Font-Ségugne, en 1854, ils ne paraissent avoir en vue que la défense et illustration de leur langue maternelle. Certes, elle n'était pas morte, puisqu'ils l'avaient parlée dès le berceau. Mais la manie de l'uniformité l'avait défigurée, avilie, jusqu'à en faire une servante-esclave tout juste bonne aux tâches les plus basses. Cette revendication de la langue est assurément

explosive, parce qu'elle va bien au-delà de ses aspects folkloriques et même littéraires. Si la langue est soumise, c'est que toute la personne l'est aussi : le poète le proclame et chacun le sent plus ou moins. Plus qu'aucun autre, le fondateur du félibrige a compris cette identité entre la liberté culturelle et la liberté tout court :

*Car, de mourre-bourdoun qu'un pople toumbe esclau,
Se tèn sa lengo, tèn la clau
Que di cadeno lou delieùro (1)*

En d'autres termes, le poétique et le politique ne font qu'un. La doctrine mistralienne — il y en a une, même si elle n'a pas toujours été bien comprise — intéresse donc directement notre propos. Dans ce XIX^e siècle français où le conformisme des idées avait envahi jusqu'à la poésie, le choc provoqué par le réveil provençal a eu des conséquences trop vite étouffées mais réelles. Les provinces conservaient encore leur conscience d'exister en tant qu'être singuliers. Ce sont les prétendues élites qui avaient perdu cette fierté de la différence. Pour faire carrière, elles feignaient d'oublier leurs origines. Paris avait gagné. Seuls quelques érudits — ici ou là, en même temps qu'en Provence — rappelaient timidement les grandeurs passées mais on ne les entendait guère, et d'ailleurs, leur voix chevrotante ne portait pas loin. Voilà au contraire qu'un écrivain de génie célèbre avec éclat la nation à laquelle il appartient et dont il veut être le héraut. Il a lu bien des livres, le paysan de Maillane, où est inscrite une histoire qui ne cède en rien à celle des pays du Nord et reste vivante dans les mémoires. Il sait que la Provence, terre latine par excellence, était déjà un lieu de haute civilisation quand les tribus se déchiraient au-delà de la Loire. En s'unissant au royaume « *non comme un accessoire à un principal mais comme un principal à un autre principal (2)* » elle n'a rien entendu renier de ses libertés. Alors il faut le crier — le chanter, c'est mieux — pour rabattre bien des prétentions, effacer beaucoup d'idées sommaires, et préparer l'insurrection pacifique qui, en refaisant l'une des plus vénérables patries françaises, rendra leur dignité à toutes les autres.

Mistral n'a pas été séparatiste. Jamais, il n'a mis en question l'unité de la France et, bien au contraire, il tient à affirmer son patriotisme : « *Nous sommes de la grande France, et sans restriction ni trahison (3)* ». Dans ce pays de « gavots », il est même un bon républicain (4) et ne cache pas d'avoir eu, dans sa jeunesse quarante-huitarde, des sympathies socialistes. Son traditionalisme est réel et de bon aloi, nullement attaché à conserver le passé en tant que tel mais au contraire soucieux qu'il soit vivant, donc en permanente évolution. Au moment de la formation de ses idées, on ne voit pas que les conservateurs — dont il aura, plus tard, des représentants au sein de sa cour, tout en refusant jusqu'au bout d'être inféodé à personne — l'aient en quelque manière influencé. Bourgeois, il est très proche de la paysannerie. Et s'il n'est pas question d'en faire un révolutionnaire, on peut dire qu'il

fut à sa manière un esprit avancé puisqu'il a combattu l'un des fétiches les plus respectés de son temps.

S'il est une pensée qui paraît avoir touché Mistral dès ses années d'étudiant en droit à Aix, et à laquelle il continuait à s'intéresser trente ans plus tard, c'est celle de Proudhon. Le principal témoignage qu'il nous a laissé à cet égard est tardif mais d'autant plus précieux : « *Je me souviens du mutisme organisé dans la presse lors de l'apparition du « Pacte fédératif » de Proudhon, une des plus belles œuvres de ce formidable penseur. Proudhon y démontrait la nécessité de reconstruire la province et,*

Frédéric Mistral

sans se donner le mot, tout le monde s'entendit pour étouffer le pétard ». On reconnaîtra volontiers que Mistral minimise assez largement le contenu d'un ouvrage dont il écorche par ailleurs le titre (mais il n'est pas le seul!) et, d'une manière générale, que cet hommage exprime plus de chaleur méridionale que de véritable connaissance. Le poète n'était pas un spécialiste des questions sociales. Ce qui est sûr, c'est qu'il a emprunté à Proudhon le concept et le mot de fédération pour désigner le lien qui réunira « *en faisceau les trois gerbes de la race latine : France, Italie, Espagne... (5)* ». Au début Mistral parlait plutôt de l'« Empire du Soleil », belle expression mais dont le contenu restait assez vague. C'est

seulement après 1865 — le *Principe*, on le sait, a paru en 1863 — que, cherchant à donner à la fraternité latine un contenu institutionnel et regrettant de ne l'avoir pas proposé quand il en était peut-être temps encore, il comprend que le fédéralisme est la réponse. C'est de cette époque, en effet, que date cette lettre du fondateur du félibrige à l'un de ses plus proches confidents en politique :

« Si le cœur de nos vaillants amis avait battu à l'unisson du mien sur la question provençale, nous aurions accompli peut-être quelque chose (...). Nous aurions préparé, accéléré le mouvement fédératif qui est dans l'avenir. Non pas que j'aie l'idée niaise d'une séparation avec la France. Les temps futurs sont à l'union et non à la séparation. Mais aussi, et surtout, ils sont à la liberté, à la liberté des races, des cités, des individus, dans l'harmonie. »

A partir de cette période, on trouve très souvent dans les écrits mistraliens, notamment dans *l'Armana Provençau*, des références à cette union fédérative. Il l'étend même en deçà et au-delà de la seule fédération latine, puisque sont envisagés d'une part une fédération française rendant leur autonomie aux anciennes provinces et, en même temps, un regroupement de ces provinces libérées avec celles des autres pays dans une « *amphictyonie européenne* » : l'expression est dans la lettre à Bonaparte-Wyse citée plus haut. Mistral regrette que les divisions de ses amis l'aient empêché d'aller plus loin dans cette partie du programme du félibrige à laquelle il attache une importance croissante, et regrette aussi que les aspirations des nationalités « *soient allées au-delà de l'état fédératif* ».

Dans le sens banal du mot « politique », Mistral a changé, c'est certain ; et même fluctué, surtout dans la deuxième moitié de sa vie. Cependant ces hésitations ont toujours été motivées non seulement par ce qui lui paraissait le meilleur pour la Provence mais aussi par les intentions qu'il prêtait aux gouvernements et aux partis à l'égard du fédéralisme. En 1848, nous l'avons dit, il est républicain par conviction personnelle et en raison de la présence de Lamartine aux Affaires étrangères.

Certains mistraliens, parmi les plus sincères et les plus actifs, ont accredité l'idée que le poète s'était finalement rallié à l'idée de la monarchie. Il est vrai que les tergiversations du Second Empire en matière de régionalisme, puis le centralisme de plus en plus net de la République, l'ont incliné à écouter davantage ceux qui lui affirmaient que le retour du roi comblerait ses aspirations. La célèbre *Lettre sur la Décentralisation* du comte de Chambord, qui est de 1865, n'est pas étrangère à cette évolution. Mais aussi l'influence directe de Léon de Berluc-Perussis (6) et de quelques autres théoriciens de grande qualité dont certains suivaient les travaux de ce que l'on a appelé l'école de Nancy. Ces hommes n'étaient d'ailleurs pas tous royalistes, ou ne l'étaient pas encore à cette époque. Cependant on ne peut nier, dans l'ensemble, leur inclination vers un retour aux institutions de l'ancienne France,

dont ils avaient d'ailleurs tendance à croire (ou à dire) qu'elles se confondaient avec les franchises de la Provence et du Languedoc. Quoi qu'il en fût, Mistral, chef de mouvement avisé et même prudent, refusera toujours de s'identifier avec une tendance et même de paraître en favoriser une. Il fera admettre, au contraire, le principe de la coexistence de plusieurs familles politiques au sein du félibrige, pourvu que fût préservé l'accord sur l'essentiel. Même réduit à ce large assentiment, il s'en faut de beaucoup que le vœu du fondateur ait été accompli. Nous avons vu combien il regrettrait que le cœur de ses amis n'ait pas « *toujours battu à l'unisson du sien* ». Certes on rencontrait un peu de tout parmi les félibres : de braves poètes de terroir qui ne voyaient guère au-delà de leur clocher, des marginaux et des notables, de bons républicains et de non moins bons royalistes, de francs-compagnons à qui suffisaient le « *tutu-panpan* », la farandole et les jolies filles ; et même quelques entrepreneurs de spectacle qui n'aimaient pas gâcher l'atmosphère des fins de banquets par de trop graves propos. Au vrai on trouverait de tout cela chez Mistral lui-même. Cela n'empêche pas que le poète voyait plus loin que la plupart et laissait rarement passer une occasion de le dire. Toujours il a voulu que son mouvement ait une dimension politique, dans l'acception la plus large et la plus profonde. Elle s'articulait autour du double refus de la centralisation — prônée par ceux qu'il appelle avec mépris les « *unitaristes* » — et du séparatisme d'avec lequel il a pris grand soin de se distinguer (7). C'est en cela que Mistral n'a été ni un pacifiste vague à la mode de son temps, ni un régionaliste au sens étroit, mais un fédéraliste authentique, à la fois défenseur de l'autonomie la plus libre et de l'unité la plus large.

Unité et diversité, liberté et rassemblement : l'idée maîtresse du proudhonisme est que non seulement ces termes ne s'excluent pas mais s'appellent réciproquement. Si l'un des deux vient à être privilégié — ou pis séparé — au détriment de l'autre, c'est l'inhumaine abstraction qui s'installe et, au bout, on en arrive en effet à faire rouler les têtes. Mistral, parce qu'il refuse la mort de sa patrie, combat aussi toutes les séparations, toutes les suppressions mutilantes des différences qui ne peuvent qu'aboutir à la mort de la civilisation européenne, pour ne pas dire à la mort tout court.

Le régionalisme ne reprit une certaine vigueur que sous l'impulsion du mouvement provençal et c'est d'ailleurs Berluc-Perussis qui passe pour avoir forgé le mot. Dans diverses provinces, là où les traditions étaient restées les plus vivantes, des mouvements analogues s'organisèrent vers la fin du siècle dans le sillage d'écrivains du terroir qui avaient acquis quelque célébrité. En premier lieu, le groupe des Bretons bretonnants autour du poète Anatole Le Braz, du marquis de l'Estouëillon et, bientôt, de Charles Le Goffic. D'autres suivirent et, sans prétendre les citer tous, nous rappellerons les noms de Jean Revel, en Normandie, Hugues Lapaire et Jean Baffier dans le Berry, Gabriel Vicaire et F. Fertault en Bourgogne, Achille Millien en Nivernais, Arsène Verne-

mouze pour l'Auvergne, Antonin Perbosc dans le Bordelais, Philéas Lebesgue en Picardie. Leurs tendances diffèrent sensiblement, mais tous avaient en commun une revendication d'autonomie culturelle et la plupart réclamaient, pour que celle-ci soit effective, au moins une réelle décentralisation politique.

Bernard VOYENNE

(Extraits de « Histoire de l'idée fédéraliste ». T. III à paraître aux Editions Presses d'Europe).

(1) " Car, face contre terre, qu'un peuple tombe esclave / S'il tient sa langue, il tient la Clef / Qui le délivre de ses chaînes ". Aux poètes catalans, août 1861, in *Lis Isclo d'Or* (Les Iles d'Or), 1^{re} ed. Rouma-

nille, Avignon, 1876.

(2) *Traité de rattachement à la couronne*, 15 janvier 1482.

(3) *Aux poètes catalans*, déjà cité.

(4) *Dans la première partie de sa vie, tout au moins.*

(5) *Armana Provençau de 1862* (sous la signature de Brunet).

(6) Né à Apt en 1835, mort en son château du Plan, près de Forcalquier, le 2 décembre 1902. Il fut avocat jusqu'en 1866 mais quitta le barreau pour se consacrer entièrement à l'action félibréenne et régionaliste. Mistral, puis Frédéric Amouretti (" Si, en littérature, nous sommes les disciples de Mistral, en ce qui concerne la politique félibréenne nous procédons de M. de Berluc-Perussis ") et, naturellement, Charles Maurras lui ont porté la plus déférente admiration.

(7) "... Les Franchimans (...) nous croient séparatiste. Eh ! bien non !". (*Armana Provençau de 1875*).

MISTRAL ECRIT AU "SILLON"

Le 2 Juin 1905, Frédéric Mistral écrivait au "Sillon", dirigé par Marc Sangnier, une lettre de sympathie qu'il nous a paru intéressant de faire connaître à nos lecteurs.

Maiamo, 2 de jun 1905

Maillane, 2 Juin 1905

Gènt Counfraire,

Gentil Confrère,

Poudès founda que siéu de cor emé tóuti aquéli qu'aparon si tradicioun e libertaa naturalo, — e d'aquéli tradicioun e liberta la mai precioso e la mai caro es aquelo de nosti crèire. Rèn de mai digne de respèt que la religioun d'un pople — e la nostro subre touti, noun soulamen perqué touto mouralo n'en sourgènto, noun soulamen perqué douno soulas et pas dins lis esprovo de la vido, mai per-ço-que nostis usage, nosti coutume e nostro lengo s'en soun empren e embuga. Li plus bèlli legendo de nostre raço provençalo soun li legendo catoulico — e sarian de bestiàri s'oublidarian jamai que li santi Mario, que santo Madaleno, que sànto Marto e sant Lazàré nous an ilumina, civilisa e bateja.

A vous dounc touti mi applaudimen pèr vosto ardour à menteni la santo fe de nosti rèire !

F. MISTRAL

Vous pouvez être sûr que je suis de cœur avec tous ceux qui défendent leurs traditions et leurs libertés naturelles, — et de ces traditions et libertés la plus précieuse et la plus chère est celle de nos croyances. Rien de plus digne de respect que la religion d'un peuple — et la nôtre par dessus toutes, non seulement parce que toute morale en jaillit, non seulement parce qu'elle donne consolation et paix dans les épreuves de la vie, mais parce que nos usages, nos coutumes et notre langue en sont empreints et imbibés. Les plus belles légendes de notre race provençale sont les légendes catholiques, et nous serions des monstres si nous oublions jamais que les saintes Marie, que sainte Magdeleine, que sainte Marthe et saint Lazare nous ont illuminés, civilisés et baptisés.

A vous donc tous les applaudissements pour votre ardeur à maintenir la sainte foi de nos ancêtres.

F. MISTRAL

QUART MONDE ET DROITS DE L'HOMME

par Joseph WRESINSKI

Ce texte est un extrait de l'introduction à la première séance des Cercles Quart Monde et Société organisés par le Mouvement A.T.D. Quart Monde, le 18 Octobre 1980 (1). Ces Cercles ont pour but d'introduire dans la pensée contemporaine la réalité et les espoirs des exclus de notre Société, qui à travers le Mouvement Aide à Toute Détresse se sont donné un nom porteur de leur combat : " Le Quart Monde ".

La prolifération actuelle d'articles, d'ouvrages, de manifestations sur les Droits de l'Homme, est à la mesure de la profonde inquiétude des hommes d'aujourd'hui. De ce débat cependant, il semble qu'une partie de l'humanité reste à l'écart, comme si pour elle ces Droits n'existaient pas.

La lumière ne peut être saisie qu'à partir de la nuit totale; de même on ne peut comprendre et saisir les Droits de l'Homme qu'à partir de ceux qui en sont intégralement privés. Il devient urgent d'introduire les plus pauvres, leur condition, leur parole dans la pensée contemporaine sur la société, sur la démocratie, sur les Droits de l'Homme.

Le Mouvement A.T.D. Quart Monde vous propose de

centrer tout particulièrement votre attention sur cette couche de population tenue, en tous pays, hors droits, hors société, hors démocratie, de faire de ces exclus qui constituent le Quart Monde, le centre et la référence de tout le débat sur les Droits de l'Homme.

Sur tous les continents — car il s'agit bien d'une réalité universelle — dans tous les pays, dans toutes les civilisations, les plus pauvres sont exclus, et ils l'ont été à travers les âges.

C'est sans doute la découverte qui a le plus marqué le Mouvement A.T.D. Intuition d'abord, puis constat vérifié, sans arrêt, par l'expérience, l'étude et la recherche : l'exclusion est une réalité universelle dans l'espace et dans le temps.

Prenons pour exemple l'histoire de l'Europe Occidentale il s'agit là d'une réalité difficilement déchiffrable, car à travers les âges, l'histoire des plus pauvres n'a jamais été contée. L'histoire de l'Europe Occidentale (comme celle de toutes les autres parties du monde) comporte cette immense lacune, véritable malentendu historique.

Les pauvres, mais surtout les plus pauvres, n'y apparaissent qu'épisodiquement, dans la mesure où parfois ils ont joué un rôle remarqué dans l'histoire des non pauvres. Mais ceux-ci qui se sont familiarisés avec les traits caractéristiques de l'exclusion, reconnaissent les totalement paupérisés dans ces « flashes » historiques qui par instants les révoltent.

Ils les reconnaissent dans ces pauvres qui encombrant les routes des pèlerins, lorsqu'une justice séculière reprenant à son compte les peines imposées par l'Inquisition, se met à débarrasser les villes de Brabant (ou d'ailleurs) d'une population en haillons, en les expédiant vers de lointains pèlerinages, pour des vols de nourriture ou autres menus larcins de pauvres.

Tout comme on reconnaît les exclus dans ces pauvres sans droit d'asile, moins encore d'immatriculation, enjoins de quitter les remparts de la ville avant le coucher du soleil, au Moyen-Age. Les exclus ressurgissent encore dans nos manuels, sous l'image d'une horde de paysans paupérisés, défendus par Luther contre les princes de la bourgeoisie naissante, puis rejetés par lui, lorsqu'il s'aperçoit que leurs comportements brutaux d'hommes trop malmenés pour se conduire avec civilité ou louer Dieu ?

Violents, effrayant le peuple, nous les retrouvons dans cette masse paysanne affamée dans les provinces néerlandaises, lorsque le comte Floris V fonde son pouvoir sur eux. Et nous les retrouvons, envoyés dans leurs masures, leurs cahutes et leurs grottes, dans la périphérie de la ville de Paris, après avoir servi, sur les barricades de la Commune.

Au siècle dernier, les évocations les plus nettes nous viennent peut-être de Marx et d'Engels, encore que bien d'autres auteurs fassent allusion aux exclus, en passant et sans trop les reconnaître comme tels. Karl Marx, faut-il le rappeler, attire l'attention sur les « manœuvriers » en surnombre, parmi lesquels une « population stagnante », plutôt repoussée qu'attirée par les nouveaux centres d'industrie. Il distingue, tout au fond de « l'enfer du paupérisme », une couche sociale se composant de tous ceux qui n'ont jamais été « à la dure mais fortifiante école du travail ». Ce sont les citoyens sans gagne pain bien défini, ni même toujours avouable, sans domicile fixe aussi, pour une partie au moins. Voilà campé ce que Marx, puis Engels, ont appelé le « Lumpen prolétariat ». Peuple déjà exclu, d'emblée, de la société industrielle, et dont les deux auteurs vont sceller l'exclusion, en prononçant contre lui l'anathème dont souffrent encore aujourd'hui

ses descendants :

« masse nettement distincte du prolétariat industriel, pépinière de voleurs et de criminels de toutes espèces, vivant des déchets de la société, individus sans métier avoué, rôdeurs, gens sans feu ni aveu... ».

Voilà cerné le Lumpen prolétariat, les aïeux du sous-prolétariat de notre temps, voilà reconnue, en principe, l'histoire particulière qui les a amenés à être exclus des nouvelles classes ouvrières, urbaines et rurales, nées ; et voilà annoncée, aussi, l'histoire d'exclusion, l'histoire solitaire qu'ils vont avoir à poursuivre dans la société industrielle qui deviendra la nôtre.

Ces aïeux du sous-prolétariat d'aujourd'hui renaîtront encore une fois, sous la plume de ce père de la sociologie qui fut Charles Booth, sociologue et redresseur de torts, qui se penche sur les pauvres de Londres à la fin du XIX^e siècle, pour y discerner ce qu'il appela les « totalement submergés » ; population exclue qui lui inspira cette remarque :

« Les riches ont tiré sur les pauvres un rideau sur lequel ils ont peint des monstres ».

Historiographie à coups de flasches, histoire en bribes et en miettes, mais où le regard averti reconnaît ces hommes, ces femmes et ces enfants, monstrueux au regard de leurs contemporains ; monstrueux parce que mutilés par le paupérisme ; et exclus en raison même des mutilations qui nous empêchent de les reconnaître comme nos frères ; vêtus pourtant de la même dignité inaliénable de l'homme et, pour cela, sujets des Droits de l'Homme, comme nous mêmes. Peuple universel dans le temps, suivant nos sociétés successives, comme d'éternels « mauvais pauvres » et dont nous avons, aujourd'hui toutes les raisons de penser que sa condition est transmise en bonne partie, de père en fils, produisant de véritables lignées d'exclus, comme il existe des lignées de nobles, de bourgeois, de paysans et d'ouvriers.

Il me paraissait important que nous nous souvenions, aujourd'hui, de cette exclusion persistante à travers les âges.

Cette histoire se poursuit aujourd'hui : identifiable sur tous les continents, c'est une réalité délicate à décrire, et que nous ne pouvons pourtant plus ignorer plus longtemps. Des exclus existent dans tous les pays, même dans les nations qui, tenues dans un état de dépendance et de faiblesse économiques, refoulent à leur tour leur couche de population la plus pauvre, en l'excluant de toute politique, de tout programme de développement.

Faut-il rappeler, là aussi, quelques signes, quelques faits ? Nous ne pouvons pas remonter dans l'histoire des différentes régions et civilisations du monde, comme nous venons d'essayer de le faire pour ce qui concerne l'Europe Occidentale. Prenons simplement quelques manifestations de l'exclusion en différents continents,

aujourd'hui même.

Il y a tout d'abord ceux que, dans l'Organisation Internationale du Travail, on appelle les «hommes-sans-terre», ou ceux qui n'en détiennent qu'une minuscule parcelle. Travailleurs agricoles les plus misérables d'hier, ils sont aujourd'hui les victimes de la modernisation agricole. Victimes aussi, paradoxalement, des réformes agraires qui s'opèrent, ça et là, en Tiers Monde. Ils trouvaient encore à travailler pour quelque grand propriétaire hier; ils pouvaient encore faire survivre leur famille dans un petit lopin de terre qu'ils cultivaient avec femme et enfants. La réforme agraire, les nouvelles coopératives agricoles, les ont rejetés, parce que trop usés, trop malades, trop peu adaptables.

Ainsi, en Bolivie, dans les années 50, les grandes propriétés ont été morcelées et réparties entre les anciens salariés agricoles; les plus pauvres parmi eux sont chassés de la terre; on les refoule vers des hameaux à plus de 2000 m d'altitude, où rien ne pousse dans le sol rocailleux. Aucune politique, aucun programme de développement ou même l'alphabétisation ne les y atteint, désormais.

En Asie, Inde notamment, c'est la modernisation et le développement agricoles, qui font de ceux-ci une population en fuite. Ils migrent vers la ville pour se libérer de leurs dettes ou après une mauvaise récolte. On les retrouve travailleurs du bâtiment, sous employés, sous salariés, campant dans des cabanes de fortune infectes où s'entassent les immondices. Autour d'eux existent des écoles, des hôpitaux, des équipements urbains divers. Eux n'y ont pas accès, et les autorités municipales ne considèrent pas qu'ils ont droit à une quelconque prise en charge publique. Ce n'est plus l'Inde pauvre, c'est déjà l'Inde des exclus. Demain, la modernisation des procédés de construction les chassera définitivement du marché de l'emploi. Leurs enfants, mal nourris et refusés dans les écoles, seront demain, les habitants à vie de bidonvilles où plus personne ne viendra les chercher.

Faut-il parler, encore, de ces enfants abandonnés errant dans les rues de Bouaké en Côte d'Ivoire? Bagarrant la nuit avec chaînes, couteaux et tessons de bouteille, sans abri, vivant d'expédients, revêtus de haillons. Quart Monde d'enfants aujourd'hui; Quart Monde d'adultes et de familles, demain. Tout comme ce Quart Monde des quartiers mal famés de Bogota, ravagé par la misère, l'alcool, l'instabilité conjugale, le vol, le travail des enfants dès l'âge de 5 ou 6 ans...

Comme sont ravagés ces taudis de la périphérie de Bangkok, où les familles se sont installées par centaines, sans autorisation de la ville. Les enfants de ces familles ne peuvent être inscrits dans une école publique, car il faut pour cela un acte de naissance qu'ils ne possèdent pas. Puisqu'aussi bien pour les autorités de la ville, eux mêmes et leurs familles n'existent pas. Et les voilà qui, enfants et parents aux abois, deviennent violents, voleurs

malpropres, population monstrueuse au regard des voisins, souvent pauvres eux-mêmes, mais ô combien civilisés.

C'est quand on commence à entendre, dans la bouche des voisins, l'anathème proféré de tous temps en Occident; c'est quand on commence à parler avec mépris d'une population misérable, quand on commence à parler de mauvaise conduite, de pépinière de criminels; c'est alors que la pauvreté devient exclusion, et que commence le Quart Monde, un Quart Monde hors la loi, vers lequel les défenseurs les plus actifs des Droits de l'Homme ne viennent pas, et dont ils ne parlent même pas.

Puisqu'aussi bien il n'est jamais question d'eux dans nos discours sur la société, sur la démocratie, sur la justice, la paix ou le développement.

La souffrance ainsi infligée est indicible. Et ce n'est pas d'être infligée inconsciemment dans bien des cas, qui la rendra plus supportable, ce n'est pas notre ignorance qui la rendra plus supportable, alors même que cette souffrance s'étend en même temps que le développement, en même temps que le souci des Droits de l'Homme; l'insupportable, c'est de la voir s'étendre comme parallèlement à tout ce que nous tentons de faire.

Dans le Mouvement, nous sommes témoins, peut-être plus que d'autres, que l'exclusion infligée aux plus pauvres est la pire des souffrances. Ce sont les exclus qui nous le disent et nous demandent de le répéter: ce n'est pas d'avoir faim ou soif ou de ne pas savoir lire, ce n'est pas de ne pas avoir de quoi faire vivre ou s'épanouir sa famille, ce n'est pas de ne pas avoir de travail, qui est le pire des malheurs de l'homme. Le pire des malheurs, c'est de s'en savoir privé par le mépris, de se savoir tenu à l'écart du partage, littéralement traité comme un «hors la loi», parce qu'on ne reconnaît pas en vous un être humain, sujet de droits, digne de partage et de participation.

L'homme dont les droits et libertés sont bafoués, mais qui peut se dire qu'il est victime d'une injustice, qu'il est un homme malgré tout, n'a pas touché le fond de la souffrance.

L'homme du Quart Monde touche le fond. Une mère de famille d'une cité sous-prolétarienne disait d'un de ses voisins:

«ce n'est pas qu'il ne connaît pas ses droits, il ne sait même pas qu'il a des droits».

Cet homme, nous l'avons connu. Nous avons fait un bout de chemin ensemble, et chemin faisant, il avait, pour la première fois de sa vie, obtenu un emploi décent et découvert la sécurité sociale. Et ses voisins, hommes et femmes du Quart Monde, disaient de lui:

«il a retrouvé sa dignité, il a revêcu».

Aux familles du Quart Monde, aux travailleurs sous-prolétaires, on a tellement fait sentir qu'ils ne valaient rien, qu'ils n'étaient rien, qu'ils ne peuvent même pas se savoir victimes. Il leur a trop été dit qu'ils étaient coupables, qu'ils n'étaient pas véritablement des hommes.

Et ne pas se savoir homme, c'est ne pas pouvoir vivre. Quand les familles des cités dépotoirs disent que « ce n'est pas une vie », leurs mots disent bien ce qu'ils veulent dire. C'est d'avoir une existence qui n'est pas une vie, qui fait naître cette question insoutenable que nous avons entendue dans toutes les langues, sur tous les continents :

« sommes-nous donc des chiens, pour avoir à vivre ainsi ? ».

Aucun être humain, fût-il le plus totalement paupérisé et rejeté, ne peut se résoudre à accepter, une fois pour toutes, l'idée de n'être pas plus qu'un chien. De cela aussi, nous sommes témoins. Mais jour après jour, on tourne en rond dans sa propre tête, dans son propre cœur et on ne sait plus qui on est.

C'est cette souffrance sans nom qui nous provoque à vouloir dénoncer le mépris des Droits de l'Homme, d'abord au plus bas de l'échelle sociale en tous pays.

Dans toutes les actions menées pour le respect des Droits de l'Homme, n'y aurait-il pas un malentendu ? Un malentendu qui risque de faire tort à la cause, consistant à voir l'humanité divisée en « justes » d'un côté, en « injustes » de l'autre.

Nous ne sommes pas parmi les justes du seul fait que nous sommes contre la torture ou pour la paix ; nous ne sommes pas parmi les justes parce que nous aspirons à la réalisation des Droits de l'Homme. Car quand nous aurions été des justes en toutes choses par ailleurs, per-

sonne de nous ne l'est à l'égard des plus pauvres ; les exclus eux-mêmes, sont poussés par les réalités de l'existence à écarter les plus pauvres parmi eux.

Le Mouvement, qui veut inaugurer une autre dimension de la démocratie, des Droits de l'Homme, et des droits prioritaires des plus pauvres, n'est pas composé d'hommes et de femmes justes.

Si nous en sommes bien conscients, cela devrait nous permettre de nous savoir tous co-responsables des absences de justice, aujourd'hui, et du devenir de la justice, demain. Il ne s'agit pas là d'une responsabilité facultative, à assumer comme un bénévolat. Il s'agit d'un devoir.

Et si nous devons combattre le mépris des droits de l'homme partout où il se manifeste, notre premier devoir est auprès de ceux qui sont totalement désarmés et sans défense.

Dans la société qui est la nôtre, nous avons abusé de nos propres droits et libertés, au détriment des leurs. Nous sommes responsables de leur condition, plus directement, plus concrètement que de celle de toutes les autres victimes du mépris des droits.

Ne devons-nous pas nous porter en priorité vers ceux que notre silence a étouffés plus que tous les autres, vers ceux dont on n'a jamais encore étudié, ni débattu, ni dénoncé publiquement l'infâme condition, et qui, en raison de notre silence, ne peuvent même pas être certains d'être des hommes comme les autres ?.

Joseph WRESINSKI

(1) Mouvement A. T. D. Quart Monde, 107 avenue du Général Leclerc, 95480 Pierrelaye.

JACQUES MARITAIN

ET LES ANNÉES 30

par René REMOND

P our prévenir une attente que je risquerais de décevoir autant que pour éviter tout malentendu, je m'autoriserai deux précisions préalables. La première est relative à mes relations, ou plus exactement à l'absence de relations avec Jacques Maritain. Je ne suis pas un familier de sa pensée et de son œuvre pour un concours de raisons plus contingentes que délibérées. J'étais trop jeune avant la guerre pour avoir eu l'occasion de l'approcher, à plus forte raison de le fréquenter : ma première et unique rencontre eut lieu beaucoup plus tard, quand Maritain était ambassadeur auprès du Saint-Siège, lors d'une réception au palais Taverna. Trop jeune aussi pour le lire avant 1940, et pourtant ma génération n'en a pas moins subi son influence, mais sans doute par des voies détournées, de façon diffuse : c'est une question sur laquelle je me propose de revenir plus loin, celle de l'étendue de son audience et des modalités de son action sur les catholiques de France. Ajoutez à ces données chronologiques que je ne suis ni philosophe, ni théologien, ce qui constitue une infirmité rédhibitoire pour aborder l'œuvre de Maritain, même si par goût personnel autant que du fait des circonstances et des expériences, je suis un peu frotté de philosophie et de théologie : n'étant en ces deux disciplines qu'un autodidacte, je sollicite l'indulgence de mes auditeurs comme des lecteurs qui leur feront suite. A défaut, je suis historien et historien du catholicisme et des idées politiques dans la France du XX^e siècle : cette disposition et cette compétence me qualifient peut-être pour évoquer les rapports de Maritain avec les années 30. C'est donc en historien que j'en traiterai.

La deuxième précision a trait à la façon dont je me propose de le faire. Le titre arrêté par les organisateurs était large à souhait : Jacques Maritain et les années 30, et laissait un vaste champ à l'initiative. En accord avec le thème général qui nous rassemble, — *Maritain et la société contemporaine* —, j'ai choisi de ne parler que des textes qui ont un rapport direct avec les problèmes du

temps et la situation de la France entre 1930 et 1939. Je laisserai donc de côté les ouvrages spéculatifs, les écrits purement philosophiques, encore que la distinction ne soit pas toujours aisée à établir ni à respecter. Or, il se trouve par une coïncidence qui n'est pas purement fortuite que cette décennie est aussi la période de la vie de Maritain où il fut le plus engagé dans les questions d'actualité. C'est de ces années que datent ceux de ses ouvrages qui condensent sa réflexion sur la société, sur l'engagement du chrétien et en proposent la formulation la plus élaborée : elle a éclairé son temps. Il ne se contente pas alors d'écrire : il ne répugne pas à poser des actes, à signer des manifestes, quand il ne les inspire pas. Maritain fait alors figure d'intellectuel engagé : par delà l'image du théologien en veston qui date déjà de quelques années, il devient le symbole de l'intelligence libre et militante. Cette intervention de la pensée dans la contingence politique était moins patente avant 1930 : elle sera moins continue après 1945 et l'éloignement prolongé de France en espacera les occasions. Entre ces deux périodes des années 30, et plus précisément les années 1934-1938, marquent l'apogée de son engagement.

C'est alors que Jacques Maritain accède à la notoriété et que le découvre le grand public. Aujourd'hui encore, c'est du Maritain de ces années-là que se perpétue le souvenir pour le meilleur comme pour le pire. Je citerai tout-à-l'heure des exemples attestant la pérennité de son influence positive. Une anecdote empruntée à l'actualité la plus récente montrera que c'est aussi ce Maritain-là qu'on continue de contester : le 2 octobre dernier, au rassemblement organisé par les Silencieux de l'Eglise, un orateur a déploré qu'on ait trop lu Maritain et pas assez Dostoïevski. Reproche singulier pour qui connaît Maritain et sait à quel point il était nourri de l'œuvre de l'auteur d'*Humiliés et offensés*, mais bien révélateur de l'ignorance et de l'animosité d'un secteur du catholicisme qui ne pardonne toujours pas à Maritain d'avoir écrit *Humanisme intégral*.

Cet engagement plus prononcé de Maritain dans les années 1934-1938 correspond certainement à une étape dans le développement de sa pensée. Il est aussi le reflet d'un temps particulièrement troublé et donc plus propice aux prises de position : les années 30 ont été un moment d'intense effervescence idéologique et la connaissance de l'esprit des années 30 comme de la conjoncture politique est de nature à éclairer les interventions et les écrits de Maritain. C'est à préciser la relation entre ces deux termes que sera consacré l'essentiel de mon exposé.

Il se fondera presque exclusivement sur les écrits de Maritain que j'ai relus systématiquement. Je rappellerai d'abord les textes, les initiatives, les interventions qui dessinent la trame et la chronologie du sujet. Je m'interrogerai ensuite sur leurs motivations et leurs fondements : question capitale pour un philosophe que celle de l'inspiration de ses actes et de la légitimation de ses prises de position. Puis je recenserai les thèmes principaux qui reviennent sous sa plume et qui révèlent ses préoccupations les plus profondes et les plus constantes. Je tenterai enfin d'évaluer son influence et d'en repérer les prolongements jusqu'à nous.

I. LES TEXTES ET LES MANIFESTES

Commençons par rappeler quelques grands textes qui constituèrent un apport décisif en leur temps et dont l'influence n'est peut-être pas à porter entièrement à la rubrique du passé. Il en est deux, presque contemporains à quelques mois près. *La lettre sur l'indépendance*, datée du 1^{er} décembre 1935, qui parut comme un cahier du *Courrier des îles* : texte court, d'une trentaine de pages. *Humanisme intégral* publié chez Aubier-Montaigne en juin 1936, ouvrage capital et pas seulement par les dimensions — un peu plus de 300 pages.

Pour importants qu'ils soient, ces deux écrits, même s'ils se suffisent à eux-mêmes et se prêtent à une lecture séparée, ne sont pas isolés : eux-mêmes font référence à d'autres auxquels mille liens les rattachent : c'est ainsi que *La Lettre sur l'indépendance* fait mention d'articles publiés quelques semaines plus tôt dans *Vendredi* et que *Humanisme intégral* reproduit en annexe deux articles donnés auparavant dans *Sept* et incorpore au texte des paragraphes entiers d'articles parus dans *Esprit*. Ainsi, ces deux textes majeurs nous renvoient-ils à d'autres expressions de la pensée de Maritain dans les mêmes années.

Il s'est alors trouvé associé à de nombreuses publications, hebdomadaires ou mensuelles. L'époque a connu un remarquable essor de la presse d'inspiration catholique qui a écrit alors un des chapitres les plus brillants de son histoire et pris une part déterminante au développement du catholicisme français.

Jacques Maritain a été associé à la naissance de la revue *Esprit*. Michel Winock a rappelé dans son livre, *Histoire politique de la revue Esprit, 1930-1950*, les cir-

constances de cette association. Emmanuel Mounier a fréquenté Meudon et consulté Maritain. Celui-ci a encouragé le lancement de la publication ; il s'est employé à en faciliter la sortie. Par la suite, il n'a pas ménagé les conseils et les encouragements. S'il a parfois exprimé des désaccords, il ne s'en est jamais démarqué publiquement. Il y a écrit : ainsi en Mars 1933, dans un numéro *Rupture entre l'ordre chrétien et le désordre établi*, il publie une *Lettre sur le monde bourgeois*. De même le 1^{er} octobre 1935. Il assiste au premier congrès d'*Esprit*, les 14 et 15 avril 1935, à Paris. Il conseille utilement Emmanuel Mounier dans les difficultés qui menacent l'existence de la revue quand le pontificat se raidit : au printemps 1936, il avertit Mounier de l'éventualité d'une condamnation romaine qui signerait l'arrêt de mort de la revue et le fait bénéficier de son expérience des milieux ecclésiastiques et de sa connaissance du style qui leur convient en l'assistant dans la réaction d'un mémoire en défense qui parera le coup.

Maritain a aussi collaboré à l'hebdomadaire que lancent en mars 1934 les Dominicains des éditions du Cerf, *Sept*. Pour ce chapitre, notre guide est Aline Coutrot qui a écrit une histoire du périodique. Elle mentionne le philosophe au nombre des quarante collaborateurs véritables tant pour la fréquence de leur apport qu'à raison de l'importance des sujets qu'ils traitent. Au reste, sa photographie ne figure-t-elle pas en bonne place dans une page publicitaire au côté de celles d'Etienne Gilson, autre théologien en veston, François Mauriac, Paul Claudel, Daniel Rops, Gabriel Marcel, le Père Sertillanges et Henri Pourrat ? A *Sept* Maritain a donné quelques articles essentiels. En particulier, les 12 et 26 avril 1935, deux qu'il reprendra en annexe d'*Humanisme intégral* le premier distingue trois plans d'action et non, selon une habitude enracinée, deux seulement. C'est dans cet article que se trouve énoncée la distinction appelée à devenir fameuse entre l'action que le chrétien conduit *en tant que* chrétien et celle qu'il engage *en* chrétien. Il en fait application à la presse catholique dont il dit qu'« elle offre un exemple particulièrement remarquable ». Le numéro spécial paru le 12 février 1937 — à quelques mois de la suspension du journal — sous le titre *Le Christ et l'ouvrier*, contient une contribution capitale, *Exister avec le peuple*, qui marque une étape dans l'affirmation de la pensée politique de Maritain dont nous aurons à reparler.

Troisième publication au sommaire de laquelle se lit parfois le nom de Maritain : la revue *La Vie intellectuelle*, publiée, elle aussi, par les éditions du Cerf. Notamment en Janvier 1935. Ainsi, l'auteur des *Degrés du savoir* a-t-il collaboré assez activement à quelques-unes des publications les plus engagées du mouvement catholique ; celles qui constituent son aile marchante et qui ont le plus efficacement concouru à son renouvellement intellectuel comme à son approfondissement religieux.

Plus inattendue est sa collaboration à des publications

étrangères à toute inspiration chrétienne. Tel *Vendredi*, l'hebdomadaire de gauche fondé à l'automne 1935 par André Chamson et Jean Guéhenno : dans l'ambiance du Rassemblement populaire qui ambitionne de regrouper toutes les forces démocratiques et en écho à la mobilisation des intellectuels antifascistes, ils veulent doter la gauche d'une réplique aux hebdomadaires de droite, comme *Candidé* et *Gringoire*, et mettre un terme au monopole dont ceux-ci disposent. Maritain fait mieux que leur apporter un concours occasionnel : il les autorise à user de son nom pour le lancement de leur périodique. Initiative qui symbolise la rupture d'une fraction des intellectuels catholiques avec le parti de l'ordre et signifie un véritable renversement des alliances. Le premier numéro, en date du 1^{er} novembre 1935, contient un article de Maritain, intitulé *Humanisme et héroïsme*. L'expérience est vite décevante. Un mois plus tard, Maritain s'expliquera et sur les motifs de sa participation et sur les leçons qu'il tire de cette expérience. Le numéro 2, du 8 novembre 1935, publiait déjà une mise au point.

Ce rapide inventaire ne serait pas complet sans la référence au texte important publié dans la *Nouvelle Revue Française* du 1^{er} juillet 1937 sous le titre *De la guerre sainte*, et qui sera repris en préface du livre de Mendizabal : il dénonce l'imposture qui présente la guerre livrée au gouvernement républicain par les insurgés comme une croisade pour le christianisme.

Ce relevé montre qu'entre 1934 et 1937 Maritain a pris une part active aux débats d'actualité et qu'il n'a pas jugé indigne d'un philosophe d'écrire dans les périodiques sur quelques-uns des grands thèmes de controverse.

Une constatation analogue se dégage du recensement des manifestes auxquels Maritain apposa sa signature et qu'il contribua parfois à inspirer. Leur signification est peut-être plus caractéristique encore que celle de ses contributions aux revues. La période a connu une exceptionnelle floraison de ce genre littéraire et la rédaction de manifestes comme leur signature sont typiques du comportement de l'intellectuel engagé ; pour un peu le degré de son engagement se mesurerait au nombre de textes auxquels il souscrit. Maritain s'est associé à ce mouvement et tout est plein d'enseignements dans la chronologie de ces manifestes comme dans les thèmes qu'ils évoquent et dans le rassemblement des signatures avec lesquelles voisine la sienne. Leur étude mériterait un développement particulier. Je me bornerai à en dessiner la trame.

Le premier — sur les responsabilités du chrétien et le moment présent — porte la trace de l'inspiration du philosophe et s'intitule *Pour le bien commun*. Il paraît en avril 1934 et reflète l'inquiétude suscitée chez les intellectuels proches de Maritain par le climat de guerre civile qui s'est établi en France au lendemain des événements de Février. Il proclame un double refus : de l'exploitation de l'antifascisme par les communistes et de l'anticommunisme par la bourgeoisie. Il esquisse une troisième voie et

en salue l'espérance.

Le second manifeste, *Pour la justice et la paix*, est en rapport direct avec l'agression italienne en Ethiopie : il entend riposter à deux autres manifestes parus les jours précédents, celui des intellectuels de droite, *Pour la défense de l'Occident*, et celui, qui leur fit écho, des intellectuels de gauche. L'inspire le même souci d'échapper à l'affrontement de deux blocs antagonistes. Il est publié en octobre 1935 par *La Vie Catholique* de Francis Gay, par *Sept* et *Esprit* le reproduira en novembre. Il suscitera de vives et acrimonieuses critiques de la *France catholique* qui s'en prendra à Blondel, Claudel et Maritain.

L'affaire Salengro est à l'origine d'un troisième manifeste *Pour l'honneur*, qui dénonce l'odieuse des procédés utilisés par la presse d'extrême droite et réaffirme les exigences de la morale. On y retrouve à peu près la même constellation de signatures que dans le précédent manifeste. *L'aube* le publie le 21 Novembre 1936.

Maritain donnera encore sa signature à un quatrième manifeste *Pour le peuple basque*, que publie *La Croix* du 8 mai 1937. C'est une protestation contre le bombardement de Guernica.

Quatre textes s'échelonnent ainsi sur quatre années, à raison d'un par an entre 1934 et 1937, c'est-à-dire les mêmes années que celles où Maritain collabore à des organes de presse. Ce sont deux modalités d'une même action qui dénotent une attention à l'actualité, une sollicitude pressante pour les inquiétudes et les souffrances des contemporains, une orientation de la réflexion en direction des réalités sociales et politiques. Ses prises de position situent Maritain à l'aile gauche du catholicisme et le campent comme un intellectuel engagé, même si sa pensée demeure parfaitement libre de toute attache avec un parti ou une école de pensée.

II. LES PRINCIPES DE SON INSPIRATION

Ainsi donc, dans les années 30, Maritain fait partie des intellectuels engagés. Le phénomène est banal : rien n'est alors plus commun, à droite comme à gauche. C'est le contraire qui pourrait surprendre à un moment où la plupart des écrivains s'enrôlent dans un camp et croient de leur devoir de rejoindre un des blocs. Il n'y a pas davantage de quoi surprendre de la part d'un philosophe qu'on croirait plus porté vers la spéculation pure : qu'un esprit adonné par vocation à la réflexion abstraite s'intéresse à la contingence de l'événement et au singulier concret dont l'histoire des hommes est faite, c'est monnaie courante : qu'on songe à Simone Weil au même moment ou à Sartre un peu plus tard !

S'il y a quelque originalité dans la démarche de Maritain, c'est dans ses motifs qu'il convient de la chercher. L'important est là : pourquoi Maritain témoigne-t-il un tel intérêt à l'actualité ? à quel titre le fait-il ? Comment s'y intéresse-t-il ?

Lui-même n'a pas manqué de se poser la question. Il y a répondu dès les premières lignes de la *Lettre sur l'indépendance* où il se présente comme un philosophe qui ne s'abstrait pas de l'événement. Il a pour cela deux raisons qui se rejoignent : philosophiques et religieuses. Il intervient à la fois comme philosophe et en chrétien.

Comme philosophe : celui-ci ne peut fermer les yeux sur les angoisses des hommes et de la cité. La « philosophie pratique doit descendre jusqu'à l'extrême bord où la connaissance philosophique joint l'action ». Elle n'est pas extérieure au domaine de la philosophie : elle prolonge son champ d'observation et de réflexion. Quant au chrétien, il doit porter le témoignage de l'esprit dont il vit imprégné : les attitudes de retraite ou d'évasion lui sont interdites. Il doit être présent « pour faire en chrétien son métier d'homme dans le monde ». L'état d'esprit qui se dessine ainsi s'accorde avec la tendance qui prévaut alors dans le catholicisme français, qui rejoint une théologie de l'Incarnation, qui inspire une politique dite de présence qui prescrit l'engagement. Maritain participe intimement à la vie du catholicisme des années 30 dont il concourt à définir et à formuler les orientations.

De cette inspiration procède le refus du monde clos, de ce qu'au lendemain de la guerre, on appellera, à la suite d'Henri Marrou et d'*Esprit*, le ghetto chrétien. De part et d'autre de la coupure tranchée par la seconde guerre la continuité de l'inspiration est manifeste et elle atteste l'influence, même diffuse, des idées de Maritain. Il rejette l'image de la forteresse si souvent utilisée par les chrétiens pour exprimer leur vision, d'une Eglise investie par l'adversaire, et où les fidèles cherchent refuge contre le monde. La comparaison ne saurait plus convenir pour une société qui a cessé d'être sacrale : observons au passage la parenté avec le thème illustré par Emmanuel Mounier de *Feu la chrétienté*. Au lieu de se regrouper entre eux, à l'écart du monde, les chrétiens doivent se disperser dans le monde que Dieu a créé et dont il leur a confié l'animation et la responsabilité. Sous la plume de Maritain, la référence est fréquente, insistante même, à la chrétienté médiévale, mais elle est exempte de toute nostalgie réactionnaire ou volonté restauratrice : elle est citée comme terme de comparaison, comme illustration d'un type de société, d'un certain système de rapports entre le spirituel et le temporel, jamais comme un modèle à reproduire. Il fait même d'expresses réserves sur l'appellation forgée par Berdiaeff de *Nouveau Moyen Age*, jugée équivoque.

C'est que Maritain tient le plus grand compte des conditions concrètes de réalisation de l'idéal chrétien, des situations contingentes. Pour tout dire, il se comporte en historien. Son article de la *Vie intellectuelle*, de janvier 1935, développe la notion d'idéal historique concret. La politique ne se réduit pas à des essences. Chez le Maritain des années 30, le philosophe se double d'un historien et le chrétien est attentif aux données concrètes du monde où Dieu l'a placé et lui a donné mission.

III. QUELLE ANALYSE DE LA RÉALITÉ CONTEMPORAINE ?

La vision que Jacques Maritain se forme et présente du monde contemporain se caractérise par quelques traits et s'ordonne autour de quelques lignes de force.

Il s'en dégage d'abord, pour qui le lit aujourd'hui avec le recul de quarante années, une impression générale de pessimisme : sur toutes les descriptions flotte un air de tristesse, est répandue une teinte sombre. La présentation de ce qu'est l'action politique est peu flattée. Surtout l'analyse de la situation est sévère et ménage peu de place à l'espoir. Elle critique sans indulgence le « système bien pensant » : c'est, dit la *Lettre sur l'indépendance*, un désordre consubstantiel ; *Humanisme intégral* parle de « désordre radical ». Expressions proches de celle rendue fameuse par *Esprit* de désordre établi. L'analyse débouche sur le procès du capitalisme qui s'inscrit dans la tradition du catholicisme social dont Maritain recueille implicitement l'héritage. A ces reproches traditionnels s'ajoute une donnée de circonstance : la division du pays en deux camps ennemis et l'éventualité d'une guerre civile, larvée ou déclarée. Maritain l'évoque souvent comme possible, voire même probable. Il ne lui paraît pas du tout impossible que tous les efforts de conciliation aboutissent à un échec total et il advient qu'il évoque une situation où les chrétiens n'auraient plus d'autre rôle que de témoigner par le martyre.

Ce pessimisme s'enracine sans doute dans une tradition chrétienne ; il correspond aussi à une disposition personnelle de Maritain : n'a-t-il pas été le filleul de Léon Bloy ? Il s'explique aussi par une conjoncture où s'amoncellent les menaces : une France coupée en deux, une guerre civile latente dont le déchirement de l'Espagne propose comme une tragique anticipation.

Remarquable est l'attention que Maritain accorde au peuple, à ses aspirations comme à sa pensée. Il tient pour un des plus grands faits de l'histoire contemporaine l'accession des masses — identifiées au peuple —, à l'existence : l'éveil du prolétariat à la conscience de classe est un progrès historique considérable, affirme *Humanisme intégral* (p. 247). Il a un rôle historique à jouer, une mission de libération pour tous les hommes, s'il ne se laisse pas égarer par une philosophie erronée. La réintégration des masses dans la société est un impératif moral et une nécessité historique ; Maritain en développe les raisons. Raisons historiques : elles sont la « réserve charnelle d'une civilisation », appelée à prendre la relève d'une bourgeoisie en voie de dissolution. Raisons spirituelles, qui annoncent les motivations des prêtres ouvriers et de l'ouvriérisme chrétien de l'après-guerre : les pauvres ont droit à une sollicitude toute spéciale des chrétiens. Les allusions à une renaissance du christianisme dans les masses, les références à la J.O.C., à la J.A.C., au syndicalisme chrétien attestent que Maritain se tient informé de l'action militante et entretient des relations étroites et confiantes avec les chrétiens engagés

« au cœur des masses ».

L'intérêt que Maritain porte au communisme est un trait original : à l'époque ne sont pas nombreux les catholiques qui en ont quelque connaissance. *Humanisme intégral* s'ouvre sur une évocation du phénomène. En plusieurs endroits, Maritain discute des affirmations de Marx dont il est visible qu'il l'a lu, comme il a lu ses commentateurs avec lesquels il controve dans des notes en bas de page. Il est au fait des changements qui ont récemment affecté le gouvernement de l'Union Soviétique, en particulier la restauration de certaines traditions familiales et nationales. Son analyse porte la trace des nouvelles directives du parti et de l'Internationale au sujet de l'humanisme et de la défense de la culture ; il fait référence à la proposition de main tendue. Autant de signes qui démontrent que le philosophe prête une attention soutenue à la figure de la société et aux « signes des temps ».

Il ne prête guère moins d'attention aux tentations autoritaires et aux expériences totalitaires, même si c'est d'une autre façon et pour d'autres raisons. Il les récuse : il n'y a rien de bon à attendre, pour le pays, des solutions de type « mussolinien ». On s'étonne de trouver dans *Humanisme intégral* une analyse assez fouillée et pertinente des structures du parti fasciste et du national socialisme. Il ne les tient pas pour des accidents : il vise à les intégrer dans une vision d'ensemble. Il inventorie leurs éléments constitutifs, relève leurs dissemblances et conclut qu'ils sont très diversement spécifiés, même s'ils ont en commun des caractères génériques fondamentaux. Le fascisme italien n'est qu'un semi-totalitarisme, car il est tenu en respect et contrecarré par le catholicisme qui fait partie de la culture nationale. Il ne méconnaît pas pour autant leur parenté : même si le facteur religieux et les traditions culturelles tempèrent la malfaisance du fascisme, Maritain ne se laisse pas séduire comme tant de ses coréligionnaires par ses avances. Il rejette sans ambages ni hésitations toutes les conceptions totalitaires de la vie sociale, en partie parce qu'elles méconnaissent le mouvement qui porte le prolétariat comme elles ignorent la nécessité de réintégrer les masses populaires dans la société.

Jacques Maritain récuse le communisme ; il condamne les régimes autoritaires. La situation de la démocratie française le satisfait-elle pour autant ? Sa position n'est pas si simple. Elle est d'indépendance absolue à l'égard de toutes les formations politiques existantes : tous les partis sans exception lui paraissent inadéquats. « De gauche, de droite, à aucun je ne suis ». (*Lettre sur l'indépendance*). Il appelle de ses vœux autre chose : de nouvelles formations strictement politiques, mais dont l'inspiration serait authentiquement chrétienne. Il en souhaite plusieurs, la pluralité de ces formations étant plus conforme à la structure pluraliste dont il rêve pour la société politique : les problèmes tant économiques que juridiques sont susceptibles de solutions diverses ; d'autre part, l'indépendance du chrétien dans ses choix politi-

ques emporte naturellement la pluralité des organisations auxquelles adhérer. Ces formations devraient occuper l'espace intermédiaire entre les deux camps antagonistes, constituer une sorte de tiers parti qui rassemblerait tous les Français désireux d'épargner à leur pays la guerre civile. Ne seraient-elles pas vouées à être minoritaires entre les deux masses compactes mobilisées par le mirage communiste ou la tentation fasciste ? Peut-être, mais c'est aussi le seul moyen d'échapper à cette redoutable alternative et d'éviter à la France de se retrouver broyée entre les deux meules.

Ses propositions ne vont guère au-delà de l'énonciation de ce vœu : le reste demeure imprécis. Maritain parle bien de « fraternités temporelles d'un type entièrement inédit », mais est avare de précisions sur ce que seraient ces créations. Mais est-ce au philosophe à pousser plus loin la réflexion concrète ?

Dans l'ordre économique néanmoins, son analyse va plus loin, il esquisse un schéma d'organisation. Maritain a lu Henri de Man, il cite Paul Chanson, il a réuni une documentation, il propose l'institution d'un titre de travail. C'est assez dire que le philosophe partage pleinement les inquiétudes et les espérances de son temps : il participe aux recherches de ses contemporains. Du même mouvement s'affirment et son indépendance et sa participation.

IV. L'AMBIANCE CONTEMPORAINE ET L'INFLUENCE POSTÉRIEURE

Notre dernier point sera presque exclusivement interrogatif ; même si nous ne sommes pas en mesure d'apporter des réponses, il manquerait à cette tentative pour situer la pensée de Jacques Maritain en son temps une pièce indispensable si nous ne posions pas deux questions.

La première a trait à l'influence que la pensée de Maritain a exercée sur ses contemporains. Quel fut par exemple le retentissement de ses prises de position ? Sa signature au bas de quelques manifestes a-t-elle contribué à déterminer des choix politiques ? Il est prématuré de répondre à ces questions, en l'absence d'études conduites avec méthode ; au reste, il sera toujours malaisé d'y répondre, rien ne se prêtant moins à une certitude scientifique que la mesure d'une influence. Cependant, c'est ébaucher un début de réponse que constater que ces années 30 qui correspondent aux engagements les plus prononcés du philosophe sont aussi celles où sa notoriété atteint son apogée. De surcroît, cette notoriété, il la doit davantage à ces écrits de circonstance qu'à ses travaux philosophiques : c'est la *Lettre sur l'indépendance*, qui fonde sa réputation comme c'est *Humanisme intégral* qui a le plus contribué à répandre sa pensée. Le nom de Maritain est alors devenu un symbole de l'intelligence catholique engagée dans la résolution des problèmes de son temps. Lui-même est associé à l'aile marchante du catholicisme français. Sans qu'on puisse toujours distin-

Et ensuite ? Qu'est-il advenu de son enseignement au lendemain de la seconde guerre ? Elle survit indépendamment de l'homme : que ce soit pour représenter la France à Rome, auprès du Saint-Siège ou parce qu'il enseigne en Amérique, Maritain est désormais le plus souvent absent de France. Il a en outre cessé de prendre une part active aux débats et aux controverses. Le lien qui unissait étroitement sa présence et son rayonnement, son action et ses écrits avant 1939 est désormais distendu. De surcroît, l'influence directe de sa pensée est de plus en plus difficile à isoler : elle s'est comme incorporée à la conscience commune du catholicisme français, confondue avec d'autres dans une sorte de *koïnè* dont l'existence même est une preuve indirecte de sa diffusion, mais à l'intérieur de laquelle il est devenu impossible de distinguer les apports respectifs.

Néanmoins, les présomptions abondent que l'influence de la pensée de Maritain continue d'inspirer la réflexion et le comportement des catholiques de France après la seconde guerre. L'engagement politique de toute une génération, 1944-1945 réalise les vœux d'*Humanisme intégral* dont les idées se reconnaissent dans le programme initial du Mouvement Républicain Populaire : n'est-ce pas, dans l'esprit de ses fondateurs, cette formation qui devait éviter le partage de la France en deux fractions ennemies ? L'influence de l'enseignement de Maritain n'est pas moins perceptible dans l'Eglise que dans la vie politique française : la constitution conciliaire *Gaudium et spes* sur l'Eglise dans le monde de ce temps formule une vision du monde qui est du pur Maritain : la conception des relations entre le spirituel et le temporel, la définition des rapports entre le chrétien et le monde, procèdent en droite ligne de ses écrits. Plus près de nous, le document de l'épiscopat français adopté par l'Assemblée de Lourdes en 1972 sur la pratique chrétienne de la politique est l'aboutissement de tout l'effort intellectuel auquel Maritain avait pris une part décisive : il consacre les notions et les distinctions qu'il avait lui-même introduites ou accréditées. De 1936 à 1972, la continuité est manifeste : ce sont les derniers feux de la pensée de Maritain qui brillent en 1972. Et les critiques énoncées contre le pluralisme visaient indirectement l'enseignement de Maritain : la dénonciation par les chrétiens de gauche du pluralisme comme un indifférentisme politique auquel ils reprochent de pratiquer une neutralité inacceptable entre le bien et le mal, le juste et l'injuste, rejoignent celles des catholiques de droite qui condamnaient Maritain pour avoir dissocié l'idéologie politique de la foi. Tout bien réfléchi, les intégristes dont je rapportais plus haut les propos contre l'influence de Maritain ne se trompaient pas d'adversaire quand ils incriminaient son influence sur l'Eglise d'aujourd'hui. Signe que les positions prises par lui dans les années 30 n'ont pas perdu tout caractère d'actualité. Invitation à considérer que l'intelligence du catholicisme contemporain implique l'étude et le rappel de l'enseignement du philosophe d'*Humanisme intégral*.

Jacques Maritain

guer clairement entre son œuvre propre et celle de ses amis ou de ses élèves, elle fait partie intégrante d'un ensemble sur lequel il a apposé sa marque. Quand il n'est pas lu directement, il l'est à travers des intermédiaires et le cheminement de son influence s'opère par toute sorte de médiations. Pour ne prendre qu'un exemple, la génération des militants des mouvements spécialisés de l'action catholique n'ont assurément pas tous lu *Humanisme intégral*, mais leurs aumôniers ont souvent lu pour eux, la référence figure dans les programmes d'année ; des extraits en sont reproduits par les agendas que diffusent les mouvements ou dans leur presse. C'est par cette multiplicité de canaux, par cette diversité de relais que passent les grandes orientations et les distinctions maîtresses élaborées par le philosophe de Meudon. Difficile à saisir et à repérer, son influence a bien été une composante essentielle du mouvement catholique dans la France des années 30.

René REMOND

MARITAIN-BLONDEL : PHILOSOPHER SUR UN DESACCORD

par Etienne BORNE

Je laisserai hors de mon propos, faute de compétence et de suffisante information, la détermination de l'influence, qui n'a pas été mince, de Maurice Blondel et des idées blondéliennes sur les mouvements dits du catholicisme social et de la démocratie-chrétienne, en France, et hors de France. Ma perspective ne peut être celle de l'historien que je ne suis pas.

Je ne vais pas non plus tenter un exposé systématique à partir des textes de pensée politique dans l'œuvre de Maurice Blondel, dont il ne m'a pas été possible de faire le recensement, et dont il faudrait étudier le contenu et suivre l'évolution, pour les pouvoir apprécier et situer.

Je constaterai simplement que Maritain et Blondel ont vécu et pensé dans un état continué de désaccord l'un par rapport à l'autre, et je ne ferai guère qu'interroger ce désaccord. Dans mes années d'apprentissage qui furent lentes et longues, je n'ai connu Blondel que très tardivement et par Maritain et chez Maritain, plus précisément par la polémique antiblondélienne du chapitre III des « Réflexions sur l'intelligence ». Il a fallu que je lise dans la correspondance récemment publiée de Maritain et Mounier, « Venez à Meudon, dimanche prochain, il y aura une conférence de Borne sur Blondel » pour me faire souvenir que si à cette époque j'étais heureux et fier d'être introduit à Meudon, la pensée du maître de la maison n'était pas l'objet exclusif de mon attention, et que je commençais déjà à voir double, ce qui est en fin de compte plus blondélien que thomiste.

En ce temps-là me scandalisait fort le spectacle moins des conflits entre penseurs chrétiens dont l'authenticité n'était point douteuse, que de l'impossibilité où ils me

paraissaient de se comprendre et même de s'entendre au sens littéral du mot. Lorsque Maritain parle de Teilhard ou de Blondel, il nous instruit beaucoup sur la pensée de Maritain mais ce n'est pas de Teilhard ou de Blondel qu'il parle. J'avais eu la témérité de tenter de réduire le scandale, et dans un chapitre du dernier cahier de la Nouvelle Journée, « Options sur Demain » (1) je faisais le bilan des correspondances et convergences, virtuelles ou réelles, entre les philosophies de Maritain et de Blondel. Mais on sut me faire savoir de l'un comme de l'autre côté qu'on n'avait pas réellement apprécié ma bonne volonté réconciliatrice. Et puisque les maîtres paraissent tant tenir à leurs désaccords, il n'y a d'autre issue que pour qui tient à rester leur disciple qu'à faire philosophie de leurs désaccords eux-mêmes.

Un détour par l'histoire des idées permettra peut-être de situer dans un contexte traditionnel le débat Maritain-Blondel. Le thomiste Maritain et l'augustinien Blondel. La tension entre augustinisme et thomisme, parfois refoulée, mais toujours rebondissante est une caractéristique de la pensée chrétienne ; elle n'a cessé de compter dans son histoire et elle a une portée qui passe l'histoire.

Dans une perspective augustinienne, les grands problèmes humains, de la valeur du savoir, de la morale, de la politique ne prennent leur véritable et ultime sens que par rapport à cet unique nécessaire qu'est le salut. Tant que n'est pas résolue la question du suprême pour quoi, le reste est ténébreux ou au moins angoissantement ambigu. C'est la conversion qui révèle à l'homme la vérité de l'homme. Telle était la leçon des « Confessions ». Et l'histoire de l'humanité elle-même n'est arrachée à l'irrational que si elle est éclairée par la foi en l'incarnation et en

la glorification finale. Telle était la leçon de « la Cité de Dieu ».

Le double danger d'une vue des choses qu'on pourrait dire intégraliste, c'est qu'elle risque d'induire en tentation conjointe d'idéalisme et de pessimisme : tant qu'elles n'ont pas été aperçues dans une lumière surnaturelle et consolidées d'en haut et par le haut, les choses ne sont qu'apparences trompeuses, contradictoire dispersion, occasions multipliées de tentation et de perdition. Et politiquement, de telles vues tourneront à une mise en question assez radicale des pouvoirs qui ne sauraient régner en ce monde sans quelque complicité avec le prince de ce monde, à moins qu'elles n'aboutissent à une exaltation théocratique du pouvoir spirituel seul capable de donner leur légitimité reçue d'en-haut et d'ailleurs, aux divers pouvoirs temporels. On vient de proposer un raccourci de ce que les historiens appellent l'augustinisme politique.

Ainsi s'explique et se justifie la réaction thomiste contre l'augustinisme, ou plutôt contre un augustinisme durci et dégradé. La nature, la société, la raison sont alors restaurées ou instaurées dans leur vérité et leur autonomie propre qui n'ont pas besoin, pour être assurées de leur validité, qu'il soit fait référence au surnaturel. A l'orée de sa « Somme Théologique », traitant de Dieu et mettant la révélation entre parenthèses, St Thomas se fait une objection bien significative de l'esprit du thomisme : quel besoin la nature et l'homme ont-ils de Dieu, alors que la nature est intelligible à partir des principes de la physique ou de la cosmologie, et que la volonté humaine n'est pas incapable de comprendre son propre dynamisme à partir des fins qui lui sont spécifiques ?

Si Aristote joue un rôle si important dans cette mise en question de l'augustinisme qui est un trait marquant du XIII^e siècle, c'est que l'aristotélisme est une philosophie de la nature, je veux dire de la consistance et de la suffisance à soi de la nature. Un Aristote retrouvé en chrétienté occidentale par l'intermédiaire des Arabes et notamment Averroès et dont la séduction sur les clercs de l'époque n'est pas sans analogie avec celle qu'exerce sur nombre de clercs de notre temps un hégéliano-marxisme qui cherche le sens de l'histoire dans l'histoire elle-même, et non dans la transcendance et encore moins dans le surnaturel, et qui lui aussi, doit une part de son prestige, comme jadis l'aristotélisme, à ce qu'il nous arrive des au-delà inquiétants et fascinants de la chrétienté établie.

Il est possible que le thomisme ait fait, pour des raisons d'efficacité apologétique, et compte-tenu de la crise d'identité qui ravageait alors l'intelligence chrétienne, des concessions abusives à cet averroïsme qu'il combattait et qui, idéologie à la mode, était considérable en son temps.

Aux yeux des contemporains, le thomisme pouvait apparaître comme par trop éloigné de l'averroïsme, puis-

que dans la Divine Comédie, Dante, bon témoin de son temps, emparadise Siger de Brabant, prince de l'averroïsme, et fait prononcer son apologie par Thomas d'Aquin lui-même. Et ce n'est peut-être pas sans raisons que la célèbre condamnation d'Etienne Tempier, évêque de Paris en 1277, entremêle dans la même réprobation thèses thomistes et thèses averroïstes. On répète couramment que le thomisme était alors trop neuf, et que la condamnation d'Etienne Tempier est bien caractéristique des mœurs d'une autorité qui ne sait que réprimer les nouveautés qu'elle est incapable de comprendre et auxquelles l'avenir rendra justice. Interprétation malveillante. Etienne Tempier, franciscain, était un bon augustinien, soucieux de la spécificité du christianisme, et redoutant que thomisme et averroïsme ne soient en passe de l'helléniser dans leur complaisance à un naturalisme et à un rationalisme qui avaient les apparences de la modernité.

Peut-être les apparences seulement. Etienne Gilson a pu dire que le thomisme était le seul modernisme qui ait jamais réussi dans l'Eglise. Mais cette modernité a pu faire illusion dans la conjoncture. L'augustinisme, convaincu d'être réactionnaire et périmé, n'a pas tardé à montrer sa vitalité, et c'est même de ce côté, et de la tradition platonicienne que contre la cosmologie d'Aristote ont été découverts les premiers éléments de la physique mathématique, origine de la science moderne. Il est bon d'être moderne mais à condition de ne pas se tromper de modernité.

La leçon d'une histoire qui pourrait bien avoir valeur de doctrine, c'est que si augustinisme et thomisme peuvent se définir par rapport à leurs propres projets et à leurs propres principes, ils valent aussi et mieux par la puissance de leur contestation réciproque, les choses humaines et naturelles ne pouvant jamais être pleinement comprises par une philosophie de l'insuffisance, l'augustinisme, ou une philosophie de la suffisance, le thomisme. Le bienfait majeur du thomisme serait alors d'interrompre une certaine logique de l'augustinisme qui le conduirait à calomnier l'homme ou à exténuier la nature jusqu'à l'irréalité ; et l'heureuse et toujours renouvelée vocation de l'augustinisme serait de contredire une certaine fatalité du thomisme, qui, à force d'affirmer les autonomies conjointes de la nature et de l'homme aboutit à un séparatisme ou à un extrinsécisme, pour reprendre les termes des polémiques blondéliennes, qui rendraient la foi et la grâce extérieures et étrangères au devenir du monde, au mouvement de l'histoire, à l'aventure humaine.

*
* *

J'ai paru prendre mes distances par rapport au dialogue Maritain-Blondel. Mais le détour nous ramène au cœur du problème. L'averroïsme, notamment l'averroïsme latin, comme tout ce qui a vraiment pesé et compté, n'est pas une curiosité archéologique ; en son

esprit il est de tous les temps. Et c'est restituer sa taille à Charles Maurras que de le considérer dans l'ordre culturel et politique comme un bon représentant de l'averroïsme latin. Or, dans la mesure où comme toute pensée, on le sait depuis le démon de Socrate qui avertit d'abord des chemins interdits, une pensée politique commence par une négation, c'est par la critique du maurrassisme que la philosophie politique de Blondel a découvert sa dimension politique. Et dès les articles signés Testis dans les « Annales de Philosophie chrétienne ».

Maurras condamnait la démocratie dans laquelle il voyait un ferment de dissolution de toute société au nom d'une sorte de physique politique, positive, positiviste sans référence à quelque considération que ce soit de morale, de métaphysique, de spiritualité. Et il faut bien constater que ces thèses étaient reçues avec sympathie dans certains milieux thomistes. L'idée d'une politique, religieusement neutre, relevant de la seule raison naturelle, s'accordait trop bien avec cette radicale distinction du naturel et du surnaturel dont on faisait de ce côté un principe fondamental. Au surplus, l'ordre selon Maurras ne pouvait s'établir que par la réfutation scientifique de l'individualisme et l'exigence incessante à l'égard de l'individu qu'il faut constamment protéger contre lui-même, et cet air d'autorité était passablement consonant avec une théorie extrinséciste du surnaturel qui, reçu d'en haut, ne peut que s'imposer autoritairement à l'homme. Ainsi, chez nombre de clercs importants dans l'Eglise, intégrisme et maurrassisme pouvaient aller de pair, sous le couvert l'un et l'autre du thomisme.

Certes, ce thomisme n'était pas tout le thomisme. Il y avait, surtout il y aura d'autres thomismes, autrement ouverts. Un mixte d'intégrisme et de maurrassisme est cependant une sorte de corruption du thomisme contre lequel l'augustinisme blondélien a exercé avec un bonheur, dont le thomisme a pu profiter, ses vertus critiques.

Contestation qui accusa le premier désaccord entre Blondel et Maritain puisque Maritain, collaborateur de « La Revue Universelle » dont les liens avec « l'Action française » étaient patents, a donné bien des gages au maurrassisme, imaginant de faire place dans la synthèse thomiste à l'« empirisme organisateur » de Charles Maurras, dont il a confessé plus tard avec autant de courage que de lucidité qu'il s'était efforcé vainement de l'« exhausser sans le détruire ». Occasion pour Maritain de rendre sur ce point mais sur ce point seulement (le désaccord en ce qui concerne la portée objective du concept restant entier) les armes (2) à Blondel plus clairvoyant sur Maurras qu'il ne l'avait été longtemps lui-même.

Bergson tenait qu'en toute philosophie, il y a une intuition originelle, source première, qu'on soupçonne, vive, inspiratrice dans tous les thèmes et toutes les thèses de cette philosophie. Si Bergson a raison, il serait possible de rattacher la pensée politique de Blondel à l'intuition majeure de sa philosophie. On va s'y essayer.

Intuition ou plutôt présupposition, à partir de laquelle se déploiera toute une philosophie : l'être n'est que s'il a sens ; un être irréductiblement insensé se serait déjà défait dans le néant ou plutôt il n'aurait jamais accédé à l'être. En ces maximes, par lesquelles se joignent ontologie et axiologie, il me plaît de reconnaître condensée toute la substance du blondélisme. D'aucuns, contresens vulgaire, c'est-à-dire facile et répandu, ne voient dans la philosophie de Blondel qu'une apologétique, une sorte de preuve de Dieu par le désir du cœur. Dieu est parce que je souhaite qu'il soit. Dérisoire inférence, dont Blondel, ennemi de ce qu'on a appelé ensuite le psychologisme, s'est toujours gardé. Non pas qu'il ait récusé le désir de Dieu, comme dynamique humaine fondamentale, mais ce désir n'est pas vaine et illusoire subjectivité, il est enraciné dans une nécessité plus métaphysique que logique et morale : ce qui doit être la véritable mesure de l'être. L'esprit n'est assuré de la vérité du savoir et de la réalité de l'être que lorsqu'il a dévoilé le sens et le pourquoi.

La société ne sera comprise que par cette dialectique qui va du devoir-être à l'être. Les sciences sociales ne peuvent que se donner les sociétés comme faits, elles les étudient comme des objets, tant dans ce qu'elles ont d'immobile, structures, institutions, que dans leur avenir, conflits de classes ou de milieux, affrontements d'intérêt et d'idéologies. Mais en la situant dans le mouvement de « l'Action », Blondel s'efforce d'atteindre en philosophie à l'essence de la société elle-même, en dévoilant son pourquoi. En son être, en son fond, la société ne se justifie que parce qu'elle est voulue, non pas d'une volonté arbitraire, mais d'une volonté orientée par une nécessité d'expansion, devenant de plus en plus ce qu'elle doit être, lorsqu'elle passe de l'action individuelle à la « coaction » ; dire que la société est humaine et œuvre d'esprit, ce n'est pas énoncer une banalité idéaliste, c'est montrer que la société publique est intelligible dans la mesure où elle est justifiée comme réalisation d'un sens.

D'un sens et non pas de tout le sens. Une philosophie blondélienne de la société se ramène à cette double affirmation que l'homme ne se suffit pas à lui-même puisqu'il lui faut la société, et que la société ne lui suffit pas, puisque la volonté voulante a, pour reprendre le mot de Malebranche aimé de Blondel, « toujours du mouvement pour aller plus loin ». L'homme ne peut trouver son accomplissement total dans la société parce que la société est limitée par l'autre société, qu'il n'y a pas de société qui ne soit société de sociétés, d'où des conflits entre sociétés et intérieurs à toute société. Finitude et contrariété sont les deux caractéristiques, j'allais dire métaphysiques de la société humaine. La limite humaine, la division de l'homme avec l'homme portent témoignage pour une insuffisance de sens et donc de réalité. Pour une volonté qui est l'identité d'une exigence et d'un désir et qui est animée par l'appétit d'un sens intégral, il ne saurait y avoir de salut par la société close, pour user du vocabulaire bergsonien ; la volonté voulante ne saurait se

reposer dans cette volonté voulue, constituée qu'est la société, elle doit pour ne pas interrompre la dialectique de l'action, vouloir la société de tous les hommes, laquelle n'est plus vraiment une société puisqu'elle se confond avec l'humanité elle-même. « En exigeant la solidarité totale de tous les hommes, écrit Blondel, l'action devient ce qu'elle veut être ».

les *ultima verba* de Blondel sur ce sujet, la leçon lue par son fils à la Semaine Sociale de 1947 et qui traitait du sens social du catholicisme, montre la fidélité du philosophe à sa démarche initiale, dialectique et synthétique. Blondel ne se contente pas de congédier une conception mécaniste de la société pour développer une philosophie communautaire, il inscrit ses vues sur la société dans une perspective englobante, totale qui est celle-là même de la Genèse lorsqu'elle raconte les jours de la création, et cette montée de toutes choses vers toujours plus d'être et de sens, et qui venant de Dieu ne peuvent que s'accomplir en Dieu. Et Blondel cite de St Thomas un texte que St Augustin ne désavouerait pas (les grands se rejoignent par les cimes) : « toutes choses tendent à être assimilées à Dieu et par Dieu ». Blondel est toujours Blondel : la question de la société, le problème politique ne peuvent être philosophiquement traités à part, parce que de proche en proche, ils engagent tout.

*
* *

Soucieux l'un et l'autre de l'inspiration chrétienne en politique et décidés l'un comme l'autre à faire face avec les armes de l'esprit aux menaces des totalitarismes, dont le succès ne peut que signifier une régression païenne de l'humanité, Maritain et Blondel ne pouvaient que se retrouver sur les mêmes positions, notamment en ce qui concerne la défense et illustration de l'idée démocratique et des rapports de celle-ci avec le christianisme. Mais même là où les conclusions sont semblables, les prémisses, la démarche, l'esprit sont loin de coïncider. Et philosophiquement parlant, les raisons d'une affirmation sont plus importantes que cette affirmation elle-même.

Si Maritain rattache la démocratie à l'inspiration chrétienne, c'est en distinguant soigneusement entre le christianisme en tant que révélation surnaturelle et le christianisme comme ferment de la vie politique et sociale et c'est seulement en tant qu'« énergie historique » que le christianisme apparaît comme une des sources, et sans doute la principale, de la démocratie. Bien que ses textes sur ce point soient dispersés, allusifs, et d'interprétation difficile, il semble bien que Blondel n'eût pas admis cette distinction ou plutôt cette séparation qu'il aurait estimée trop conceptuelle entre le culturel et le spirituel. Sans doute serait-il blondélien de dire que la correspondance entre christianisme et démocratie a quelque chose de plus intrinsèque et que l'exigence d'une société de liberté et de justice ne se fait sentir que par l'insuffisance du culturel et son ouverture au spirituel.

Une autre approche soulignera mieux la même divergence. Maritain et la tradition thomiste tiennent beaucoup à un thème qui vient d'Aristote, qui est celui du « bien commun » et que Maritain s'est efforcé d'accorder avec sa philosophie et sa démocratie. Thème dont on peut se demander s'il ne suppose pas une suffisance à soi de la société et s'il n'est pas tributaire de cette culture

Maurice Blondel

La dialectique de l'action atteint ainsi l'horizon communautaire qui donnera son sens à l'action politique. Sens qui, même à ce niveau, ne peut encore être ultime, et c'est parce que l'histoire et le monde affectent cette « solidarité humaine » de finitude et de contradictions, qui ne sauraient être abolies ou résolues dans l'immanence de l'histoire et du monde, que l'exigence de la volonté porte au delà du monde et de l'histoire. Car, et la réminiscence augustinienne est ici incontestable, la vérité du temps telle que peut la pressentir l'inquiétude que suscite le temps, se fait dans le temps mais ne peut se révéler qu'outre le temps.

Je viens de faire référence à la première *Action*. Mais

hellénique selon laquelle l'homme ne trouve son accomplissement que dans sa relation à ces mondes clos et parfaits par leur finitude même que sont le cosmos, cette cité, et la cité, ce cosmos. Si bien que par répulsion à l'égard de l'indéfini, les Grecs condamnaient le monde et la société, et dans la mesure même où ils les considéraient comme des chefs d'œuvre, au retour éternel des mêmes structures. Retour éternel, échec éternel disait Blondel qui a montré comment, impliquant une philosophie de l'infini positif, le christianisme avait rompu « la clôture des cieux et de la cité ».

L'homme, partie d'un tout et devant préférer le bien de ce tout à sa propre individualité, tel est le contexte plus physique et sociologique que métaphysique dans lequel s'inscrit une doctrine du bien commun. Or que l'homme ne puisse être partie d'un tout parce que, quels que soient les conditionnements naturels et sociaux, il est en rapport par le plus secret et le meilleur de lui-même avec le mystère et la transcendance, c'est l'apport à la fois culturel et spirituel du christianisme. Dès lors, le bien commun de la société ne saurait se confondre avec le bien de la personne et nous entrons ainsi dans la problématique ou les antinomies du personnalisme chrétien.

Maritain ne peut donc maintenir la doctrine gréco-thomiste du bien commun sans la modifier assez profondément. Il écartera la solution du personnalisme vulgaire qui jouant de la distinction entre individu et personne croira se tirer d'affaire en avançant que l'individu est subordonné au bien commun de la société et que la société elle-même est subordonnée à la personne. Les formules de Maritain seront plus subtiles : l'homme est bien subordonné totalement à la société mais non selon tout ce qui est en lui — ce qui évite de faire de l'individu et de la personne deux être séparés parce que distincts, mais met en forme l'aporie plutôt qu'elle ne la résout. Maritain conviendra que la notion de bien commun n'a toute sa force que s'il s'agit du bien commun non d'une société particulière mais du bien commun de la société humaine dans toute son universalité et se demandant dans quelle mesure la cité à défendre (ou si l'on veut, le problème est le même dans tous les cas, la cité à faire révolutionnairement) a le droit d'exiger de l'homme individuel le sacrifice de sa vie, il répondra que dans cette situation-limite, la cité sert la personne, puisque l'âme de l'homme est immortelle, en donnant dans et par le sacrifice une chance à la grâce.

Je ne discuterai pas la valeur de cette réponse à une difficulté classique et me contenterai de remarquer que pour résoudre une aporie qui est de l'ordre politique, Maritain fait appel à un surnaturel qui n'est pas de l'ordre politique. Démarche qui pourrait bien être plus blondélienne ou augustinienne que thomiste.

En guise de conclusion, je voudrais seulement chercher ce que les méthodes et l'esprit de Maurice Blondel pourraient nous apporter de secours aux difficultés et aux embarras d'aujourd'hui, et justement parce que faire

mémoire de Blondel, c'est aller à contre-courant de quelques tendances très fortes dans notre modernité, et qui mettent gravement en péril ce qui nous reste de philosophie politique, en tant que philosophie et en tant que politique.

Notre époque est celle de l'impérialisme du notionnel, partout éclatant dans les divers structuralismes. Des modèles formels, importés des sciences de la nature ou d'une linguistique qui ne veut connaître que la systématité des langues et ignore la parole vivante, entendraient expliquer toutes les réalités humaines, évacuant le concret, le singulier, le devenir au profit du concept, immobile dans sa généralité. Or, c'est précisément face à une philosophie du concept et ses prétentions à rendre compte de tout le réel à partir de constructions intellectuelles que Blondel a mené ses plus durs et efficaces combats à la fois contre un certain intellectualisme thomiste et contre le positivisme. Polémique qui est d'immense importance doctrinale, qui est redevenue d'actualité et qui a de graves incidences sur la pensée politique. Car si une société n'est qu'une combinaison de structures dans les rapports de production, les institutions, les idéologies, l'alternative ne peut être qu'entre un conservatisme qui poursuit le maintien de l'ordre existant ou un projet révolutionnaire qui se propose de changer d'un coup la totalité organisée des structures et de substituer une organisation à une organisation et une totalité à une totalité. Le réformisme qui est sans doute la vérité démocratique ne trouve plus alors, dans la modernité philosophique, les méthodes de recherche et les dialectiques qui lui permettraient de s'approfondir et de s'affirmer dans le combat politique.

Notre temps est aussi celui du refus des médiations, d'où l'abrupt des affrontements. Ce dont pâtit semblablement la philosophie politique. Je ne retiens que l'exemple le plus visible : combien de chrétiens, et des plus engagés entendent passer directement de la foi à l'action politique qui en serait la traduction immédiate, c'est-à-dire sans médiation. Comme si entre ceci et cela n'était pas nécessaires une idée de l'homme, une vision du monde, une philosophie de l'histoire. D'où en guise de politique, une poétique ou une mystique de la révolution. Mais, au fond, dans la politique on ne se passe pas de médiation, et lorsqu'on croit avoir refoulé ou désavoué les médiations, on obéit à des médiations clandestines. Ainsi, les mêmes chrétiens qui réclament une immédiate application de l'Évangile et, sans délai, la déposition des puissants et l'exaltation des humbles, sont les mêmes souvent qui se réfèrent à ce qu'ils appellent assez dévotieusement les analyses marxistes sans lesquelles on ne saurait penser et agir politiquement. Mais cette prétendue science marxiste n'est au mieux qu'une idéologie. Preuve qu'on ne se passe pas en fait de médiations, et, dans ce cas, autant choisir les bonnes...

Ce mixte, en son fond contradictoire d'évangélisme intégral et de marxisme est parfaitement analogue au mixte d'intégrisme catholique et de positivisme maurras-

sien, qui était lui aussi une idéologie déguisée en science, amalgame dont Blondel avait dénoncé avec une autorité qui anticipait sur la future reconnaissance des évidences, les ruineuses antinomies. Et quel que soit le jeu des masques et des visages, il s'agit finalement du combat des mêmes contre les mêmes et dans lequel les meilleures armes ne peuvent être que blondéliennes.

Cette allergie aux médiations qui est l'une des maladies de ce temps se constate aussi bien dans l'ordre religieux que dans l'ordre politique. Et la crise de la philosophie religieuse est toute semblable à la crise de la philosophie politique. D'où ce renouveau du fidéisme qui fait de Dieu l'Autre absolument autre, oppose radicalement la foi à la religion, et récuse le pourtant inévitable problème, typiquement blondélien, des conditions de possibilité de l'acte de foi. C'est donc dans tous les domaines que les médiations seraient à retrouver, à repenser, à instaurer.

On plaidera donc dans le sillage de Blondel pour une philosophie politique dialectique. Car l'univers politique est le monde du conflit, du partage des valeurs, où le droit s'oppose au droit, et les raisons aux raisons. Et il faut assumer ceci et cela. N'apercevoir qu'un seul aspect des choses et en faire système c'est courir au fanatisme par le court chemin de l'idéologie. Il importe au contraire, et c'est une expression blondélienne, de « voir double », de ne pas perdre de vue les opposés en tension, même si on se trouve obligé de faire attendre la justice pour respecter les libertés ou d'entreprendre sur la liberté pour faire progresser la justice. Tenir les deux bouts de la chaîne et avancer d'un pas boiteux, c'est finalement ce qui demande le plus de conviction et le plus de résolution. Car dans le monde de la dissemblance, de l'inadéquation réciproque de la pensée et de l'action, ce n'est que dans le mouvement et le labeur toujours recommencé que l'on croira à ce que l'on fait, c'est-à-dire à ce remembrement final des vérités éclatées et dispersées qui seul sauve du non-sens l'aventure historique des hommes.

D'où une dernière touche pour situer, toujours politiquement, Blondel par rapport à Maritain. A la fin de sa vie, comme il en fait confiance dans la préface qu'il a donnée au livre de Henry Bars sur sa pensée politique, Jacques Maritain en arrivait à une sorte de désenchantement. D'abord, il contestait, non sans humour, qu'il puisse y avoir une pensée politique de Maritain, puisqu'il s'était contenté, disait-il, de rappeler quelques vérités chrétiennes sur la politique, connues de tous et oubliées par tous. Et, ajoutait-il, en vain. Peut-être aurait-il fallu, pour être efficace, se faire homme d'action, mais telle n'était pas sa vocation, et Maritain restant Maritain, la distinction conceptuelle entre homme de pensée et homme d'action ne peut pas ne pas se changer en distinction réelle. Dès lors, le dernier Maritain avait cessé de croire, pour christianiser la politique, aux mouvements et aux partis, même et surtout à ceux qui se disent

chrétiens, et il espérait que pourraient se constituer de petits groupes, à la fois contemplatifs et actifs, sans autre ambition que de changer de proche en proche le tissu humain et social, et qui seraient les germes de la chrétienté à venir.

Une démarche blondélienne ne peut être que très différente : la vérité de la politique n'est pas inscrite dans une doctrine d'Eglise, dont il s'agirait seulement de tirer les conséquences dans l'action ; entre la pensée et l'action, les rapports ne sont pas d'extériorité mais d'immanence, même et surtout lorsque ces relations sont de tension et de déséquilibre, et la vérité politique, dans la mesure même où les orientations sont déterminées et claire l'exigence ultime, est à faire, jour après jour, dans cet entre-deux qu'est l'action humaine. Si bien qu'une pensée blondélienne, en politique, est bien plus que celle de Maritain exclusive de tout cléricalisme. Le recours au prophétisme, l'attente de quelques poignées de chrétiens intégralement chrétiens capables de changer la face des choses par la pureté et la dureté du témoignage, n'est pas sans quelque contamination cléricale, et elle ne pourrait valoir que dans une de ces situations de détresse que le propre de l'action politique est de, d'avance, conjurer.

Absolu de l'espérance, désespoir absolu, deux tentations dont une philosophie politique devrait nous permettre de nous garder. Simplement en pensant la politique à son niveau et dans son ordre. Combien aujourd'hui, investissant l'absolu et le sacré dans l'histoire et le temporel, vivent une passion politique qu'ils croient capable de changer la vie, donnant dans la mythologie d'une lutte finale, qu'il suffirait d'exaspérer jusqu'à l'extrême de la violence pour que, le combat achevé, la société soit autre et autre l'homme. D'autres, et souvent tacitement, désespèrent de la politique, retour éternel des mêmes situations dans leurs apparents et dérisoires retournements, jeu toujours recommencé de la puissance et de la ruse, et où le réalisme de Créon l'emporte à la fin sur l'idéalisme d'Antigone.

Ni exaltation lyrique, ni démission devant le tragique. Entre l'un et l'autre s'ouvre, voie étroite ou chemin de crête, l'itinéraire déjà balisé par Blondel. Péguy parlait du « pauvre honneur des maisons paternelles » qui sont pourtant « l'image et le commencement », « le corps et l'essai de la maison de Dieu ». Faire de la politique, c'est prendre en charge cette maison héritée, inachevée, toujours à rebâtir, mais sans perdre cœur car elle a ailleurs, voilé et assuré, son exigeant modèle. Cette précarité et cette grandeur de la politique, nul mieux que Maurice Blondel n'aura été capable de nous les faire comprendre et de nous les faire aimer.

Etienne BORNE

(1) *Bloud et Gay, 1939.*

(2) " Ici, c'est Maurice Blondel qui avait raison et c'est notre désir d'exhausser sans détruire qui s'est trouvé en défaut ". *Réflexions sur l'Intelligence, 4^e édit. p. 85, N.I.*

LA JEUNE POÉSIE POLONAISE, MARITAIN ET L'AUTONOMIE DE L'ART

par Jan BLONSKI

Parmi les nombreux échos que l'œuvre de Jacques Maritain éveilla en Pologne, j'aimerais en relever un, marginal en apparence, mais curieux et intéressant par ses prolongements imprévus. Je pense à l'intérêt brusque qu'« Art et Scolastique » traduit sous un titre qui, à vrai dire, signifie « Art et sagesse » — souleva en 1938 dans les milieux littéraires d'avant-garde et à la discussion qui s'ensuivit. (1) Laissons donc de côté les recherches des théologiens et des philosophes ; la querelle entre catholiques « éclairés » et nationalistes intégristes dont Maritain fut l'enjeu ; l'influence profonde qu'il exerça sur le groupe « Verbum » et, par la suite, sur toute une lignée d'intellectuels catholiques aboutissant au « Znak » d'aujourd'hui. Plus modestement, voyons ce que cherchaient, chez Maritain, quelques poètes et critiques peu — ou pas du tout — chrétiens, visiblement désemparés par le cours que prenait, à ce moment, l'évolution de la littérature et de la culture en général. Parmi les discutants, nous retrouvons, entre autres, Ludwik Fryde, chef de file de la jeune critique ; Jan Kott qui devint, après un épisode de marxisme délirant, shakespearologue mondialement réputé ; Ignacy Fik, porte-parole littéraire de l'extrême gauche ; et enfin, Czeslaw Milosz dont l'œuvre commence à être mieux connue grâce au prix Nobel de l'automne dernier. Tous ces écrivains, très jeunes à l'époque, accueillent l'esthétique maritainienne avec plus que de l'intérêt, avec enthousiasme ; même Fik fait un effort pour transcrire la terminologie scolastique en formules acceptables pour ses lecteurs communistes ou marxistes. La vogue, (brève, il est vrai, mais la guerre était à la porte) de l'esthétique maritainienne a quelque chose de surprenant, d'autant plus qu'elle débute par un problème essentiellement littéraire : comment reconstruire — écrivait Fryde — « l'ordre moral et l'ordre esthétique de la poésie » (2), autrement dit, est-il possible de donner une signification nouvelle (et plus profonde) à l'expérience poétique de l'avant-garde.

« Quoi de plus démodé que le cubisme ? — écrivait en 1935 Maritain dans « La Clef des chants » — L'angelisme pictural et poétique paraît bien fini ». Quelques pages plus loin, l'adhésion de Gide au communisme est qualifiée de « symptôme fort remarquable de la primauté exercée actuellement par le social, et du renoncement de l'art devant les soucis et les angoisses du temps présent. » (3). Ni Gide ni le cubisme n'étaient particulièrement d'actualité en Pologne ; cependant, les deux nous aident, par analogie, à saisir le dilemme de Fryde, Milosz ou Kott.

En 1938, en Pologne, de tous les courants d'avant-garde un seul avait survécu, faisant oublier les futuristes, formistes etc : or, le groupe de la revue « Zwrotnica », Peiper et Przybos en tête, était essentiellement constructiviste. L'homme de Przybos et de ses amis était un homo faber ; c'était la praxis qui constituait, pour eux, l'essentiel de l'humain et le lien qui unit l'esprit à la nature. Cependant, cette praxis était immédiatement identifiée à l'invention verbale, la poésie retrouvant ainsi son autonomie. L'homme n'était rien d'autre que son activité productive mais l'activité la plus haute résidait dans la créativité du langage ; le poète, l'artiste en général, étaient les ouvriers les plus parfaits, car c'est grâce à eux que la planète allait être transfigurée par l'art : « nous allons habiter à l'intérieur d'un tableau », disait Przybos. Cet impérialisme de l'art impliquait un optimisme historique inébranlable ; l'activité poétique, définie comme création continue du langage dans le langage (là, les constructivistes polonais, de même que les formalistes russes, rencontraient curieusement Valéry), trouvait sa justification dans une marche radieuse vers une « artificialisation totale de l'environnement humain. Elle en était la prophétie et la préfiguration.

Pour les jeunes poètes de l'immédiat avant-guerre, les conquêtes des années vingt restaient une tradition — clef. Ils ne pouvaient guère abandonner les droits de l'imagination et la conception du langage poétique qu'ils impliquaient. Cependant, tout ce qu'ils voyaient autour d'eux rendait dépassés — sinon risibles — l'utopie socio-technicienne et l'impérialisme esthétique des constructivistes. Ainsi, l'idée de l'art à laquelle ces jeunes écrivains restaient attachés apparaissait sans fondement ou même entraînait en conflit avec les obligations morales, sociales et politiques dont ils ressentaient la nécessité. En pays slaves, la poésie continuait à jouer le rôle de guide ou de sismographe de la mentalité culturelle. L'aiguille de ce sismographe commençait à osciller désespérément entre un engagement politique qui pouvait aller jusqu'au propagandisme et un onirisme déchainé ou glacé annonçant l'imminence d'une apocalypse historique ? ou mystique peut-être ? La première direction risquait de provoquer un retour à une esthétique mimétique ; la deuxième pouvait annoncer un renouveau des principes symbolistes.

L'esthétique de Maritain semblait écarter ces dangers tout en préservant l'essentiel de l'acquit des novateurs. Fryde (et Kott après lui) le dit expressément : « C'est avec une véritable stupéfaction que nous retrouvons,

dans la philosophie maritainienne de l'art, la thèse fondamentale de l'esthétique de la création (...) le geste le plus important de l'art européen du XX^{ème} siècle. Voici quel est aujourd'hui le devoir moral de l'artiste : cesser de se leurrer que, dans son œuvre, il dévoile intuitivement l'essence des choses (comme le voulait l'idéalisme) (4) ; qu'il reproduit la réalité (comme l'enseignait le naturalisme) ; qu'il manifeste les profondeurs de son psychisme (comme le soutenait l'esthétique de l'expression). Le rôle de l'artiste consiste à créer des choses belles. (5) ».

Comme on le voit, les écrivains de 1938 étaient frappés par la reformulation maritainienne d'une idée qui leur était particulièrement chère : la vérité de l'art ne consiste pas en la concordance de l'œuvre à quelque chose d'extérieur (réalité sociale, mentale etc), mais en la manifestation d'une forme engendrée par la « vertu intellectuelle ». L'art accroît de l'être, continuant en quelque sorte la création : l'homme est ici « créateur comme Dieu, mais dans une analogie infiniment éloignée et sans qu'en soit rompue sa situation d'homme et de créature » (6), ce qui devait nécessairement résulter de l'utopie constructiviste, déjà dépassée par l'histoire. Bref, Maritain arrivait à la rescousse des tendances modernes de la poésie (et de l'art en général) au moment même où celles-ci paraissaient condamnées par l'insuffisance de leurs programmes et compromises par l'évolution de la situation historique.

Les distinctions maritainiennes permettaient de sauvegarder l'autonomie de la poésie sans l'entraîner dans le délire « idéaliste » ; mais, d'autre part, elles assuraient aussi la possibilité d'un « engagement » moral et politique qui semblait aussi impératif que dangereux. Rien de plus frappant que les citations qui revenaient le plus souvent sous la plume des discutants. « Nous tous, nous sommes trop assoiffés de savoir métaphysique — écrivait Milosz — nous guetons un moment de connaissance, un éclair brusque d'une révélation qui nous dévoilerait le sens, le sens irrémédiablement perdu du monde et de notre vie sur la terre. Les années passent, arrivent des générations nouvelles qui tentent de s'exprimer, et c'est notre terrible inquiétude que nous sentons dans leurs mots, une insatiabilité toujours plus grande (...) Car c'est une folie — et là apparaît la citation — « que de chercher dans l'art les mots de la vie éternelle et la paix du cœur humain ». Ah, ces embarquements pour Cythère, ces rythmes dionysiaques, ces compositions architecturales, ces règles d'équilibre, ces berceuses de symétries savantes ! » (7) Voilà l'angélisme symboliste expédié aux enfers, qualifié de « recherche narcotique » et de « silence » dépourvu de pitié et de conscience morale. « L'œuvre d'art n'est pas une messe » — concluait Milosz.

Mais elle n'est pas non plus jeu d'esthète. Il n'y a pratiquement pas d'article où ne revienne la fameuse distinction entre le but de l'ouvrier, le finis operantis, et le but de l'œuvre, le finis operis. L'artiste peut et doit travailler afin de réaliser tous les buts humains qu'il considère comme valables : même politiques, laissait

entendre le marxiste Fik que Maritain aidait implicitement à défendre des normes esthétiques menacées par une instrumentalisation de la littérature. Fryde parlait d'héroïsme, Milosz de compassion. Partout apparaissait nettement un souci moral et une inquiétude historique. Le finis operis restant, en tout état de cause, en dehors de l'ordre moral, la théorie maritainienne permettait de tenir en équilibre, instable il est vrai, la vocation de l'artiste et l'obligation morale ou sociale : problème bien plus brûlant en 1938 qu'en 1920 où l'affirmation que l'art est quelque chose de « fondamentalement amoral » était, si je ne me trompe, dirigée essentiellement contre les préjugés bien-pensants.

Il me semble, que cette discussion, à demi oubliée aujourd'hui, marquait un moment de ressaisissement et de cristallisation intellectuelle ; en tant que document de la vie littéraire, elle mérite déjà de l'intérêt. Bien sûr, l'inspiration maritainienne se dilua dans la tourmente de la guerre et la transformation intellectuelle qui s'ensuivit : je ne pense pas là, bien sûr, au milieu intellectuel catholique, mais aux poètes, écrivains, attirés — pour un temps bref — par une solution brillante de leurs soucis du moment. Et cependant... Ephemère chez Fik ou Kott, cette inspiration joua un rôle important dans la tentative de Fryde essayant d'opposer aux courants formalistes et phénoménologiques une critique d'esprit personaliste ; et peut-être serait-il juste de rappeler que Fryde, juif d'origine, finit par se convertir et se faire baptiser dans sa cellule de mort, perdu et oublié de tous aux confins de la Russie Blanche... Quant à Milosz, il exprima sa gratitude envers Maritain par une traduction d'« A travers le désastre », parue clandestinement à Varsovie en 1942 (8). Ce qui est plus important, c'est que certains thèmes (ou certaines attitudes) sinon toujours maritainiennes, du moins thomistes, comme la connaissance intuitive de l'universel dans l'individuel ou la notion du *verbum mentis* — semblent courir tout au long de son œuvre, difficilement démêlables, bien sûr, d'inspirations différentes. Ainsi un grain de réflexion esthétique, éclos en Pologne à un moment particulièrement impropre et étouffé bientôt par les tourments que l'on sait, s'épanouit dans quelques œuvres — et dans quelques vies — d'une manière aussi significative qu'imprévisible.

Jan BLONSKI

(1) J. Maritain. *Sztuka i madrosc*. Trad. K. Gorski. Poznan 1936.

(2) L. Fryde. *Dwa pokolenia*. "Pioro" 1938 n° 1. Repris dans : *Wybor pism krytycznych*. Warszawa 1966 P. 205.

(3) J. Maritain. *Frontières de la poésie*. Paris 1935 P. 167 et 173.

(4) *L'idéalisme symboliste, bien sûr* /JB/.

(5) L. Fryde op. cit. p. 208.

(6) V. L. Simonsen. *L'esthétique de Jacques Maritain*. Copenhagen-Paris s.d.p. 100.

(7) C. Milosz. *Milczenie*. "Ateneum" 1938 n° 2 p. 139-141.

(8) J. Maritain. *Drogami Kleski*. Warszawa. La date de publication (1942) et le nom du traducteur sont bien sûr omis.

MOUNIER :

LA COURBE D'UN DESTIN

par Etienne BORNE

Elire domicile dans l'absolu, porter les condamnations que personne n'ose porter.

Il y a un Mounier d'avant Mounier qui est déjà Mounier. Biographie à la fois banale et singulière comme elles le sont toutes. Les quatre grands-parents montagnards et paysans du Dauphiné. Les parents appartenant à ce qu'on appelle la classe moyenne, dans cette province de la société que sauve souvent de la médiocrité quelque conviction de l'esprit, soit politique, soit religieuse. Dans le cas de Mounier, famille chrétienne, avec sérieux. Héritage pleinement assumé : le classique « c'est parce que vous y êtes né » ne sera jamais pour Emmanuel Mounier motif d'interrogation et de doute. Très tôt, la connaissance et l'approfondissement du christianisme deviennent l'inté-

rêt majeur. Jeunesse partagée entre les études et un apostolat intellectuel et spirituel. Une erreur d'orientation après le baccalauréat, par complaisance à un désir familial, réparée au bout d'un an. Licence et diplôme d'études supérieures de philosophie à l'Université de Grenoble. Départ à Paris. Agrégation de philosophie. Nous sommes en 1928. Mounier à vingt-trois ans. *Esprit* sera lancé en 1932.

Jacques Chevalier à Grenoble, Jacques Maritain et les rencontres de Meudon comptent beaucoup dans ces années d'apprentissage. Mounier avait son œuvre à faire et il ne pouvait guère s'attarder à rester un disciple, mais il a toujours gardé mémoire de ses origines. Et il n'est pas de mémoire sans gratitude. La correspondance avec Jacques Chevalier, qui s'est longtemps prolongée, et dont une partie a été publiée, atteste la réalité et la qualité de

liens qui, en dépit des plus dures vicissitudes, n'ont jamais été rompus. Jacques Chevalier a eu son heure de notoriété et d'influence. Des ambitions politiques incongrues, des compromissions indéfendables avec le régime de Vichy, une suffisance irritante, une éloquence à la fin dévaluatrice de la pensée, ce lourd négatif auquel Mounier était douloureusement sensible a fait oublier l'importance et la valeur de ce qui reste authentique dans l'œuvre de Jacques Chevalier. Le professeur de Grenoble avait une manière de philosopher à la fois classique et moderne selon une méthode qui tentait de faire converger Descartes et Bergson, et il a failli, en ses moments inspirés, inventer une sorte de platonisme chrétien qui pourrait bien être la plus urgente et la plus féconde parmi les possibilités permanentes de la philosophie. Jacques Chevalier était un assez bon découvreur de talents, et il reste, inscrit à son crédit, que c'est lui qui a révélé Mounier à lui-même et lui a donné cette chiquenaude initiale (faute de laquelle bien des jeunes hommes, virtuellement prédestinés, vivent et meurent dans l'inconscience de leur vocation) et qui a jeté Emmanuel Mounier dans un destin de penseur et de militant.

Jacques Chevalier, qui ne faisait nulle difficulté à se considérer comme un maître, comprenait ses rapports avec ses disciples d'une manière fort paternaliste, et il ne lançait des satellites que dans la pensée qu'ils ne cesseraient de tourner autour de l'unique soleil. Lorsque Mounier se mit à contester, et sur quel ton, la mentalité bourgeoise et le système capitaliste, lorsqu'il parla tout net de faire la révolution, Jacques Chevalier se crut trahi, accusa le mauvais esprit de la capitale, où il avait inconsidérément aventuré son élève, les influences parisiennes, l'autre Jacques et il s'en fallut de peu qu'il n'intentât un procès à Jacques Maritain pour détournement de disciple. Car Mounier, que la Sorbonne, contre laquelle Jacques Chevalier l'avait mis en garde, n'avait pas séduit, fréquentait Meudon où avait longuement mûri le projet d'*Esprit*, et il était sensible au charme — mot auquel il faut dans ce cas rendre la plénitude de son sens — d'une personnalité que son humilité même rendait fascinante. Jacques Maritain se trouvait, en ces années 30, dans un étonnant état de grâce intellectuel; il était en train de reconverter, non sa métaphysique qui ne s'approfondissait que dans une exacte identité à soi, mais sa philosophie politique qui changeait à la fois de contenu et d'accent, pour l'ouvrir à toutes les inquiétudes du monde, et il devenait pour beaucoup un maître de rigueur et d'engagement dans un esprit au demeurant plus prophétique qu'exactement politique, toutes choses qui s'accordaient avec ce qui, chez Mounier, restait encore à l'état de désir et d'attente. Jacques Maritain et Jacques Chevalier étaient parfaitement allergiques l'un à l'autre, tant en ce qui concerne la métaphysique qu'en ce qui touche à la politique. Mais avoir deux maîtres en état d'incompatibilité fondamentale (sauf bien entendu la référence chrétienne et catholique dans le cas des deux Jacques) n'est pas un mauvais moyen de protéger une originalité et de la rendre créatrice en l'exposant au feu des influences contraires. Au surplus, l'infidélité éclatante à Jacques

Chevalier était une fidélité à un esprit que l'éminent docteur en spiritualisme ne reconnaissait plus sous la figure renouvelée, agressive, virulente que lui donnait son faux ou trop vrai disciple.

Le Maritain qui devait jouer un rôle si important dans les commencements de Mounier était alors à un moment décisif de son itinéraire : il venait de rompre avec ce mixte d'intégrisme religieux et de positivisme politique qui autour de l'école de l'*Action française* avait, jusqu'à la condamnation romaine, eu tant d'autorité sur de larges provinces du catholicisme français; contre le « politique d'abord » de Charles Maurras, il écrivait « Primauté du Spirituel »; découvrant la crise de la civilisation capitaliste, bourgeoise et libérale, que la « grande dépression » des années 30 et la montée des fascismes paraissaient porter à son plus haut degré d'exaspération, proche des dénouements tragiques, Maritain cherchait des formules de salut pour une chrétienté et une humanité en péril et il publiait son maître livre, *Humanisme intégral*. Cette crise, Maritain en avait la conviction, partagée par Mounier, il n'était possible de la comprendre, de la juger, de la dépasser en espérance, qu'à partir d'une philosophie forte. En gros, face aux réalismes, aux matérialismes, aux machiavélismes qui déferlaient sur le monde, l'idéalisme moralisant et le libéralisme mou qui avaient figure dans l'Université française de pensée officieuse, ne faisaient pas le poids. Il fallait trouver d'autres voies qui fussent à la fois de restauration et d'instauration.

Un tel propos, mûri à Meudon, est la semence originelle d'*Esprit*. Mais il n'était pas compris exactement de la même manière par Maritain et par Mounier. Peut-être faut-il qu'il y ait des malentendus heureusement indébrouillables et mal conscients d'eux-mêmes au départ des grandes aventures; une explication préalable qui s'efforceraient de les dissiper, avant d'entreprendre ensemble, risquerait de les vouer à la stérilité; tout accord entre les hommes est mêlé de désaccord et pour aller loin il faut toujours partir avant que se lève l'aurore et que soit faite la pleine clarté sur le chemin, soi et ses compagnons. Ainsi entre Maritain et Mounier. Tous deux savaient que le mal du siècle était une carence de pensée qui faisait les problèmes plus forts que les hommes. Mais cette philosophie forte, nécessaire à l'espérance d'abord et à l'action ensuite, Maritain était persuadé que les principes en étaient déjà posés et qu'il ne fallait pas la chercher en dehors du thomisme — non pas le thomisme de saint Thomas reconstitué pieusement par d'honnêtes historiens de la philosophie, non pas un néo-thomisme éclectique et baptisant complaisamment les tendances du siècle, mais un thomisme fidèle à l'inspiration originelle de son créateur, prêt à reprendre le combat contre d'une part les « augustinien » attardés auxquels une spiritualité tenait lieu de philosophie et d'autre part les « averroïstes » qui, au nom d'une neuve scientificité, méconnaissaient ou réduisaient le spirituel, bref un thomisme rendu vivant par une confrontation avec les anxiétés et les questions des temps modernes. Or s'il a toujours parlé du thomisme avec la considération qui convient, s'il a même

salué la renaissance du thomisme dans le catholicisme contemporain comme une heureuse victoire de l'esprit de rigueur sur les facilités du compromis, au même titre d'ailleurs que le retour du socialisme à ses sources marxistes, ou dans le protestantisme d'aujourd'hui contre les dissolutions libérales le succès de la dogmatique de Barth, Mounier n'a jamais donné au thomisme cette sorte de privilège unique que lui reconnaissait Maritain, la norme par rapport à laquelle toute autre manière de philosopher est en quelque sorte atypique. Sur ce point l'élève de Jacques Chevalier résistait à Jacques Maritain et ne pouvait admettre que la pensée moderne tout entière fût suspecte d'hérésie philosophique. Mounier avait écrit son diplôme d'études supérieures au temps de Grenoble sur *Le conflit de l'anthropocentrisme et du théocentrisme dans la philosophie de Descartes*, signe que la pensée classique était pour lui une pensée vivante. Il considéra la parution des *Deux Sources de la morale et de la religion* comme un événement capital, et il n'avait pas tort d'attendre de la dernière étape de la pensée bergsonienne une lumière et une inspiration : le totalitarisme comme réalisation historique du sociologisme, la rupture avec la cité close comme condition de la marche en avant de l'humanité, l'appel de personne à personne comme vérité du monde et de la relation du monde à Dieu, autant de thèmes dont tirera parti le personnalisme en gestation. Et Mounier devait à Jacques Chevalier ce crédit ouvert à la philosophie de Bergson.

DEUX INFLUENCES, UNE INTUITION

Ainsi Mounier, au moment où se dessine la courbe de son destin, est le contraire d'un épigone. S'il emprunte à l'un et à l'autre, il se refuse à choisir entre Jacques Chevalier et Jacques Maritain. Son premier essai, une étude sur « La vision des hommes et du monde » dans un ouvrage collectif sur Péguy écrit en collaboration avec ses amis Délage et Izard, c'est Meudon qui le publie dans cette collection du « Roseau d'Or ». C'est dans ces années-là que fut dans les dernières années de l'entre-deux-guerres une entreprise de librairie d'une incomparable qualité, aussi ouverte que la N.R.F. aux recherches et aux exercices neufs, mais sans concession au conformisme et à l'esprit de chapelle et animé par le souci auquel se reconnaissait Maritain, de mettre ensemble l'intellectuel et le spirituel. Ce Péguy avait de quoi contenir aussi bien Chevalier que Maritain. Car enfin, ou Péguy ou Mounier était assez bergsonien pour être goûté par Grenoble, et il était assez radical pour être critiqué du monde moderne pour être parainé par Meudon. Mais surtout Mounier avait fait avec Péguy, dans lequel il se jeta d'un trait juste après l'agrégation, la rencontre d'esprit à esprit qui allait décider de l'inflexion de sa courbe. Non pas qu'il ait voulu reprendre à son compte dans une autre conjoncture les thèses ou les thèmes de Péguy. Ce qui a été exemplaire pour lui chez Péguy, c'est une attitude, un style, un accent, une certaine formule qu'on pourrait dire de contestation engagée par référence inlassable à un absolu. Et en même temps qu'il s'attachait à Péguy, la

tentation lui venait de renouveler l'expérience des « Cahiers de la Quinzaine », de renoncer aux routes toutes tracées déjà pour lui, de s'inventer des chemins singuliers et difficiles, — et ici comme le destin de Mounier s'exprime aisément en un langage bergsonien ! — de briser avec les conduites et les carrières toutes faites et déjà faites, de s'interdire la spéculation pour la spéculation, de rompre même avec l'homme théorique que tout philosophe porte en lui, pour créer, dans une civilisation en train de se défaire une cellule — doctrine et action jointes — du monde à refaire.

C'est aux origines que se noue irrémédiablement un destin. Péguy, Chevalier, Maritain, une telle constellation ne peut pas ne pas avoir ses fatalités. Quelques déterminations ou limites — comme on voudra — de Mounier se trouvent inscrites dans ce début, où il va d'un coup devenir ce qu'il sera, ce qu'il est déjà. De Péguy il retiendra pour toujours cette idée que la politique est la dégradation d'une mystique correspondante, que les mystiques les plus opposées sont en connivence profonde, que l'ennemi inexpiable d'une mystique est la politique qui prétend l'incarner dans la chair de l'histoire, et la vie de Mounier va être une sorte de répétition créatrice de la vie de Péguy, comme elle dédiée à la mystique socialiste et à la mystique chrétienne, comme elle vouée à une polémique de plus en plus virulente contre les politiques socialiste et chrétienne. De là cette conviction de Mounier, et qui ne manquera pas de trouver dans l'histoire contemporaine, la grande et la petite, sinon une preuve décisive, du moins un certain nombre de vérifications parcellaires, que tout parti politique, parce qu'il est un parti politique, est dans une impuissance invincible de ne pas trahir la mystique, dont il a d'abord vécu, qu'il a ensuite dilapidée, compromise et travestie. Mounier ne devait que trop bien lire la consigne de Péguy : *Méfions-nous de nos ennemis, nos amis politiques*. (1). Mounier était dès lors prédestiné à penser que ses plus vraisemblables amis, issus du Sillon et de la tradition démocrate-chrétienne, qui faisaient figure alors de chrétiens de gauche et animaient quelques équipes ou partis, parmi lesquels l'équipe de *L'Aube* et le Parti démocrate populaire avaient seuls et assez modestement débouché sur la scène politique, amis disais-je, mais dans le sens que Péguy donnait à ce mot, devaient être tenus à distance et observés avec vigilance et méfiance. Il se trouvait au surplus que ni Jacques Chevalier, ni Jacques Maritain n'orientaient Mounier vers un excès de sympathie pour ce courant que, pour faire gros et court, on peut appeler la démocratie chrétienne et le christianisme social, qu'on jugeait à Grenoble dangereusement révolutionnaire et dont les doctrinaires, formés par Maurice Blondel et en fin de compte dans une tradition plus augustinienne que thomiste, n'étaient pas reçus à Meudon comme parfaitement authentiques. Même dans le combat qui semblait être commun contre l'*Action française* et dans lequel la lucidité des démocrates-chrétiens s'était exercée de plus longue date, Maritain tenait à bien distinguer son action de celle de Francisque Gay. Mounier était donc fort encouragé à affirmer de ce

côté originalité et indépendance.

Au départ, l'intuition et le problème de fond sont l'un et l'autre donnés sous forme à la fois d'acquis et d'élan : deux textes, l'un du Péguy, l'autre emprunté à la correspondance, tous deux antérieurs au lancement d'*Esprit*, disent l'essentiel ; l'intention est simple. *Il se battait*, disait Mounier parlant de Péguy, *mais il est en cela exemplaire pour des causes éternelles, non pour des causes désincarnées* (2) ; et un peu plus tard à Robert Garric : *Il faut que quelques-uns élisent domicile dans l'absolu, portent les condamnations que personne n'ose porter* (3). Non pas un absolu et un éternel qui seraient alibi et moyen d'évasion, mais faire du prétendu détour par l'éternel et l'absolu le plus court chemin en vue d'une présence au monde et d'une action dans le monde, action qui alors ne saurait être que révolutionnaire. Bergson a parlé en des textes célèbres de la simplicité des intuitions originelles. Simplicité à laquelle pourtant il importe de ne pas trop se fier, car l'intuition vraie montre sa fécondité en se changeant en problème qu'il faudra patience et long labeur de pensée pour résoudre ; les développements faciles sur l'incarnation et « le spirituel qui est lui-même charnel », à la manière de Péguy n'empêcheront pas qu'il y ait tension et au moins contrariété entre les deux termes qu'on se refuse par décret initial à opposer. L'intuition de Mounier est alors la même chose que le problème de Mounier. Une mystique qui sans altération reste présente à l'histoire et agisse sur l'histoire, tel est le paradoxe qui semble ne pouvoir se formuler qu'en termes contradictoires. Mais il suffit qu'il y ait là une exigence absolue pour que si sa réalisation est proche de l'impossible, il soit absolument impossible de s'y dérober. Mounier avait enseigné Kant et il le pratiquait.

POUR FAIRE BOUGER LES FRONTIÈRES : « ESPRIT »

Car Mounier a été aussi un enseignant. Entre l'agrégation (1928) et le lancement d'*Esprit* (1932), il esquisse les débuts classiques d'une carrière universitaire : projet de thèse (sous la direction de Jean Baruzi qui venait de publier un *Saint Jean de la Croix* audacieux, discuté, discutable) sur un mystique espagnol Jean des Anges ; mais aussi enseignement à Sainte-Marie-de-Neuilly dans l'un des collèges fondés par Mme Daniélou, cette grande éducatrice, qui femme d'un ministre radical de la III^e République, régulièrement élu par les bleus de Bretagne, familier d'Aristide Briand, elle-même mère d'un jésuite qui sera un jour cardinal, montrait le peu de cas qu'elle faisait des frontières établies ; puis au lycée de Saint-Omer, l'année scolaire qui précède la fondation d'*Esprit*, et *Esprit* lancé, Mounier enseignera au lycée français de Bruxelles jusqu'à la veille de la guerre, et même un bref instant après sa démobilisation à Vienne en 1940. En réalité, Mounier s'il a refusé de faire carrière dans l'Université a toujours été un professeur, et son œuvre où il ne cesse d'expliquer, de revenir sur les thèmes fondamentaux, de prévenir les faux sens possibles est beaucoup plus celle d'un professeur que d'un homme de lettres.

Professeur aussi il l'était, lorsque avant *Esprit* il collaborait au bulletin des « Davidées », ces institutrices laïques catholiques qui par la vertu d'une situation inconfortable donnaient aux catholiques de beaux exemples de vrai christianisme et aux laïques de si bonnes leçons de laïcité authentique. Mounier se trouvait partout où les frontières consacrées étaient en train de bouger. Tel était le lieu naturel d'une pensée qui fut toujours un enseignement.

Le congrès où *Esprit* fut fondé en août 1932 se tint à Font-Romeu dans une propriété appartenant à Mme Daniélou. L'affaire fut chaude et n'alla pas sans d'assez durs affrontements internes. La personnalité de Mounier, son dynamisme qui était un rayonnement, enleva la décision. Commença alors pour la revue et son directeur une vie difficile, précaire, exposée, livrée à toutes les contradictions. Les thèses de la révolution personaliste et communautaire explosent en scandale. L'opinion de droite, qui ne manquait pas alors de polémistes de talent, réagit avec violence, tout en affectant de ne voir dans *Esprit*, surtout du côté des maurrassiens ou des cryptomaurrassiens, qu'un avatar particulièrement virulent de la haïssable démocratie chrétienne. La gauche traditionnelle, enlisée dans ses vieilles problématiques, comprenant mal la sorte de révision générale de valeurs entreprise par l'équipe d'*Esprit*, se montra ici intéressée, là indifférente, ailleurs méfiante, car bien des groupuscules et mouvements au fond fascistes — que Mounier saura combattre comme il convenait — parlaient eux aussi un langage révolutionnaire et traitaient sans ménagement au nom d'un ordre nouveau le faux ordre capitaliste et bourgeois. Il n'y eut d'enthousiasme que dans quelques milieux chrétiens qui avaient gardé la tradition du Sillon, se battaient difficilement pour la réconciliation de l'Église et du monde moderne, et qui au moment même où la condamnation de l'*Action Française* leur donnait un nouveau souffle, espéraient que leur famille d'esprit, comme ils disaient dans un langage démodé aujourd'hui, allaient trouver dans le jeune champion qui se levait la vigueur doctrinale et la rigueur théorique qu'ils savaient nécessaires à l'accomplissement de leurs espérances. Il est remarquable que cette confiance ait survécu tenacement aux sévérités aiguës que Mounier, on l'a vu, réservait aux plus proches. L'effervescence autour de ce début permit d'assurer les premiers pas de la revue et de prendre sur l'avenir une bonne hypothèque.

Les grandes difficultés furent internes. L'ambition au départ était immense. On voulait qu'à la fois *Esprit* fût une école de pensée et un mouvement politique : puisque *Esprit* inventait, dans l'ordre doctrinal, une troisième voie qui refusait aussi bien l'individualisme libéral de la démocratie bourgeoise que le socialisme totalitaire de type marxiste, pourquoi au lieu d'interminablement méditer sur l'engagement, ne pas s'engager véritablement et de cette « troisième voie » faire une « troisième force » ? Ainsi raisonnait Georges Izard, l'un des tout premiers compagnons de l'aventure, co-auteur du *Péguy*. Alors la

revue inspirerait un mouvement et le mouvement confronterait les principes et les valeurs définis par la revue aux interpellations de l'actualité. Le risque était de ceux que Mounier se refuserait toujours à courir, tant était grande chez lui l'horreur de tout ce qui pouvait ressembler à une adaptation, une inflexion, un compromis. L'entreprise que méditait Izard prenait dès lors des allures de tentation — qu'*Esprit* ne pouvait couvrir — puisqu'une tentation est faite pour être repoussée. Izard reprit sa liberté. L'initiative n'alla pas bien loin, en dépit de l'intelligence politique et de la courageuse sincérité de son auteur, exploitée qu'elle fut rapidement par un politicien brillant mais de second ordre, du nom de Gaston Bergery, et qui devait mal finir. Avortement qui semblait donner raison à l'intransigeant scrupule de Mounier, mais qui portait symboliquement bien au-delà d'un épisode, en apparence banal parce qu'on croit en retrouver l'équivalent dans la vie agitée de maints groupuscules. Il faut en effet le redire : une origine est toujours un destin, et Mounier ne pourra pas ne pas être, quelle que soit la conjoncture, le disciple de ce Péguy, qui, peut-être irrémédiablement, avait disjoint la « mystique » et la « politique ». Dès le départ d'*Esprit*, le problème de l'action se posait pour Mounier sous la forme d'un « nécessaire impossible », c'est-à-dire d'une manière plus encore tragique que dramatique. Dès qu'une politique tentait de se dire « personnaliste », elle ne pouvait qu'être désavouée ou au moins tenue à distance par le philosophe ou plutôt le mystique du personnalisme.

L'autre difficulté, qui elle aussi n'était pas de conjoncture et naissait de l'intention même de la revue, tenait au double souci d'*Esprit* qui était à la fois de rénovation spirituelle et de révolution politique et sociale. Dès lors se posait une question, sur laquelle il faudra revenir, et qui est aujourd'hui, quelques décennies après la fondation d'*Esprit*, l'obsession majeure de toute jeunesse chrétienne, dont on voit mal si par rapport au gros de la troupe elle est marginale ou d'avant-garde : comment mettre ensemble deux propos aussi radicalement bouleversants sans être amené à les confondre dans un même projet, de telle manière que la vigueur révolutionnaire — donnant son contenu à une forme sans elle vide et équivoque — devienne le critère de l'authenticité spirituelle, voire chrétienne, son moyen privilégié et même exclusif de manifestation, bref lui apporte cette pesanteur en dehors de laquelle la spiritualité devient l'alibi idéaliste d'une résignation complice du train au monde ? Thèses aujourd'hui de toutes parts vulgarisées. Mounier était au contraire sans indulgence pour ces sortes de facilités qui, évacuant les problèmes et relâchant les tensions, favorisent aussi bien les confusions intellectuelles que les délires passionnels. Il reste cependant qu'à lire vite et mal les manifestes d'*Esprit*, il n'était pas impossible, soit par malveillance soit par impatience, de les interpréter dans le sens d'un appel à la révolution, coloré et animé par une spiritualité d'origine chrétienne. Les ennemis, déclarés ou clandestins, utilisaient ce commode contresens pour tenter de faire condamner *Esprit* par des autorités romaines qui pouvaient être tentées d'équili-

brer leur récente condamnation de l'*Action Française* par quelque sévérité de sens contraire. Mais c'est au-dedans de l'équipe et des proches amis d'*Esprit* que l'interrogation faisait problème, d'autant plus que Mounier refusant d'emblée de faire d'*Esprit* une revue catholique, ou même chrétienne dans le sens le plus largement œcuménique, accueillait des collaborations d'auteurs incroyants, moins exercés que les autres, nourris dans le sérail, à distinguer les ordres et à se garder de parler trop spirituellement des choses temporelles ou trop temporellement des choses spirituelles. Jacques Maritain, généreux parrain d'*Esprit*, se montrait particulièrement sensible aux contaminations possibles entre les deux sens, spirituel et politique, du mot de révolution, et son amitié se faisait d'autant plus vigilante, sourcilleuse, scrutatrice d'un moindre iota, qu'il venait de rompre, et à quel prix douloureux, des solidarités politico-religieuses dont l'idée d'ordre, commune au thomisme et au maurrassisme, se présentait comme la raison justificatrice, et qu'il redoutait de compromettre cette liberté du spirituel, récemment conquise, avec d'autres solidarités couvertes, celles-là, par l'idée de révolution, dont la référence évangélique multiplierait la puissance subversive.

Avec cette sorte de placidité, qui tenait à sa nature profonde, Mounier accueillait avec la déférence et l'attention convenable cette magistrature du conseil que pratiquait à son égard Jacques Maritain, il entendait aussi bien les voix qui le pressaient de donner à son engagement une insertion plus immédiatement politique — mais il n'écoutait que lui-même, il suivait son idée, comme on dit, décidé à ne jamais sacrifier la pureté à l'efficacité, convaincu qu'il posait de manière radicalement neuve le problème de la révolution à faire, et que les solutions toutes faites des uns ou des autres s'en trouvaient ainsi jugées et éliminées. Et il est bien vrai que sur la vertu critique de sa problématique, Emmanuel Mounier ne se trompait pas. Là était le roc.

DISTANCE ET PRÉSENCE

Cependant, l'histoire n'attendait pas que les intellectuels aient mis au pouvoir une idée spirituellement satisfaisante de la révolution pour déclencher partout des processus révolutionnaires qui n'étaient que des caricatures grimaçantes et inversées ou des approximations décevantes de l'Idée, en ce temps de la montée des fascismes, de la guerre d'Espagne, du Front populaire. La menace nazie se faisait de plus en plus prochaine, à mesure que Hitler entassait succès par succès, à coup sûr, en pariant, à chaque coup d'audace, sur la veulerie et l'aveuglement de ses victimes désignées. Après Munich, le consentement des grandes démocraties au démantèlement et au dépeçage de la Tchécoslovaquie posait le problème en termes dramatiquement simples : céder jusqu'à tout livrer ou résister, seule chance de sauver quelque chose et à tout le moins l'honneur. Dans une telle conjoncture le pacifisme, un parti pris de non-violence devenaient complicité avec le pire. Ici encore, division dans l'équipe d'*Esprit* ; la tentation munichoise ébranla

certain, prompts à voir dans la revendication hitlérienne la réaction d'un peuple humilié et offensé par les injustices du traité de Versailles, et qui de plus, penchaient vers une mystique de l'objection de conscience à toute guerre. Déviation que Mounier combattit avec fermeté : *Le Voltigeur*, créé sur le choc de l'événement, pour permettre — en léger éclaircisseur d'une revue trop lourdement équilibrée — de faire face promptement à l'actualité, dénonça sans ambages la trahison de Munich, acceptant la possibilité de la guerre le jour où elle serait l'ultime recours contre le proche déferlement de la décisive marée hitlérienne et inventant avec quelque avance un style de fierté agressive qui sera celui de la Résistance. Attitude qui était l'expression d'une foi assez nue, car Mounier avait lui-même sapé du dedans bien des raisons de croire à une civilisation capitaliste, bourgeoise, libérale que les fascismes avaient de passables chances d'abattre, surtout s'ils obtenaient, ce qui faillit arriver avec le pacte germano-soviétique, la neutralité bienveillante et la complicité positive du communisme.

La défaite de 1940, l'écroulement de la III^e République parurent vérifier l'incapacité d'un système démocratique à tenir tête à un fascisme qui se présentait affronté à des conservatismes peureux comme la révolution du XX^e siècle. L'événement devait nourrir la méditation de Mounier, achever de l'enfoncer dans le sens qui était le sien. Il était moins que jamais question d'interrompre la sorte de réflexion et d'action dont le malheur des temps confirmait les postulats initiaux et démontrait la nécessité. Si *Esprit* reparut sous le régime de Vichy, contre l'avis d'un certain nombre d'amis dont j'étais, il ne s'agissait pas de concession à un opportunisme de circonstance, mais, malgré l'apparence, d'une inflexibilité continuée qui entendait ne pas prendre parti prématurément avant que ne soient purifiées les pensées et les cœurs. Mounier redoutait en effet que les motivations des résistants de la première vague qui récusait Vichy en même temps qu'ils refusaient la défaite ne fassent trop de place à la nostalgie de l'ancien régime, à l'attachement aux formules désuètes de la République parlementaire et ne s'inspirassent d'une trop médiocre philosophie de l'histoire. Le vainqueur provisoire était certes, en dépit de l'armistice l'ennemi à combattre, et il ne fallait profiter de l'équivoque tolérance de Vichy que, pour en trompant astucieusement les censures, entreprendre une œuvre de résistance, mais d'une manière qui maintiendrait la spécificité du mouvement personnaliste. Car il importait de ne pas oublier, que si absolument haïssable que soit en fin de compte le nazisme, il pourrait bien se comporter comme l'instrument des justices d'une histoire ou d'une Providence dont on sait qu'elles se montrent assez peu regardantes dans le choix des exécuteurs de leurs hautes ou basses œuvres. Certes, le nazisme est le mal et un mal bien proche du mystère d'iniquité, mais il se pourrait que le médiocre que ce mal détruit ne méritât pas de survivre. Dès ce moment, l'idée que l'histoire des hommes va à une catastrophe purificatrice — idée qui apparaît plus nettement encore dans sa correspondance que dans son œuvre publique, hantera la pensée de Mounier.

Esprit ne tardera pas à être suspendu en août 1941. L'année 42 sera celle de l'arrestation, des prisons : Clermont-Ferrand, internement administratif à Vals, grève de la faim, enfin à Lyon, et acquittement à la veille de l'entrée des Allemands dans la zone dite libre. Les autorités de Vichy qui discernaient bien mal les diverses nuances de la Résistance avaient soupçonné Mounier de militer dans le mouvement *Combat* où se trouvaient un certain nombre de chrétiens venus du Parti Démocrate Populaire et qui devaient être dans un proche avenir les pionniers du Mouvement Républicain Populaire. La répression vichyssoise prenait en somme Mounier pour un démocrate-chrétien, ce qui fait un plaisant faux sens mais qui n'est pas sans donner quelque peu à penser.

Dès lors Mounier que les vicissitudes inessentiels n'empêchaient pas de poursuivre son labeur et qui a écrit en prison cette somme qu'est le *Traité du caractère* ne peut que disparaître, et c'est le temps de la retraite féconde à Dieulefit, où en attendant le dénouement, Mounier peut préparer l'avenir d'*Esprit* et penser aux futurs épisodes d'un combat dont la rectitude, n'ayant pas été entamée, sera maintenue envers et contre tout. Parler de dénouement c'est user d'un terme inexact, car Mounier ne pouvait pas penser que la défaite du nazisme et de ses alliés, la poussée en avant du communisme, la survie du capitalisme apportaient une véritable solution à cette crise de l'homme et de la civilisation qui restait le grand fait du siècle et la raison profonde de ses tragédies. Peut-être même la crise n'avait-elle pas atteint son point culminant et les contradictions de notre monde devaient-elles être poussées à un plus haut point de tension pour que se dessine la figure d'une autre civilisation qui serait enfin la bonne. Aussi les débuts difficiles de la IV^e République, les pénibles efforts que fait le nouveau régime pour trouver sa voie sous le double harcèlement d'un gaullisme et d'un communisme qui ne jouent pas toujours correctement le jeu démocratique et visent l'un et l'autre à se confondre un jour avec l'Etat, ces sortes de péripéties paraissent à Mounier à la fois secondaires et médiocres. Les partis, les nouveaux comme les anciens sont l'objet d'une critique assidue de la part de l'équipe d'*Esprit*, et Mounier tient à prendre de sévères distances à l'égard des mouvements démocrates-chrétiens qui dans l'immédiat après-guerre en France, en Italie, en Allemagne occidentale tentent, à contre-courant des nationalismes, de faire une Europe profondément renouvelée et dont la doctrine antitotalitaire paraissait pouvoir se référer à une philosophie personnaliste et communautaire : raison de plus pour pratiquer une vigilance continue vis-à-vis de similitudes jugées avec une certaine hauteur approximatives et abusives.

C'est que de telles entreprises n'étaient pas pour Mounier porteuses d'avenir ; *Esprit* les aurait plutôt accusées de freiner l'inéluctable marche de l'histoire. Bien qu'à l'égard du marxisme, le personnalisme ne puisse être qu'irréductiblement contestataire — ce que Mounier n'a

Emmanuel et Paulette Mounier

jamais oublié, et les communistes, du moins les orthodoxes, n'ont jamais oublié qu'il ne l'avait pas oublié, — Mounier, dans ses dernières années, ne pouvait s'empêcher de penser que le communisme était loin d'avoir accompli sa fonction historique, qu'il était la seule force capable d'ébranler révolutionnairement les structures capitalistes et de disqualifier l'idéologie bourgeoise, et surtout qu'il représentait la seule espérance imaginable et concevable pour les exploités et les humiliés. D'où l'impossibilité de la rejeter globalement et sommairement. Mounier se référait de plus en plus à l'universel et au plus long terme. Il se dépaysait en voyageant en Afrique Noire ou dans l'Europe du Nord. L'immédiat et le présent ne l'intéressaient que dans la mesure où il pouvait y déchiffrer les signes du futur. Futur qui ne serait pas indéterminable si l'on pouvait prévoir l'issue des crises internes auxquelles lui paraissaient nécessairement promises les deux forces majeures du monde d'aujourd'hui, le communisme et le christianisme, dont Mounier est persuadé qu'elles ne peuvent ni s'ignorer ni se contenter de se condamner mutuellement à partir de métaphysiques inconciliables, mais qu'elles ont beaucoup à apprendre l'une de l'autre pourvu que chacune sache s'interroger sur sa propre vérité. Mounier a donc été l'un des premiers à envisager, par-delà les tactiques politiques, un dialogue sur le fond entre christianisme et communisme, et en un temps où commençait à se manifester

le raidissement intégriste des dernières années du pontificat de Pie XII et où l'Union Soviétique, les démocraties populaires de l'Est Européen et les partis communistes occidentaux étaient figés dans un stalinisme dogmatique et fanatique. Contre les apparences du moment, Mounier pariait ici et là pour le dégel et la reprise de la marche en avant. Tout se passait pour lui comme si, pour voir grand et loin, il lui fallait se désentraver de la quotidienneté politique. Aussi Mounier a-t-il de mieux en mieux conscience que sa vocation est de méditation, et qu'il n'est nullement un politique, même si les idées qu'il a lancées sont appelées à avoir des conséquences dans l'ordre politique. Les textes qu'il publie sur des sujets qui touchent à la politique proprement dite sont dès lors rédigés, comme il est expliqué, « avec la collaboration politique de Jean-Marie Domenach » — le plus proche disciple des derniers temps, l'actuel directeur d'*Esprit* (4) — auquel Mounier fait pleine confiance pour interpréter politiquement sa propre pensée. L'ennemi des compromis se trouve donc, par souci d'honnêteté, réduit à un compromis, mais à un compromis qui traduit la double exigence, qui a toujours été la sienne de distance, et de présence à l'égard des choses du siècle, et qui montre bien, en définitive, que la moins mauvaise façon de caractériser la vocation de Mounier et de clore la courbe de son destin, c'est de dire prophétiquement cette vocation et ce destin.

POLITIQUE ET PROPHÉTIE

Le prophète en effet est essentiellement un homme d'espérance qui, hanté par la vision d'une justice intégrale, sait que le meilleur sera puisqu'il le voit déjà ; et il est même le juge de son temps dont il dévoile et condamne les abominations et les prévarications, car l'injustice d'aujourd'hui n'avoue vraiment son horreur que dans la lumière de la justice à venir. Aussi pour passer de ceci à cela n'y a-t-il d'autre médiation qu'une sorte d'explosion catastrophique, que le prophète se représentera sous une forme apocalyptique, ce qui est une manière de faire prendre au sérieux et de porter à l'absolu une vocation qui annonce à la fois le jugement et le salut. Dès le début de sa réflexion, mais avec plus d'accentuation au terme, Mounier tend à philosopher sur l'histoire à venir à travers une imagerie d'apocalypse. Dans la lettre à Robert Garric, déjà citée plus haut et contemporaine du lancement d'*Esprit*, il évoquait *la catastrophe plus probable que la ligne plate* (5). A la veille de la Libération, à un moment où pensant qu'à chaque jour suffit sa peine et que le devoir selon le mot de Claudel est des choses prochaines sur lesquelles il n'y a point doute, le gros des résistants ne voyait pas plus loin que l'organisation des lendemains de la défaite nazie par l'instauration de quelque République dure et pure, dans laquelle tous, chrétiens compris, auraient des parts de fondateur, Mounier — il faut dire prophétiquement — ne partageait pas cette exaltation optimiste, et il annonçait *l'imminence du Sedan de notre chrétienté latine, constantinienne, bourgeoise*. Ce que lui chrétien avait à dire de plus fondamental à ceux de ses frères chrétiens les plus capables de le comprendre, c'est que, ensemble ils allaient *entrer dans l'entre-temps*, et qu'une époque viendrait où il leur faudrait tenir héroïquement dans une sorte de Samedi Saint à l'échelle de l'histoire, entre le Christ mort et l'Antéchrist vivant, descente à l'abîme sans laquelle toute résurrection ne serait que de comédie (6).

Et Mounier se demandait si dans la liquidation, écrite dans le ciel, de la Bête capitaliste et de la Grande Prostituée bourgeoise, le communisme n'avait pas un rôle providentiel à jouer, et au surplus polyvalent puisque le même communisme pouvait aussi être appelé à exercer par surcroît une fonction purificatrice au-dedans même du christianisme, lui retirant toutes les sortes d'appuis séculiers caractéristiques d'une trop longue ère « constantinienne » achevant la ruine des structures et des mentalités dites de chrétienté qui compromettent le spirituel avec le sociologique, contraignant ainsi le christianisme à revenir à la pureté de son essence, fût-ce par le moyen de nouvelles catacombes. Le prophétisme a toujours quelque peu raison à travers ses démesures, car le train du monde n'est jamais aussi bon que ne l'imaginent les installés et les profiteurs, et il est indispensable que même s'il est couvert et toléré par le pharisaïsme des uns et la résignation des autres, l'insupportable soit démasqué et appelé par son nom, car l'habitude des apparences, aussi bien que l'apparence de l'habitude nous

dissimulent les ressources humaines et divines cachées en ce monde, comme autant de gisements inexploités et d'où pourraient surgir, si nous en payons le prix, et un homme neuf et quelque cité radieuse. Aussi le prophète ne saurait-il jamais avoir tort en dénonçant le pire et en annonçant le meilleur. Dans les formules à coloration apocalyptique de Mounier, c'est au moins toute la crise actuelle des Eglises et du christianisme qui est d'avance figurée et analysée. Il reste que le prophète non seulement n'est pas un politique, mais qu'il ne peut véritablement inspirer une politique, qui soit sa politique, car la politique ne peut être positive et efficace, non pas en récusant le prophétisme, elle en a secrètement besoin si elle entend s'ouvrir à toutes les possibilités de l'homme, mais en le limitant, en désamorçant à force de patience et de labeur réformistes sa menace révolutionnaire, en traduisant en projet praticable ses obscures fulgurations symboliques — si bien que la contestation réciproque et toujours continuée du prophète et du politique pourrait bien être, à l'échelle humaine, la vérité de la politique. En ce débat, dans lequel le pire s'appellerait conciliation ou réconciliation, Mounier avait choisi sa part ou son parti. En un sens les meilleurs, et on comprend pourquoi Mounier tenait si fort à n'être pas un politique. C'est qu'il était un prophète au vrai sens du mot. Les faux n'ont pas cette honnêteté et se donnent pour les vrais politiques. D'où l'une des maladies actuelles de la politique.

Le prophète authentique ne se retire pas dans une tour d'ivoire ; à l'écoute des souffrances des hommes et des craquements des civilisations, il est le contraire d'un intellectuel désincarné. Mounier a pu connaître les premières expériences des prêtres-ouvriers, qui lui paraissaient en accord avec le propos originel d'*Esprit* et dont il était clair qu'en dépit des exploitations politiciennes, contre lesquelles les premiers prêtres-ouvriers étaient mal défendus, elle avait valeur proprement prophétique. Et, alors que la mort s'approchait, Mounier cherchait à trouver le moyen de s'associer à une aventure dont il sentait que, cette fois, elle larguait les amarres et affrontait les souffles de la haute mer.

La fin survint, brutale comme un coup de pierre. A peine un avertissement, négligé, à la fin de l'été 1949. Et puis dans la nuit du 21 au 22 mars 1950, laissant sur sa table de travail quelques feuillets inachevés, Emmanuel Mounier succombait, pendant son sommeil. Il avait quarante-cinq ans.

Etienne BORNE (1972)

- (1) *Péguy*, "Orléans vu de Montargis", *Pléiade*, Gallimard, I, p. 666.
- (2) *La pensée de Charles Péguy*, Ed. du Seuil, I, p. 22.
- (3) *Lettre à Robert Garric* transcrite dans *Entretiens*, Ed. du Seuil, IV, p. 488.
- (4) *Paul Thibaud a succédé à Jean-Marie Domenach en 1977 comme Directeur d'Esprit*.
- (5) *Ed. du Seuil*, IV, p. 488.
- (6) *Ibid.*, IV, p. 786.

LA MÉDECINE PAR LES PLANTES

par Jean-Marie PELT

Le nouveau livre de notre collaborateur et ami Jean-Marie Pelt " La médecine par les plantes " (Ed. Fayard), n'est pas un répertoire de plantes médicinales, présentées par ordre alphabétique, selon l'usage courant ; et moins encore un inventaire de recettes magiques ou de remèdes miracles, tels qu'ils fleurissent et prolifèrent aux étals des libraires...

Il tente de retracer, pour la première fois, en une vaste fresque, l'histoire et le rôle des plantes dans la médecine d'hier, d'aujourd'hui et de demain. Et de réconcilier enfin, dans un effort de synthèse, " les pouvoirs des guérisseurs avec le savoir des professeurs ".

Partant des secrets des chamans et des sorciers, parcourant les continents, Jean-Marie Pelt nous fait vivre l'aventure passionnante des botanistes chasseurs de plantes, et des scientifiques transformant les herbes magiques en médicaments modernes. Entrent en scène, tour à tour, comme autant d'épisodes passionnants : la bataille du camphre, la laborieuse mise au point de l'aspirine, la rocambolesque aventure des quinquinas, la découverte des curares aux pouvoirs mystérieux, la victoire des ignames sur les strophantus pour alimenter l'énorme marché de " la pilule ", l'histoire pharmacologique mouvementée de l'ergot de seigle et de l'artichaut, les espoirs nés de la recherche des plantes anticancéreuses, les propriétés protectrices du pin... et du vin sur les parois de nos artères, etc... Et l'on finit par tout savoir sur les plantes médicinales, les secrets de leur découverte, les moyens de les reconnaître, l'art de les utiliser. Car l'auteur ne dédaigne pas les conseils pratiques d'usage courant.

On apprend enfin à connaître les techniques les plus sophistiquées de la phytothérapie moderne, où l'ordinateur inspire et parfois impose le choix des plantes. Autant de thèmes divers s'inscrivant dans la trame d'un récit alerte, vivant, cohérent et, pour tout dire, passionnant.

On retrouve dans cet ouvrage les qualités de Jean-Marie Pelt, professeur de biologie végétale et de pharmacognosie à l'université de Metz, auteur " Des Plantes : leurs amours, leurs problèmes, leur civilisation " (Fayard 80). C'est-à-dire un homme et un style où s'allient la rigueur du scientifique, la réflexion du philosophe et l'ardeur de l'homme d'action, qui sait faire partager au lecteur, mais aussi à l'auditeur et au téléspectateur, son savoir et ses convictions.

Mai 1968, puis la guerre du Kipour ont sévèrement ébranlé les belles certitudes des sociétés industrielles, qui se croyaient jusque-là promises à une expansion illimitée, à une croissance indéfiniment exponentielle. Désormais l'explosion urbaine et industrielle qui marqua les deux décennies de l'après-guerre, avec la victoire de la ville sur la campagne, de l'industrie sur l'artisanat, de la chimie sur la nature

sans doute le brusque regain d'intérêt pour les plantes médicinales, illustré par l'incroyable floraison des ouvrages de vulgarisation qui leur sont consacrés. J. Gallezot (1) n'en dénombre pas moins de trente-six, édités en langue française, entre 1970 et 1975; et le rythme ne s'est pas ralenti depuis.

Ces livres, qui vantent les vertus de la prêle, la renommée de la sauge ou les propriétés de la réglisse, ne manquent certes pas de charme; leur illustration généralement séduit. Mais leur audience se fonde davantage sur la poésie des herbes et les avatars de leur histoire, souvent riche d'anecdotes, que sur les connaissances que la science d'aujourd'hui nous offre pour mieux comprendre leurs effets. Car un abîme s'est creusé entre le savoir empirique, exprimé en mille recettes par nos grand-mères, et le savoir académique, soigneusement circonscrit à la petite sphère des spécialistes. Le savoir de la faculté et le savoir de la terre, celui des professeurs et celui des guérisseurs, ont pu sembler à jamais inconciliables. Pourtant, un mouvement s'amorce aujourd'hui pour les réconcilier; ce livre voudrait y contribuer.

Mais le savoir empirique se perd. Dans nos campagnes comme dans le Tiers Monde, la révolution technologique modifie les mentalités et bouscule les traditions. Le mythe du progrès s'impose avec force: l'homme de la terre, soumis depuis toujours aux caprices de la nature, rêve à l'aventure qui le libérera de ses contraintes séculaires. Cependant que, pour le citoyen des sociétés industrielles, la technologie n'est déjà plus un rêve: elle est devenue réalité quotidienne, partout présente dans la morne répétitivité des tâches de la vie familiale ou professionnelle. Pour l'écologiste qui évalue les risques que comportent, pour les générations futures, les grandes conquêtes de la technologie moderne, le progrès semble porteur de sombres menaces: le rêve d'hier pourrait bien devenir le cauchemar de demain.

La passiflore ou fleur de la passion doit son nom à sa curieuse architecture, où les jésuites du XVI^e siècle crurent voir les instruments de la passion du Christ, en firent un médicament universel.

et... des molécules sur les tisanes, semble bien marquer le pas. Et chacun de percevoir que, sous la crise économique latente, quelque chose bouge en profondeur qui pourrait bien changer le cours de l'Histoire. A travers la crise des matières premières et de l'énergie, se dessinent déjà les limites physiques d'une certaine forme de croissance, fondée sur le gaspillage et la surconsommation; du moins pour l'Europe, dont les ressources naturelles s'épuisent. Mais ce sont aussi, et bien davantage encore, ses limites psychosociologiques qui déjà nous atteignent: une difficulté accrue d'adaptation à un changement trop rapide conduit en effet bon nombre de nos contemporains à remettre en cause les valeurs des sociétés industrielles, pour tenter de retrouver dans le retour à la nature, et parfois au passé, les sécurités d'antan.

LES SECURITES D'ANTAN ET LES APPORTS TECHNOLOGIQUES

Ce mouvement, conscient ou inconscient, explique

Ainsi, par un curieux décalage dû à l'inégale pénétration du « progrès » selon les couches sociales et les régions géographiques, voit-on aujourd'hui bon nombre d'urbains revenir à la nature, alors que les enfants des campagnes rêvent toujours de la ville et de ses mirages; étrange mouvement pendulaire, oscillant entre deux grandes forces de notre temps: la technologie et l'écologie, l'une et l'autre porteuses d'espérances... mais d'espérances trop souvent contradictoires — sinon en théorie, tout au moins dans les faits.

Dialectique subtile, mais favorable aux synthèses. Voici venu le temps de réconcilier les apports de la science moderne et ceux de l'expérience millénaire; d'éclairer les secrets des herbes de nos prés, de nos champs et de nos bois à la lumière du savoir contemporain de démêler l'écheveau imbriqué des mythes et des réalités, des faits et des légendes; de dénoncer des erreurs grossières, mais aussi de confirmer nombre de croyances répandues dans la tradition populaire; d'évacuer enfin

cette idée naïve que tout ce qui est naturel est bon : la nature sait être cruelle, et les plantes dangereuses sont légion.

Explorer le monde des pharmacopées traditionnelles, consacrer les plantes méritant d'être inscrites au palmarès des simples qui guérissent, mais détronner celles qui usurpent leur réputation, c'est là une tâche ardue, un pari difficile. Mais un pari qu'il faut tenter, pour réconcilier les savoirs des savants et des guérisseurs, pour réhabiliter l'antique et pourtant très moderne médecine par les plantes.

A l'heure où l'écologie tente à juste titre, de promouvoir des « technologies douces », le moment est venu, semble-t-il, de fonder sur des bases nouvelles et scientifiquement indiscutables des « thérapeutiques douces » ; d'inventer en quelque sorte de toutes pièces une « pharmacologie » sans pour autant remettre en cause les mérites indiscutables de la pharmacologie moderne. Cette « pharmacologie » plongerait ses racines dans les sources du savoir millénaire, en même temps que la science l'éclairerait de ses apports les plus récents : tel est le défi que cet ouvrage voudrait contribuer à relever, en vue de fonder une véritable science moderne des plantes médicinales, de ces « simples » si proches de notre cœur, si proches de nous...

*La digitale, reine des plantes médicinales,
reste le premier médicament du cœur*

OU CE MONDE CHANGERA, OU IL PERIRA

Le temps est loin déjà où, au nom du progrès et de la science, les « sauvages » étaient considérés comme des êtres infra-humains. Certains écrits d'Engels sont tout à fait significatifs de cette mentalité éclosée au cours du

XIX^e siècle qui, en sacralisant la science, affichait le plus parfait mépris pour les sociétés moins évoluées. Un mouvement inverse s'amorce aujourd'hui. Une nouvelle sensibilité face à la nature, la redécouverte des valeurs des cultures non européennes, la remise en question de la science, la crainte des techniques trop audacieuses — qui se manifeste notamment par l'agitation antinucléaire et les inquiétudes que suscitent les manipulations génétiques — conduisent à des remises en cause fondamentales. Le temps est passé où l'idée d'une évolution constamment progressive de l'humanité s'imposait à tous, sorte de marche triomphale arrachant les sociétés primitives à leurs ténèbres et les hommes de la nuit à leurs croyances, pour les conduire vers les paradis désaliénants de la science et du progrès, ces fameux « lendemains qui chantent ». Tel est pourtant encore inconsciemment le fond de notre mentalité, toute faite de certitudes assénées par un enseignement qui avance comme des vérités définitives ce qui n'est souvent qu'hypothèses ou théories du moment. Qui se souvient encore de cette pénétrante remarque de Bergson, pour qui « l'intelligence serait caractérisée par une incompréhension naturelle de la vie ». Car il est bien vrai que le mystère de la vie continue à nous échapper totalement !

L'ouverture vers une autre voie de la connaissance, appliquée ici aux plantes médicinales, exige un double effort d'humilité et de curiosité. Elle exige une certaine capacité d'écoute, mais aussi une remise en cause radicale de pratiques dont on sent aujourd'hui qu'elles ne correspondent plus aux besoins profonds de nos contemporains. L'excès de rationalité, si caractéristique du monde moderne, est incapable de prendre en charge les besoins profondément ancrés au cœur de l'homme, que l'affaiblissement des grandes religions et la perte du sens du sacré ne permettent plus de satisfaire. C'est précisément ce type de besoins, certes inconscients, qui conduit tant de nos contemporains vers les sectes, l'ésotérisme ou plus simplement les guérisseurs, les thérapeutiques parallèles... ou les plantes médicinales. Il importe donc de réconcilier le savoir des professeurs et la science des guérisseurs, c'est-à-dire de redéfinir les rapports entre l'académisme et l'empirisme, celui-ci devant reféconder celui-là en lui apportant une moisson d'informations nouvelles, qui pourraient être le point de départ de nouveaux progrès. Une telle démarche s'impose d'autant plus que le progrès thérapeutique, visiblement, s'essouffle : les grandes pistes ouvertes il y a deux ou trois décennies semblent bien avoir été complètement exploitées. Le moment est donc venu de choisir de nouveaux points de départ, en changeant d'éclairage et de perspective et en approchant la recherche thérapeutique sous un autre angle. Dès lors, d'innombrables pistes s'offrent à nous : toutes celles, précisément, que nous offre l'écheveau enchevêtré des médecines naturelles, des pratiques des guérisseurs et des thérapeutiques parallèles, qui suscitent une curiosité accrue.

Il s'agit, on le voit, de s'engager résolument sur de nouvelles voies, de tourner le dos aux simplifications

abusives d'un scientisme primaire et dévastateur, aujourd'hui entièrement dépassé. Ces plantes médicinales, qu'on appelle si aimablement « les simples », ne sont-elles pas, comme le disait si poliment Bachelard, « infiniment complexes » ! Complexes comme la vie !

Il reste toutefois à se demander si un tel mouvement peut réellement porter ses fruits dans l'environnement global créé par les sociétés industrielles. Peut-on utilement pratiquer les thérapeutiques de la nature, retrouver le sens de la contemplation et du sacré, lorsque la vie quotidienne nous astreint au rythme des mégapoles et nous enferme dans leurs murailles de fer et de béton, entièrement déconnectés des rythmes de la terre, les sens exacerbés par des stress multiples, des besoins sans cesse nouveaux et toujours insatisfaits ? Sans doute non. Car la vie a malgré tout sa logique : le tilleul trouve tout naturellement sa place à Carpentras ou dans les chaumières, tandis que la tour Montparnasse appelle logiquement le recours aux tranquillisants de synthèse ! Une civilisation ne peut être à la fois elle-même et son contraire, et l'alliance de la carpe et du lapin n'a jamais fait de bons menus. Aussi, les valeurs qu'exprime l'engouement actuel pour les plantes médicinales nous paraissent appartenir tout autant à l'ordre du prophétisme qu'à celui de la simple émergence d'une nouvelle thérapeutique.

Soyons clairs : ou ce monde changera, ou il périra. Ou l'homme réapprendra à être et à aimer, ou il se dégradera irrémédiablement. L'histoire regorge de civilisations éteintes, de mondes disparus. Un sursaut est possible. Mais il porte en soi la condamnation radicale de certaines « valeurs » des sociétés dites productivistes, qu'elles soient de l'Est ou de l'Ouest. Et nous n'avons pourtant encore aucun nouveau modèle à proposer ; sinon des intuitions, quelques idées et un peu d'espoir... Et peut-être une certaine foi en la vie, qui, par-delà les crises qu'elle nous inflige et les dévastations qu'elle accumule sans complexe, éveille à nos yeux étonnés de nouveaux printemps, peuplés de rires et de fleurs... Le parfum des plantes qui guérissent témoigne que demeure, tout au fond de nous, quelque chose qui nous lie au cosmos, à la nature, à la terre ; quelque chose de profond et sans doute d'éternel que le courant écologique tente confusément d'exprimer. Aussi n'est-il pas inutile, dans cet ouvrage consacré aux plantes qui guérissent, d'emprunter à ses thèses nos conclusions.

LES ENSEIGNEMENTS DE L'ÉCOLOGIE

La première est sans doute la plus importante : aucune thérapeutique, si sophistiquée soit-elle, ne dispensera jamais l'homme malade de contribuer à sa guérison en prenant lui-même en charge son destin. Projet proprement révolutionnaire dans une société où tout concourt à entretenir la dépendance sociale et la passivité. Pascal nous a laissé des textes admirables sur « le bon usage de la maladie », dans laquelle il voyait une chance exceptionnelle de redressement moral et de montée spirituelle. Et

L'artichaut est un des plus précieuses médicaments du foie, dont les propriétés ont été récemment étudiées par les pharmaciens-écologistes de Metz.

le « connais-toi toi-même » des Anciens reste un impératif majeur pour qui veut comprendre et mener décemment sa vie, en épousant dignement et pleinement la condition humaine. Même lorsqu'elle est exprimée avec outrance, comme par exemple dans l'œuvre d'Ivan Illich, cette nécessaire prise en charge de soi-même, quel que soit le poids des épreuves, reste le premier des actes thérapeutiques : car on peut concourir à sa guérison comme à sa perte. Le langage populaire sait de quoi il parle lorsqu'il invoque « le moral » du malade, la nécessité de « prendre le dessus », etc. Et l'étymologie vient nous rappeler opportunément qu'une épreuve, si éprouvante soit-elle, est d'abord faite pour nous éprouver... Mais c'est une autre dimension de l'être qui est ici en cause, en fait la première, celle qui fonde l'homme dans sa singularité et sa dignité. Misérable médecine, en vérité, que celle qui ne verrait dans le mot « épreuve » que des examens fonctionnels effectués en laboratoire au moyen d'« éprouvettes ».

Aider le malade à « prendre le dessus », voilà bien une des tâches essentielles de tout bon thérapeute, tâche difficile et qui exige plus que de simples « connaissances scientifiques », si grandes soient-elles ; car, si la science découle de la froide raison, l'art de mobiliser les énergies du malade en vue de sa guérison fait appel à la chaleur du cœur.

Or, curieusement, la quantité de chaleur humaine échangée semble inversement proportionnelle aux quantités d'énergie consommées dans les nations industrielles ! L'humanité se refroidit au fur et à mesure qu'elle brûle plus de pétrole ou d'électricité !

Saurons-nous mettre de la chaleur et du cœur là où la technocratie triomphante ne voit plus que des chiffres,

des bilans et des statistiques ? Saurons-nous donner au terme de valeur ajoutée un autre sens que celui d'une taxe : ce surcroît de force et de confiance que le thérapeute offre au malade, en lui dispensant avec humanité et bienveillance ses soins, ses médicaments et surtout ses conseils ?

L'écologie, on le voit, nous conduit aux antipodes de la vision mécaniste du processus thérapeutique, évoqué plus haut. Mais, dira-t-on, l'écologie qu'est-ce que c'est au juste ?

Voilà une question à laquelle il est chaque jour plus difficile de répondre, tant l'écologie bourgeoise et foisonne en tous sens. Mieux vaut en revenir aux sources, et pour faire passer un souffle pur, citer la lettre qu'un chef indien adressa le 12 septembre 1855 au président des Etats-Unis : « Ainsi, le grand chef blanc de Washington fait savoir qu'il souhaite acheter notre terre. Comment pouvez-vous acheter ou vendre le ciel ? La chaleur de la terre ? L'idée nous semble étrange. Nous ne possédons ni la fraîcheur de l'air, ni le scintillement de l'eau. Alors, comment pouvez-vous les acquérir de nous ? Chaque partie de cette terre est sacrée pour mon peuple, chaque aiguille de pin, chaque plage sablonneuse, chaque voile de brouillard au milieu des bois sombres. Chaque clairière et chaque insecte bourdonnant sont sacrés dans la mémoire et dans la conscience de mon peuple. L'air est précieux à l'homme rouge, car tout partage le même souffle : la bête, les arbres, l'homme. L'homme blanc ne semble pas percevoir l'air qu'il respire, mais peut-être parce que je suis un sauvage, je ne le comprends pas (...). Quand le dernier homme rouge aura disparu de la terre et que sa mémoire ne sera plus que l'ombre d'un nuage traversant la prairie, ces rivages et ces forêts garderont encore les esprits de mes frères ; car ils aiment cette terre comme le nouveau-né aime les battements du cœur de sa mère. Si nous vous vendons notre terre, aimez-la comme

nous l'avons aimée, prenez en soin comme nous l'avons fait et traitez les bêtes de ces pays comme vos frères. Car si toutes disparaissaient, l'homme mourrait d'une grande solitude spirituelle (2) ».

Voilà des lignes denses et émouvantes dans lesquelles sans aucun doute, ami ou adversaire de l'écologie ne manquera pas de trouver une part de lui-même. Car l'écologie n'est pas une panacée... simplement le symbole d'une prise de conscience. François d'Assise, ce personnage si étrangement prophétique, récemment proclamé le patron de l'écologie, n'en marquait-il pas d'emblée les limites, invitant les écologistes à une humilité toute franciscaine, lorsqu'il affirmait dans les *Fioretti* : « Quand même le frère mineur saurait le cours des astres et les vertus des herbes, et que lui seraient révélés tous les trésors de la terre, et qu'il connaîtrait les vertus des oiseaux et des poissons, de tous les animaux et des hommes, des arbres et des pierres, des racines et des eaux, en cela n'est point la joie parfaite ».

C'est dire le prix que revêtait à ses yeux ce que nous appelons l'écologie. Mais c'est aussi rappeler aux écologistes qu'ils ne possèdent pas, eux non plus, la vérité révélée, et que la joie parfaite n'existera sans doute jamais tout à fait en ce monde... puisqu'elle découle de la perfection de l'amour, perfection qui n'appartient, en absolue plénitude, qu'à Dieu seul.

Jean-Marie PELT

(1) Gallezot J., *Les ouvrages de phytothérapie destinés au grand public, essai d'analyse, th. pharm.*, Lyon, 1976.

(2) Cité par Jean Dorst dans *La Force du vivant*, Flammarion, 1979. L'ouvrage "Pieds nus sur la terre sacrée" réunit des textes sélectionnés par T.C. McLuhan, qui font revivre la sensibilité de l'âme indienne, confrontée brutalement aux conquérants du nouveau monde (Denoël, Gonthier Ed. Paris 1974).

MÉDITER LES LEÇONS DE LA NATURE

" Si la nature nous offre ses modèles, éclairant aussi nos propres comportements, elle ne nous livre pas pour autant des règles de conduite infaillibles. Bien malin qui prétendrait tirer une philosophie de la nature : car elle dépasse toutes nos philosophies. Bien malin qui voudrait tirer une morale de la nature, car elle dépasse toutes nos morales. Elle remet en cause nos certitudes, dément nos hypothèses, prend à rebours notre logique. Comme la vie, elle nous cache son mystère.

Car elle est d'une essence qui nous dépasse infiniment. D'une essence proprement divine. Qui sait la contempler avec humilité médite ses leçons : il perçoit alors une invite pressante à renouveler l'alliance immémoriale de l'homme avec la vie, la nature, l'univers...

Seul un formidable effort de dépassement, un immense élan spirituel pourraient arracher l'homme au destin tragique qui le menace".

Jean-Marie PELT

ECHEC A EDGAR POE ?

par Alain DUSAULT

L'une des nombreuses voies par lesquelles l'informatique s'introduit dans nos vies quotidiennes est le jeu. Le jeu d'échecs lui-même, ce chef d'œuvre d'abstraction, ce royaume de l'esprit de rigueur est devenu « électronique », et l'on trouve sur le marché plusieurs modèles de mini-ordinateurs construits pour remplir cette unique fonction : jouer aux échecs. Parler de mini-ordinateur signifie en l'espèce que l'on peut emporter l'appareil dans une serviette ; tous les fabricants adjoignent un échiquier à la partie proprement informatique, mais celle-ci ne tient pas plus de place qu'un livre de poche.

Il y a un quart de siècle, le robot-joueur d'échecs relevait de la science-fiction. Je me souviens d'avoir lu dans une revue technique, à l'époque où les ordinateurs fonctionnaient encore avec des tubes électroniques — les « lampes » des anciens postes de radio — qu'un « cerveau électronique » capable de s'opposer à un modeste amateur devrait avoir le volume de l'Empire State-Building,

non compris des installations de réfrigération demandant autant d'eau qu'il en tombe dans les chutes du Niagara !

Le passage de la science-fiction la plus futuriste à la réalité la plus quotidienne s'est fait sous nos yeux, et c'est ce qui m'a donné l'idée de relire le petit essai qu'Edgar Poe consacrait il y a cent cinquante ans au « Joueur d'échecs de Maelzel » ; le texte en est aisément accessible au lecteur français grâce à la prestigieuse traduction de Baudelaire (1).

L'ESPRIT OU LA MACHINE ?

Présenté comme un pur automate, ce joueur d'échecs avait été construit à Presbourg, en 1776, par le baron de Kempelen et fut détruit dans un incendie à Philadelphie en 1854. Au cours de son existence, « il » joua, entre bien d'autres adversaires, contre Catherine II et Napoléon I^{er}. Maelzel, son deuxième propriétaire, lui fit faire diverses

tournées dans les capitales européennes, puis dans les principales villes des Etats-Unis d'Amérique. C'est à Richmond, en 1836, qu'Edgar Poe le vit et l'étudia ; un petit dessin — sans doute dû à l'écrivain américain lui-même — nous permet de nous en faire une idée assez nette. On en voit ici un croquis.

L'automate consistait en un personnage vaguement turc, vêtu d'habits flottants, assis derrière un vaste coffre comportant trois portes sur sa face avant, autant sur sa face arrière, et un tiroir en sa partie basse. Solidaires l'un de l'autre, automate et coffre étaient portés par une plate-forme à roulettes, ce qui excluait toute possibilité de trappe dans le plancher. Faisant office de table, la partie supérieure du coffre supportait l'échiquier proprement dit ; entre les parties, ce dernier était rangé dans le tiroir avec les trente deux pièces.

Le pseudo-personnage, nous le savons par Edgar Poe, jouait du bras gauche ; il hochait la tête, roulait les yeux et savait dire « Echec » ; son bras droit n'avait apparemment qu'une faible mobilité : il pouvait taper la table en signe de colère si l'adversaire jouait un coup irrégulier.

Il faut souligner ici une différence essentielle entre le Turc de Maelzel et un ordinateur actuel ; le premier était censé voir les coups joués par l'adversaire, et il y répondait en déplaçant matériellement une pièce d'une case à l'autre. L'ordinateur contemporain fait l'économie de ces prouesses mécaniques et se contente d'afficher les mouvements à effectuer par l'intermédiaire d'un cadran ; sur la plupart des modèles, il prend connaissance des mouvements de pièces décidés par son adversaire humain par l'intermédiaire du clavier manipulé par celui-ci (2).

Dans les exhibitions décrites par Edgar Poe, la partie mettait en jeu deux échiquiers distants de plusieurs mètres, l'un réservé à l'automate, l'autre installé sur une petite table à l'intention du joueur humain. « L'exhibiteur » de l'automate — c'est l'expression qu'emploie Baudelaire — faisait la navette pour reporter d'un échiquier à l'autre les mouvements de pièces exécutés par chaque joueur.

Bien sûr, constructeur et exhibiteur de l'automate soutenaient (au moins implicitement) qu'il s'agissait d'une « pure machine » et prétendaient en fournir la démonstration aux spectateurs ; Edgar Poe, à l'inverse, ne voyait dans la prétendue démonstration qu'illusionnisme et tours de passe-passe, et tenait pour assuré que « les opérations de l'automate sont réglées par l'esprit et non par autre chose » ; à son tour, il se faisait fort d'en apporter une « démonstration mathématique a priori ».

L'esprit ou la machine ? Telle est donc la question que posait l'automate ; une autre question est sous-jacente aux interrogations d'Edgar Poe : une intelligence mécanique, non « spirituelle », est-elle possible ? Et dans l'affirmative, quelles en seraient les limites et les contraintes ? S'attaquant à de tels problèmes, les pages

Copie schématique d'un dessin, sans doute dû à Edgar Poe lui-même, qui représente le joueur d'échec de Maelzel

écrites à Richmond en 1836 méritent d'être relues aujourd'hui.

La thèse d'Edgar Poe peut se résumer en deux propositions :

- malgré les apparences, l'automate peut abriter un homme : son véritable animateur ;
- l'automate ne peut pas être une pure machine.

AUGUSTE DUPIN AU TRAVAIL

Que l'automate ait pu cacher une personne, cela ne fait aucun doute puisque nous savons que le baron de Kempelen l'utilisa pour faire évader de Russie un proscrit polonais. Mais Edgar Poe ignorait ce fait, et la manière dont il démontre ce que nous tenons pour assuré nous rappelle qu'il est le père d'Auguste Dupin, cet astucieux personnage qu'il a mis en scène dans trois nouvelles :

- *Double assassinat dans la rue Morgue* (1841)
- *La lettre volée* (1841)
- *Le mystère de Marie Roget* (1842-1843).

Dupin se distingue du commun des mortels par d'extraordinaires facultés divinatoires, fondées sur l'observation et la spéculation, sur l'analyse et la déduction, sur l'intuition psychologique et la rigueur du raisonnement. De Sherlock Holmes et de l'inspecteur Lecoq au com-

missaire Maigret et à Hercule Poirot, innombrable est sa postérité. Edgar Poe assistant à l'exhibition de l'automate, c'est Auguste Dupin sur la piste. On sent que l'écrivain, amateur d'énigmes au point d'en inventer pour les résoudre, est tout heureux d'avoir trouvé dans la vie réelle une belle énigme bien réelle; c'est dans l'enthousiasme qu'il relève le défi.

Je ne reprendrai pas dans le détail la démonstration. Il suffit de dire que pendant que l'exhibiteur dévoile au public les entrailles mécaniques de telle partie du coffre, son compère se cache dans une autre partie; pendant le jeu, le compère se tient assis sur un tabouret, logeant sa tête et ses épaules dans la poitrine de l'automate; il voit l'échiquier à travers les tissus légers qui constituent la chemise du pseudo-turc, et manipule le bras gauche de celui-ci avec son bras droit, à l'aide d'un mécanisme logé dans l'épaule gauche de la machine.

Ce scénario, Dupin-Poe démontre qu'il est possible, et il multiplie ensuite les notations tendant à accréditer l'idée qu'il correspond à la réalité; voici trois exemples de ces indices:

- l'automate est gaucher, parce que construit de cette manière, il sera plus facilement manipulé par un droitier;
- le «turc» roule quelquefois des yeux avant un coup facile, jamais dans une situation difficile à juger: tout se passe alors comme si son animateur avait autre chose à penser que de se livrer à ces manœuvres puérides;
- les bougies superflues que l'exhibiteur dispose autour de l'automate paraissent destinées à interdire à l'observateur de discerner de quelle manière est faite la chemise que porte la machine.

A cela s'ajoute un argument psychologique qui nous paraîtra curieux, à nous qui vivons dans un monde que le mensonge n'effraye guère. Si Maelzel calcule tous ses gestes pour suggérer que son Joueur d'échecs est machine et n'est que machine, jamais il ne l'affirme en paroles. Aux questions qu'on lui pose, il répond invariablement: «*Je n'ai pas à m'expliquer là-dessus*». Edgar Poe commente: «*La conscience qu'il a que la chose n'est pas une pure machine est la raison de son silence; ses actions ne peuvent pas le compromettre ni le convaincre d'une fausseté évidente, ce que ses paroles pourraient faire.*».

L'EFFONDREMENT DES A PRIORI

Bougies, roulements d'yeux et conjectures psychologiques sont des indices, non des preuves. Edgar Poe, nous l'avons vu, s'est fait fort d'apporter «*une démonstration mathématique a priori*» d'une présence humaine sous les apparences de la machine.

Hélas pour la démonstration a priori! Nos actuels

ordinateurs joueurs d'échecs, où nul gnome ne se dissimule, lui apportent un démenti cruel.

— le fonctionnement d'une machine est nécessairement régulier dans le temps, dit Edgar Poe, or les coups de l'automate se jouent à intervalles irréguliers, et les délais de réflexion sont inégaux.

— Mais non, cher maître, serais-je tenté de dire. De votre temps déjà, il existait des machines à vapeur capables de fonctionner plus ou moins vite, et nos ordinateurs actuels jouent à une cadence irrégulière comme votre prétendu Turc.

Edgar Poe fait donner la Garde:

— L'automate ne gagne pas invariablement, dit-il. Si la machine était une pure machine, il n'en serait pas ainsi; elle devrait toujours gagner. Etant donné le principe par lequel une machine peut jouer une partie d'échecs, l'extension du même principe la doit rendre capable de la gagner, et une extension plus grande, de gagner toutes les parties.

— Désolé, maître, suis-je obligé de répondre. Cet argument-ci est excellent, et nous en reparlerons, mais nos ordinateurs actuels, s'ils gagnent des parties, en perdent également quelques-unes.

C'est donc ainsi, devant le verdict sans appel de l'expérience, que s'effondre la démonstration a priori. En bon détective, Edgar Poe a sans doute percé le mystère du pseudo-automate, mais est-ce là une si grande prouesse? En revanche, face aux mystères autrement complexes de l'intelligence mécanique, notre auteur s'est aventuré dans une joute intellectuelle où il fait piètre figure.

Monsieur Poe, vous voilà échec et mat!

JUSTICE A EDGAR POE

Mon adolescence doit trop d'heures émerveillées à Auguste Dupin et à William Wilson, à William Legrand et à Arthur Gordon Pym pour que je n'invite pas leur créateur à faire appel de cette abrupte condamnation, et il me suffit de prêter l'oreille pour entendre son auto-défense:

— Echec et mat, vraiment? Mon intuition fondamentale était que les opérations de l'automate sont réglées par l'esprit, et non par autre chose; me serais-je trompé? Maelzel confiait la conduite de son turc à une intelligence humaine incarnée dans un homme; vos gadgets électroniques sont animés par une intelligence humaine incarnée dans — comment dites-vous cela? — dans un programme, dans un logiciel; y a-t-il une vraie différence? Vidés de leur programme, vos ordinateurs sont-ils moins stupides que mon turc vidé de son manipulateur?

Donnons acte à Edgar Poe qu'il a vu juste dans «l'Affaire Maelzel»; ce ne sera que justice.

joueur a en moyenne vingt cinq à trente cinq coups à sa disposition. Prenons le chiffre de trente comme hypothèse : la situation a (tronc de l'arbre généalogique) peut engendrer trente situations b (les premières branches) numérotées b1 à b30; celles-ci engendrent neuf cents situations ç; chacune de ces situations ç engendre à son tour trente situations d: de d1 à d30 pour ç1 jusqu'à d26971 à d27000 pour ç900, et caetera.

Ainsi construit, l'arbre généalogique permet d'examiner une à une toutes les parties imaginables issues de la situation a; cet examen, ce passage en revue systématique, c'est le PRINCIPE dont Edgar Poe avait postulé l'existence. Quant à l'EXTENSION DU PRINCIPE, elle est toute entière dans les «*et caetera*» soulignés ci-dessus. Une partie du programme de l'ordinateur est la mise en application de ce principe.

Cette application se heurte toutefois à un obstacle pratique difficilement contournable. On voit tout de suite que la croissance de l'arbre s'effectue selon une progression géométrique vertigineuse : il y a vingt cinq millions de situations possibles dès le cinquième coup et six cent mille milliards au dixième; il faudrait un nombre de trente chiffres pour compter les rameaux au vingtième coup... Le «*et caetera*» conduirait à des parties qui dureraient des années ou des siècles, voire des millénaires, si l'on demandait à l'ordinateur de pousser ses prévisions très au-delà des quatre à six premiers coups; tel est l'obstacle qui s'oppose à l'extension du principe.

C'est là qu'interviennent d'autres parties du programme; celui-ci limite le nombre de coups étudiés, mais fait appel en contrepartie à des procédés qui éliminent les décisions aberrantes et appliquent un système de notation aux décisions prises en considération. L'ordinateur peut ainsi «*se décider*»; généralement pour une bonne variante, d'où ses gains; parfois pour une mauvaise, d'où ses pertes.

Il reste qu'en prenant le temps nécessaire, il gagnerait à tous coups. Edgar Poe avait vu juste dans la phrase que nous venons d'analyser; et ce n'est pas un mince mérite en 1836 que d'avoir bien posé le problème de l'intelligence mécanique : loin d'en repousser l'idée, il cherche à discerner les contraintes et les limites qui s'imposeraient à un tel type d'intelligence.

Alain DUSAULT

(1) On se référera par exemple à l'excellente édition de la Pléiade, dont l'appareil critique nous a fourni plusieurs des renseignements utilisés ici. (Edgar Allan Poe - Œuvres en prose - Gallimard, 1951).

(2) Les cases de l'échiquier sont repérées grâce à un système de coordonnées identique à celui de la "Bataille navale" bien connue des collégiens : a1, d7, h2, etc. On indique un mouvement de pièce en énonçant la case de départ et la case d'arrivée. Ce système permet le "dialogue" entre l'homme et l'ordinateur. Par exemple, au début d'une partie, le joueur humain notera sur le clavier "é2 - é4" et l'ordinateur répondra en affichant sur le cadran "ç7 - ç5".

Ordinateur joueur d'échecs; on remarque à droite de l'appareil le clavier qui permet au joueur de dialoguer avec son adversaire électronique, et au-dessus l'écran qui donne les ripostes de ce dernier

Mais il y a plus en sa faveur. En posant en principe qu'une pure machine capable de gagner UNE partie devrait les gagner TOUTES, notre détective a mis le doigt sur un problème de taille, qui ferait un excellent sujet de dissertation au baccalauréat de philosophie. Et qui plus est, il indique avec sûreté la direction où s'engager pour chercher la solution à ce problème. Relisons la phrase déjà citée ci-dessus : *Etant donné le principe par lequel une machine peut jouer une partie d'échecs, l'extension de ce principe la doit rendre capable de la gagner, et une extension plus grande, de gagner toutes les parties.*

C'est assez exactement ce qui se passe dans nos modernes automates. Après les premiers coups pour lesquels il peut faire appel à une «*Bibliothèque des ouvertures classiques*» implantée dans sa mémoire, l'ordinateur se trouve livré à lui-même. Sa tactique est alors la suivante : face à une situation déterminée, il passe en revue tous les coups conformes aux règles qu'il peut jouer (y compris les coups aberrants ou suicidaires); pour chacun de ces coups, il étudie toutes les répliques possibles de l'adversaire, pour chacune de ces répliques, toutes ses propres contre-répliques, et caetera.

En quelque sorte, chaque fois qu'il doit jouer, il dresse l'arbre généalogique prévisionnel issu de la situation constatée sur l'échiquier. On estime qu'à chaque coup, le

LA VIE LITTÉRAIRE

par Philippe SÉNART

Les Carnets de Charles de Gaulle – Sur Nizan – Le siècle de Louis XV – Jean d'Ormesson : Dieu et lui – Les écrivains de charme : François-Régis Bastide ; Bertrand Poirot-Delpech –

En 1930, l'Europe irritée des insolences du gouvernement déclara la guerre à la France ». Telle est la première phrase d'un récit que Charles de Gaulle écrivait à quinze ans au collège de l'Immaculée Conception, rue de Vaugirard. Elle ouvre le recueil de lettres, de notes et de carnets qu'en fils attentionné et en Français soucieux du patrimoine national, M. Philippe de Gaulle a rassemblés (1). On assiste dans ce curieux récit de fiction et de prémonition à une campagne libératrice dirigée par le Général de Gaulle et le Général de Boisdeffre. Les notes et les correspondances ici réunies sont très révélatrices de l'état d'esprit moyen d'un jeune officier de tradition des premières années du siècle, né dans une bonne famille, élevé par les jésuites, et tout pénétré de l'esprit de la Revanche. A un autre pôle de la société française, mais témoins de la même sensibilité, il y a un Alain-Fournier et un Psichari. De Gaulle, mal dégagé encore d'un certain conformisme de classe ne s'en laisse pourtant pas conter. Quand la guerre éclate, on ne lui bourre pas le crâne. « On a le plus grand tort, écrit-il à sa mère, de parler de l'héroïsme des belges, des millions d'hommes que les Anglais mettent sous les armes et de la famine imminente en Allemagne ». Mais, déjà, il est tel qu'en lui-même, l'éternité s'installera. « Il faut vaincre. Le vainqueur est celui qui le veut le plus énergiquement ». On le voit durant la Grande Guerre attentif à des tâches menues et minutieuses. Les notes sur la guerre de tranchées quotidiennes sont passionnantes. Il adresse un rapport au colonel sur un soldat qui ne l'a pas salué en le croisant dans un boyau. Si le secteur où il arrive est trop calme, cela ne lui plaît pas. Il fait donner du mortier pour asticoter les allemands qui sont bien obligés de répondre au moins par politesse. Le chef de bataillon troublé dans sa tranquillité réclame aussitôt sa mutation. Le jeune officier écrit à ses parents des lettres dans lesquelles il n'est pas tendre pour le régime. « Le parlement devient de plus en plus bête et odieux... Nous serons vainqueurs dès que nous aurons balayé cette racaille... Je suis bien sûr que ce régime ne survivra pas à la victoire ». Il tire de la *République des camarades* de Jouvenel que « la France n'a pas d'institutions ». Il ne faudrait pas en conclure qu'il est « maurrassien ». Le *maurrassisme* de Charles de Gaulle est la tarte-à-la-crème de petits journalistes ignares qui ont entendu dire qu'il avait prononcé entre les deux guerres une confé-

rence au cercle Fustel de Coulanges. L'officier de tradition a pu être imprégné par un état d'esprit anti-parlementaire et anti-républicain. Il a la nostalgie de la monarchie. « Ah quel commis eût été Poincaré sous Louis XIV ! ». Mais pas trace dans ses notes de lecture d'une ligne de Maurras. D'ailleurs cet homme du Nord, ce neustrien de la plus ancienne France, n'aurait pu avoir qu'incompréhension ou mépris pour l'esprit qui soufflait du Sud. C'est le temps où un Huysmans et un Drumont vitupèrent « la racaille latine ». Pas davantage de traces de lectures de Nietzsche ou de Bergson dont on a voulu faire aussi ses maîtres. Il lit Flaubert, Stendhal, les classiques. Zola, une ordure ! Parfois, il se donne un peu de plaisir avec Marcelle Tinayre ou la comtesse de Noailles. Ses carnets débordent en revanche de notes historiques. Après la guerre, il est envoyé en Pologne avec Weygand. Il écrit de ce pays qui aujourd'hui crève de faim, « On trouve ici tout ce que l'on veut manger comme viande, œufs, lait, beurre... ». Il caractérise admirablement le patriotisme polonais. « Pour les paysans polonais catholiques entourés de schismatiques russes, de luthériens, prussiens, d'uniates ruthènes et partout mêlés aux communautés juives, le patriotisme a pris la forme religieuse et s'en est accru d'autant ». Il note que l'alliance des polonais est pleine de périls et que l'on ne pourrait rien faire pour leur porter secours contre les allemands ou les russes. Il pressent cependant que la Pologne pourrait prendre la place en Europe Centrale de l'empire austro-hongrois dangereusement démembré. Sur ce point, il pense comme le Bainville des *Conséquences politiques de la paix* qui voulait transférer le contre-poids autrichien de l'Adriatique sur la Baltique. Mais pourquoi dit-il que le démembrement de l'empire turc est une victoire de la chrétienté. Ce qui a remplacé l'empire turc nous a donné depuis assez de tintouin. Revenu en France, il déplore que les sous-officiers se marient et quittent les quartiers. C'est la fin de la discipline. Il entre à l'Etat-Major du maréchal Pétain avec lequel il a des démêlés littéraires. De Gaulle a écrit un livre, le *Soldat* que le maréchal lui interdit de signer. « C'est un travail d'état-major » dit Pétain. De Gaulle rétorque que ce livre est son œuvre ; « Il n'est pas rédigé, mais écrit ». Il ajoute : « J'ai du talent ». Des auditeurs mal intentionnés ont pu dire et écrire que les discours du Général de Gaulle souvent improvisés, ce n'était que du Claudel récrit par

Faguet. Dans ce recueil, on lira un admirable éloge de Foch qui est d'un très grand écrivain. « C'est la première fois dans son histoire, a écrit Roger Nimier en 1958, que la France est gouvernée par un homme de lettre ». Il oubliait l'auteur du *Souper de Beaucaire*. De Gaulle décrit dans des pages d'anthologie le quartier des Invalides et de l'École militaire. « Ces monuments dont l'architecture, les proportions, les façades sont les symboles de l'ordre, de la simplicité, de la mélancolie militaire »... Est-ce beau ! Ce n'est plus du Faguet, mais du Vigny. De Gaulle rend pourtant à Faguet ce qu'il lui doit en citant d'ailleurs cette directive morale : « La solitude est la misère et la fierté de l'homme supérieur ». On lira à la fin du livre les lettres adressées à Paul Reynaud entre 1935 et 1939 pour la création urgente d'un corps mécanisé. Poincaré eût pu être Colbert sous Louis XIV. Mais de Gaulle, quel Louvois il eût été !

*
* *

Il y a dix ans, un cinéaste ayant porté à l'écran *le Feu Follet*, tout Paris pendant une saison ne parla que de Drieu. Aujourd'hui, c'est Paul Nizan que l'on met à la mode. On réédite patiemment depuis quelques années ses romans, on publie sa correspondance, des jeunes gens studieux édifient des thèses sur son œuvre inachevée. Deux livres, *Nizan, destin d'un révolté*, de M. Pascal Ory (2) et *Un fils de rebelle*, de M. Olivier Todd (3) devraient attirer l'attention d'un public élargi sur celui dont notre bon maître, M. Pompidou, nous faisait lire *La Conspiration* en 1938 et dont nous inscrivions le nom dans le carnet de nos rendez-vous littéraires. Nous n'avons cessé depuis de nous ménager des rencontres avec le souvenir de Nizan. Nous l'avons relu, nous avons écrit sur lui des articles, nous sommes allés voir à l'Odéon la pièce que M. Philippe Mardal a tiré de *la Guerre de Troie*, et nous avons vu sur la scène en chair et en os le personnage fascinant et inquiétant qui a nom Lange et en qui le communiste Nizan a incarné la tentation que le fascisme a exercée sur lui pendant une brève saison. Pour Lange, il éprouve, comme pour Drieu, une inimitié amoureuse. « Les idées de Drieu, a-t-il écrit, curieusement, me paraissent moins politiques qu'érotiques. Il faut que Drieu en prenne son parti, son parti logique... Il mourra seul ». Lange tué dans une manifestation, Drieu se suicidant dans la chambre où il se cache, Nizan séparé du parti communiste, frappé par une balle perdue à Dunkerque en 1940, tous sont morts *seuls*. Cette idée de la mort qui est toujours la rencontre solitaire de l'homme avec sa destinée, n'a cessé de hanter Nizan. Elle plane sur la remarquable biographie critique que lui consacre M. Pascal Ory.

C'est pour l'exorciser sans doute que Paul Nizan, comme les jeunes gens de *la Conspiration*, a voulu « faire des choses ». A vingt ans, rue d'Ulm, il avait ébloui Sartre et Simone de Beauvoir par ses costumes de tweed et ses cravates de batik. Aux yeux du petit bourgeois de la Rochelle et de la jeune fille rangée du boulevard Raspail, il incarnait l'avant-garde. Il y avait le portrait de Lenine

dans sa chambre, il aimait les livres rares et les meubles de Lalique, il possédait une automobile. Mais il avait le pressentiment qu'il était un « damné ». Et lorsqu'il s'inscrivit au Parti comme une âme soucieuse d'*indulgences* adhère à l'œuvre de Notre Dame du Suffrage, n'était-ce pas pour se préparer à une bonne mort dans le sein d'une organisation ecclésiastique qui le soutiendrait et le transcenderait à la faveur du partage des mérites. Seulement, le Parti exigeait que le catéchumène « fit des choses ». La foi ne suffit pas, pour se sauver, il faut les œuvres. Rien de moins protestant, rien de plus catholique que le parti communiste. Revenu d'Aden, où l'avait entraîné Rimbaud, et où il n'avait trouvé que Kipling, mais où il avait découvert que la philosophie est impuissante à résoudre les vrais problèmes, et où il a noté dans un carnet : « Le conflit de la raison constituante et de la raison constituée me donne envie d'aller rigoler à la campagne », le jeune agrégé ne se mettra pas en congé mais il ira la nuit avec les équipes du Parti tracer des inscriptions sur les murs et il rédigera des bulletins paroissiaux, et il ne rigolera que de Thierry Maulnier examinant dans des petites revues de droite les conditions du *coup de force* : avec six mille hommes et un armement sommaire, on devait tenir Paris. Nizan n'était pas, lui, un amateur de révolution.

Ainsi est-il passé avec sérieux de l'adolescence à l'âge d'homme et il a continué à *faire des choses* : écrire des livres et des articles de revue. *Antoine Bloyé, La Guerre de Troie, La Conspiration* comptent parmi les romans importants de l'avant-guerre. Mais on trouvera une part encore plus intéressante peut-être de Nizan dans ses articles et il y a quelques années, on a publié des textes de lui très curieux et très prémonitoires sous le titre *Pour une nouvelle culture* (3). C'était au temps du Front Populaire, en pleine illusion lyrique. Nizan, avec Aragon au Congrès des écrivains pour la défense de la culture réclamait « le retour à la réalité » et l'ancien élève de l'École Normale disait que la classe dirigeante renonçant à faire lire Racine aux ouvriers essaierait de lui faire admirer Klee ou Picasso. « Quand un ouvrier aimera Picasso, a-t-il écrit, il sera plus efficacement corrompu que s'il aimait Gozzoli ». Précurseur de la révolution culturelle, Nizan qui essayait de voir clair, voyait loin.

Pourtant, le chroniqueur diplomatique de *Ce soir* n'a pas vu en 1939 ce qui n'échappait pas à d'autres, qu'ils clamaient dans leurs journaux, et qui était inscrit dans la carte de géographie du Traité de Versailles. Au mois d'août, Nizan rencontrant Sartre et Simone de Beauvoir sur le Vieux Port à Marseille, leur révèle que « le pacte tripartite de la France, du Royaume Uni et de l'URSS est imminent ». Ce qui était imminent, c'était le pacte germano-russe. Coup dur pour la prévision politique de Nizan ! Coup encore plus dur pour sa foi ! Il ne s'en relèvera pas.

Georges Pompidou, en éveilleur de sensibilités littéraires, nous proposait à seize ans le modèle de deux réussites précoces : Nizan et Brasillach. Brasillach a été la dernière victime de cette guerre qui s'annonçait, mais

Nizan fut la première.

Qui a fait à Louis XV sa mauvaise réputation ? Les hommes de lettres qu'il n'a pas assez encensés et qu'il a laissés arroser par Frédéric II ? Les journalistes de café de commerce dont le renversement des alliances chamboulait la stratégie ? Les pudibonds que sa vie privée scandalisait, mais il était le contraire d'un fêtard et il a toujours essayé de s'arranger un double ménage, avec quelques passades, d'une manière on ne peut plus petite-bourgeoise ? Les magistrats qu'il voulait obliger à ne rendre que la justice ? Les riches que son ministre Machault dit tête-de-fer faisait payer ? Je suis tombé un jour dans une bibliothèque de campagne sur un livre d'histoire en usage dans les collèges de jésuites de la fin du siècle dernier. Aucun manuel des petites écoles de la III^e République n'a jamais égalé en infamie ce pieux ouvrage. Je compris. Louis XV avait chassé la compagnie de Jésus et elle s'est chargée de sa réputation.

Qui est le plus grand roi de France, nous demandait en classe Georges Pompidou et comme nous répondions bêtement : « Louis XIV », il nous reprenait : « Non, c'est Louis XV ». Il y a quelques années, l'exposition organisée dans l'Hôtel de la Monnaie sous l'égide de M. Giscard d'Estaing, révélait à ceux qui l'ignoraient encore, que si Louis XV n'a peut-être pas été le plus grand de nos rois, le siècle de Louis XV a été le plus grand de nos siècles. L'album somptueusement illustré par les soins de la Librairie Flammarion, avec en prime le texte que M. Pierre Gaxotte a tiré de son Louis XV devenu un classique de l'Histoire, mais entièrement refondu, et éclairé d'un jour nouveau, achève de remettre à sa place celui dont on a pu dire qu'il avait fait passer la France à l'état moderne (4). Pierre Gaxotte s'est attaché surtout à faire le portrait de ce roi timide et appliqué, arrière petit-fils d'un notaire parisien, pour lequel l'immense question de l'ordre, dont a parlé Auguste Comte, devait être réglée dossier par dossier, dans un esprit de classement méthodique et de technocratie artisanale.

L'un des chapitres le mieux venu de ce *Louis XV*, c'est peut-être le dernier qui ouvre sur l'avenir et que M. Pierre Gaxotte a intitulé *Le Roi du Progrès*. En 1774, la France pouvait économiser une révolution. Celle-ci n'était pas encore complètement faite dans les institutions, mais elle était faite dans les mœurs que les lois n'avaient plus qu'à consacrer, et c'est Rémusat, peu suspect de sympathie pour l'ancien régime qui en a fait la remarque. Mais il y a sans doute mieux. Ce n'était pas seulement une révolution politique et sociale que le règne de Louis XV avait amorcée, c'était une révolution industrielle. L'une et l'autre n'ont-elles pas été compromises ou retardées par les événements violents qui se sont déroulés en France et ont retenti à travers l'Europe de 1792 à 1814 ? Je note à cet égard dans les *Mémoires* de Barante, peu suspect non plus de sympathie pour l'ancien régime ; « Sans la révolution française, avec un gouvernement raisonnable et les libertés administratives conçues par Turgot et Necker, l'ère industrielle serait advenue quarante ans plus tôt ».

Paul Valéry a fait dans sa préface aux *Lettres persanes* un bien joli éloge du XVIII^e siècle : « L'Europe était alors le meilleur des mondes possibles : l'autorité et les facilités s'y composaient ; la vérité gardait quelque mesure ; la matière et l'énergie ne gouvernaient pas directement ; elles ne régnaient pas encore ; la science était déjà assez belle et les arts très délicats ; il restait de la religion... Les Tartuffe, les stupides Orgon, les sinistres « messieurs », les Alceste absurdes étaient heureusement enterrés ; les Emile, les René, les ignobles Rolla étaient encore à naître. On avait des manières même dans la rue. Les marchands savaient former une phrase. Jusqu'aux traitants, aux filles, aux espions et aux mouches qui s'exprimaient comme personne aujourd'hui »... Sans compter les cardinaux. Les *Mémoires* du Cardinal de Bernis (5) en sont un exemple.

M. Jean-Marie Rouart qui présente ces *Mémoires* nous dit que Bernis a toutes les qualités du XVIII^e siècle sans les défauts : « Un grand sens du monde, sans cynisme ni sécheresse de cœur, une ancienne lignée aristocratique, mais pas de vanité, sans aucun goût pour l'intrigue, un libertinage discret et sentimental, la liberté de l'esprit, l'amour du bien public et des plaisirs sans esprit de sérieux ». L'auteur des *Feux du pouvoir* témoigne sa sympathie au cadet de Languedoc que le séminaire de Saint-Sulpice a rebuté et qui après avoir mené une vie libre et poétique qui devait le conduire à vingt neuf ans à l'Académie Française, décida d'avancer un peu plus son destin en faisant les affaires de son pays. Entre temps, nommé chanoine bénéficiaire de Lyon, il s'était converti sinon à la foi catholique, du moins au sérieux. Aussi, Madame de Pompadour put-elle recommander à Louis XV cet abbé de trente-six ans qui brûlait un peu tard de faire carrière. Est-ce sur sa jolie mine et son air honnête (l'anti-Talleyrand, le nomme M. Jean-Marie Rouart) que le roi lui confia d'emblée, ou presque, la négociation ultra-secrète de la plus grande affaire du siècle, le renversement des alliances ? Il la mena de main de maître. Mais découragé par Rosbach, il manqua peut-être de constance et quitta les affaires pour ne plus se consacrer qu'à l'amitié. C'est à Rome, comme tous les retraités du pouvoir, qu'il finit sa vie. Il n'en avait pas moins jeté à la faveur de ce que Frédéric II nommait rageusement une intrigue de cour, les fondements d'un ordre européen, contre lequel les grands anarchistes internationaux n'ont de 1792 à 1918 cessé de se mobiliser, sans doute parce qu'il était le seul à pouvoir assurer une paix durable.

*
* *

Aurait-on jamais imaginé, il y a quelque vingt ans, lorsque commença du côté de l'hebdomadaire *Arts*, la brillante carrière de M. Jean d'Ormesson, que l'auteur de petits romans exquis comme les *Illusions de la mer* ou *L'Amour est un plaisir*, écrirait un jour un livre sur *Dieu, sa vie, son œuvre* ? A vrai dire, de la biographie de lui-même dont il n'a cessé dans son œuvre de réunir les

éléments à celle de Dieu, il n'y avait qu'un saut à faire. M. d'Ormesson a pris un élan bien calculé. Il s'excuse gentiment de sa réussite en nous disant que Dieu réclamait sa biographie critique et en nous laissant entendre qu'il a dû répondre à son appel. Mais il marque aussitôt les limites de ce livre sur l'infiniment grand en nous prévenant qu'il ne sera pas exhaustif, mais *stochastique*, c'est-à-dire *lacunaire* et *aléatoire*. Plutôt que des limites, d'ailleurs, il lui a choisi un contre-poids : l'infiniment petit dans la personne de Chateaubriand. Tout le livre de M. d'Ormesson est un exercice de haute voltige au-dessus de l'abîme des mondes entre l'infiniment grand et l'infiniment petit, entre une biographie de Dieu et une biographie de Chateaubriand. Dira-t-on que M. d'Ormesson a tendu ses filets trop haut ? L'essentiel, c'est qu'il y ait pour ce numéro ultra-dangereux un filet et que le trapéziste de l'absolu ne s'y casse pas la figure.

Ecrire une biographie de Dieu, c'est raconter la création du monde ; c'est écrire un roman sur la création tout court, et quand on est écrivain, c'est peut-être vouloir écrire un livre sur la création littéraire. M. d'Ormesson nous dit de prendre son livre comme un mode d'emploi pour vivre et pour rêver ou pour lire d'autres livres. Il n'ajoute pas : pour en écrire. Thibaudet remarquait que tout grand écrivain a eu la tentation d'écrire un livre sur la création ou, ce qui est tout comme, sur le créateur. Balzac s'y est essayé sans succès avec la *Tentation de l'absolu*. Thibaudet précisait que ce roman est impossible, que l'écrivain ne peut se mettre à la place de Dieu. C'est pourtant le conseil que donnait François Mauriac aux débutants. M. d'Ormesson qui n'en est plus un, s'est-il mis à la place de Dieu ? Il se présente plutôt, dans ce grand tableau de la Création et de l'Histoire du Monde, comme le *donateur*. Il est en bas dans le coin à droite, avec son œil bleu et son sourire ironique, mais les mains jointes dans une attitude qui n'est pas tout à fait feinte d'adoration. Ce petit coin, c'est « le côté de chez Jean ».

Dieu vu par un homme, ou les hommes vus par Dieu, M. d'Ormesson change continuellement d'un chapitre à l'autre de son livre, d'angle de prise de vue. Pour saisir Dieu dans son activité, à partir du jour où il est sorti de son indifférence suprême, il n'est pas question de Lui demander de prendre la pose. Il faut se contenter d'instantanés. M. d'Ormesson est un excellent reporter photographique de la guerre des mondes où l'on voit Lucifer lancer contre Dieu ses soucoupes volantes et ses dragons blindés. C'est du meilleur Wells. Pour les hommes, il faut aussi se contenter d'instantanés, et c'est pourquoi M. d'Ormesson, les plaçant tous sous le regard de Dieu, opère le choix indispensable qui aboutit à la sélection de Chateaubriand et de quelques comparses dont Napoléon (voilà enfin remis l'empereur à sa juste place un peu en dessous du vicomte) et qui lui permet à la faveur de quelques *flashes* parfois indiscrets de les saisir eux aussi dans leurs activités : ainsi Chateaubriand dans son fiacre avec Hortense Allart autour du Jardin des Plantes. Mais à Dieu tout est, à tout moment, toujours possible et M.

d'Ormesson peut, ménageant habilement le flou de quelques-uns de ses instantanés. Lui suggérer certaines fantaisies, telle celle qui consiste à faire d'Hortense Allart la fille de Stendhal. M. d'Ormesson se substituant à la fantaisie de Dieu ou L'entraînant dans quelques canulars d'école et Le traitant en archicube, c'est un joli spectacle.

Dieu, sa vie, son œuvre, est bien l'œuvre *stochastique* qui a été annoncée, avec ses *lacunes* et ses *aléas*. Mais les aléas de Dieu ne s'y confondent qu'avec les sourires complices de M. Jean d'Ormesson.

*
* * *

M. François-Régis Bastide, dès les premières pages de *l'Enchanteur et nous* proteste contre la réputation que Paris lui fait ; « On a tellement dit que j'étais un écrivain de charme » (7). Eh bien, non ! M. François-Régis Bastide a rapporté de vacances dans une île suédoise un roman qui se refuse d'être « un roman parisien à la mode ». *L'enchanteur et nous* a pour décor, nous dit l'auteur dans le mode d'emploi dont il l'accompagne, la Baltique, pour personnages « trois nanas, un marin, et un vieux politicard radoteur ». Le vieux politicard radoteur, c'est un certain Nils, ancien ministre socialiste suédois qui a la passion de la vie, des femmes et de l'aquavit et qui, sur son îlot balte, prophétise l'Apocalypse selon Jean. Mais, personne en lisant *l'Enchanteur et nous*, ne s'y trompe. L'Enchanteur, ce n'est pas le vieux politicard radoteur qui n'éblouit que M. François-Régis Bastide. L'Enchanteur, c'est une fois de plus, l'écrivain de charme, c'est M. François-Régis-Bastide lui-même, et c'est lui qu'on cherche, qu'on trouve, qu'on écoute à travers ces pages d'où montent dans la lumière d'une nuit de la Saint-Jean une odeur profonde d'eau salée, de bruyère et de pins battus par le vent.

Une fois de plus, M. François-Régis Bastide a mêlé dans un roman qu'il ne voulait pas comme les autres, l'autobiographie et la fiction, tant et si bien qu'on ne saurait plus très bien dans les vapeurs de l'aquavit où l'on en est exactement si l'on n'avait eu vite fait de reconnaître sous l'éclairage blafard de l'été suédois la longue silhouette romantique d'archiduc habsbourgeois du romancier qui a écrit la *Fantaisie du voyageur* et si l'on ne s'attachait dès lors à la suivre dans sa démarche ondoyante entre la vie et le rêve. M. François-Régis Bastide a écrit *La Vie rêvée*. Cependant, il a écrit *l'Enchanteur et nous* dans un état d'esprit qu'il déclare tout nouveau et il faut en tenir compte pour le juger. Du même ton que Stendhal a confessé un jour que « sans la politique, il se serait tué », M. Bastide nous dit que la politique l'obsède et que c'est à cause d'elle qu'il n'écrit plus de romans. Ce livre est aussi bien la relation de l'engagement de l'auteur en 1973 au parti socialiste sur les pas d'un autre enchanteur qui a nom François Mitterrand que François Mauriac disait être un héros de roman et que Gabriel Matzneff a comparé à Fabrice del Dongo. « Cela ne colle pas du tout avec vous », déclare à M.

François-Régis Bastide le vieux politicien pas si radoteur. M. François-Régis Bastide collant les affiches la nuit à Auteuil et se présentant aux élections municipales à Biarritz sur une liste d'union de la gauche est peut-être le premier à convenir que le militant de la III^e Internationale a quelque mal à entrer dans la peau du petit écrivain bourgeois catholique du Sud-Ouest qui n'a jamais beaucoup lu Marx et Hegel, que les idéologies assomment, qui ne connaît pas le peuple et qui serait bien près de dire comme Lucien Leuwen que « la démocratie est trop âpre pour sa façon de sentir ». Pourtant, si Stendhal avait terminé son roman, Lucien Leuwen serait devenu ambassadeur ou ministre et l'on aurait eu le grand roman d'une éducation politique qui aurait été comme un autre volet de l'*Education sentimentale*. N'oublions pas que M. François-Régis Bastide, jeune sous-lieutenant de spahis victorieux, se montrait dans la *Fantaisie du voyageur* presque ministre à Sarrebruck en 1945. M. François-Régis Bastide considéré à travers Lucien Leuwen ne colle peut-être pas trop mal en définitive, avec lui-même.

Mais on perçoit déjà dans ce personnage stendhalien la retombée de l'enthousiasme, et si l'on ne s'attache pas trop dans l'*Enchanteur et nous* aux prophéties apocalyptiques de Nils qui a la trouille de la guerre nucléaire et qui est en train d'écrire sur son rocher au milieu de la mer Baltique un roman de police et de terreur métaphysique qui a quelque ressemblance avec les romans de M. Abelio, on prend garde à la note de certains propos de M. François-Régis Bastide sur la fin des illusions aussi bien marxistes que libérales, sur la vanité des pragmatismes, sur le retour de l'irrationnel (ô M. Ikor !). « On vote, dit-il, pour M. Faute de mieux ». L'enchanteur désenchanté fait entendre en des pages cristallines le son d'une secrète fêlure qui n'échappera pas aux oreilles sensibles.

*
* *

Un autre écrivain de charme, c'est M. Bertrand Poirot-Delpech. Mais, le charme de M. François-Régis Bastide, est bon-enfant, il a le moelleux du Sud-Ouest ; celui de M. Poirot-Delpech, parisien et acide, est toujours un peu inquiétant.

M. Poirot-Delpech a entrepris dans la *Légende du Siècle* (8) d'écrire des mémoires imaginaires en laissant la plume à un aristocrate octogénaire qui est né comme l'Autre alors que ce siècle avait deux ans et qui a plus de souvenirs que s'il en avait mille. Ithiers de Saint-Mars de Locquenay a tout vu, tout entendu, tout connu. On peut croire qu'il a été célèbre et un peu écrivain. Staline, Hitler, Salazar, le maréchal Pétain, Mussolini, Coco Chanel, Alexis Léger, Jean-Paul Sartre, André Tardieu, Béatrice Bretty, Abel Bonnard, Henri de Kerillis... tout ce qui a compté ou non dans l'histoire politique où la chronique mondaine de notre temps défile ici. M. Poirot-Delpech hésite à dessein entre le ton des *Anti-Mémoires* de Malraux et le style du *Journal d'un attaché d'ambassade* de Paul Morand. C'est extrêmement brillant et

amusant. Les meilleures pages sont celles où l'on voit apparaître la classe littéraire des années 50, les Nourissier, les Blondin, les Frank, les Nimier, les Sagan. Ceux-là, M. Poirot-Delpech les connaît vraiment et il lui suffit d'un mot, le mot irremplaçable, pour les peindre. M. Poirot-Delpech, historien, chroniqueur, mémorialiste, se rappelle, bien sûr, qu'il est critique. *La critique est une activité de simulation*, a dit Roland Barthes. M. Poirot-Delpech réussit avec une agilité extraordinaire à prendre le ton et le tic de ceux qu'il fait passer dans ces pages à la fois tendres et irrespectueuses. Il y a une interview d'Ithiers de Saint-Mars de Locquenay par Jacques Chancel où l'on croit entendre le monsieur de la radio de cinq heures avec ses candeurs feintes, ses airs faussement intéressés, ses coq-à-l'âne. « Il est six heures moins sept dans l'Eglise Saint-Germain des Prés, je m'entretiens avec Ithiers de Saint-Mars de Locquenay, le confident des ténors de l'histoire, un des meilleurs analystes de notre temps, alors je pose la question : Dieu, en 1978, quand on est qui vous êtes, c'est quoi ». Il y a aussi un chapitre, *la Splendeur des Loquenay* qui semble détaché de *Au plaisir de Dieu* ; on y sent sous le gant de crin de M. Poirot-Delpech la patte de velours de M. Jean d'Ormesson. Mais il y a aussi dans ce livre qui n'est badin qu'en apparence, une analyse sociale très profonde et très pertinente. La seconde moitié du XX^e siècle marque la revanche de la grande bourgeoisie, le retour en force de la classe dirigeante du XIX^e siècle. Elle occupe tous les postes. La Révolution, la république, *Faites payer les riches...* Les riches ont fait la part du feu. Finie la grande peur ! Un orléanisme discret et distingué gère la France. Seulement, et c'est là que le charme de M. Poirot-Delpech se fait inquiétant, tout soudain se brouille, se déglingue, se gâte. Ces mémoires imaginaires n'étaient que duperie et imposture. Ithiers de Saint-Mars de Locquenay n'est qu'un aristocrate déclassé, qui fait écrire ses souvenirs par un *négre*, le fils des anciens métayers de sa famille, le descendant d'une lignée ancillaire, respectueuse et qu'on croyait admirative. C'est *la Splendeur des Locquenay* vue de l'office. *La Légende du Siècle* ne brille plus de ses feux dorés ; elle prend des colorations hideuses. M. Poirot-Delpech une fois de plus, change de ton. La bouche tordue, l'accent faubourien, le marquis rouge s'encaille dans ces dernières pages en savourant âprement sa vengeance.

« Comble d'audace, s'est exclamé Ithiers au début de *La Légende du siècle*, j'aime mon siècle si décrié ». M. Poirot-Delpech a écrit contre ce siècle mal-aimé un pamphlet cruel, mais il touche juste.

Philippe SÉNART

(1) Plon

(2) Ramsay

(3) (7) Grasset

(4) Flammarion

(5) Mercure et France

(6) (8) Gallimard

L'AUBE DE LA FRANCE

par Yvan CHRIST

Quid salvum est, si Roma perit? » L'interrogation angoissée de Saint Jérôme, ce fut celle de ses contemporains qui, dans l'horreur, assistaient à la fin d'un monde, image de la fin du monde... La *Romanie* submergée par les envahisseurs barbares, Rome elle-même prise, en 410, par le roi wisigoth Alaric, l'écroulement d'une civilisation... C'en était fait de la paix romaine. L'Europe renaîtrait-elle un jour? Seule la lumière chrétienne était porteuse d'espérance au milieu de l'effondrement universel...

Organisée, avec le concours des Musées nationaux, par le Musée romain-germanique de Mayence, l'exposition qui se tient jusqu'au 3 mai au Musée du Luxembourg, illustre la sanglante période qui marque le passage du monde antique au monde médiéval. Période transitoire, période décisive. De Constantin à Childéric, la Gaule chancelante cherche, en tâtonnant, un équilibre nouveau. C'est « l'aube de la France ». S'agit-il d'une totale décadence artistique? Voilà ce que naguère, on affirmait sans nuances et que démentent parfois les faits et les œuvres. Le centre du monde se déplace. Au IV^e siècle, le préfet des Gaules réside à Trèves, puis, sous la pression barbare, à Arles. Lentement, une fusion va s'accomplir entre les traditions romaines, germaniques et chrétiennes. Et le royaume franc sera fondé par Clovis, fils de Childéric.

L'histoire et l'archéologie sont intimement imbriquées dans cette exposition très saisissante. Certes, il y manque un élément essentiel, à savoir la vision de l'architecture, que les organisateurs n'ont pas cru devoir évoquer par la photographie, ce que l'on regrette... Autre constatation : certaines œuvres illustres, trop précieuses ou trop volumineuses, ne sont représentées que par des copies ou par des moulages — ce qui est, en revanche, justice.

Je suis de ceux qui ne cessent de trembler face au déplacement continu des œuvres et des chefs-d'œuvre — et ce qui nous est soumis au musée du Luxembourg est déjà d'une fragilité extrême... Ne s'agit-il pas, entre

autres, de pièces de céramique ou de verrerie? Elles ont traversé quinze ou seize siècles. Depuis leur découverte fortuite — le plus souvent dans des tombes opulentes, où elles sommeillaient en paix — elles ont été savamment réparées et elles sont amoureusement choyées dans leurs confortables asiles muséologiques d'Allemagne, de Belgique, de Suisse, de Grande-Bretagne ou de France. Les voilà qui sont exposées soudain à tous les hasards du voyage, du transport, de la manutention. Je persiste à affirmer que, dans l'ordre culturel qu'il se flatte de servir, notre temps, sur ce point, n'est pas sage...

*
* * *

C'est la vie brillante et raffinée de l'aristocratie galloise qui nous est ici contée. Elle est attestée par de nombreux trésors dont la somptuosité étonne et qui sont faits de bijoux, de vaisselle d'argent, d'ivoire et, comme je viens de le noter, de verrerie et de céramique. La tradition romaine se maintient tant bien que mal.

Ce cinquième siècle cahotique, menacé, ruiné de toutes parts et brutalement soumis à maintes influences nouvelles, n'est pas sans ressembler à notre dix-neuvième siècle... Historicisme, académisme, éclectisme : ces trois termes-là, que nous accolons au siècle dernier, nous pourrions les utiliser pour définir celui qui s'essayait laborieusement, avec plus ou moins de maladresse, à maintenir la grandeur de l'antique romanité et qui, ce faisant, sacrifiait au démon du pastiche. Voilà qui est indéniable dans le domaine de la sculpture. Certes, quelques-uns des sarcophages païens ou chrétiens d'Arles (nombre d'entre eux étaient importés d'Italie) témoignent encore d'une haute qualité plastique. Mais face à certains diptyques d'ivoire ou à certaines plaques de chancel — par exemple, celles qui proviennent de l'église paroissiale de Saint-Maximin-La-Sainte-Baume — et, plus encore, devant certains bustes dont la gauche quasi barbare saute aux yeux ou devant des groupes sculptés comme la très médiocre Vénus de Saint-

systematique : il s'interdit tout jugement de valeur, il se refuse à faire usage de tout sens critique. C'est la nouvelle règle d'or de l'histoire et singulièrement de l'histoire de l'art : tout devient égal, comme on dit, « valable » — fût-ce au regard des archéologues transmués, à leur tour, en sociologues. La sociologie fait tout passer, le meilleur comme le pire. Cette discipline de la bienveillance vire à la discipline de l'indifférence...

*
* * *

Une civilisation qui allait en déclinant. Le nier serait alors avancer une contre-vérité historique et esthétique. Ce déclin est pathétique. Quelque chose bientôt changerait sous l'énorme pression des événements et naîtrait dans la douleur d'un dur enfantement. C'est la résistance, émouvante et héroïque, à la barbarie qui s'exprime à travers les œuvres, parfois superbes, qui sont offertes à nos méditations. Je pense à l'extraordinaire trésor d'argent d'Augst, découvert en 1961-1962 et qui faisait, croit-on, partie de l'équipement d'un officier ou d'un haut fonctionnaire romain auquel il aurait été donné par l'empereur. Ce sont là des pièces exceptionnelles, vraisemblablement importées, elles aussi, comme il en fut des plus parfaits sarcophages arlésiens.

Il en est d'autres, que l'on est en droit d'admirer sans réticences dans cette exposition très révélatrice. Nul doute qu'il en est encore qui dorment dans des tombes ou dans des caches et qu'au fur et à mesure des campagnes de fouilles, les archéologues de France ou d'Allemagne mettront au jour. Confirmeront-elles l'impression tragique que l'on ressent au Musée du Luxembourg, abri temporaire de la récolte, déjà fructueuse, qui nous dévoile à demi le visage si déchirant, si déchiré de toutes les anciennes Gaules ?

Je n'ai pas épluché ligne à ligne les indications bibliographiques du beau catalogue (imprimé en Allemagne) qui accompagne l'exposition. J'ai constaté avec satisfaction, que le Dr Conrad Weidmann, conservateur en chef du département du Haut Moyen Age au Musée romain-germanique de Mayence, rendait hommage aux historiens français et belges : mieux que les historiens allemands, reconnaît-il avec objectivité, ils ont su interroger la fin du monde antique. En cherchant plus avant, j'aurais peut-être trouvé la mention du nom d'Emile Mâle, lequel est mis au purgatoire par les nouveaux érudits... Je tiens, par conséquent, à citer sa *Fin du paganisme en Gaule* (1), qui reste une des plus claires introductions à la connaissance des premiers siècles du christianisme. Cette magistrale étude a vieilli, affirment ou chuchotent les savants contemporains. Les leurs vieilliront peut-être plus vite encore. Relisez Emile Mâle, un savant qui savait écrire et qui savait faire aimer la science...

Yvan CHRIST

(1) Flammarion, éditeur. Paris, 1950.

Un art raffiné: verre à pied du V^e siècle

Georges-de-Montagne, on ne peut pas, cette fois, ne pas prononcer le terme de décadence que les organisateurs de l'exposition se refusent à employer... La formule, le stéréotype l'emportaient dans la plupart des domaines. Où sont donc les gages d'avenir dans cet art entièrement tourné vers le passé ?

Je viens de faire allusion au XIX^e siècle qui, on le sait, est en voie de réhabilitation intégrale. Il en va de même, si l'on se réfère à l'exposition du Musée du Luxembourg, pour les IV^e et V^e siècles. Telle est la tendance du temps présent qui se plaît à faire, de la réhabilitation de toutes choses, une question de principe. Laxisme universel et

MODIGLIANI

“ Ta douleur ne pourrait-elle pas te servir d'éperon qui réussisse à te faire te retrouver et à placer encore plus haut ton rêve, à le rendre plus fort que le désir ”.

A. Modigliani

Modigliani, artiste maudit, demeure un créateur inclassable. L'exposition que présente le Musée d'Art Moderne de la ville de Paris est la plus complète qui lui ait jamais été consacrée en France : cent tableaux (soit presque le tiers de son œuvre), cent vingt dessins et quelques rares sculptures.

Il y a un mythe Modigliani, il y a des idolâtres de Modigliani. Il avait tout pour émouvoir et pour captiver ce jeune italien venu de Livourne à Paris en 1906 à 22 ans et disparu à 36 ans, en janvier 1920. Il était beau, il aimait les poètes, il récitait du Dante, du Gabriel d'Annunzio, du Shelley, il lisait Nietzsche et Spinoza, il connaissait parfaitement la peinture italienne — « Modigliani, c'était tout le génie de l'Italie » disait de lui son ami Soutine. Il y a sa vie de bohème où l'alcool, la drogue, la misère, la maladie, les amours, les dessins vendus à la terrasse des cafés, les vagabondages nocturnes à Montmartre et à Montparnasse, font de lui un héros romanesque et romantique. Le dramatique suicide de sa compagne, Jeanne Hébuterne, le jour même de son enterrement, contribua à transformer cette existence tumultueuse et convulsive en légende quelque peu misérabiliste. La vérité est plus nuancée et plus complexe, ainsi que l'a bien montré Jeanne Modigliani dans ses travaux sur son père.

Amedeo Modigliani compte-t-il parmi les tout premiers peintres de son temps ou est-il un talentueux second rôle ? La question demeure, et certains se la posent encore après avoir contemplé les œuvres exposées à Paris.

Admirateur de Cézanne, de Toulouse-Lautrec, de Matisse, des nabis, il ne retient que fort peu du fauvisme, du cubisme, du pointillisme, du simultanésisme. Il refuse

Femme nue

de signer le « manifeste futuriste » que lui proposait Gino Severini. Il connaît Picasso, Utrillo, Max Jacob, André Salmon, Derain, Brancusi, Kisling, Zadkine, Soutine, Juan Gris, Diego Rivera. Influencé par les Vierges de l'Ecole de Sienne, et les primitifs toscans, il est aussi fortement impressionné par la découverte de l'art nègre — spécialement des masques baoulés — ainsi que de la statuaire égyptienne. Il peint ses plus belles toiles après 1910. L'essentiel de son art est dans ses portraits et dans ses nus, un art de douceur et de mélancolie où le naturalisme fait place à des lignes dépouillées, allongées, à des ovales très purs. Le visage humain est respecté, mais idéalisé en quelque sorte par le trait élégant et stylisé, par un rythme de courbes mélodieuses et de déformations savantes, par ces cous longs et délicats, ces yeux vides et en amande, ces sourcils nettement arqués, d'où naissent un charme et une gravité qui donnent à rêver. Les réticences devraient s'estomper devant la sûreté de son dessin.

Tandis qu'en 1910-1913, Kandinsky peignait ses pre-

l'histoire de la peinture. Grâce sublime et triomphante, avec aussi quelque chose de fragile et d'ambigu, de pudique et d'impudique. Exaltation des ocres, des rouges, des orangés. Puissance et virtuosité du dessin. Du grand art où se rencontrent la modernité et la tradition.

Novateur, Modigliani l'est profondément dans ses sculptures aux formes mystérieusement simplifiées. La qualité des quelques pièces exposées avenue du Président Wilson fait regretter que la part de la sculpture dans l'activité créatrice de Modigliani n'ait pas été plus importante. Le sculpteur aurait peut-être alors éclipsé le peintre. Mais Modigliani ne peint-il pas en sculpteur ? N'est-ce pas la raison pour laquelle il s'écriait : « Le paysage, ça n'existe pas ». Le seul paysage qu'il ait scruté inlassablement et peint amoureusement, c'est le visage et le corps humain.

Dans son parti-pris d'élongation et d'allongement des visages et des corps, Modigliani n'a-t-il pas voulu sublimer toute son émotion charnelle en émotion esthétique et spirituelle ?

Henri BOURBON

Sculpture

mières toiles abstraites, tandis que Picasso, Braque, Picabia, Léger, Mondrian, Malevitch, Delaunay, faisaient une révolution picturale et créaient « l'art moderne », Modigliani ovalisait, indifférent aux « mouvements marqués par l'intellectualité et la cérébralité », inscrivant des contours botticelliens et des arabesques précieuses, traçant des étirements gracieux ou pathétiques.

Art factice et stéréotypé, peinture rapide, maniérée, monotone et faussement énigmatique disent les détracteurs. Art subtil et sensible, peinture solide, précise, miraculeuse de tendresse, d'intuition psychologique, de communion, affirment les admirateurs.

Plus de soixante ans après sa mort, l'opinion reste partagée. Qu'importe d'ailleurs ! L'essentiel pour un artiste est de continuer à vivre dans ses œuvres ; qu'elles soient discutées, contestées, est après tout signe de force et d'originalité.

Il apparaît pour le moins difficile de nier que la prestigieuse rétrospective du Musée d'Art Moderne de Paris mette en valeur d'une manière éclatante la splendeur et la somptuosité raffinée des nus féminins de Modigliani. Carnations sensuelles qui n'ont guère d'équivalent dans

Portrait de jeune fille

notes de Lecture

● Le Mal Américain de Michel Crozier

Que ceux que rebutent les lourds travaux de sociologie se rassurent : c'est une pièce de théâtre qu'on leur propose ici.

Il était une fois l'Amérique heureuse, le pays d'un perpétuel *as you like it* — jusqu'au jour où l'on assassina son prince. Alors, le beau pays fut lentement taché de bruit, de sang et de fureur... Johnson-Macbeth fuit, poursuivi par le spectre, le long des couloirs nocturnes de la Maison Blanche... Tel un chœur de désolation, les étudiants d'Harvard pleurent la fin d'un (Nouveau) Monde... Nixon, le Roi Richard, prépare sa destitution avant de lutter désespérément contre la Loi et le Destin... Carter-Hamlet est dévoré par les démons du Bien, du Doute et de l'Échec... Et William-Michel Crozier-Shakespeare nous trace le geste d'un drame sur lequel le rideau ne se couche jamais.

Que les sociologues se rassurent : Michel Crozier est toujours des leurs. Le « Mal Américain » nous parle même beaucoup de sa sociologie à lui.

La démarche de l'ouvrage est simple et efficace : à la description de l'Amérique heureuse, qui croit avoir dépassé l'histoire, répond la peinture du retour du tragique dans un pays bientôt couvert par les ombres du Vietnam, puis du Watergate. La fin de l'ouvrage est consacrée à la recherche des causes d'un mal dont la connaissance intéresse aussi la thérapie de nos propres maux.

L'Amérique heureuse, Crozier nous la restitue à travers le regard qu'il a pu porter autrefois sur trois de ses visages : l'Amérique syndicale, l'Amérique universitaire,

l'Amérique de la décision.

L'Amérique syndicale était celle de l'optimisme social, de l'action libérée de toute phraséologie superflue, celle qui alliait à un grand rêve naïf de fraternité universelle le pragmatisme de ses négociateurs professionnels. Les syndicats n'en étaient pas moins déjà ébranlés par deux faiblesses pour le moins fâcheuses : la corruption de bien des potentats locaux ; le poids déterminant de minorités établies.

Ce n'était pas tant le rêve de la fraternité que celui de la vérité qui habitait dans les années cinquante l'Amérique intellectuelle. Mais un rêve à la saveur concrète, qui faisait dire avec délectation qu'une bonne théorie est encore ce qu'il y a de plus pratique. Au pays des *think tanks*, l'acte de penser jouissait alors d'une réputation jamais connue auparavant. L'optimisme intellectuel était général, et réellement fructueux : Michel Crozier nous livre une vision idyllique des étudiants d'Harvard dont nous apprenons qu'ils étaient civilisés, chaleureux, déférents, travailleurs, etc... Il en regrette davantage le découragement qui s'est désormais installé dans les universités, la maladie du doute, de l'impuissance. D'un certain point de vue, c'est pourtant la conséquence obligée de la suffisance ingénue de la précédente Amérique, qui « tenait ses vérités pour absolues, oubliant que toute vérité n'est jamais que partielle et qu'une vérité partielle, caressée trop longtemps, devient une idée folle » (p. 66).

Suffisance qui caractérisait encore plus manifestement l'Amérique de la décision, en proie au rêve de la rationalité. Michel Crozier nous donne un tableau très vivant des relations sociales de l'époque, de leur liberté, de la recherche en toutes choses de l'efficacité : « Faire déjeuner ensemble trois personnes qui se croient importantes, cela demande, à Paris, une secrétaire habile et plusieurs semaines. Ensuite, le déjeuner prendra au bas mot deux heures et demie, dont la moitié ou les deux tiers seront perdus en préliminaires, manœuvres d'approche, jeux d'esprit et balivernes. A Harvard, un déjeuner se décidait sur-le-champ, d'homme à homme, et ne durait jamais plus d'une heure et quart. Dix minutes pour passer la commande et expédier les quelques plaisanteries d'usage, histoire de montrer qu'on est en forme, puis tout de suite l'ordre du jour » (pp. 68-69).

Mais (et c'est sans doute l'un des aspects les mieux connus du mal américain) quand la rationalité se fait religion, quand l'efficacité devient son propre absolu, la logique de l'ensemble devient folle. Le Vietnam en est le plus frappant exemple : le raisonnement guerrier est capable de se retourner complètement, de s'inverser en discours moralisateur, mais de s'adapter à la réalité, jamais.

On voit que le retour du tragique était inscrit dans les tendances mêmes de l'Amérique heureuse, d'une Amérique que son aveuglement allait précipiter dans l'épou-

vantable absurdité de la guerre du Vietnam. Michel Crozier n'analyse pas réellement la faute intellectuelle qu'il voit à l'origine du processus. Il préfère se pencher sur le « roi » de la tragédie : Lyndon Johnson. Au reste, les seize pages du portrait féroce et fascinant qu'il lui consacre sont parmi les meilleures du livre.

Le Vietnam n'est pas la seule plaie des années soixante : la révolution des mœurs, la question raciale, la révolte féministe, l'échec de la politique scolaire... autant de problèmes qui détruisirent le consensus américain. A cet égard, et avant d'aggraver encore les divisions culturelles et sociales, l'aventure vietnamienne fut peut-être inconsciemment vécue comme une espèce de solution mégalomane.

Un autre type de réponse aux malaises de l'époque, ce fut *le Bien* : il inspire la « croisade des enfants » contre la guerre, des quantités d'autres « croisades », comme celle engagée par la municipalité new-yorkaise contre la corruption et l'insécurité. Pour Crozier, l'échec est toujours au bout. Qui bâtit sur le Bien, dit-il, bâtit sur le sable...

La tragédie ne cesse pas avec le Vietnam : les années soixante-dix seront marquées par le Roi Richard. Nixon, comme Johnson, incarne une face du mal américain. Nixon, c'est la triche. Et la triche est le plus grand des maux qui puisse frapper une société bâtie sur la confiance. Or, Nixon avait très exactement la tête de l'emploi, la tête du tricheur : on savait d'avance quoi en attendre... La fin du tricheur devient une immense opération cathartique qui secoue le pays tout entier.

Nixon, d'ailleurs, ce n'est pas seulement du théâtre, c'est aussi du cinéma : ne forme-t-il pas un magnifique M. Hide, flanqué de son Dr Jekyll, alias Dr Henry Kissinger ? Au reste, Dr Jekyll, sans M. Hide, n'aura plus sa magique efficacité d'antan.

Après un court répit, l'Amérique se tourne vers un nouveau démon qui promet d'être un bon génie : « Jimmy Tout le monde » devient président. Mais la régénération attendue ne se produit pas. Bien plutôt, s'impose, accablante, la révélation du déclin...

Pourquoi un tel gâchis ? Fidèle à lui-même, Michel Crozier n'avance pas une explication univoque ; il met en lumière un ensemble de facteurs : l'échec du mode de gouvernement américain, en premier lieu, avec l'effrayante complexité de ses processus de décision. Second facteur : le déclin des structures traditionnelles ; la société se livre à une constante guerre intestine, rongée qu'elle est, nous dit Crozier, par le délire égalitaire. Sont aussi mises en cause : l'absorption du long terme par le court terme ; la mauvaise qualité de l'information ; la baisse de l'apport intellectuel.

Mais le plus grave est sans conteste le délire de la procédure : l'absolu respect des règles provoque une rigidité sans appel, une impitoyable dureté de la loi. Le

droit fait tourner fou la société américaine. La hantise de la protection habite les citoyens, le besoin de régulation sociale développe des mécanismes juridiques totalement inadaptés, les juristes pontifient hors de la réalité. La cause de cette inadaptation actuelle de l'idéologie juridique, longtemps l'une des forces de la société des Etats-Unis, est ainsi exprimée par Crozier : « Le système fondé sur le *due process* et sur la poursuite individuelle du bonheur était en profonde harmonie avec le contexte de la frontière, puis du développement économique illimité (...). La crise morale que l'Amérique vit aujourd'hui vient de cette découverte, que les limites de ce développement sont désormais atteintes. Pour prendre un parallèle chez les récents historiens du Moyen Age occidental, Chaunu particulièrement, c'est le temps du *monde plein*, qui commence pour l'Amérique » (p. 233).

Crozier aperçoit bien le caractère trop simpliste de la notion de *mal* spécifique à une société : chaque culture porte en elle-même ses contraires. Cependant, dit-il, s'il lui fallait résumer les faiblesses propres à la culture sociale américaine, il les verrait dans une foi trop simpliste dans la bonté de l'homme (avec, en corrolaire, une dureté impitoyable pour celui qui rompt le pacte de la confiance) ; dans le rêve de l'éducation permissive ; dans une croyance indéracinable en la vertu du marché ; et enfin dans un appauvrissement du contenu des relations humaines.

Au fond, que manque-t-il à l'Amérique ? » « La réponse est : *le mal*, ou plus exactement la reconnaissance de l'existence du mal. Les Américains ne pourront retrouver le sens de la communauté, le sens de l'entreprise, ils ne pourront retrouver quelque profondeur, s'ils n'acceptent pas de penser au-delà de l'unique dimension de la loi, de la vertu et du consensus. Car on ne pense pas dans la dimension du mal de la même façon que dans

celle du bien (...). Mais faut-il vraiment poser ces questions en termes métaphysiques, plutôt que psychologiques ou sociaux ? Oui, sans aucun doute, parce que l'Amérique, que les Européens imaginent pragmatique et étroitement matérialiste, est avant tout un pays dominé par des choix métaphysiques » (pp. 281-282).

Si l'Amérique doit apprendre de l'Europe à raisonner, quand il le faut, selon la logique du mal, c'est qu'un système ne peut fonctionner qu'à partir d'un certain degré d'incohérence, de pluralité de ses logiques. L'Amérique est malade de sa propre puissance : elle a donné trop de leçons pour avoir conservé sa capacité à apprendre.

Le livre de Michel Crozier va bon train. Certes, les aperçus sont quelquefois un peu faciles, les hypothèses un peu éparpillées, et légèrement trop scintillantes pour ne pas exciter le soupçon. Mais les analyses portent loin, les exemples frappent fort, les anecdotes ont ce rassurant parfum de la véracité. Surtout, la méthode employée délaisse les complaints simplificatrices, Crozier sachant que le « mal » d'une société n'est jamais univoque. Un exercice comme celui auquel il se livre exige recul et méthode, et un bon tas de faits et d'expériences à trier.

Et puis, Michel Crozier a beau nous défendre tout plaisir pervers devant le recul culturel des Etats-Unis, il est parfois agréablement reposant d'entendre parler du « Mal » d'un riche voisin après s'être extasié, effaré devant un « Miracle » ou un « Défi ». Réaction qui est sans doute un inquiétant symptôme du mal français, mais on n'échappe pas à de tels réflexes...

Benoît VERMANDER

Le Mal Américain, éd. Fayard, 1980. 295 p.

● Deux points de vue sur « Des partis catholiques à la Démocratie chrétienne » de Jean-Marie Mayeur

I

Alors que jusqu'ici la bibliographie française sur la démocratie chrétienne était particulièrement pauvre, voici qu'en l'espace de quelques années sont publiés dans des éditions très répandues deux livres remarquables sur ce courant politique ; peut-être est-ce en raison de l'intérêt suscité par l'élection européenne de juin 1979 qui a attiré l'attention — parfois avec surprise — sur la vitalité de la démocratie chrétienne dans la vie politique des Etats membres de la CEE. C'est ainsi que le très bon « Que sais-je ? » de Pierre Letamendia, qui donne (1) dans le cadre de cette collection, une vue générale, mondiale, de la question, est aujourd'hui complété par une excellente synthèse publiée dans la collection U dont

l'auteur est Jean-Marie Mayeur. Celui-ci, professeur à l'université Paris-XII-Créteil est spécialiste de l'histoire religieuse et politique contemporaine. Sa très belle thèse sur l'abbé Lemire (2) qui fut député démocrate chrétien du Nord, avait déjà révélé un excellent connaisseur de la démocratie chrétienne française. Par ce nouveau livre, il montre une connaissance magistrale du mouvement au niveau européen.

Il s'agit de la première synthèse en langue française depuis plus de vingt ans. Par cette étude qui se trouve au carrefour politique, de l'histoire religieuse et de la science politique, Jean-Marie Mayeur renouvelle profondément les synthèses de Maurice Vaussard (3) et de Joseph Rovani (4). Par ailleurs, nous avons là un livre remar-

quable de clarté qui mène avec aisance le lecteur au travers de deux siècles, dans tous les pays d'Europe, de l'Espagne à la Slovaquie, des Pays-Bas à l'Italie. L'ouvrage est divisé en parties selon un plan chronologique, elles-mêmes partagées en chapitres courts suivis pour chacun d'entre eux d'une bibliographie indiquant les publications les plus récentes et les plus importantes. Enfin, un index des noms de personnes rend l'usage de cet ouvrage déjà très clair, encore plus commode.

AU XIX^e SIÈCLE

L'histoire de la démocratie d'inspiration chrétienne couvre pratiquement les deux siècles qui vont de la Révolution française à nos jours ; ils peuvent se diviser en périodes très différentes qui montrent une progression, pas toujours régulière, de la pensée et de l'organisation politique des catholiques, sous des formes très variables selon les pays.

Le XIX^e siècle s'ouvre sur les bouleversements entraînés par la Révolution : il n'y a plus de prince chrétien. C'est donc « en se plaçant sur le terrain constitutionnel et parlementaire que l'Eglise pourrait faire valoir ses droits, en se servant des institutions libérales » (p. 18). Si cette idée ne s'est imposée que lentement, il reste que la disparition de l'Etat Chrétien « fondait le recours au parti catholique ». L'auteur souligne l'importance de la pensée contre-révolutionnaire (contre le libéralisme, contre l'individualisme) qui a profondément marqué le catholicisme du XIX^e siècle.

Au cours de cette période qui va de la grande Révolution à celle de 1848, se profilent les partis catholiques européens. C'est une époque de pensée et de réflexion dominée entre autres par La Mennais dont l'influence fut considérable. Les révolutions de 1848 ouvrent la porte à des expériences diverses selon les pays ; en étendant les libertés fondamentales, « elle marquent l'acte de naissance d'une démocratie chrétienne » (p. 46). C'est donc « la véritable histoire des partis catholiques européens qui commence » (p. 49)

En la deuxième partie du XIX^e siècle, les conditions générales changent : sur le plan politique, les pays d'Europe entrent progressivement dans l'ère de la démocratie, tandis que le développement de l'anticléricalisme rend impossible l'alliance entre libéraux modérés et catholiques, et nécessaire la formation de partis de défense catholique. Sur le plan religieux, s'affirme un catholicisme intransigeant, soutenu par l'action de nombreuses œuvres et associations et refusant tout compromis avec le libéralisme. Sur le plan social, c'est avec le libéralisme économique et la révolution industrielle, l'approfondissement des injustices auquel Léon XIII répond en 1891 par l'encyclique *Rerum Novarum*, donnant ainsi à l'Eglise une doctrine sociale. C'est dans ces conditions que se créent des partis catholiques ayant une même vision du monde et de la vie sociale. Si ces créations répondent souvent à l'invite du pape à l'action politique

et sociale des catholiques, les rapports de ces partis avec le Saint-Siège n'en sont pas moins souvent difficiles. Il est indéniable cependant qu'ils ont le regard tourné vers Rome ; les expériences nationales restent très diverses en raison de conditions générales, de cultures politiques différentes : tandis qu'en Allemagne apparaît un véritable parti de masse, le Centre, qu'aux Pays-Bas et en Belgique, les catholiques accèdent au pouvoir, trois pays semblent absents de ce mouvement : l'Espagne, l'Italie et la France où « la démocratie chrétienne existe à l'état de courant de pensée et de virtualité politique » (p. 87) en raison de la virulence de l'anticléricalisme et de la méfiance à l'égard de toute intervention du clergé, de la division politique des catholiques que l'on trouve tant dans les rangs des républicains modérés que dans ceux de la droite monarchiste.

AU XX^e SIÈCLE

La première guerre mondiale met fin à cette seconde période où se sont posées les bases d'un développement futur : « il y a là un terreau qui favorise, après 1918, l'essor des partis catholiques » (p. 98). C'est ainsi que l'entre-deux-guerres voit une floraison de partis qui ne sont plus seulement des partis de défense catholique, mais de véritables partis politiques devenus interconfessionnels et qui se réfèrent à la « morale chrétienne ».

Il y a donc une extension à l'ensemble de l'Europe du phénomène démocrate chrétien : en Allemagne, en Autriche, en Belgique, aux Pays-Bas, ces partis continuent à jouer un rôle considérable ; en Italie, le Parti Populaire (PPI), après l'appel de Luigi Sturzo « à tous les hommes libres et forts », devient l'un des grands partis du pays. Egalement des partis chrétiens populaires se créent dans les nouveaux Etats d'Europe centrale et orientale. Mais cette extension se réduit rapidement avec le développement des dictatures. En France, les catholiques restent partagés entre diverses familles politiques, et les démocrates chrétiens eux-mêmes sont divisés en plusieurs formations.

Tous ces partis sont très divers dans leur organisation, leurs liens avec l'Eglise (certains sont d'ailleurs fort peu démocrates). Jean-Marie Mayeur propose un essai de typologie en distinguant trois types de mouvements :

— les partis catholiques, nés avant la guerre pour défense confessionnelle, jouent un rôle très important dans la vie politique. Influencés par les idées sociales et démocratiques chrétiennes, ils veulent rassembler l'ensemble des catholiques et en assurer l'unité, obtenant souvent l'appui de l'épiscopat. On les trouve dans les pays suivants : Belgique, Pays-Bas, Luxembourg, Suisse, et avec des nuances, Allemagne et Autriche.

— les partis « populaires » nés après la guerre, influencés par le PPI. Font partie de cette catégorie les partis espagnol, français, tchèque, polonais. Leur rôle politique a été mineur, même en ce qui concerne le PPI. Ils ne rassemblent pas l'ensemble des catholiques. La confessionnalité est moins nette que dans la catégorie précé-

dente, et les liens avec la hiérarchie moins étroits.

— des «partis qui se veulent expression d'un peuple, d'une nationalité, d'une petite patrie» (p. 149), dont ils identifient les droits à ceux de l'Eglise. C'est le cas en Bavière, en Slovaquie.

Le développement de tous ces mouvements est marqué aussi par l'établissement des premières relations entre partis sous l'impulsion de Sturzo, et par un approfondissement de la réflexion doctrinale grâce essentiellement à Luigi Sturzo dont les années d'exil sont consacrées à la réflexion et à l'écriture; à Jacques Maritain dont un livre, *Humanisme Intégral* paru en 1936, exerce une influence considérable, bien au-delà des frontières françaises; à Emmanuel Mounier, dont le projet personnaliste et communautaire en fait, en quelque sorte, un inspirateur spirituel de la démocratie chrétienne.

A nouveau, la seconde guerre mondiale favorise l'esor des formations de la démocratie chrétienne, mais le phénomène a plus d'ampleur qu'au lendemain de la première guerre, et surtout, il est plus durable. J.-M. Mayeur avance plusieurs raisons: le rôle des chrétiens pendant la résistance, l'éclipse des formations de droite compromises (ce qui rend tout un électorat disponible), la crainte du communisme. L'auteur retrace alors la destinée de ces partis, encore une fois bien différente selon les pays. En Europe de l'Ouest, si en Italie et en Allemagne Fédérale, ils se sont imposés durablement, en France, le grand succès du Mouvement Républicain Populaire (M.R.P.) à la Libération n'a été qu'éphémère, et rapidement la famille démocrate chrétienne s'est à nouveau éclatée entre différentes composantes; aujourd'hui, si le C.D.S. apparaît bien comme l'héritier du M.R.P., il demeure que des hommes issus de la démocratie chrétienne ont opté pour le gaullisme, d'autres pour la gauche. En Europe de l'Est, la dictature communiste a parfois laissé aux partis catholiques une existence formelle, afin de perpétuer la fiction du pluralisme: ainsi y a-t-il une CDU en RDA, des partis catholiques en Tchécoslovaquie et en Pologne.

LES POINTS COMMUNS

J.M. Mayeur a donné là un livre important, car s'appuyant sur la bibliographie la plus récente dans les diverses langues européennes, il montre l'existence des partis d'inspiration chrétienne dans les pays les plus variés, y compris ceux où ils sont les plus mal connus.

Il faut d'abord retenir l'importance de ces mouvements dont «la persistance, dans le paysage politique de l'Europe, traduit autre chose qu'un héritage de l'histoire: la fécondité aussi, à côté des autres idéologies, de celles qui se réclament du christianisme» (p. 238). Mais les réalités nationales sont très diverses, et l'aspect pris par ces partis (plus ou moins catholiques, plus ou moins sociaux, plus ou moins démocratiques) au cours des décennies, la diversité des stratégies électorales, répondent aux spécificités et au poids des contingences politi-

ques nationales. Cependant, au-delà des différences, il y a des points communs nombreux:

— une commune inspiration chrétienne, tout en gardant des distances avec la hiérarchie: l'auteur confirme que la légende d'un instrument du cléricalisme est à bannir.

— les préoccupations sociales.

— l'attachement aux communautés intermédiaires (famille, commune, région...) et aux associations (mouvements de jeunesse).

Mais les partis démocrates chrétiens ont-ils encore un avenir, au moment de la laïcisation de la société, de l'affaiblissement de l'Eglise, au moment où les problèmes sociaux sont moins aigus qu'au début du siècle? Or, J.M. Mayeur montre leur capacité à surmonter ces difficultés, à renouveler leur discours, tandis que certains de leurs thèmes, à nouveau à la mode, sont repris par bien d'autres mouvements: le régionalisme, les corps intermédiaires, les associations. Le thème de l'Europe, essentiel pour les partis de la CEE (regroupés au sein du Parti Populaire Européen) joue un grand rôle dans le renouvellement idéologique. Les partis démocrates chrétiens évoluent donc, et proposant une certaine idée de l'homme dans une société en crise, ils sont bien vivants.

Jean-Dominique DURAND

(1) Pierre Letamendia, *La démocratie chrétienne*, P.U.F., coll. *Que Sais-Je ?*, 1977, 128 p.

(2) Jean-Marie Mayeur, *Un prêtre démocrate: l'abbé Lemire*, Casterman, 1968, 698 p.

(3) Maurice Vaussard, *Histoire de la démocratie chrétienne, I, France, Belgique, Italie*, Seuil, 1956, 332 p.

(4) Joseph Rovon, *Histoire de la démocratie chrétienne, II, le catholicisme politique en Allemagne*, Seuil, 1956, 289 p.

II

Dans la longue durée qui a été choisie par Jean-Marie Mayeur et qui était de toute nécessité: de 1815 aux élections européennes de 1979, on passe de la notion de partis catholiques, créés pour la défense des intérêts spirituels et matériels de la communauté catholique minoritaire ou menacée mais se donnant «selon des rythmes variables, un programme politique et social propre» (p. 10) à la notion de partis démocrates chrétiens qui prétendent réaliser et utiliser un certain type d'institutions et de société.

LES PARTIS CATHOLIQUES DANS L'HISTOIRE GÉNÉRALE

Le *Zentrum* allemand (1870-1933) est le bon exemple de parti catholique, la *C.D.U.* allemande, le parti *démocrate chrétien* italien, le *M.R.P.* en France (1944-1966) appartiennent au second groupe.

Cet élargissement du champ de vision et d'action s'est fait sous influence de deux genres de facteurs, les uns

tiennent à l'histoire générale, les autres à l'histoire de l'Eglise.

L'un des mérites de Jean-Marie Mayeur est de ne pas isoler son sujet et de le traiter en constante référence à l'évolution politique et sociale.

« Il faut toujours revenir à la Révolution française », dit J.-M. Mayeur, en tête de son premier chapitre. En effet, les premiers mouvements politiques des catholiques sont provoqués par la Révolution, soit qu'ils en combattent les principes et les effets comme les traditionalistes soit qu'ils en acceptent et en utilisent les institutions politiques comme en Belgique ou en France, avec les tentatives de Montalembert.

Les Révolutions de 1848 donnent un élan passager à la première démocratie chrétienne et même au socialisme chrétien avant d'encourager par contre-coup l'alliance entre catholiques et conservateurs.

Le développement urbain et industriel de la deuxième moitié du XIX^e siècle est à l'origine du catholicisme social. Les problèmes posés aux catholiques allemands par l'unification de leur pays trouvent une réponse dans l'existence et l'originalité du *Zentrum*; le développement du suffrage universel et le progrès du parlementarisme après 1919 sont favorables un peu partout à la naissance des partis démocrates chrétiens.

Mais Jean-Marie Mayeur fait aussi une remarque de plus grande portée. Il écrit très justement : « Tout se passe comme si les crises majeures, les grands bouleversements politiques et sociaux, la guerre, la révolution ou les deux réunies, précipitaient la formation de courants qui se réclament du christiannisme ». (p. 105).

L'AMBIGUITÉ DE LA « DÉMOCRATIE CHRÉTIENNE »

On peut s'interroger sur le sens profond de ce recours à la Religion et à l'Eglise comme fondements ou inspiration d'une démarche politique en période de troubles et de confusion : suprême appel à l'*ultima ratio*, ou feu de paille plus ou moins superstitieux ? Retour aux principes élémentaires qui règlent la vie des individus et des sociétés ou recherche d'une assurance contre les malheurs du temps ?

Renaissance et approfondissement du sentiment religieux, en réponse aux exigences des époques mouvementées ou manifestation passagère de crédulité et de fragilité dans le désarroi des grandes catastrophes ? Signe de force ou de faiblesse du sentiment religieux ? N'y a-t-il pas là une des causes de cette « ambiguïté » que Jean-Marie Mayeur signale à plusieurs reprises dans l'histoire des partis démocrates-chrétiens ? Engagés dans les affaires dont ils partagent les souffrances, les illusions, les erreurs, les calculs, ils aspirent à y servir des valeurs supérieures aux temps et aux lieux et ils sont exposés à

les profaner et à les détériorer.

L'histoire du Parti démocrate-chrétien italien me paraît édifiante : né dans le cataclysme que Mussolini avait attiré sur l'Italie, la *Democrazia Cristiana* a donné aux meilleurs l'occasion d'un nouveau départ de la vie démocratique dans un pays vaincu, et aux autres, l'accès au pouvoir que le parti n'a pas quitté depuis 1944 et qu'il dirige depuis 1945 ; elle est devenue un syndicat d'ambitions et d'intérêts dont la création est maintenue moins par la référence à la doctrine chrétienne que par le partage des avantages du pouvoir et une protection ecclésiastique de plus en plus problématique.

QUE L'EGLISE N'EST PAS TOUJOURS UNE

J.-M. Mayeur tient à deux idées fondamentales : que « la relation entre l'Eglise et la politique ne passe pas seulement par l'intermédiaire des partis » et que les partis catholiques ou démocrates chrétiens ne doivent pas être considérés comme les « bras séculiers de la hiérarchie ou du Saint-Siège » (p. 8). Il y a une réciproque latitude : l'Eglise ne se tient pas pour engagée par les partis qu'elle ne se gêne pas pour désavouer ou lâcher (comme le Centre allemand en 1887, pire en 1933, ou le parti populaire italien en 1926) ; les partis de leur côté, ont toujours revendiqué, sinon réalisé la liberté de leurs choix politiques.

Cette prise mutuelle de distance ne doit pourtant pas dissimuler les différentes formes de collaboration, ni faire méconnaître que la distinction entre l'Eglise et les partis est elle-même une forme de collaboration qui donne du jeu et de la souplesse à l'action commune.

L'Eglise fait toujours de la politique, mais sa politique à elle, et elle en fait d'une manière plus subtile qu'on ne l'imagine. Il ne faut pas se laisser abuser par quelques interpellations massives fort rares au demeurant qui visaient un régime ou une doctrine ou une législation.

D'abord, l'Eglise n'est pas un bloc : même à l'époque où les Papes s'efforçaient de la centraliser et même sous les Papes aussi volontaires que Léon XIII, Pie XI ou Pie XII, il y a toujours eu plusieurs niveaux de décision, surtout en matière de stratégie politique.

J.-M. Mayeur fait les distinctions nécessaires : tantôt le Pape paraît lui-même, tantôt c'est un évêque national, tantôt un ordinaire en particulier, tantôt enfin les membres du clergé inférieur. Evidemment, l'arbitrage suprême est toujours à Rome, mais ce recours n'est pas ouvert communément.

Il est dommage que les critères retenus très logiquement par l'auteur aient exclu le cas de l'Irlande (sauf pour les débuts), car des publications récentes (en langue anglaise) montrent combien dans ce pays catholique, étaient complexes les relations politiques du Vatican, de l'épiscopat national et des élus catholiques.

LAICAT, LAICS ET HIÉRARCHIE

L'étude comparative de J.-M. Mayeur révèle la grande vérité des situations nationales : de l'Italie à laquelle le Vatican porte un intérêt direct pour prohiber, tolérer ou encourager le parti catholique, à la France ou la Papauté, comme les Evêques, a plutôt freiné la fondation de ce parti et peu encouragé les candidatures électorales des clercs, en passant par l'Allemagne de Weimar ou l'Autriche de 1919, où des prêtres furent ministre ou chancelier, et les Pays-Bas, où l'Eglise nationale était statutairement représentée dans l'assemblée générale du parti catholique, il y a tous les degrés et toutes les formes d'intervention (ou de non intervention) de la hiérarchie.

D'une manière générale, il est possible de dire que Rome ne fut jamais porté spontanément à susciter la création de partis religieux, il lui arriva plus souvent de les encourager, de les soutenir, de les tolérer, voire de les abandonner ; en effet, quel que soit le rôle des prêtres dans ces partis, l'Eglise n'admettait pas de partager son autorité et son influence avec des laïcs, même dévoués et fidèles ; cette attitude était conforme aux habitudes de méfiance à l'égard du laïc.

Les relations entre la hiérarchie ecclésiastique et les partis catholiques ou démocrates chrétiens sont influencées par l'attitude de l'Eglise à l'égard du laïc et des laïcs, attitude non équivoque mais double : méfiance lorsque les laïcs se forment et se présentent en corps constitué, en hiérarchie parallèle qui risque d'élaborer sa propre politique religieuse, donc d'empiéter sur le domaine que se réserve l'Eglise ; mais confiance, compréhension et caution lorsque les laïcs se manifestent à titre individuel et, surtout lorsque formés dans les écoles de l'Eglise, ils parlent la même langue que les clercs dont ils furent les condisciples et restent les amis, ou lorsqu'ayant milité dans l'Action catholique ils en gardent une mentalité et des habitudes familières aux gens d'Eglise.

L'Action catholique qui allait inévitablement donner plus d'importance aux laïcs, ne fut pas en ses débuts favorable à la démocratie chrétienne. Jean-Marie Mayeur le note avec insistance à propos de Pie XI, de la Belgique, du *Zentrum* après 1919.

Non seulement les autorités religieuses préféraient des mouvements qu'elles contrôlaient immédiatement mais elles redoutaient aussi une rivalité de recrutement entre l'Action catholique et parti qui s'adressaient évidemment au même public.

Cependant, cette parenté spirituelle n'était pas toujours nuisible aux partis politiques : elle engendrait une communauté de langage, une familiarité de rapports, une solidarité d'intentions et d'actions entre militants et élus politiques d'une part, membres de l'Action catholique d'autre part qui étaient profitables à la fois à la réalisation des projets de l'Eglise et à la réputation du parti et de ses hommes.

Dans les mémoires que le Cardinal Marty vient de parler et d'écrire — selon la très discutée formule à la mode — avec Jean Boudarias « *Chronique vécue de l'Eglise de France* » (Ed. du Centurion) le Cardinal donne un exemple de ce type de liens à la fois spirituels, personnels et politiques : c'était en 1949, le Cardinal Marty était alors archiprêtre de Millau (M. Duteil n'a été élu député M.R.P. qu'en 1948). « Le député-maire de Millau, M. Duteil, avait un grand souci du monde ouvrier et s'était entouré d'un conseil municipal qui partageait ses préoccupations. Il avait acheté sur le causse du Larzac, dont on parlait beaucoup moins à l'époque qu'aujourd'hui, à l'Hospitalet, une vieille ferme abandonnée. Il allait y passer l'été avec sa famille, et Robert Schuman, qu'il avait connu au Parlement, venait quelquefois le rejoindre.

« J'aimais beaucoup m'entretenir avec M. Duteil. Nous parlions ensemble de l'Evangile et très peu de politique. Un matin, je lui téléphone à l'Hospitalet pour lui demander si je pouvais le voir dans la journée. « Montez déjeuner, me répondit-il, c'est moi qui fait la cuisine, montez ». Je pars à bicyclette. J'arrive vers onze heures et demie. Sa femme et ses enfants étaient partis en promenade. Il faisait effectivement la cuisine en compagnie de Robert Schuman.

« Le « père de l'Europe » était là depuis quelques jours, ce que j'ignorais. Pendant que Robert Schuman épluchait les pommes de terre, le maire de Millau préparait ses marmites et tous deux récitaient le chapelet ! Cette image de Robert Schuman, tenant son chapelet à la main tandis qu'il disposait les assiettes, m'a frappé pour la vie. Visiblement, il ne comptait pas les grains de son chapelet. Peu lui importait. Il récitait. Il s'arrêtait quelquefois pour évoquer telle intention. Il parlait de tel homme pour lequel il fallait prier. Je découvris ce jour-là comment l'Evangile pouvait être inséré dans la vie, la vie familiale, personnelle, politique, nationale, et que la fidélité à l'Evangile devait être toujours le premier argument politique ».

LES DEUX INTÉGRALISMES

Il n'en demeure pas moins que l'Eglise n'a jamais confondu sa politique avec celle d'un parti, encore moins subordonné ses buts à ceux d'un parti. Même en France, au temps de l'alliance du trône et de l'autel ou des luttes antirépublicaines, l'Eglise soutenait les partis monarchistes moins par préférence idéologique, bien qu'il y ait eu communauté de système que par défense religieuse.

Pour l'Eglise, les moyens temporels, les instruments laïcs sont subordonnés à des fins supérieures qui sont religieuses et ecclésiastiques. Ceux qui ont voulu échapper aux contraintes de cet égoïsme sacré en identifiant la cause de l'Eglise à celle d'une Nation ou d'une idéologie ont fini, comme Charles Maurras, après avoir été utilisés, par être condamnés.

Cela permet de bien comprendre une idée de Jean-Marie Mayeur qui, à propos de Jacques Maritain, parle de sources où puisent aujourd'hui « un progressisme chrétien et un christianisme révolutionnaire, fils à leur manière de l'intégralisme et du traditionalisme du début du XIX^e siècle » (p. 53).

J'irais plus loin : si l'on veut bien considérer la constante détermination qui anime l'Eglise d'être présente, agissante et puissante dans les sociétés civiles, et la plasticité des moyens qu'elle y emploie en les adaptant aux temps et aux lieux, on admettra qu'il y a deux manières d'être un catholique intégral (je ne dis pas un « intégriste » car Emile Poulat a montré que c'était autre chose) ; à droite, par le recours à la tradition et à l'autorité, mais aussi à gauche par l'adoption et l'exploitation des idées et des techniques de la démocratie, voire du socialisme.

Dans les deux cas, l'essentiel pour l'Eglise est de ne pas renverser la hiérarchie des valeurs et de ne pas mettre une société civile quelconque à la place de la Cité céleste ; c'est pourquoi l'Eglise, qui s'est toujours distinguée des monarchies, même lorsqu'elles se servaient mutuellement, n'accepte pas plus de s'identifier avec le socialisme ou avec la Révolution comme le lui réclament ceux que l'injustice secoue ou que tentent les audaces compromettantes.

Le livre de Jean-Marie Mayeur vient de m'entraîner un peu plus loin mais je ne crois pas l'avoir quitté, car il incite à toutes sortes de réflexions sur les relations entre l'Eglise et les sociétés civiles.

Auguste RIVET

"Des partis catholiques à la démocratie chrétienne : XIX^e-XX^e siècles"
par J.M. Mayeur - Editions Armand Colin, 1980 - 247 pages.

● La démocratie chrétienne de Pierre Letamendia

L'audience de la collection « Que sais-je » est connue de tous. Le public qu'elle rencontre dépasse très largement le cercle des initiés aux questions qu'elle traite. On comprendra donc le regret que nous avons de n'avoir pu rendre compte plus tôt de l'ouvrage que Pierre Letamendia, Maître-assistant à l'Institut d'Etudes Politiques et chargé de cours à la Faculté de Droit de Bordeaux, a consacré, dans cette collection à la « Démocratie-Chrétienne ».

Le travail de Pierre Letamendia est important à plus d'un titre. Et d'abord parce que la démocratie d'inspiration chrétienne demeure l'un des plus mal connus sinon des plus méconnus, des grands courants politiques nationaux et internationaux. Cet ouvrage de vulgarisation n'éluide, en les traitant sous angle historique, aucun des problèmes que soulève souvent pareille méconnaissance.

Car, si le substantif « démocrate » est devenu, au moins en apparence, anodin, l'adjectif « chrétienne » soulève les passions et provoque des rejets vigoureux. Il ne s'agit pas seulement d'une survivance en politique du vieil anticléricalisme. Car rien n'était plus fréquent, il y a quelques mois encore que d'entendre les militants eux-mêmes des mouvements démocrates-chrétiens récuser vivement l'étiquette et nier cette identité. Ce paradoxe ne peut manquer de frapper l'observateur, et ce n'est pas le moindre mérite de l'ouvrage que d'avoir éclairé les données d'un malentendu si frappant.

En fait le livre illustre la question à un triple point de vue, essai de définition, initiation historique à l'expansion du courant démocrate-chrétien dans le monde, revue des perspectives d'avenir. Si le débat que ce courant fait naître est la plupart du temps passionnel, l'étude se propose visiblement de le rendre rationnel.

On comprend sans mal que la première difficulté soit de vider la querelle de mots. Il s'agit de rassurer et de renseigner tous ceux qui croieraient voir dans la démocratie chrétienne la soumission de responsables politiques à la hiérarchie religieuse et tous ceux qui craindraient d'y rencontrer une organisation de compromission pour la foi.

La perspective, même dans la recherche de la définition, est résolument historique. Pierre Letamendia s'applique à élucider l'évolution des termes. En 1791, Lamourette invente le mot. Mais « les principes lumineux de la démocratie chrétienne » qu'il évoque s'applique d'avantage à l'Eglise qu'à la cité. Soixante années plus tard, l'équipe de *l'Ere Nouvelle* se donne pour but la réconciliation du christianisme et de la démocratie. Il faudra attendre *Rerum Novarum* pour que ce courant, centré autour d'un choix de régime, s'enrichisse nettement d'une volonté de réforme sociale inspirée du christianisme.

Mais le siècle nouveau commence mal pour la démocratie chrétienne. L'intervention de la papauté est sans appel. L'organisation explicite de mouvements « démocrates-chrétiens » se trouve interdite, sans pour autant que l'inspiration, la réflexion et l'action en soient interrompus. Mais seule l'issue de la seconde guerre mondiale permettra l'éclosion et l'essor véritables de la démocratie chrétienne en Europe et en Amérique Latine. C'est alors que l'expression prend son sens nettement politique, identifiant l'ensemble des formations démocrates d'inspiration chrétienne, quelle que soit leur étiquette officielle. En France, à la Libération, les démocrates d'inspiration chrétienne se sont regroupés dans le Mouvement Républicain Populaire, préférant cette éti-

quette à celle de Parti démocrate chrétien (1).

Là est précisément la source du débat, et l'origine du malentendu. Pierre Letamendia note d'entrée de jeu que « la démocratie chrétienne est la manifestation de la présence d'une politique d'inspiration chrétienne dans la société moderne » ; mais c'est pour lever aussitôt l'ambiguïté : « elle ne se confond pas avec une politique commune des croyants, car ceux-ci sont présents dans toutes les formations politiques ». Cette précision paraîtra naturellement superflue à tous ceux qui se réclament de la démocratie chrétienne. Mais que de débats inutiles le rappel de cette évidence aurait évités à l'intérieur, comme à l'extérieur des mouvements politiques qui s'en inspirent !

On comprend parfaitement l'origine des répugnances qui s'expriment ici et là : « il peut paraître anormal, note Pierre Letamendia, qu'un parti politique se réclame directement du christianisme. Le Christ a tenu à distinguer nettement le domaine politique de celui de la religion... » Mais le commandement d'amour est porteur d'une autre exigence : celle de la construction de la justice. Comment le citoyen qui construit la société à venir pourrait-il dissimuler la source de cette exigence au moment où il aspire à la faire entrer dans la réalité ?

Il serait naturellement tout différent que l'institution ecclésiastique gouverne ouvertement l'Etat ou les choix des citoyens. Ce serait du « sacerdotalisme », un des quatre modèles historiques de relation entre l'Eglise et l'Etat dont l'étude fait l'inventaire. La situation inverse, le « Cesaropapisme », asservit l'Eglise au pouvoir politique. Il est clair que ni l'une ni l'autre des deux attitudes ne sont acceptables pour un démocrate chrétien.

L'indépendance réciproque de l'Eglise et de l'Etat est un impératif. Absolue, comme dans les premières communautés chrétiennes, elle entraîne l'Eglise à ignorer délibérément les systèmes politiques dans lesquels elle vit. Au contraire, l'Eglise contemporaine adopte une attitude plus ouverte, une sorte d'indépendance attentive. Elle donne son avis sur l'organisation des Etats, mais sans jamais se lier à eux ou à quelques mouvements politiques que ce soit.

Dès lors, des citoyens chrétiens, totalement libres vis-à-vis de la hiérarchie et des structures de l'Eglise peuvent affirmer dans le débat politique leurs convictions et leurs aspirations. Ils agissent, conclut Letamendia, au sein ou en vue d'une société pluraliste dans le but de promouvoir une politique conforme au message chrétien.

Ces définitions étaient indispensables, les ayant élucidées dans son introduction, l'essentiel du développement retrouve sa vocation historique. L'auteur, dont il faut rappeler qu'il s'est fait, dans sa thèse de doctorat d'Etat, soutenue en 1975, l'historien du M.R.P., reprend le long chemin de la construction du courant démocrate chrétien. Le lecteur trouvera des renseignements précis et

précieux, un point détaillé des origines, de la doctrine, de l'expansion de la démocratie chrétienne. Le M.R.P. occupe naturellement une place de choix, mais l'ouvrage délimite aussi, très soigneusement, l'influence de ce courant de pensée dans le reste de l'Europe comme en Amérique latine, et les structures internationales qui s'emploient à relier entre elles, sinon à coordonner l'ensemble de ces formations.

La troisième partie enfin, aborde très finement les problèmes que pose l'avenir de cette force et les difficultés qui la frappaient au moment où l'ouvrage parut. C'est un paysage de remise en cause qui apparaît au lecteur. D'abord, parce que les tâches initiales que s'étaient assignées les fondateurs de la démocratie chrétienne paraissent souvent achevées : dans les sociétés démocratiques, les Eglises ne subissent plus de persécution ; n'étant plus attaquées, elle ne sont plus à défendre. D'autre part, l'entreprise de réconciliation des chrétiens avec la démocratie est aujourd'hui accomplie ; il n'est plus besoin de prosélytes pour rendre démocrates les chrétiens.

Mais la crise naît aussi de l'évolution de la chrétienté. Le monde intellectuel chrétien a éclaté. « Cette division culturelle » ne cherche plus d'expression homogène. Et ce d'autant plus que l'Eglise affirme que son message n'a pas de spécificité politique. La tâche de la démocratie chrétienne est-elle donc achevée ?

Avec la plus grande honnêteté, Pierre Letamendia fait l'inventaire des indices les plus pessimistes. A l'époque où le livre a été écrit, l'observateur ne pouvait ignorer la crise de l'Eglise. Il ne pouvait ignorer la violente contestation de la démocratie chrétienne par bien des membres des Eglises.

Trois années après, on a l'impression que le paysage a changé. La venue d'un Pape rayonnant et combattant a dissipé bien des nuages. Les difficultés du matérialisme ont permis au message chrétien de retrouver, semble-t-il, son caractère novateur. Peu à peu, le poids des doutes a cédé la place au témoignage. Cela n'est sans doute pas étranger au renouveau, observé en France et ans le monde, des forces, des courants, de l'identité démocrates chrétiens. Cette évolution que Letamendia attendait avec impatience dans les dernières pages de son volume rend nécessaire une deuxième édition, sans doute très prochaine.

On sent bien, au travers de ces pages, qui ne peuvent parfois s'empêcher d'être un plaidoyer, que l'auteur ne regrettera pas d'avoir à infléchir ses conclusions dans un sens décidément optimiste.

François BAYROU

« La Démocratie Chrétienne », P.U.F. « col. Que sais-je ? » - 126 p.

(1) Notons qu'avant guerre, les démocrates chrétiens français se retrouvaient soit dans le Parti Démocrate Populaire, soit dans la Jeune République.

● Malheureux Liban, malheureux et dangereux palestiniens

Dominique Baudis connaît bien le Liban. Correspondant de la télévision, il était à Beyrouth lorsque la guerre se déclencha le 13 Avril 1975. Il en a suivi de près les deux premières années. De si près qu'il fut même blessé lors d'un reportage. Il est donc un témoin digne de foi.

Mais ce n'est pas à ces événements qu'il a consacré la majeure partie de son premier livre. *La passion des chrétiens du Liban* (1) raconte les massacres des chrétiens du Liban de 1860, auxquels devaient mettre fin le débarquement des troupes françaises, l'intervention des puissances européennes et la répression de Fouad Pacha, ministre des Affaires étrangères de la « Sublime Porte ». Au-delà de cette tragédie c'est une petite histoire du Liban que retrace l'auteur : depuis la naissance de la première communauté chrétienne à Tyr en 57 après Jésus-Christ — la plus ancienne du monde jusqu'à son accession à l'indépendance le 21 novembre 1943.

On ne peut en effet comprendre les problèmes du Liban qu'en les replaçant dans un contexte plus large. Son destin est déterminé par la géographie et par l'histoire.

A la fois couloir de passage de toutes les invasions et lieu de refuge, son cœur bat dans le Mont Liban, citadelle des Maronites — à l'abri de laquelle les chrétiens libanais ont résisté pendant quatre siècles à la domination turque —, et terre d'asile pour d'autres minorités, telles que les Druzes. La coexistence des communautés chrétienne et musulmane n'a pas toujours été facile. Mais le pluralisme religieux est aussi ce qui a fait la richesse et l'originalité du Liban. Il a longtemps offert au monde un exemple unique : celui d'un pays démocratique, multi-confessionnel, à visage arabe, mais gardant sa personnalité propre au milieu de l'océan de l'Islam, trait d'union entre l'Occident et l'Orient.

Ce fragile équilibre est malheureusement soumis à toutes sortes d'influences extérieures qui retentissent aussitôt à l'intérieur : chaque fois que l'Islam connaît une période d'effervescence et d'agressivité, les antagonismes religieux se réveillent. D'autre part, les puissances dominantes du moment sont toujours intervenues dans les affaires libanaises : en 1860, les massacres n'auraient pas eu une telle ampleur sans la complicité des autorités turques qui, après avoir promis aux chrétiens leur protection et leur avoir demandé de rendre leurs armes — la tradition d'auto-défense est chez eux, fort ancienne —, ont encouragé et aidé les crimes rapportés par Dominique Baudis à partir de témoignages oculaires. Les Britanniques appuyaient alors les Druzes contre les Maronites. Une fois de plus, les Français ont assumé leur rôle historique — depuis François I^{er}, Henri IV et Louis XIV — de protecteurs des chrétiens du Liban. Notre influence l'a finalement emporté. Après l'octroi d'un statut d'autonomie aux populations du Mont Liban en 1864, le Traité

de Versailles a fait naître le « Grand Liban », sous mandat français, tandis que la Grande-Bretagne encourageait le projet de grand empire arabe du roi Fayssal, fils d'Hussein, chérif de la Mecque.

Aujourd'hui encore, le Liban est partagé entre ces deux orientations : l'appartenance à la nation arabe, ou la préservation de son identité propre et de ses liens avec l'Occident. A cette différence près que l'Europe n'est guère présente au Proche-Orient, que le nationalisme arabe s'est développé, et que l'antagonisme des deux super-puissances a succédé à la rivalité franco-anglaise.

Vivant et passionnant, le livre de Dominique Baudis nous aide à comprendre les événements actuels. On ne peut lui reprocher de ne pas tenir compte des derniers développements de la situation, l'intervention de l'armée syrienne, destinée en principe à séparer les combattants et à ramener le calme, est devenue une occupation, que l'on peut soupçonner de visées territoriales — le vieux rêve de la grande Syrie ? —. Mais peut-être a-t-il trop tendance à réduire le conflit aux dimensions d'une guerre civile, à la fois sociale et religieuse. Cet aspect du drame ne me semble pas, et de loin, le plus important. La coexistence des deux communautés aurait pu se poursuivre sans heurts graves, elle pourrait continuer demain si le Liban était rendu aux Libanais, s'ils étaient libres d'organiser leurs rapports comme bon leur semble. Tel n'est pas le cas.

Ce sont les ingérences extérieures qui empêchent l'entente libanaise. Des pressions s'exercent chaque jour sur la communauté musulmane qui, dans son immense majorité, désire la paix. L'autorité syrienne paralyse le gouvernement libanais. Les Palestiniens sont devenus un Etat dans l'Etat, qui a son armée, sa législation, sa diplomatie. Ils sont aujourd'hui aux environs de 600 000 — dont 200 000 à Beyrouth Ouest —, chiffre considérable pour un petit pays de 2 900 000 habitants.

A Beyrouth Ouest, où Yasser Arafat a établi son quartier général, Dominique Baudis a rencontré les résistants palestiniens, principaux acteurs de son deuxième livre, « *La mort en Keffieh* » (2). Celui-ci prend comme point de départ deux faits divers : la prise d'otages palestinienne à l'Ambassade d'Irak à Paris, le 31 Juillet 1978 (suivie d'une fusillade, déclenchée par les agents irakiens, qui a coûté la vie à un policier français). Et, trois jours plus tard, en représailles, l'assassinat du représentant de l'O.L.P. dans notre capitale par deux terroristes, appartenant au groupe palestinien dissident d'Abou Nidal, télévisé par Badgad.

Ces quelques 200 pages se lisent comme un roman de la série noire et « se voient » comme un film policier. Scènes dramatiques, portraits et rappels historiques évoquent toute l'histoire du terrorisme palestinien, ce fruit vénéneux du désespoir. On le comprend mieux, en

voyant vivre ces jeunes hommes, passionnés et violents, privés de patrie, nés dans les camps ou les cités de l'exil. Chassés de leur terre par les guerres perdues de 1948 et de 1967, révoltés par les massacres de septembre noir de 1970-1971 — les Bédouins du roi Hussein ont alors décimé en Jordanie la résistance palestinienne —, et finalement, exaspérés par les accords de Camp David, ils en sont venus à croire que le monde entier était contre eux, qu'ils ne pouvaient même pas compter sur les pays arabes (ceux-ci n'ont-ils pas fait plus de victimes qu'Israël dans leurs rangs?). Et ils se sont jetés aveuglément dans l'action terroriste, qui apparaissait comme l'ultime recours. L'engrenage de la haine et de la violence les a entraînés vers les extrêmes.

On comprend mieux aussi la nature composite de l'O.L.P., groupement de tendances très diverses —, et souvent infiltrées de l'extérieur —, où Yasser Arafat fait figure de « centriste », relativement modéré, entre une aile gauche marxiste léniniste et les nationalistes extrémistes du « Front du Refus », soutenus par l'Irak et par la Libye. Partisans du « tout ou rien », ceux-ci rejettent l'idée, acceptée semble-t-il par Arafat, d'un « mini Etat » — en Cis-Jordanie et à Gaza — dans lequel ils voient une trahison, un abandon de « la lutte finale » : la destruction d'Israël et la création d'un Etat arabe sur toute l'étendue de la Palestine. Profonde division : elle est à l'origine de luttes féroces dont les événements de Paris n'ont été qu'un épisode parmi bien d'autres.

Il se trouve, hélas, que le malheur des Palestiniens a fait le malheur du Liban. Accueillis généreusement comme des réfugiés, ils ont transformé leurs camps en forteresses — c'est ce que les combattants chrétiens ont pu constater en pénétrant, après une bataille acharnée, dans le camp de Tell El Zataar —, dotées d'un puissant arsenal, où des révolutionnaires venus du monde entier les ont rejoints. L'accord du Caire de 1969, qui a légitimé leur installation au Liban, prévoyait qu'ils devaient respecter la souveraineté de l'Etat libanais et ne pas utiliser son territoire comme base d'attaque contre Israël. Il n'a jamais été respecté.

Tout se passe comme si les pays arabes — les plus conservateurs —, désireux de se débarrasser de ces hôtes encombrants, inquiétants et dangereux par leurs slogans révolutionnaires et anti-impérialistes, en étaient venus à considérer le Liban comme une sorte de patrie de rechange pour les Palestiniens. Israël y trouverait également son compte... C'était, dit-on, l'opinion de Kissinger.

Dominique Baudis n'a pas tort d'affirmer à la fin de son premier livre : « On ne peut espérer de solution à la crise libanaise sans une solution globale de la crise du Moyen-Orient ». Mais la solution globale se fait attendre. Et pendant ce temps, la situation sur place ne cesse de se dégrader. L'ambition de la Syrie, de plus en plus satellisée par l'URSS, n'est-elle pas de faire à la fois du Liban son otage et des Palestiniens ses protégés, voire ses

prisonniers? Cette double emprise extérieure met en cause l'existence même du Liban. Si nous ne faisons rien pour le sauver nous risquons de voir disparaître, dans quelques années, le seul Etat du Proche-Orient qui avait réussi à faire vivre ensemble harmonieusement le christianisme et l'Islam, l'Europe et le monde arabe.

Le Liban serait-il trop petit pour nous émouvoir et trop pauvre — car il n'a pas de pétrole — pour nous intéresser? Prenons garde que les événements nous arrachent trop tard à notre indifférence. Le Liban est une poudrière. A Beyrouth Est, dans le Mont Liban, sur la partie du littoral qui a été « libérée » les chrétiens se sont organisés et armés — avec des méthodes parfois contestables —. Ils ne se laisseront pas rayer de la carte ni subjugués sans se battre. Ils se souviennent des leçons de 1860. Faudra-t-il un nouveau bain de sang pour que nous reconnaissons enfin à cette vieille terre de civilisation le droit à l'existence et, comme on dit, à l'« auto-détermination »?

Ces deux livres s'ignorent en apparence. En fait, ils s'entrelacent. Loin de se contredire, ils se complètent. C'est une double tragédie, une double « passion » qu'ils nous font partager : celle de deux petits peuples malheureux, qui veulent vivre ou survivre, retrouver ou conserver leur terre. Un accord global, juste et équilibré, devra tenir compte des droits, des intérêts et des aspirations de l'un et de l'autre, tout en garantissant bien sûr l'existence et la sécurité d'Israël. Inutile de souligner l'extrême difficulté du problème.

Inversant les termes de la conclusion de Dominique Baudis, on pourrait également dire : il n'y aura pas de paix au Proche-Orient aussi longtemps que le problème libanais restera sans solution. La solution ne peut aujourd'hui se trouver au Liban, car les Libanais ne sont plus libres de leurs choix. Elle passe par un consensus international. La France et l'Europe, dans lesquelles les Libanais mais aussi les Palestiniens placent beaucoup d'espérance, sont appelées à jouer un rôle actif, et même décisif, dans sa recherche.

Ne laissons pas ces deux peuples s'abîmer dans le désespoir. Le désespoir est un mauvais conseiller. Ne nous résignons pas à la fatalité du malheur. Et remercions Dominique Baudis de nous avoir rappelé les deux faces d'un problème qui concerne particulièrement notre pays.

Au moment où j'achevais la rédaction de ces commentaires, un ami libanais, rencontré lors d'un récent voyage à Beyrouth, m'a donné un admirable livre : *La guerre du Liban* (3) (préfacé par André Fontaine), œuvre d'Antoine Jabre, ambassadeur du Liban à Moscou de 1972 à 1978, mort l'année suivante. Ce grand diplomate, qui était aussi un grand humaniste, illustre l'exceptionnelle qualité de l'« élite » libanaise. Son témoignage est capital pour comprendre la politique soviétique au Proche-Orient — qu'il juge peut-être avec trop de mansuétude

tant il éprouve d'amitié pour le peuple russe — Il éclaire d'un jour nouveau l'évolution des rapports soviéto-américains.

A la fin de sa vie, il ne cachait pas son amertume et son angoisse au sujet de l'avenir de son pays. Son dernier discours public à Moscou — à l'occasion de la Fête de l'Indépendance libanaise du 22 novembre 1977 — l'exprime sans détour : « C'est le Liban qui a tort. Il a tort de n'avoir pas de pétrole, d'être petit et prospère, accueillant et civilisé, un Eldorado, la vitrine du monde arabe. Mais une vitrine, c'est fragile. Ce n'est pas une façade fermée et blindée, derrière laquelle se commettent tranquillement l'arbitraire, l'oppression et l'assassinat.

« Etant petit, le Liban est quasi indifférent aux Etats, grands et moyens, qui convoitent les larges marchés et les espaces stratégiques et qui, à cette fin, ménagent et courtisent les pays qui en disposent. Cette indifférence, que nous avons connue pendant la guerre du Liban, continue à se manifester alors que le pays, pour se relever de ses ruines, a besoin de la solidarité internationale... »

« Pour avoir accueilli chez nous, sans restriction matérielle ni mentale, des personnes menacées ou persécutées dans leur pays pour leurs activités politiques ou leurs convictions, pour avoir ouvert nos frontières à d'interminables cohortes de gens ayant préféré abandonner leur patrie plutôt que de résister à l'agresseur, le Liban, terre

d'asile depuis toujours, est devenu une poudrière, dont les explosifs étaient constitués par tout ce qui a été importé d'arrière-pensées, d'ambitions, de conflits arabo-arabes, de subversions contradictoires et qui, effrontément, s'érigeaient en idéologies. La poudrière a explosé. C'était inéluctable et nous le savions. Le Liban a été détruit : matériellement et moralement. Non seulement son économie, mais aussi ses institutions mêmes ».

On dira peut-être que ce chrétien maronite se montrait trop sévère pour les Palestiniens. Mais pour l'essentiel, son diagnostic était exact. Il l'est encore aujourd'hui. Courageusement les Libanais ont commencé à relever leurs ruines. Mais, plus que jamais, le Liban demeure une poudrière. Et les grandes puissances, indifférentes ou partiales, ne font toujours rien pour arrêter la montée des périls qui le menacent...

Alors que nous rédigeons ces notes, le Liban est de nouveau éprouvé ; des combats meurtriers se déroulent entre troupes syriennes et milices chrétiennes. Encore des victimes... Encore des ruines... Malheureux Liban. Les risques d'escalade de la violence sont réels.

Jacques MALLET

(1) Editions France Empire - 1979

(2) Editions France Empire - 1980

(3) Editions Belfond - 1980

● Etre femme à l'Est d'Anita Rind

Emancipées sur le papier, pas très heureuses en réalité, tel est le sort des femmes dans les pays de l'Est.

Anita Rind, ancienne correspondante du « Monde » en Autriche vient de publier aux éditions Stock, sous le titre « Etre femme à l'Est », une étude passionnante, sérieusement documentée, sur la vie des soixante dix millions de femmes qui habitent les pays de l'Est. Le livre est composé principalement à partir de témoignages. La façon dont Mme Rind a pu les recueillir est très différente d'un pays à l'autre. En Pologne, en Hongrie, la jeune sociologue-journaliste a rencontré pratiquement qui elle voulait. L'accueil réservé à son enquête en R.D.A. a été « relativement correcte » mais plus rigide. La récente loi qui régleme sévèrement les contacts avec les étrangers, n'existait pas encore. En Bulgarie, les officiels étaient « chaleureux, mais quelque peu encombrants ». La Roumanie l'a accueillie avec une « affabilité toute latine », mais tous ses entretiens furent supervisés, même lorsqu'ils eurent lieu en français, par des « interprètes qui prirent fébrilement des notes ». Quant aux Tchécoslovaques, ils ont tout simplement refusé le visa à Anita Rind. Toutes ces difficultés qui n'ont d'ailleurs rien de surprenant, ne l'ont pas empêchée de parler avec des milliers de

femmes et de broser un tableau vivant, plein d'enseignement, sur la face féminine du monde communiste.

C'est une petite phrase d'une psychologue polonaise qui résume peut-être le mieux la condition féminine sous les régimes calqués sur celui de l'U.R.S.S. : « d'une certaine façon, dit-elle, nous sommes plus émancipées que nos sœurs de l'Ouest. Mais le prix que nous payons pour cela, il n'est pas sûr que les femmes de l'Ouest accepteraient de le payer ».

Plus émancipées, du moins sur le papier. Après 1945, les femmes ont acquis certains droits, dont le principal est le droit au travail. Toutes les femmes à peu près travaillent, sont donc économiquement indépendantes. L'égalité dans le couple, inscrite dans les nouveaux codes de la famille, est symbolisée par le choix du nom au moment du mariage. La femme ne prend pas systématiquement le nom de son conjoint. Elle peut conserver le sien ou ajouter son nom à celui de son époux. La reconnaissance d'un statut légal à la mère célibataire et à son enfant est un domaine où les femmes des pays de l'Est n'ont rien à envier à l'Occident et parfois sont en avance.

Un des principes proclamés avec fierté par les régimes socialistes est : « à travail et qualification égaux, salaire égal ». Or, en fait, il ressort même des rapports officiels que les écarts de salaires entre hommes et femmes ayant les mêmes qualifications, les mêmes emplois, restent très importants. Ainsi, en Allemagne de l'Est, les femmes occupant des emplois de direction ont un salaire de base inférieur de 18 à 21 % ; en Pologne de 30 % environ, à celui des hommes. D'autre part, dans tous les pays de l'Est, les femmes sont les plus nombreuses dans les emplois les moins rémunérés : secteur tertiaire, enseignement, santé. Elles n'accèdent que difficilement et en nombre restreint aux postes de responsabilité. Au sein des directions des partis au pouvoir, dans les gouvernements, rares sont les femmes qui pénètrent, à moins d'être l'épouse ou la fille du chef bien aimé : en Roumanie, en Bulgarie... Il n'y a pas de Madame Thatcher, de Madame Gandhi dans les pays de l'Est. Les femmes s'y plaignent souvent de la persistance d'un « chauvinisme mâle » sous le couvert de l'idéologie socialiste. Un exemple cité par Anita Rind : les ministères de la santé sont toujours dirigés par des hommes, alors que les femmes sont majoritaires dans la profession. On entend souvent l'argument que les femmes ont plus de charges familiales et cela les empêche de prendre de hautes responsabilités. Mais en fait, dit Anita Rind avec raison, la reproduction dans le système communiste de structures politiques bureaucratiques, strictement hiérarchisées et autoritaires — qu'il n'est pas exagéré de qualifier de typiquement masculines — ne favorise pas le développement de relations effectivement égalitaires entre les sexes.

D'autre part, les femmes ont à se débattre beaucoup plus que les hommes avec les difficultés de la vie quotidienne. C'est sur ce plan que la réalité diffère le plus sensiblement des lumineux tableaux peints par la propagande. Il suffit de penser aux interminables files d'attente devant les boucheries, les épiceries... « Les hommes sont rarement prêts à faire des courses » dit une Polonaise. « Nos hommes ont la fâcheuse tendance à jouer les seigneurs à la maison », dit une Roumaine. Selon une récente enquête polonaise, une femme professionnellement active consacre chaque jour 4 heures aux travaux ménagers. Si l'on ajoute les heures passées au travail et en déplacement, on constate qu'une Polonaise active a des journées de 13 à 14 heures. Le manque d'équipement en appareils ménagers accentue cette servitude. Faut-il être féministe pour penser que le retard de l'industrie légère s'explique pour une large part par le fait que les régimes communistes sont dirigés en complète hégémonie par les hommes, à la différence des démocraties occidentales, où le poids électoral des femmes est considérable. Nul gouvernement ne pourrait se payer le luxe de l'ignorer. Dans les pays de l'Est, pendant plus de 25 ans, la priorité absolue a été accordée à l'industrie lourde.

Autre source de tracas des femmes : la pénurie des logements. A Sofia, près de la moitié des jeunes couples vivent avec leurs parents. Ces cohabitations forcées sont une des causes les plus fréquentes des divorces dont le

nombre est très élevé dans la plupart des pays de l'Est. « La majorité des femmes (et des hommes) note Anita Rind, est de plus en plus persuadée que le bonheur individuel ne se réalise pas simplement et automatiquement grâce à l'existence du socialisme ».

L'écart entre les principes idéologiques et la réalité est aussi sensible dans le domaine de l'avortement et la contraception. Dans l'ensemble, on a évolué d'une permissivité quasi totale vers une politique plus ou moins restrictive, voire répressive. En fait, chacun des pays a suivi le schéma à sa façon. A présent, l'éventail des situations va de l'extrême sévérité (Roumanie et Bulgarie) au relatif libéralisme (R.D.A., Pologne) en passant par le juste milieu (Hongrie). Les différences s'expliquent par des traditions culturelles, politiques, morales. Mais ce sont surtout des considérations démographiques qui ont amené certains pays à pratiquer une politique carrément nataliste. Les cas les plus intéressantes sont ceux de la R.D.A. et de la Pologne. La première laisse la femme seule juge de sa décision. La volonté de faire toujours plus et mieux que les frères ennemis de l'Ouest, explique sans doute cet excès de libéralisme. La Pologne officielle est presque aussi généreuse envers les femmes. Pilules, stérilets sont théoriquement largement diffusés. (Pratiquement il y a souvent des ruptures de stocks). Mais l'Eglise très sévère en la matière « veille au grain ». La proportion des naissances n'est jamais tombée au-dessous de 16 pour mille. Enfin, la Hongrie est le seul pays qui ait connu en 1974, un mouvement d'agitation contre une loi qui, pour des raisons démographiques, a rendu plus restrictive la réglementation en vigueur sur l'avortement. Plus de 1500 femmes, la plupart universitaires ou intellectuelles, ont adressé une pétition de protestation aux députés. L'affaire a été étouffée, l'organisation officielle des femmes s'en est désintéressé et la loi est passée. Il y a des organisations de femmes dans tous les pays socialistes, mais elles sont aussi peu autonomes que les organisations de jeunes ou les syndicats. Tout mouvement proprement féministe est jugé inutile et subversif par un système qui, selon la doctrine du parti, a permis l'émancipation des femmes. Aussi faut-il beaucoup de courage aux sociologues, médecins et journalistes qui, preuves à l'appui, démontrent que la baisse souvent catastrophique de la natalité dans tel ou tel pays de l'Est, est due non à l'avortement et à la contraception, mais surtout au manque de crèches et de maternelles, à la pénurie de logements, et aux revenus trop faibles de la population ouvrière. La recrudescence de la prostitution, sur l'ampleur de laquelle A. Rind donne d'intéressantes précisions, s'explique aussi par des raisons économique-sociales.

Un livre nourri de faits et de témoignages qui incite à la réflexion sur la situation vraie des femmes dans le monde communiste.

François FEJTO

Editions Stock

● Le jardin du voisin ou les inégalités en France de Jean Fourastié et Béatrice Bazil

La Constituante proclame en 1789 l'égalité de tous devant la loi, « droit naturel et imprescriptible de l'homme ».

Sage entrée en matière que l'égalité des droits, suivie dans l'évolution de la pensée politique par l'égalité des chances (qui donne lieu à des actions « égalisatrices », notamment dans le domaine de l'éducation et de la formation), puis à l'égalité des résultats, à conquérir progressivement.

De cette typologie — somme toute assez artificielle — de l'égalité, des différentes notions de concepts : différences, inégalités, injustices, qu'en retiennent les intéressés ? Question omniprésente, mais préalable et nécessaire des « représentations » ; autrement dit, la perception des faits, et la signification qui leur est accordée conduira à surestimer ou à sous estimer telle ou telle inégalité. Ainsi, les Français ont tendance à mal estimer les inégalités de revenu et davantage encore les inégalités de patrimoine, mais ont conscience d'un resserrement de l'éventail, et également du problème des « exclus » ; de même portent-ils un jugement favorable sur l'évolution personnelle du niveau de vie.

En tout état de cause, une sensibilité de plus en plus vive s'est développée à l'égard de ce thème. L'ouvrage fait ici référence au rapport Méraud, qui mit en évidence trois types d'inégalités particulièrement ressenties comme des injustices :

- « l'inégalité des femmes par rapport aux hommes pour les conditions d'accès à l'emploi et les rémunérations,
- « l'inégalité entre salariés et non salariés devant l'impôt et la protection sociale,
- « l'inégalité entre le travail manuel et le travail non manuel.

Plus sensibilisés aux inégalités de revenus qu'aux inégalités de fortune, les Français considèrent ces dernières comme plus justifiées... mais il est vrai que le consensus à l'égard de la transmission héréditaire pèse lourd dans l'appréciation de chacun.

D'autre part, y a-t-il corrélation entre le degré de satisfaction et le niveau du revenu ? Une enquête d'opinion de la Commission des Communautés Européennes sur la perception de la misère en Europe a montré qu'il n'en était rien. Dans sa présentation de l'enquête, *Le Monde* concluait : « le bonheur est une aptitude, écrivait Roger Martin Du Gard. La pauvreté est une frustration, pourrait-on répondre ». Comme l'a montré Nicolas Brejon de Lavergnée (1), ce développement du sentiment de frustration est l'œuvre conjointe de la publicité, qui, en créant un état croissant de manque, recule sans cesse les frontières de la satiété, et de l'idéologie marxiste, qui tente d'adapter la notion de pauvreté à un usage contem-

porain. Il est peut-être dommage que ces éléments n'aient pas été évoqués. Ce sont pourtant de puissants facteurs d'interprétation, qui expliquent pourquoi la lutte contre les inégalités est un véritable travail de Sisyphe.

La France, paradis égalitaire ? pour Béatrice Bazil et Jean Fourastié, la tendance en ce sens est très nette. L'action redistributive et le tassement de la hiérarchie en seraient les piliers. Plus du tiers du revenu disponible des ménages français est le fait de revenus de transferts, ce type de revenus connaissant une importance croissante. Fiscalité et prestations sociales ramènent par exemple le rapport du revenu moyen du cadre supérieur et de l'ouvrier de 2,7 à 2,1 en revenu disponible (d'où l'importance de comparer les revenus nets plutôt que des revenus bruts). L'exemple du salaire moyen du manœuvre et du conseiller d'état illustre bien le tassement de la hiérarchie : de 1 à 82 en 1810, le rapport est aujourd'hui de 1 à 7.

Dans ce rapprochement considérable des niveaux de vie entre les français, personne n'y a perdu : en règle générale, le relèvement des plus bas revenus ne s'est pas accompagné d'une baisse des plus hauts.

La réduction des écarts découle aussi des variations de revenus qui ont affecté les différentes catégories de travailleurs : on observe par exemple que « le pouvoir d'achat effectif des salaires des cadres s'est très sensiblement dégradé par rapport à celui des autres catégories socio-professionnelles ».

Croissance économique et progrès technique contribuent tant à réduire les écarts qu'à les creuser davantage. Réduire les écarts, parce qu'ils diminuent la part des rentes et profits traditionnels, au bénéfice des revenus du travail. Creuser les écarts, car ils créent des disparités de revenus entre professions, entre régions, et secteurs.

Cette double fonction de la croissance et du progrès technique est sous jacente dans la « loi d'inégalité non proportionnelle », qui est la règle dans les pays en voie de développement. Elle signifie que la concentration des revenus croît fortement dans une première phase de développement, pour décroître par la suite.

Le lecteur trouvera à ce sujet quelques comparaisons sur les inégalités entre différents pays ; et également une analyse très nuancée sur la situation française dans ce contexte international : une position à l'abri des extrêmes, sous réserve des données statistiques... L'étude de l'outil statistique occupe en effet une place importante dans l'ouvrage. On y trouvera des indications utiles sur la diversité et les limites des méthodes statistiques (prise en considération insuffisante des phénomènes de dispersion, méconnaissance des très hauts et des très bas revenus et interprétations erronées compte-tenu des méthodes utilisées, difficultés de comparaisons interna-

tionales faute de bases homogènes).

Mais peut-on suivre le raisonnement des auteurs, lorsqu'ils expliquent que, trop souvent dans les débats, l'absence de référence aux méthodes employées «ôte toute valeur scientifique et toute signification aux chiffres cités» ?

Cette incantation tout au long de l'ouvrage, ressemble fort à une revendication dérisoire : comment peut-on prétendre aborder cette question fondamentale des inégalités avec la seule rigueur scientifique des chiffres ? Dans ce débat difficile, comme l'a écrit Etienne Borne, «les vraies questions conduiraient à des antinomies inso-

● Réduire les inégalités, jusqu'où ?

Sous l'égide de l'Institut de l'entreprise, plusieurs économistes, un juriste, un statisticien, un sociologue, un ecclésiastique et un chef d'entreprise, ont apporté à cette question d'éminentes contributions. Une telle étude (1) sur les problèmes des inégalités a — entre autres — le mérite de réunir des travaux relativement courts, d'où une grande densité et une nécessaire clarté des textes.

Jean de Marcillac retrace les grandes étapes du Centre d'étude des revenus et des coûts, dont il est le rapporteur général, et souligne l'originalité de la mission permanente d'étude des revenus confiée au CERC à partir de 1976.

La commission des inégalités sociales, présidée en 1974 par Jacques Méraud, retint en particulier que la connaissance des revenus était insuffisante, et que la «machine à redistribuer» n'était qu'un outil parmi d'autres pour réduire les inégalités. J. de Marcillac relève d'une part que cette machine «fonctionne à l'envers pour les prélèvements», mais, d'autre part, qu'un prélèvement plus important pour redistribuer davantage ne conduirait qu'à une généralisation de réflexes anti-administratifs. Pour C. Morisson, le degré de socialisation est déjà considérable : «jamais, dans l'histoire des pays capitalistes développés l'action redistributive de l'Etat n'aurait atteint une telle ampleur».

J.C. Giverdon analyse les inégalités de salaire en France. Le repérage statistique est une opération difficile, voire insoluble pour les revenus non salariaux. Seuls les écarts entre salaires sont relativement bien connus ; mais, dans ce dernier cas, où une appréciation chiffrée est possible, on constate que l'appréciation de l'opinion est différente ; le public raisonnant dès le départ avec des données fausses, confondant par exemple revenu et patrimoine.

H. Landier met l'accent sur le rôle, mal défini, de l'information et des médias sur les inégalités. D'une part, quant aux éléments qui influent sur leur perception et leur existence (Publicité, spectacles, discours politi-

ques) si elles n'étaient pas posées au niveau qu'il convient (2)».

Jean OUACHÉE

Livre de Poche, collection Pluriel, 1980

(1) *France-Forum* n° 167-168, nov. déc. 1978, "Les Systèmes du bonheur" : "très curieusement, explique N. Brejon de Lavergnée, l'idéologie capitaliste ne relève pas le défi, mais l'envenime en relançant la "compétition par les signes" (d'Iribarne), rendant presque immédiatement caduque toute augmentation de revenu".

(2) *Centre catholique des intellectuels français, dossier sur les inégalités, 1976.*

ques). D'autre part, quant à «l'exploitation politique du mythe égalitaire».

A. Babeau tente de mesurer le patrimoine des ménages, sa croissance et sa distribution. A l'issue de trente années de croissance économique, la part que représente l'accumulation personnelle du patrimoine s'est fortement accrue par rapport au patrimoine hérité.

La dimension systémique est donnée par Michel Crozier, pour qui, il n'existe pas de solution technocratique à ce problème. «Ce sont nos formes de relations les uns avec les autres, nos formes de pouvoir, qui sont en question». Un tel discours porte en lui les plus grandes espérances, mais également le risque d'être démobilisateur. L'espoir : car il est devenu plus important pour une grande partie des hommes d'améliorer leurs relations entre eux, ainsi que le sentiment d'existence et de reconnaissance de leur identité personnelle que de bénéficier de telle ou telle disposition réglementaire établie en leur faveur. Un risque, car la perspective de ces transformations — qui ne peuvent advenir que très progressivement — est somme toute de nature à décourager des actions correctrices élémentaires.

Michel Crozier pose ensuite le problème du libéralisme et de ses limites. Comment la société peut-elle assurer la régulation d'un système devenu très complexe, du fait de l'accroissement très fort de la liberté individuelle ? Il s'agit de trouver les nouvelles législations qui correspondent aux réalités actuelles.

Jacques Méraud intervient sur le thème des inégalités économiques et de la justice sociale. N'y aurait-il pas vraiment «inégalité» mais seulement «différence»? D'emblée, J. Méraud coupe court à toute tergiversation : «quand l'appartenance à une catégorie est en général jugée préférable à l'appartenance à une autre, et qu'on ne peut aisément changer de catégorie, il n'y a pas seulement différence, mais bien inégalité». Alors qu'aucun raisonnement sur les inégalités ne peut être conduit en des

termes froids et déshumanisés, on remerciera Jacques Méraud de poser l'égalité de dignité entre les êtres humains comme « le fondement philosophique ou éthique des règles qu'il s'agit de promouvoir ». Il faut d'abord reconnaître l'existence, en France, de situations de pauvreté absolue (2) ; puis renoncer à parler de responsabilité (de la société, des pauvres eux mêmes) ce qui est sans fondement, inacceptable, et ne conduit à rien. Une seule chose à faire : « rendre à des êtres humains leur pleine dignité ». De même, de nombreuses situations de pauvreté relative appellent des actions correctrices. Au tout premier rang figure la question des familles nombreuses : s'agissant d'un foyer initialement modeste, sa situation deviendra inévitablement très précaire (compte-tenu de la baisse de revenu par unité de consommation).

La conclusion de Jacques Méraud suggère deux pistes intéressantes qui rejoignent l'analyse de Michel Crozier : diminuer les « distances sociales » ; accroître la participation au pouvoir, dans l'entreprise et dans la société.

Claude Bruaire s'interroge sur le degré d'égalité économique compatible avec l'existence des réalités politiques. En fait, il montre que la justice politique est très exactement ce qui contredit la justice économique, puisque l'ordre politique reconnaît des choses égales pour des données inégales, alors qu'il peut y avoir égalité en économie sans qu'il y ait juste proportion. Ainsi, « l'inégalitarisme politique de la « nouvelle droite » n'est que la réduction matérialiste du politique à l'économique », rejoint par ailleurs sur ce terrain par certains économistes ultra libéraux actuellement très en vogue... Ces derniers considèrent le marché, — quasiment divinisé — comme le fondement de la justice économique.

Bien au contraire, pour le Père Laurent, la justice politique exerce une fonction irremplaçable. Les rap-

ports de justice entre les hommes sont mieux assurés sur la base de droits reconnus et garantis. Le Père Laurent évoque les inégalités sociales à la lumière des enseignements de l'Eglise. Certaines conclusions sont à méditer : comme cette question, qui découle de « Mater et Magistra » ; l'exercice de larges responsabilités n'est-il pas en lui-même une valorisation à laquelle il ne convient pas d'ajouter des avantages financiers considérables ?

Quelle est, à cet égard, l'opinion des responsables de l'entreprise eux-mêmes ? Paul Vuillaume apporte plusieurs réponses. Il prend acte, avec le groupe de l'Institut de l'entreprise, de la tendance à la réduction des écarts ; mais il n'est pas souhaitable que cette évolution s'accélére. Par ailleurs, il ne croit guère aux vertus et à l'avenir de la rémunération subjective, « héros et saints se faisant rares... ». C'est pourquoi le groupe de travail a jugé inacceptables certaines propositions du rapport Méraud tendant à un sensible nivellement des revenus, car de telles mesures eussent conduit à un déclin du dynamisme et de l'initiative. Il pousse au contraire un cri d'alarme, s'étant penché sur « les néfastes résultats des politiques égalitaristes conduites en Grande-Bretagne et en Suède », et craint « que la France ne soit déjà engagée sur ce chemin dangereux ».

Le lecteur ne partagera pas forcément l'ensemble de ces points de vue. Mais il ne peut que tirer un grand profit de cet ouvrage ; mine d'idées intelligentes qu'il serait dommage de ne pas exploiter.

Jean OUACHÉE

(1) *Ouvrage édité sous l'égide de l'Institut de l'Entreprise ; Paris, Entreprise moderne d'édition, 1980.*

(2) « *Le nouvel économiste* » n° 245, 28.07.80 a publié un dossier très intéressant sur « les vrais pauvres ».

● Le Défi mondial de Jean-Jacques Servan-Schreiber

« Et si l'avenir de notre société devait en fin de compte souffrir moins de la pénurie de matières premières que du manque universel de conscience historique, de l'incapacité des nations à avoir des rapports naturels de partenaires ? ». Cette réflexion d'Helmut Schmidt à la fin de 1979 exprime le souhait du Groupe de Paris — constitué au cours de l'été 1979, à l'initiative de Jean-Jacques Servan Schreiber, avec Karl Schiller, l'avocat international Samuel Pizar — et rassemblant des hommes venus de trois univers : Europe, Japon, Golfe d'Arabie.

Que constate ce groupe ? Le monde est multipolaire car si la scène mondiale dominée depuis 30 ans par l'antagonisme Est-Ouest a réquisitionné les énergies et stérilisé les imaginations créatrices, tandis que la course aux armements réduisait à néant toute tentative de réponse au déséquilibre entre le Nord et le Sud, « l'ère du

défi américain, de la suprématie d'un seul pays dans les domaines économiques et scientifiques est révolue. De nouveaux pôles sont apparus : la Communauté Européenne, le Japon et le Sud Est asiatique, le Golfe d'Arabie »...

Reprenant la réflexion de Jean Jaurès, à la fin du siècle dernier, Jean-Jacques Servan Schreiber souhaite « ce jaillissement de la vie, ardente et libre, de l'humanité qui s'appropriera l'univers par la science, l'avenir et le rêve »...

Par quels moyens ? Il s'agit de passer « de la société industrielle, consommatrice exponentielle de ressources naturelles, à la société informatisée, créatrice exponentielle de biens matériels et du développement des

facultés humaines. Nous passons de la guerre commerciale autour de marchés étroits à un système mondial de production et de communication ». Or, nous héritons de « l'héritage empoisonné des années 1970 » : hommes du Sud, représentants du tiers monde désabusés ; le dialogue Nord Sud déjà moribond en 1977 ; « désagrégation générale entraînée par sa rupture en 1979 ».

Si les deux ou trois prochaines années risquent d'être celles des plus grands périls, l'histoire en pleine expansion de l'ingénierie biologique et génétique apparaît dans son exubérance comme une possibilité « de gagner de vitesse les forces de dislocation ». Et déjà, en attendant cette nouvelle phase biologique « la manière dont l'ordinateur pourra servir à résoudre les problèmes du tiers monde (notamment dans les domaines de l'éducation, de l'agronomie, de la médecine et de la météorologie) constitue le facteur même de son ascension ».

Ainsi, selon l'auteur « la réinvention de la vision Marshall pour les années 80, c'est l'informatisation unifiée, réponse communautaire et créatrice à l'exigence d'univers qui se sont si longtemps ignorés ou exploités, et qui ne peuvent fonder leur prospérité, leur emploi, que sur la prospérité, l'emploi de l'autre ».

Et c'est à travers un vaste et fascinant défilé de personnages hors du commun (de Cheikh Yamani et du Commandant Jaloud à Abdullah Tariki, Boumedienne, et le Ministre algérien Belkacem Mabi, Ali Khalifa Al Sabah, Aurelio Peccei et ses voisins prophétiques, le Professeur Karl Schiller, Kissinger et ses intrigues, Brezinski et ses méthodes de « faucon », Maurice Guernier, Masaru Ibuka, Président Fondateur de Sony et Soichiro Honda,

Abdulatif Al Hamad — le créateur de Kuwait Fund for Arab Development et l'investisseur encouragé par la Banque Mondiale sous la présidence de Rabat Mac Mamara — Indira Gandhi, Samuel Pizar, le Suisse Peter Huggle, tant d'autres encore) se retrouvant ou se croisant de Taïf au pied du Massarah, à Bandung, Vienne, Nairobi, Tokyo, Aichi et Kyoto, Goteborg et Chicago, Bombay et New Delhi que se dessine, avec la collaboration des occidentaux de bonne volonté, cet objectif de l'O.P.E.P. visant l'ensemble du tiers monde : « en semant le pétrole, on doit récolter le développement », c'est-à-dire transformer les conditions de démarrage des économies du tiers monde en développant l'homme lui-même.

Un défi à la situation cahotique d'un monde pour lequel la réindustrialisation constituerait, sinon une menace, du moins une thérapie mal appropriée à l'évolution des sociétés en proie à une de ces révolutions sociales suivant les grandes mutations techniques, l'informatisation provoquant inévitablement une explosion de nouveaux besoins d'échanges, de communications de connaissances, ouvrant d'autres carrières et suscitant d'autres vocations.

Le Groupe de Paris a sans doute laissé entrevoir une voie dans le labyrinthe dangereux de la géopolitique actuelle défiant les clivages traditionnels et reprenant d'une manière originale le dialogue Nord Sud interrompu. Parviendra-t-il à tenir son pari ? et dans quelles conditions ? C'est une autre question.

Anne-Marie LAVAUDEN

Editions Fayard

● Dictionnaire du pétrole d'Yves Barbier

En cette période où les questions énergétiques sont au centre de l'actualité, l'ouvrage de M. Yves Barbier tombe à point nommé. Modestement intitulé « Dictionnaire du pétrole », cet ouvrage est inédit puisqu'il réunit six outils de références sur le pétrole :

1. Un dictionnaire alphabétique apportant une définition détaillée à un millier de termes et expressions du vocabulaire pétrolier. Chaque terme et chaque expression sont accompagnés de sa traduction en langue anglaise. En outre, un grand nombre de schémas et de dessins permettent de mieux comprendre certaines explications.

2. Au sein même du dictionnaire alphabétique, l'ouvrage présente l'originalité de faire figurer nombre de sociétés du secteur pétrolier et para-pétrolier. L'énumération est presque exhaustive pour les sociétés françaises tandis que pour les sociétés étrangères, seules les plus importantes sont mentionnées (entre autres, les 15 premières sociétés américaines — pour le montant de leur chiffre

d'affaires — sont citées). Pour chaque société, une synthèse historique, des indications sur la forme juridique et la répartition du capital social, l'énoncé des principales activités permettent au lecteur de se faire une première idée.

3. Un large éventail de références économiques constitue la première partie des annexes (réserves mondiales de pétrole brut, forages dans le monde...).

4. Des références techniques forment le second volet des annexes.

5. Un atlas de 32 pages en couleurs, géographique et économique, est l'outil complémentaire des annexes (concessions, champs de pétrole, réserves, sites offshore...).

6. Un lexique anglais-français termine l'ouvrage. Ce lexique est un complément du lexique français-anglais du

dictionnaire alphabétique.

Il ressort de la brève présentation de ces six outils de références que le « Dictionnaire du pétrole » n'est pas uniquement destiné aux spécialistes des questions énergétiques, aux professionnels de l'industrie pétrolière et para-pétrolière. Grâce aux très nombreux renseignements (techniques, économiques, financiers), aux statistiques et à l'atlas, le non-spécialiste a la possibilité de se forger une opinion sur telle ou telle question, de réaliser un travail d'analyse ou de synthèse. En définitive, cet ouvrage, accessible et aussi complet que possible, est destiné à un public très large, très varié. Dernière préci-

sion, l'auteur est un éminent spécialiste des questions pétrolières. Ingénieur de formation, diplômé de l'Institut Français du Pétrole, M. Yves Barbier possède une triple expérience : pratique dans le domaine de l'exploration et de la production d'hydrocarbures, théorique et pédagogique.

Dominique BUTTE

Yves Barbier : " Dictionnaire du pétrole ", Paris, Editions S.C.M., 1980, un volume relié (21/28,5 cm), 272 p., prix 295 F.

Editions S.C.M., Centre Buref, 15 place des Reflets, 92081 Paris-La Défense 2.

● Habitats et sites régionaux

L'édition a mesuré l'ampleur du mouvement qui pousse les Français à la fois vers leur passé et vers les régions vraies, celles que l'évolution récente n'a pas trop défigurées et dans lesquelles ils espèrent confusément retrouver leurs racines.

DE L'ANJOU...

La *Loire angevine* d'Edmond Humeau et d'Hervé Gloaguen nous emmène sur les bords de la Loire entre Ancenis et Saumur. (Le Chêne, 80 p. 62 illustrations en couleurs, 82 F). Le photographe, Hervé Gloaguen n'est pas angevin mais breton comme son nom l'indique. Il a cependant arpenté ce pays, en a aimé les couleurs, les gris d'eau et d'ardoises, ses blancs de craie, ses paysages doux et vallonnés et ses photos montrent bien qu'il a pénétré l'âme de ce « terroir » si anciennement français. Edmond Humeau, lui, est venu au monde en Anjou, où il a passé les vingt premières années de sa vie, et dont il connaît toutes les facettes et tous les charmes. Il l'aime de la tendresse qu'un poète peut porter au sol qui l'a vu naître. Car Humeau est un vrai poète, inconnu ou presque. Comme Julien Gracq dont il est l'ami, c'est un homme discret d'amitié, de solitude et de travail. Il reçut le prix Max Jacob en 1956.

... A L'AUBRAC

A l'Aubrac, qui s'étale comme un désert au cœur de la France, Jean Anglade et Jean-Dominique Lajoux consacrent un beau livre *Drailles et burons d'Aubrac* (Le Chêne, 80 p., 65 illustrations en couleurs, 82 F). Jean-Dominique Lajoux a mené plusieurs campagnes photographiques dans la région de 1963 à 1978. Il a publié aux Editions du CNRS, le tome VI de la série sur l'Aubrac : 350 photographies sur la fabrication du fromage dans les burons. Pour ce recueil du Chêne, il a su retenir les images les plus caractéristiques de cette terre dont Jean Anglade décrit à merveille la mutation sous la poussée de la révolution agricole et de la désertion des jeunes.

LA BOURGOGNE, LE BEAUJOLAIS, LYON AUJOURD'HUI

Sous la direction de Jean Hureau paraît une collection de guides d'une belle qualité d'écriture, bien illustrés et très suggestifs pour le voyage, aux éditions Jeune Afrique (51, avenue des Ternes, 75017 Paris). Nous avons beaucoup apprécié le volume que Jacques Louis Delpal consacre à *La Bourgogne, le Beaujolais, Lyon aujourd'hui* (J.A. 240 p. dont 77 de photos en couleurs de Françoise Bouillot, 10 cartes itinéraires, 69 F). Le classement des villes et sites est alphabétique, ce qui simplifie considérablement l'utilisation du guide, ainsi qu'un petit dictionnaire de la cuisine bourguignonne et lyonnaise, qui aidera bien des « étrangers ».

Jacques-Louis Delpal commente l'essentiel, mais fait aussi découvrir les curiosités méconnues et l'envers du décor. Ce guide solidement charpenté est aussi pimenté d'anecdotes et de références historiques et culturelles. L'auteur évoque longuement le siège d'Alésia, le passé gallo-romain de Lyon, l'influence de Cluny et l'histoire des grands Ducs de Bourgogne ; mais il sait aussi présenter les meilleures tables et les hôtels de qualité, faire découvrir les terroirs viticoles et les grands vins (il donne « en prime » une sélection des viticulteurs et des négociants les plus recommandables). *La Bourgogne, le Beaujolais, Lyon aujourd'hui*, indiscutablement un guide culturel et touristique très dense, doublé d'un répertoire de la bonne chère et du bien boire.

LA MAISON SUR LA PLACE

François Cali nous raconte la passionnante histoire des habitants de *La Maison neuve sur la place* (Hachette - Littérature, 280 p.) près de l'église de Saint-Jeanet, non loin de Vence, dans les Alpes Maritimes. Dans son immense grenier, il a retrouvé « le mobilier funéraire », comme il dit par analogie avec les objets familiers placés dans les tombes barbares, de Frédéric Euzière, né paysan sous Louis XV et mort propriétaire au milieu du XIX^e siècle et de ses descendants, jusqu'à son petit-fils et homonyme, député-maire de Gap, mort en 1920. Une

belle percée en profondeur dans les couches mal connues de ces notables propriétaires qui ont fait la vie d'une province.

PROVINCES ET MÉTROPOLIS

Je voudrais dire tout l'intérêt de l'excellent recueil de Jacques Freal, *Habitat et vie paysanne en Bresse* (Editions Garnier, 240 p., de très nombreuses illustrations) avec un chapitre très original sur les cheminées sarrasines, vastes compositions de charpentes et de bâtis de briques, particulièrement caractéristiques. Jean Bedel publie un petit livre solidement documenté et clairement illustré sur *Les meubles et objets de la Normandie* (Hachette, 190 p.) dans une collection qui veut à travers le mobilier, enseigner le passé tangible de toute une province.

Sous la direction de Michel Mollat : un magnifique volume sur *L'Histoire de Rouen* (Privat, 450 p., 150 F), œuvre collective de plusieurs historiens qui ont retracé avec intelligence et talent le riche passé de la capitale des lointains Veliocasses, Rothomagus, jusqu'à la belle métropole moderne et dynamique façonnée depuis plus de dix ans par Jean Lecanuet.

Le professeur Philippe Dollinger, aidé d'une équipe d'historiens a montré le destin mouvementé *De l'Alsace de 1900 à nos jours* (Privat, 400 p., 110 F). Une lecture émouvante, parfois éprouvante pour la sensibilité, toujours passionnante pour l'intelligence.

L'ART DE LA BRETAGNE

Amoureux de la Bretagne depuis sa première rencontre avec elle, lorsqu'il a été nommé au Lycée de Quimper en 1934, Victor Henry Debidour consacre un travail de synthèse richement illustré à *L'Art de la Bretagne* (Arthaud, 309 p.). Il en montre les emprunts à ses voisins français et anglais, les plus proches, ou plus lointains comme les flamands, mais aussi son originale rusticité, « un art savoureux, unique dans son accent ».

L'ART ROMAN EN PIÉMONT ET EN LIGURIE

Sandro Chierici, de l'Université du Sacré-Coeur de Milan et Diulio Citti, assistant à l'Université de Gênes ont publié le deuxième tome de *L'Italie Romane avec Piémont et Ligurie romane* (Zodiaque, 376 p. 128 planches hélios et 5 hors-texte couleurs, diffusion Wéber, traduit par Dom Norbert Vaillant). Le Piémont s'avère une région particulièrement riche en art roman où il est souvent difficile de faire un choix entre des monuments également remarquables. Retenons la Sacra de San Michele avec son site incomparable, la charmante abbaye de Vezzolano, l'église solitaire de Cortazzone d'Asti et son étrange parure sculptée, l'étonnant narthex de Casale Monferrato, l'admirable architecture de Sezadio, sans oublier l'exquise église d'Oleggio et ses fresques, encore à Aoste, le cloître et les fresques de Saint-Ours, ainsi que les mosaïques de la cathédrale. La Ligurie, dont Gênes est la capitale, s'étend le long de la

Méditerranée et nous offre elle aussi des monuments de qualité : la cathédrale de Vintimille, mise en valeur par une restauration récente, Albenga et, plus encore, Noli, San Fruttuoso dans son site maritime privilégié, Borzone au cœur des montagnes... là encore la moisson est riche, abondante et admirablement illustrée comme d'habitude dans cette collection, par les inépuisables archives photographiques particulières du Zodiaque.

HARMONIES CATALANES

Georges Verges fait résonner pour nous ses *Harmories catalanes* (Privat, 162 p.). Peu d'hommes possèdent du monde catalan une compréhension aussi profonde et intime que lui. Ses ouvrages consacrés aux Abbayes du Roussillon, son œuvre poétique, sa longue familiarité avec les écrivains et les artisans de ce pays font de lui un témoin que l'on ne finit pas d'écouter et d'interroger à nouveau.

Par la grâce d'un ouvrage d'une trop modeste présentation, nous sommes aujourd'hui admis en tiers à ses dialogues avec les hommes et les paysages. Pablo Casals, son ami, Joseph Sébastia Pons, Juan Margall, se trouvent évoqués dans la sereine clarté de leur rayonnement artistique et spirituel. Puis, une suite d'itinéraires nous font parcourir le Roussillon, la Cerdagne, le Conflent, le Vallespir, à la suite d'un guide d'une infinie sensibilité au message des chemins et des collines, des vignes et des villages, des murailles et des hommes présents ou disparus. On ne saurait résister à l'appel de ces pages qui nous font partager à la fois la discrète mélancolie et le silencieux espoir de leur auteur. « Il y a, nous dit-il, dans cette voix qui nous est familière de la tramontane, un mélange d'allégresse et de regret qui est l'accent même de cette terre ».

BORDEAUX LA GRANDE

Jean-Pierre Ponsson et Paul Butel nous donnent *Une vie quotidienne à Bordeaux au XVIII^e siècle* (Hachette-littérature, 350 p.) qui tient les promesses de la collection. Nous retrouvons ses auteurs dans l'équipe qui, sous la direction de Charles Higounet, publie une très belle *histoire générale de Bordeaux* (Privat, coll. *Univers de la France*, 420 p.). Bordeaux, brillante métropole méridionale, avec sa couronne d'agglomérations périphériques, forme aujourd'hui une communauté urbaine dont le rôle national et international se montre considérable. En même temps, toute approche de l'histoire de France révèle la présence de Bordeaux comme d'un puissant pôle d'attraction politique, militaire, et social. La puissance d'appel de cette ville et son admirable image urbaine ajoute encore à son prestige historique. Ce ne sont pas seulement les Bordelais qui se montrent profondément attachés à leur cité. La capitale de l'Aquitaine exerce une véritable fascination sur de nombreux français et étrangers à laquelle son élégante hospitalité est familière.

Jean CHELINI

Le Paganisme contre la Démocratie

par ETIENNE BORNE

Le IV^e siècle. Rome et le Christianisme, jusqu'ici, la persécutrice et le persécuté, inaugurant l'aventure de la reconnaissance réciproque et de la collaboration. Risque immense pour chacune des deux parties. Si Rome ne pouvait être Rome que païenne, la conversion de Constantin serait à plus ou moins long terme suicidaire pour l'Empire. Et le message évangélique ne serait-il pas menacé de s'affadir si le christianisme ne maintenait la plus dure et la plus coûteuse distance entre les choses de Dieu et les affaires de César ?

De ce siècle qui fut le temps le plus fort d'un millénaire d'histoire, nous devons nous avouer les contemporains, une fois écartée la platitude d'une idéologie progressiste. Alors, les derniers intellectuels du paganisme redoutaient le déclin des dieux, garants de la force romaine et ne supportaient pas qu'une culture illuminée par les modèles helléniques soit envahie par une obscure mystique importée de l'Orient. Or, aujourd'hui, en même temps que renaissent en chrétienté les grands combats d'un rationalisme arien contre le mystère de l'Homme-Dieu, apparaît un néo-paganisme qui reprend à son compte et dans une étonnante littéralité, les polémiques anti-chrétiennes familières à l'élite intellectuelle de l'antiquité tardive.

C'est ainsi qu'Alain de Benoist (notamment dans son dernier livre : « Comment peut-on être païen ? ») non content de reprocher aux premiers chrétiens d'avoir assassiné Rome, s'en prend au monothéisme judéo-chrétien, ferment de dissolution pour l'ordre social comme pour l'ordre du monde. Car dans les deux Testaments, l'éclat et la substance des réalités terrestres se trouvent disqualifiés et irréalisés au profit d'un inimaginable ailleurs, enfanté par la contestation calomniatrice de ce qui est et qui, par conséquent, mérite d'être.

Le malheur d'une pensée païenne, c'est qu'elle est vouée à un déjà dit qui ne peut qu'indéfiniment se répéter. Le dernier des grands philosophes grecs, Plotin, n'arrivait pas à comprendre pourquoi les chrétiens accordaient une âme à l'esclave, fût-il laid et vil, alors qu'ils refusaient de reconnaître que l'harmonie d'un univers, évidemment éternel, en son inusable beauté, attestait la présence assidue d'une Ame du monde. Nietzsche, dans sa folle et géniale tentative de restauration du paganisme, donne une vigueur véhémente à la même polémique : l'égalité des âmes entre elles, le Dieu transcendant et créateur sont la même invention fielleuse et rusée des esclaves qui, opposant la morale du troupeau à la morale des maîtres, ont entrepris de rendre coupables la puissance et la noblesse, tout en désacralisant un univers, décrété précaire et fugitif, donc haïssable. Les remèdes ne peuvent être que païens. Contre le nivellement plébéien, la rare gloire du surhomme. Contre le Dieu jaloux de l'être du monde, l'éternel retour et la réversibilité des cycles qui restitueront à l'univers une éternité d'autant plus divine qu'elle est et restera sans Dieu.

Alain de Benoist et l'équipe du G. R. E. C. E. ne proposent rien d'autre qu'une vulgate nietzschéenne, mais qui fait du christianisme et de la démocratie une seule et même lèpre que devrait guérir la paganisation de notre culture. « La Nouvelle Droite » en se réclamant du paganisme entend se distinguer d'une vieille droite qui était cléricale et d'une droite classique qui est et reste bourgeoise, lesquelles n'ont en effet rien de commun avec l'héroïcité tragique sans Dieu et dans la familiarité des dieux dont on fait profession. Et la « Nouvelle Droite » entend réhabiliter le blason de la droite à force de dorures païennes, la rendant ainsi plus délibérément anti-démocratique.

Le propos d'Alain de Benoist est, en fin de compte, tout entier politique. Pour lui, le judéo-christianisme est destructeur de toute politique et de toute religion. Parce qu'à l'entendre il n'est de grande politique qu'inégalitaire et rebelle à l'idéologie des droits de l'homme — et de vraie religion que sacralisant, à la manière du polythéisme antique ou des mythologies indo-européennes, les multiples figures de ce monde, mais aussi les fonctions inconfusibles qui mettent chacun à sa place dans une hiérarchie sociale soustraite ainsi aux turbulences. Signe que cette religion, parce qu'elle est païenne, est fondamentalement politique.

Christianisme et démocratie ne seraient pas ensemble l'objet d'une même et païenne exécution s'il n'y avait entre ceci et cela une certaine sorte d'affinité dont les lenteurs et les détours de l'histoire ont pu retarder la manifestation, mais dont la réalité, le néo-paganisme aidant, est de moins en moins contestable. Si la parole judéo-chrétienne n'avait pas annoncé que l'homme vaut plus que tout l'univers visible parce qu'il est relié au Dieu unique par la part invisible de son être, aurait-elle été pensable cette pensée révolutionnaire selon laquelle la société est pour l'homme et non pas l'homme pour la société ? D'où suit le propos démocratique, certitude difficile, qui s'affadirait et s'effriterait si elle n'était animée et vivifiée par une force spirituelle.

La culture antique ne manquait pas de pierres d'attente pour une autre parole à venir et édifiait ainsi cet autel au Dieu inconnu que sur l'Aréopage nommera Saint-Paul. Le néo-paganisme moderne se réfère à une antiquité archaïque, présocratique, comme on le voit chez Nietzsche ou Heidegger, ou à un hellénisme décadent, fermé sur lui-même, et incapable de comprendre le bouleversement culturel qu'apportait la parole judéo-chrétienne. Ce paganisme pétrifié refusant l'ouverture chrétienne et l'ouverture démocratique ne peut connaître qu'un monde clos et une cité close. Les totalitarismes modernes proscrirent christianisme et démocratie et pour mieux enfermer l'homme dans la société et dans la nature ressuscitent immanquablement un paganisme. Contre les clôtures asservissantes le recours existe : « En ce signe tu vaincras ». A l'échelle des siècles, les équivoques constantiniennes se dissipent. L'ennemi déjà vaincu mais toujours à vaincre est le paganisme politique.