

France Forum

Etienne Borne

philosophe personnaliste

et

démocrate engagé

S'unir pour aller plus loin.

S'unir pour aller plus loin, s'unir pour agir, mais aussi affirmer la diversité des hommes et des femmes qui le composent, c'est la force du Crédit Mutuel.

Union basée sur la démocratie : les sociétaires ont la parole et, originalité significative, ils participent à la désignation des administrateurs et des présidents de chaque Caisse.

Union, source de mieux-être pour chacun : par la redistribution de l'épargne commune sous forme de prêts au plus juste prix, par la mobilisation des investissements au profit de la région, de la qualité de l'environnement et de la promotion de la vie associative, les Caisses mutualistes concourent à l'épanouissement de tous.

Au Crédit Mutuel, on peut compter les uns sur les autres.

Crédit  Mutuel
les uns les autres.

FRANCE FORUM

COMITÉ DE DIRECTION

Etienne Borne, Henri Bourbon

6, rue Paul-Louis Courier - 75007 Paris

C.C.P. Paris 14.788-84 - Tél. 45 44 75 50

Abonnement annuel 120 F

Abonnement de soutien 150 F

Sommaire *239-240-241*

Octobre-Décembre 1987

30 F

TEMOIGNAGES

ETIENNE BORNE PHILOSOPHE ENGAGE PAR HENRI BOURBON	p. 3
ETIENNE BORNE OU LE COURAGE DU PHILOSOPHE PAR ANDRE A. DEVAUX	p. 4
LE PERSONNALISME PERDU ET RETROUVE PAR JEAN-MARIE DOMENACH	p. 7

TEXTES D'ETIENNE BORNE

REFLEXIONS

IMAGES DE L'HOMME ET SENS DE LA JUSTICE	p. 11
QUATRE PROPOSITIONS SUR L'ATHEISME	p. 17
LE PANTHEISME EST-IL UN ATHEISME ?	p. 20
LA VERITE SOUFFRE VIOLENCE	p. 27
ETHIQUE ET POLITIQUE	p. 33
MACHIAVEL SANS ENIGME	p. 37
EN PROVENCE AVEC MISTRAL	p. 47
ALBERT CAMUS OU LA RECTITUDE	p. 48
MALRAUX OU L'OBSESSION DE LA TRANSCENDANCE	p. 50
RAYMOND ARON ET JEAN-PAUL SARTRE : LES DEUX CAMARADES	p. 51
UN PENSEUR ENGAGE : HENRI DE LUBAC	p. 52
LA TRAGEDIE DU POUVOIR	p. 53
UN MOUNIER HYPOTHETIQUE	p. 55

ENGAGEMENTS

DE QUELQUES DEFINITIONS OU UNE PEDAGOGIE ENGAGEE	p. 60
FRANÇOIS MAURIAC CONTRE LA DEMOCRATIE CHRETIENNE	p. 64
ELOGE DE LA QUATRIEME REPUBLIQUE	p. 68
DU NATIONALISME A L'HUMANISME	p. 69
LES SERMENTS DE VINCENNES	p. 69
UN HOMME A LA MER	p. 71
ROBERT SCHUMAN EUROPEEN ET PATRIOTE	p. 72
MEMOIRE DE LA RESISTANCE	p. 73

SUITE ENGAGEMENTS

NEO-GAULLISME ET DEMOCRATIE CHRETIENNE	p. 74
EAUX SALES ET MŒURS FLORENTINES	p. 76
LE 18 JUIN ET LA PSEUDO-NAISSANCE D'UNE LEGITIMITE	p. 77
TROIS ROSES ET UNE PHRASE ROUGE	p. 79
SUR LE MRP : SOUVENIR SANS REPENTIR	p. 80
LORSQUE MANAGUA INTERPELLE ROME	p. 81
SUR DES PENSEURS LIBERES	p. 83
LE GOUT DE RAYMOND BARRE	p. 84
CROIRE GORBATCHEV ?	p. 85

ARTS ET LETTRES

LA VIE LITTERAIRE PAR PHILIPPE SENART	p. 87
VERS UNE NOUVELLE CULTURE ? PAR YVAN CHRIST	p. 94
MAGNIFICAT ! ELEVATION ET REVELATION DU BALLET DE L'OPERA PAR JEAN-LOUIS DUTRONC	p. 96
DISQUES PAR MARC DARMON	p. 99

NOTES DE LECTURE

MODERNISER L'ETAT, UNE STRATEGIE DE CHANGEMENT SELON MICHEL CROZIER PAR JEAN-CLAUDE LAMBERTI	p. 100
LA VENDEE ET LA FRANCE DE JEAN-CLEMENT MARTIN PAR EMMANUEL GRISON	p. 102
LE COUT DE LA REVOLUTION FRANÇAISE DE RENE SEDILLOT PAR FREDERIC POULON	p. 103
SOLEILS BARBARES DE NORBERT ROULAND PAR JEAN CHELINI	p. 104
LE COMMERCE DANS LA SOCIETE DE CONSOMMATION DE PAUL CAMOUS PAR RENE PUCHEU	p. 105
LA GRANDE-BRETAGNE ET LA COMMUNAUTE EUROPEENNE DE FRANÇOISE DE LA SERRE PAR BENOIT VERMANDER	p. 105

PROPOS DU TEMPS

LES SAISONS ET LES AGES PAR ETIENNE BORNE	p. 110
--	--------

ÉTIENNE BORNE PHILOSOPHE ENGAGÉ

Nous annonçons dans notre numéro de Janvier-Mars dernier, rappelant que France-Forum avait atteint les trente années d'existence, que nous consacrerions un numéro spécial de la revue à Etienne Borne dont l'année 1987 est celle de ses 80 ans. "Les trente ans de "France-Forum" coïncident avec les quatre-vingts ans d'Etienne Borne qui, dans sa réflexion sur l'événement, met ensemble pensée, passion et humour. Nous préparons d'ailleurs pour marquer cet anniversaire un numéro qui réunira un certain nombre de textes dont quelques-uns sont devenus introuvables. Ainsi la part la plus dispersée de l'œuvre d'Etienne Borne sera partiellement rassemblée et l'on pourra juger, en marge de ses livres, ce qu'elle comporte d'unité et de continuité".

La promesse est aujourd'hui tenue avec ce numéro triple. Tout en laissant la place à l'amitié philosophique, le présent cahier n'est pas un recueil d'hommages et de témoignages qu'il aurait été très facile de rassembler. Nous avons préféré une autre manière de lui rendre hommage, à laquelle nous croyons que ses amis et lecteurs seront sensibles.

Ce qu'Etienne Borne a écrit dans de nombreuses publications - tels ses articles, dès les années 30, dans "La vie intellectuelle", "Le Roseau d'Or", "Esprit", "Sept", "Temps présent", "L'Aube", puis après la guerre dans "Terre Humaine", "L'Aube", "Recherches et débats", "Études philosophiques", "La Croix", "Le Monde", "Forces Nouvelles", "Démocratie Moderne", "La France Catholique", sans oublier évidemment "France-Forum" ; tels ses rapports à plusieurs colloques, "Semaines Sociales de France", "Institut International Jacques Maritain", "Fraternité Edmond Michelet", "Académie d'éducation et d'études sociales" etc... - demeure et demeurera sans doute dispersé.

Ses livres ne sont donc qu'une partie de ses travaux dont les résultats sont éparpillés dans diverses directions alors qu'il existe entre eux, depuis plus d'un demi-siècle, bien des liens et des correspondances. Il n'est pas inutile de rappeler les titres de ses ouvrages dont les thèmes demeurent au cœur des interrogations contemporaines : "Le travail de l'homme" (Desclée de Brouwer), "Pour le temps de la douleur" (Seuil), "De Marc Sangnier à Marc Coquelin" (Privat), "Dieu n'est pas mort. Essai sur l'athéisme contemporain" (Fayard) et collection "Foi Vivante" (Cerf), "De Pascal à Teilhard de Chardin" (de Bussac), "Le problème du mal" (PUF), "Passion de la Vérité" (Fayard), "Emmanuel Mounier" (Seghers), "Commentaires" (Cerf), "Les nouveaux inquisiteurs" (PUF).

Pour remédier modestement et symboliquement à cette dispersion, nous avons constitué ce que l'on pour-

rait appeler un éventail d'échantillons de textes de réflexions et d'engagements ; éventail qui ne saurait nous satisfaire, car tout choix contraint à renoncer à des articles et à des études, eux aussi admirablement représentatifs d'un talent et d'une pensée.

Il est rare de trouver à la fois chez un même écrivain les exigences d'un métaphysicien et les vivacités d'un polémiste. Un exemple frappant de ce contraste est donné par deux textes aux accents très différents, tels que "Le panthéisme est-il un athéisme ?" et "Eaux sales et mœurs florentines", c'est pourtant le même souci d'être un homme de débat et un homme de combat qui marque leur auteur. Dans son essai "Machiavel, sans énigme", Borne montre quelle sorte de démystification est nécessaire à un engagement qui n'est valable que s'il est vraiment pensé. On comprend mieux ainsi qu'un philosophe personnaliste puisse être en même temps un démocrate engagé.

L'action de démocrate militant qu'a menée Borne est inséparable de sa réflexion personnaliste sur l'homme et la société : "Si la démocratie est la vérité de la politique et s'il faut une philosophie à la démocratie, cette philosophie ne peut être qu'un humanisme intégral. Et l'humanisme n'est intégral que s'il est personnaliste".

Toute une part de l'œuvre d'Etienne Borne - qui oppose la fécondité de l'idée démocratique aux dangers des idéologies dogmatiques - peut être considérée comme une bonne illustration de cette proposition d'Albert Camus : "On ne décide pas de la vérité d'une pensée selon qu'elle est à droite ou à gauche, et encore moins selon ce que la droite ou la gauche décide d'en faire".

Etienne Borne a eu le courage très souvent de ramer à contre-courant des modes intellectuelles et politiques : marxisme, existentialisme, structuralisme, gauchisme, modes qui aujourd'hui paraissent bien démodées et ont cessé de faire loi dans la culture établie. Pour ne rappeler qu'un dernier épisode, Etienne Borne avait précédé depuis longtemps nos brillants néo-humanistes dans la contestation d'un "tout-culturel" qui ne savait plus distinguer entre les valeurs.

Fidèle à une tradition de pensée et de culture, Etienne Borne ne s'enferme cependant pas en elle ; il a le goût d'autres pensées et d'autres rivages ; il parle aussi bien de Camus et de Malraux que de Mounier, de Saint-John Perse que de Mistral, de Raymond Aron que de Maritain, de Machiavel que de Rousseau, de Hegel que de Bergson, de Kant et de Nietzsche que de Péguy et Teilhard. Ce méditerranéen, passionné et taciturne, comme ils le sont parfois, si visiblement enraciné dans sa terre natale a, tels les Grecs et les Phocéens d'autrefois, le goût de l'autre rive.

Henri BOURBON

ÉTIENNE BORNE OU LE COURAGE DU PHILOSOPHE

par André A. DEVAUX

“Les philosophies qu'on dit dépassées ont la vie plus dure que ne le croient les beaux esprits et les petits-mâtres qui règnent dans les salles de rédaction des hebdomadaires parisiens”. (France-Forum, N° 155-156, p. 63).

“Beaucoup de philosophes, qui doutent de la philosophie, ne défendent leur place que trop timidement”. (France-Forum, N° 231-232, p. 18).

Le courage a toujours été la vertu philosophique par excellence, - courage de penser, courage de parler, courage d'agir -, mais il est aussi devenu, aujourd'hui, la vertu la plus rare. Etienne Borne, fidèle envers et contre tout à sa vocation de professeur de philosophie, ardent défenseur d'une discipline qui, née avec Socrate, se trouve maintenant battue en brèche de bien des côtés, est d'abord, à nos yeux, l'homme du courage dans la pleine sincérité de la pensée. Du courage, il lui en fallut pour oser s'en prendre aux “nouveaux inquisiteurs”, pseudo-philosophes qui occupent le devant de la scène et accaparent les regards des curieux et des “amateurs” de philosophie, ceux-là même que Bergson opposait aux véritables philosophes. Il a contesté sans peur la prétendue philosophie de “l'intelligentsia la plus huppée” au nom de la loyale “philosophie des professeurs de philosophie” et ceux-ci en ont été profondément réconfortés. Insensible au prestige usurpé des “idoles du siècle” aussi bien qu'aux caprices de la mode, il va son chemin sans s'inquiéter des possibles ricanements des sophistes de toute espèce, encore plus puissants aujourd'hui qu'au temps de Platon, puisqu'ils disposent des tribunes “médiatiques” les mieux dotées. Le ressort de cet indéfectible courage, nous n'avons pas à le chercher ailleurs que dans la foi philosophique qui, unie sans confusion à la foi chrétienne, anime de fond en comble Etienne Borne.

Aux côtés de son ami Emmanuel Mounier, de deux ans son aîné, et en fraternelle union de pensée avec Jean Lacroix, Etienne Borne a vu que philosophie et person-

nalisme ont partie liée. Adversaire du sociologisme, qui “abîme l'accident individu dans la substance société”, comme de l'individualisme acharné à “revendiquer des sécurités égoïstes”, il n'a cessé de rappeler que la *personne* se découvre dans l'acte par lequel un homme prend conscience de sa vocation propre qui, loin de l'isoler et de le séparer, le relie aux autres. La personne est “un absolu de valeur” qui a besoin du concours des autres personnes pour épanouir ses virtualités intimes. Avec Mounier, Borne pense que la révolution morale et sociale à laquelle il convient d'aspirer doit être indivisiblement *personnaliste et communautaire* : “pas de liberté sans engagement ; pas de créations sans fidélité”. Il n'est, en effet, de philosophie concrète que de la *tension*, - “la plus vivante vie” -, entre des termes qui tendent à se repousser et qui se réconcilient non dans la complaisance des synthèses trompeuses, mais dans l'exigence des dialectiques ouvertes. Ainsi liberté et justice ne vont pas facilement ensemble, mais doivent être ensemble sauvegardées par une politique respectueuse des personnes et capable de s'opposer aux tentations contraires de l'anarchisme et du collectivisme.

Mounier aimait à dire que “le politique est dans tout”, mais il ajoutait aussitôt que “le politique n'est pas tout”. Borne partage cette double assurance : il a dénoncé, en cette revue même, ce qu'il a appelé “le mythe de l'apolitisme”. Foncièrement philosophe, il n'a pas craint de se “salir les mains” dans les tâches souvent obscures du journaliste, voire du polémiste dans l'urgence de l'événement, avec gravité ou ironie selon qu'il le fallait, toujours avec une sensibilité frémissante que l'âge n'a pas émoussée. Mais le politique, selon lui, ne saurait être coupé de l'éthique et de la métaphysique qui, seules, sont capables d'en scruter les fondements et d'en déterminer les fins. Visée d'intelligibilité, quête des essences et des valeurs, la philosophie se tient à l'arrière-fond de toutes nos démarches humaines pour en éclairer les principes et les objectifs.

Cet humanisme rénovateur s'enracine profondément dans la philosophie de l'action dont Maurice Blondel a été le théoricien et le praticien le plus hardi. A celui-ci, Borne rendait hommage, dès 1939, dans sa leçon sur "les tendances personalistes de la philosophie française contemporaine", à l'Ecole des Hautes Etudes de Gand, en soulignant que "le blondélisme est une tentative de réalisme intégral, qui essaie d'être fidèle à tous les aspects de la réalité et qui n'hésite pas à avouer l'existence dans l'homme de paradoxes insolubles à une réflexion purement rationnelle". Ainsi la philosophie est-elle essentiellement tension entre *Erôs et Logos*, Désir et Raison, toujours "nécessaire et insuffisante". Philosopher, c'est penser les conditions requises pour que l'individu puisse devenir personne, et c'est vivre en accord avec l'appel à cette "conversion" toujours plus ou moins dramatique, qui ne cesse de retentir au fond de l'âme. A chacun revient l'obligation de bâtir librement sa *destinée* à partir des données que la nature et l'histoire lui imposent.

Le salut humain, Borne le voit dans la recherche d'une doctrine capable d'unir au goût de la science rigoureuse le sens du sacré. Préfaçant, en 1945, les *Harmonies du monde moderne* du Père Frédéric-Marie Bergounioux, il déplorait l'absence d'une "philosophie authentiquement spiritualiste de la science moderne" et rejetait "les habiletés concordistes qui cherchent dans la science d'aujourd'hui des arguments pour la défense de la tradition". Il discernait que le mal véritable, là encore, est une "carrence de la métaphysique". Si la science livre de mieux en mieux à l'homme les structures de l'univers, elle a besoin d'être "éclairée à son tour par les lumières conjuguées de la philosophie et de la théologie, de la poésie et de la mystique". La tâche du philosophe est donc infinie et la culture qu'il doit essayer de se donner sans frontière, mais sans qu'il renonce jamais à l'humilité du chercheur.

Cela suppose qu'il ne soit prisonnier d'aucune idéologie et, avant tout, refuse de se laisser impressionner par l'accusation souvent portée contre lui, de nos jours, qui consiste à dire que la philosophie ne peut être qu'idéologie plus ou moins dépendante du pouvoir régnant. Nul n'a mieux qu'Etienne Borne démonté les mécanismes mentaux qui sous-tendent les thèses visant à disqualifier la philosophie de la conscience, ni mieux mis en évidence les contradictions où ces thèses s'embarrassent. Ainsi montre-t-il avec force et subtilité que "les plus rudes contempteurs des philosophies de la conscience ont eux aussi une doctrine de la conscience" et, plus généralement, que "le défi que la présomption d'idéologie lance à la philosophie est de part en part philosophique et qu'il ne peut être compris que philosophiquement". Contre les entreprises positivistes et réductrices que sont l'historicisme et les divers structuralismes hier en vogue, Borne a maintenu fermement qu'il y a une spécificité du *questionnement philosophique* auquel nul ne peut se dérober s'il est résolu à voir clair en lui-même : "la pensée de Marx et la pensée de Freud sont elles aussi des philosophies, mais des philosophies ambiguës, inachevées, susceptibles de plusieurs lectures". Les philosophies du

concept sont oubliées de l'idée qui donne sens au concept. Aussi faut-il dire qu'"il n'est pas de pensée qui, en un sens, ne platonise".

Exemples : l'*aliénation* si vigoureusement dénoncée par Marx peut-elle prendre une signification quelconque sans référence à l'idée d'une nature humaine universelle dont l'intégrité peut être effectivement à tout moment menacée ? Lorsque Nietzsche parle de l'*éternel retour*, ne restaure-t-il pas, du même coup, le thème cher à la métaphysique classique selon lequel la perfection implique l'éternité ? Quant à l'*herméneutique freudienne*, n'est-elle pas en quête d'un sens, donc de quelque finalité par-delà les déterminismes ?

Etienne Borne dans les années soixante

Cependant, la probité nécessaire au raisonnement philosophique conduit Borne à reconnaître que la philosophie peut facilement verser dans l'idéologie dès lors qu'elle est "détournée et confisquée au profit d'intérêts politiques et sociaux". Sa mission véritable, au contraire, est d'être "pouvoir spirituel dans le siècle et, s'il le faut, contre le siècle". C'est donc sur deux fronts que Borne se bat sans relâche pour garder à la philoso-

phie sa destination véritable qui est de stimuler en tout homme le besoin de s'interroger sur lui-même, sur le monde et sur Dieu, sans jamais se laisser asservir aux changeantes puissances.

Au cœur de ce combat, Etienne Borne reste convaincu de l'actualité de Bergson : "sa doctrine du concept immobilisant", nous écrivait-il en 1975, "peut être aisément transposée en une réflexion critique sur les divers structuralismes. Sa philosophie de la vie va bien plus loin que le vitalisme nietzschéen si grevé de mythes et de nostalgies helléniques". Il ajoutait : "Les *Deux Sources (de la morale et de la religion)* ne sont pas sans projeter de vives lumières sur nos problèmes politiques et religieux". N'a-t-il pas, pour son compte, pleinement ratifié l'idée bergsonienne que la *démocratie*, "cette conquête de la plus vraie modernité", est "un idéal, ou plutôt une direction où acheminer l'humanité" (*Les Deux Sources*, Edition du Centenaire aux P.U.F., p. 1215), puisqu'elle "proclame la liberté, réclame l'égalité, et réconcilie ces deux sœurs ennemies en leur rappelant qu'elles sont sœurs, en mettant au-dessus de tout la fraternité" (*op. cit., ibid.*). Si "la fraternité est l'essentiel", déclare encore Bergson, il est clair que "la démocratie est d'essence évangélique". Comme telle, elle est bien le seul régime capable de garantir les droits de l'homme, inséparables de ses devoirs, en refusant toute espèce de totalitarisme. La "démocratisation" est processus toujours ouvert. Ici se rejoignent combat philosophique et combat politique pour ne faire qu'un seul combat au service de la personne humaine.

*
* *

Quelque part entre Pascal et Teilhard de Chardin, Etienne Borne a trouvé un vivant équilibre où une saine et persévérante inquiétude coexiste avec une fondamentale espérance toujours rejaillissante. C'est qu'il est bien assuré, avec Pascal, que "le contraire sollicite invinciblement le contraire" et, par exemple, que "Pascal appelle Teilhard comme Teilhard appelle Pascal". La grandeur de l'un comme de l'autre est d'avoir su résoudre, en leur temps et pour un temps, une "crise de l'esprit, de dimension historique et qui est l'interrogation majeure d'un siècle" en la faisant tourner au bénéfice de l'esprit. Face à la sévère crise de notre époque, comment ne pas souhaiter que l'inspiration personaliste d'un philosophe tel que Borne contribue à nous faire découvrir les réponses appropriées à nos problèmes présents, loin des systématisations rigides qui étouffent l'intelligence et paralysent l'action ? S'il est vrai que la philosophie est essentiellement une *problématique*, elle n'en récusé pas moins toutes les lâchetés du scepticisme et les démissions du découragement, pour affirmer, avec Teilhard, que "tout ce qui a valeur converge".

Philosophe tout ensemble fidèle à la tradition universitaire française, imprégnée de cartésianisme et de malebranchisme, et ouvert à ce qu'il y a d'authentique dans notre modernité, Etienne Borne n'a cessé d'être animé par la *passion de la vérité*, pour reprendre le titre d'un de

ses plus beaux livres, en donnant à ce mot de passion son double sens impliquant l'extrême ardeur de l'élan vers l'être et la souffrance agonique d'une découverte toujours difficile. Toute vérité est, selon lui, "chose sacrée" à traiter comme telle pour l'intégrer à la Vérité plénière, divine : "la joie de la vérité n'est qu'un autre nom de l'amour rassasié". Plus important encore que la vérité, disait Simone Weil, est "l'esprit de vérité", qui nous fait vivre dans le refus de tous les mensonges, de toutes les hypocrisies, de toutes les mystifications. L'esprit de vérité en nous s'oppose directement à l'esprit d'abstraction lorsqu'il n'est que mépris du réel. Etienne Borne est, à nos yeux, l'incarnation même de cet esprit de vérité vécu dans la passion "souffrante, militante, exaltante". C'est cet esprit qui est à l'origine de tous ses engagements de penseur et d'homme d'action, c'est lui qui fait le *ton* unique de tout ce qu'il dit ou écrit, fruit d'une réflexion vouée au courageux affrontement de tous les risques inhérents à l'existence de l'homme.

Philosophe de l'esprit donc, mais attentif à reconnaître les traces de celui-ci dans les plus simples mouvements de la nature, infatigable explorateur de ce *paradoxe vivant* qu'est l'homme pensant et agissant, tel nous apparaît Etienne Borne, dans la ligne de la *philosophia perennis* inaugurée par Platon, mais qu'il a su renouveler en défendant, contre les rationalismes étroits, un intellectualisme n'hésitant pas à faire au mystère toute sa part. Par toute son œuvre et par l'exemple de sa vie, Borne a rendu aux philosophes d'aujourd'hui l'indispensable confiance en leur vocation propre. Il a réhabilité la philosophie du sujet en montrant dans la personne "cette part de l'homme qui échappe à l'emprise des sciences humaines", plus précisément encore : "ce qui reste une fois qu'on a fait le bilan de tous ses conditionnements biologiques et culturels". L'homme ne peut se laisser réduire à son "mode de fonctionnement".

Mais, en même temps, le philosophe souhaite que l'homme soit étudié comme un objet partout où cela est possible sans qu'il soit porté atteinte à son intégralité et à son intégrité véritables. Borne cite volontiers cette affirmation de Kant qui peut, en effet, constituer la charte du philosophe : "L'homme dans le monde appartient à la connaissance du monde, mais l'homme conscient de son devoir dans le monde n'est pas chose, mais personne". C'est au constant rappel de cette vérité de base que notre ami a consacré son existence et, ce faisant, il a restitué à l'enseignement philosophique sa dignité première, qui est de former des hommes libres, mais à la fois lucides et généreux. Mais sans doute est-il temps pour moi de clore ce propos, trop rapide pourtant, et simplement allusif, car Borne lui-même l'a reconnu, en l'une de ces formules brillantes et denses dont il a le secret, - et il faudra bien qu'un jour soit étudié l'art de l'écrivain chez ce philosophe de grande race - : "les musiques les plus prenantes et les plus poignantes sont celles qui ont la nostalgie du silence", - ce silence plein où l'on se recueille pour dire *merci*.

André A. DEVAUX

LE PERSONNALISME PERDU ET RETROUVÉ

par Jean-Marie DOMENACH

Souvent un général croit avoir gagné la bataille alors qu'il l'a perdue ; plus souvent encore il croit l'avoir perdue alors qu'il l'a gagnée. C'est vrai également de la politique et des idées. Je crois qu'il en va ainsi du personnalisme.

Qui parle encore du personnalisme ? Même la revue *Esprit*, qui en fut le porte-parole, a décidé de ne plus le prendre pour référence. De nos jours, les "ismes" ont mauvaise presse. L'humanisme sent mauvais ; on ne se réclame même plus du christianisme, on se dit "croyant". Mais, simultanément, où en sont marxisme, existentialisme et structuralisme ? Morts, bien morts, tandis que le personnalisme est bien vivant - même à *Esprit*, j'en ai eu la preuve au cours d'un récent voyage que j'ai fait en Pologne avec les deux générations de rédacteurs qui m'ont succédé à la revue, - en Pologne où l'on continue à prendre au sérieux les idées, parce qu'on en vit, alors qu'ici on les consomme. Mais dès que la pensée cesse d'être recherche ou brillante intellectuelle, il faut bien revenir à ce qui compte, à ce qui dure.

Il est vrai qu'en Pologne, comme en d'autres pays catholiques, le personnalisme continue de jouer le rôle essentiel qui fut le sien dans le passage d'une politique cléricale à une conscience laïque, capable de prendre en

charge les valeurs démocratiques. Mais le personnalisme est bien davantage qu'une écluse à l'usage d'une chrétienté qui s'émancipe, c'est la seule réserve de pensée et d'espérance qui subsiste chez nous entre un marxisme dégénéré et un nihilisme sceptique. Partout où l'on trouve des militants, la plupart sont engagés au nom de valeurs qui ont été formulées au cours des années 30 par des penseurs dont nous sommes trop souvent les héritiers ingrats. Je l'ai compris le jour où Jean-Paul Sartre, près de mourir, déclara en termes simples, le 10 mars 1980 : "Notre but, c'est d'arriver à un véritable corps constitué où chaque personne sera un homme (1) et où les collectives seraient également humaines".

Ce succès du personnalisme ne va pas sans confusion. Edouard Balladur ne cache pas ce qu'il lui doit ; Raymond Barre proclame les vertus du "personnalisme social" ; Jean Lecanuet s'en inspire depuis longtemps ; Jacques Delors se réclame de cette philosophie ; même le communiste Anicet Le Pors aime se référer à *Esprit*. Je ne parlerai pas du Pape Jean-Paul II dont je sais l'attachement profond qu'il porte à un courant de pensée qui fut décisif pour Vatican II.

Est-ce à dire que se réalise la prophétie d'Emmanuel Mounier et que le personnalisme "se confond avec l'al-

lure quotidienne des jours" ? Certainement pas : d'abord parce qu'il est dans sa nature de n'être jamais achevé (il ne prétend pas, comme le marxisme, mettre fin à l'histoire) ; ensuite parce qu'il suffit d'ouvrir les yeux pour constater que nous vivons dans un monde où les contraintes comptent plus que les libertés, les masses plus que les personnes, et les simulacres plus que les réalités. Se réclamer du personalisme est bien ; l'incarner vaudrait mieux. Il est vrai que la nature non dogmatique, non idéologique du personalisme lui est un avantage dans une période où les philosophies de l'histoire, les explications globales sont en déroute. Il convient bien à une vision du monde que nous suggèrent à la fois le déclin du scientisme et celui des idéologies politiques : un monde compliqué, relativisé, individualisé, où il n'est presque plus d'autre sacré que celui qui s'attache à la personne, d'autre impératif que le développement indéfini de ses performances. Mais si cela donne un climat, un discours, cela ne donne pas une certitude et un engagement. Le personalisme pourrait facilement se réduire à une sorte de couverture idéologique de la revendication éperdue des droits de chacun et de la consommation heureuse des biens de toute espèce. Autrement dit, il ne s'est pas encore donné une anthropologie assez solide, et il souffre, d'autre part, de cette baisse de tonus qui atteint les forces de la conviction. Se proclamant sans s'articuler, se répandant sans s'incarner, il suscite une philanthropie aimable, mais pas une volonté de changer la vie.

Il est évident qu'en de nombreux domaines, Mounier avait vu juste. Mais si l'on admire le prophète, on se garde de le suivre. J'ai certes bien des preuves qu'il a changé la vie de plusieurs, mais cette conversion (*metanoia*, disait-il) qu'il plaçait à l'origine et à la fin du personalisme, ne se traduit pas par une transformation de notre société. Comme l'a souligné Etienne Borne (2), pour Mounier et ceux qui s'inspirent de lui, l'idée n'est rien sans l'homme qui la porte. Or cet individu qui prétend devenir davantage lui-même, nous le voyons toujours davantage conditionné par la culture de masse, gavé de télévision, conforme aux modes, "mimétique", comme dit René Girard.

*
* *

Au principe de sa pensée il y avait, comme l'a écrit justement Etienne Borne, "une révolte contre l'inhumain". Elle visait d'abord le monde bourgeois qui stérilise les âmes et atomise les communautés. Mais ce que Mounier et ses camarades ont aperçu aussitôt, c'est l'unité de cet individualisme et du collectivisme (on ne disait pas encore totalitarisme) qui prétend le combattre. Intuition géniale, que la fraternité de la lutte anti-fasciste fera quelque peu oublier à certains, et que de plus jeunes redécouvriront, cinquante ans plus tard, en lisant Soljénitsyne. Sommes-nous désormais à l'abri de ce que L. Dumont appelle un "retour du holisme" ? Je le crois, malgré le tapage qu'on fait autour de M. Le Pen. Mais entre temps le mal a franchi les frontières et atteint d'autres peuples et d'autres cultures. Ce qui est arrivé en

Iran et pourrait arriver dans d'autres pays islamiques est l'illustration. Malheureusement, le travail accompli par quelques courageux personalistes musulmans est insuffisant face au déferlement d'un intégrisme qui proscriit toute liberté de penser et d'agir. Faudra-t-il donc qu'une autre partie de l'humanité en passe à son tour par la réaction totalitaire au traumatisme de la modernité ? Le personalisme n'a pas encore fait la preuve de sa capacité à s'implanter dans d'autres contrées que celles qui ont été évangélisées.

En Europe, la menace du totalitarisme apparaît aujourd'hui davantage militaire qu'idéologique. Plus pressante et plus grave est la menace intérieure. Cette société - notre société - a survécu, mais elle reste malade. La bourgeoisie ne forme plus une caste, mais en disparaissant comme telle, elle s'est fondue dans l'ensemble de la population qui, comme Péguy l'avait prophétisé, s'est embourgeoisé. La sociologie des années 30 n'a plus grand-chose à voir avec celle des années 80, mais la vision polémique qu'en eurent les personalistes garde sa puissance de pénétration et retrouve même une éclatante jeunesse. Ce que Mounier voyait dans le bourgeois, c'est le vide d'être au sein de la boursoufflure. Or un même mot résume les analyses de Riessman, de l'Ecole de Francfort, d'Illich, de Castoriadis, d'Edgar Morin : anesthésie, - anéantissement du moi englouti dans les choses, aspiré par le "vide social". Cette "gelée fade", cette "démocratie d'esclaves en liberté", qui donnait la nausée au jeune Mounier, elle s'étend aux dimensions de la culture de masse. La contrepartie de nos libertés sans conditions, ce n'est sans doute plus le fascisme ou le communisme, du moins en Occident, c'est le collectivisme mou, le conformisme généralisé, la perte de l'âme que dénonce A. Bloom dans un livre émouvant (3).

Mais voilà que les philosophes, après avoir enseveli le sujet et sa liberté sous les déterminismes des sciences dites humaines, s'aperçoivent que la disparition de l'homme aboutit à l'effondrement des significations. "Il n'y a d'histoire intelligible, écrit Castoriadis, que s'il y a des sujets dotés d'autonomie" (4). Exactement ce que disait Henri Marrou quarante ans plus tôt. Mais comme le mot "valeur" est discrédité, et qu'il faut bien un principe d'instauration qui mette l'histoire en mouvement, il l'appelle un "en plus". Ainsi nos penseurs retrouvent-ils ce sens d'une durée à la fois destructrice et créatrice, que les personalistes des années 30 tenaient de Bergson et de Péguy.

Mieux encore : chez de jeunes philosophes imprégnés de lacanisme, on retrouve le ton même de Mounier appelant à la révolution spirituelle. Sortis de l'ornière du marxisme, ils osent, à travers les régimes opposés, dénoncer un mal unique : la perte d'être et d'amour. Cependant, ils vont plus loin encore, et en ceci, s'écartent de ce qui fut le souci et le tourment des personalistes : la politique. Pour eux, elle tient à cette faiblesse en l'homme qui appelle le maître, car, chez Lacan lui-même, si ironique pourtant envers le personalisme, on trouve une analyse qui est presque la preuve négative de celui-ci.

Pour lui, l'Autre est l'instance dominante, et le manque de l'Autre ne sera jamais comblé : les fantasmes, vainement, se substituent à l'altérité authentique. Lacan refuse le sommet du triangle personnaliste : la transcendance qui établit la communication. "On ne possède vraiment que ce qu'on donne", disait Mounier, et, comme en écho parodique, Lacan dit : "L'amour consiste à donner ce qu'on ne possède pas à quelqu'un qui n'en a pas besoin". L'amour, fantasme ou valeur reçue ? C'est ce qui fait la proximité, mais aussi la différence, car, pour Mounier, tout dévouement, toute dévotion, toute adhésion ne sont pas forcément la ruse du Maître. En disparaissant, le marxisme a contaminé notre culture avec ce concept pathologique d'aliénation dont elle se sert précisément pour s'éviter l'affirmation, la décision, l'engagement (5). Je suis persuadé que le personnalisme s'imposera à la pensée contemporaine lorsque celle-ci osera se débarrasser de ce concept pourri et pourrissant, et faire la distinction entre émancipation et libération, entre asservissement et fidélité aux valeurs.

Il est d'ailleurs significatif que ce soient nos camarades venus des pays totalitaires, ceux qui ont fait l'expérience de l'oppression, qui reprennent spontanément cette vision de Mounier pour qui l'oppression n'était pas seulement une bataille horizontale entre dominés et dominants, mais qu'elle était "au tissu de nos cœurs". Écoutez Soljénitsyne. "Si seulement tout était aussi simple, si seulement il y avait des êtres mauvais commettant leurs forfaits quelque part, et qu'il suffise de les isoler des autres et de les détruire. Mais la frontière qui sépare le bien du mal passe par le cœur de chaque être humain ; et qui accepterait de détruire une partie de son propre cœur ?".

Il est vrai que, comme le lui a reproché Et. Borne, Mounier a sous-estimé les ressources d'un Occident capitaliste qu'il croyait voué à la décadence. Mais le nihilisme reste la fascination de l'Europe. On le sent dans le terrorisme, ce nihilisme violent ; on le retrouve aussi dans la drogue et, plus largement, dans une culture qui n'est guère plus que la consommation frénétique du patrimoine matériel et spirituel de l'humanité. Nihilisme également suicidaire, "mort luxuriante" écrivait Mounier en 1932, "immense fixation infantile, qui semble succéder à l'âge métaphysique". L'homme qui perd sa dimension intérieure perd "le sens de l'Être". Inutile de commenter. Il suffit de regarder la télévision ou de feuilleter les magazines à succès.

Mais voilà que sonnent les cloches de St-Germain-des-Prés : le sujet est ressuscité. Bonne nouvelle, mais c'est un sujet anémique, un sujet kantien, trop intimidé encore par le structuralisme et le nihilisme ambiants pour oser passer de la critique à l'affirmation (6).

*
* *

Ici, le personnalisme affronte son pire adversaire, qui est aussi sa meilleure chance, j'entends l'individualisme,

qui n'a cessé de se renforcer depuis une dizaine d'années. Or l'individu n'est pas la personne, il est ce qui est à la place de la personne, mais comment faire comprendre que c'est précisément entre l'individu et la personne que nous traçons la démarcation. Pour Mounier, le "tu" précède le "je" et ils supposent un "nous" avec lequel s'établit une sorte de dialogue trinitaire. Mais, de toutes ses forces, l'Occident rejette le "nous". Parler de communauté, c'est se faire taxer de nazisme. J'ai été stupéfait, lors d'un récent colloque de jeunes européens, consacré à la Défense, de constater qu'à la question "Qu'est-ce que nous avons à défendre ?", la réponse était spontanément "moi", - mes libertés, mes plaisirs. Notre difficulté à concevoir et conduire une politique vient de là. Si le personnaliste veut faire reculer l'Etat, c'est afin que la société revive, en quoi il se rencontre avec le libéral authentique, - et l'Etat ne reculera en effet que s'il existe une société vivante. Voilà pourquoi notre problème n'est plus à l'intérieur du politique, dans une pluralité de choix qui s'est réduite ; notre problème, c'est le politique lui-même, ou plus exactement c'est le problème de vivre et d'agir ensemble, qui se pose, du couple conjugal à la société civile. Or, ici, le personnalisme, volontiers évoqué, est fort peu entendu. Je soupçonne d'ailleurs que les motifs invoqués contre l'engagement et la communauté cachent le refus du don et de la durée, l'incompréhension de cette dialectique du perdu et du retrouvé, qui fait le fond de l'éthique personnaliste.

Nous voici parvenus au centre de la pathologie contemporaine, qui affecte les rapports avec autrui. Il serait intéressant, par exemple, d'entrer dans le débat de l'universel et du particulier, tel que le conduit Alain Finkielkraut dans son dernier livre (7). Tant qu'autrui n'est pas posé dans une relation authentique avec moi, c'est-à-dire tant que les deux personnes ne sont pas reliées, au moins virtuellement par un "nous", leur différence et leur ressemblance sont également redoutables. La particularité tend vers l'étrangeté, l'hostilité, tandis que l'universel tend vers la confusion et la monstrosité... Que c'est par l'extériorité qu'on parvient à l'intériorité, que c'est par l'étranger qu'on revient à soi-même, voilà ce que pressent la pensée contemporaine sans encore oser l'affirmer. Et la même chose peut être dite de la nature : est-elle un-matériau à notre disposition ou un Autre absolu ? L'écologie, elle aussi bredouillante, a pressenti quelque chose de ce rapport de "tendresse" dont parle Mounier, et qui est comme une connivence entre êtres et choses créés.

Ce personnalisme implicite n'est pas parvenu à se constituer en culture non plus qu'en politique parce qu'il souffre d'un manque d'énergie spirituelle, d'une atonie que notre société doit sans doute à son bien-être. Trop sérieux pour être consommable, il n'est pas, il ne sera jamais à la mode. On le trouve partout, mais à l'état de dilution. Présence homéopathique, discrète, bienfaisante mais timide. La culture est devenue consommation. La communauté est devenue communication. Mounier parlait de communion. Notre époque ne supporte pas les doses fortes.

Il parlait aussi de révolution : elle était pour lui l'instrument de la *praxis* évangélique. Cela est difficile à redire maintenant. La principale critique que j'adresse à Mounier est d'avoir déduit trop directement une politique de sa foi. (On le voit mieux maintenant que la foi a diminué : demeure alors une sorte de philanthropie gauchisante, trace affadie et parfois hargneuse des enthousiasmes de jadis). La politique ne consiste pas forcément à se ranger dans le camp des pauvres, ou plutôt de ceux qui prétendent parler en leur nom ; l'économie ne se ramène pas à la charité, et je vois bien maintenant à quel point les controverses qui m'ont opposé aux démocrates-chrétiens se situaient à l'intérieur d'une générosité commune : nous combattons et nous nous combattons sans faire la part des contraintes, des manipulations et des effets pervers. Mais renoncer à la révolution n'est pas renoncer à la révolte. Malgré les éloges indécents qui prolifèrent autour du gain et de la consommation, l'argent reste le grand corrupteur. La famine au dehors, la misère au dedans, et, au-dessus de nous tous, l'ombre portée de la bombe atomique, nous rappellent que notre société vit dans la même injustice et la même précarité que celle contre laquelle se dressèrent les personalistes des années 30. S'il nous arrive, dans cette absurde topographie de la politique française, de nous classer au centre, il s'agit d'une recherche du juste et du profond, et non de ce point d'équilibre où se compromettent et s'affadissent les projets et les volontés.

Le plus profond... Je suis frappé de ce qu'Emmanuel Mounier ait infléchi sa démarche, passant d'"au-delà" ("au-delà du marxisme") à "au cœur de", comme s'il s'agissait moins d'imposer sa vérité que de la faire trouver du dedans par chacun. C'est cette maïeutique que je retiendrai en concluant, car elle me paraît indiquer deux directions qui conviennent à notre temps.

*
* *

La première est cet élan vers l'homme qui déborde infiniment son existence propre, et, en tous les hommes, pose le principe d'un dépassement commun. Démocratie qui est "le règne de la responsabilité vivante dans le droit

vivant". D'où cet effort d'éducation, intégré à la philosophie personaliste, afin de mettre et maintenir debout le plus grand nombre de gens. C'est ce que j'entendais en écrivant plus haut que l'individualisme ambiant était aussi une chance pour le personalisme, chacun voulant exister pleinement mais ne sachant pas comment. A côté du *body building*, il faudra bien qu'existe un *southern building*.

La seconde direction, c'est cette logique personaliste qui nous conduit à rompre avec le dualisme, c'est-à-dire avec notre habitude de placer l'autre en opposition à moi, afin de le détruire ou de le "dépasser". Aller "au cœur de", c'est mettre l'autre en système - en système ouvert avec moi. Emmanuel Mounier m'a montré ce chemin où j'ai progressé en étudiant les sciences contemporaines. J'ai pris conscience que je ne détiens qu'une part provisoire de vérité, mais qu'elle résistera jusqu'à ce que d'autres l'aient démontrée insuffisante. Ce qui implique que mon discours soit articulé de façon claire et ouverte, et non point dogmatique. Ainsi le personalisme s'approfondit au contact d'une épistémologie dont l'horizon est l'être pur de la vérité inachevée. Le dialogue y est requis, image d'une communauté en devenir, "métaphysiquement orientée", esquisse de cette humanité réconciliée, dont, pas plus qu'Etienne Borne, je n'ai désespéré.

Jean-Marie DOMENACH

(1). On notera que Sartre dit "personne" là où Mounier aurait dit "individu", et "homme" là où Mounier aurait dit "personne". Mais le sens est le même.

(2). Et. Borne : "Mounier" (Seghers).

(3). A. Bloom : "L'Âme désarmée" (Gallimard).

(4). C. Castoriadis : "L'institution imaginaire de la Société" (Seuil).

(5). J.-M. Domenach : "Pour en finir avec l'aliénation" ("Le Sauvage et l'ordinateur", Point-Seuil).

(6). Typique est le livre, excité et excitant, de Glucksmann : le Descartes qu'il exalte, c'est le douteur (cf. André Glucksmann : "Descartes, c'est la France", Flammarion).

(7). A. Finkelkraut : "La Défaite de la pensée" (Gallimard). De ce débat, on trouvera des prémices intéressantes dans une récente étude qui porte sur les années 1920-1930 : P. Phocas : "Gide et Guéhenno polémiques" (Interférences, Presses universitaires de Rennes).

Le conflit est le destin qui ne sera jamais raturé de toute société, et qui peut s'exaspérer en guerre civile... L'essentiel est que le drame ne tourne pas à la tragédie...

Faire que le combat se civilise de mieux en mieux en devenant débat. Admettre que l'autre peut avoir sa part de vérité. Comprendre que dans le quotidien de la politique il n'est pas d'affaire à traiter qui ne suscite un partage de raisons. Donc institutionnaliser la délibération. Trouver dans l'échange des paroles un exorcisme contre la violence. L'adversaire peut alors devenir un partenaire. Ainsi dans une société dont la pâte est toujours rebelle et réfractaire, le ferment démocratique permet ce commencement qu'est la marche vers la communauté. Un commencement à toujours réinventer, une aube qui ne sera jamais un plein soleil...

Et. B. "Les nouveaux inquisiteurs" - 1983. P.U.F.

IMAGES DE L'HOMME ET SENS DE LA JUSTICE

L'homme et sa justice. L'homme et la justice. Thèmes classiques et inlassablement repris depuis qu'il y a des hommes et qui le seront tant qu'il y aura des hommes en proie les uns aux autres dans d'obscures et éprouvantes expériences, aussi bien de conflit que de reconnaissance réciproque. Aussi sur un tel sujet, vague et immense, le philosophe, et j'entends par philosophe tout homme qui prend, par rapport à ce qu'il dit et fait, la distance réflexive qui convient, le philosophe donc est tenté de donner dans les lieux communs humanistes dont la rhétorique est ploiable dans tous les sens et qui satisfont aussi trop aisément notre goût pour les idées élevées. Or, en réalité, rien n'est moins rassurant pour le cœur et satisfaisant pour l'esprit, qu'une réflexion sur la justice et d'autant moins qu'elle est menée, autant que faire se peut, avec une rigueur et une probité authentiquement philosophiques. Aussi va-t-on congédier les lieux communs et tenter d'avancer à pas de paradoxes qui, critiques et interrogatifs, pourraient être un passable moyen de tenir la pensée en haleine et en inquiétude.

*
**

1. Le premier paradoxe, paradoxe originel et fondateur de mon propos, tient dans l'énoncé même du sujet, tels que les maîtres d'œuvre de la Semaine Sociale m'ont demandé de le traiter : "Images de l'homme et sens de la justice". Je remarque d'abord le contraste entre les images de l'homme, un pluriel qui peut aller à l'indéfini et le sens de la justice, ce singulier qui suggère unité et universalité. Des humanités vertigineusement différentes dans la diversité des métaphysiques et des religions, des cultures et des civilisations ; et partout pour- tant, comme besoin et attente, le sens de la justice. Mais le paradoxe va redoubler si je prends l'énoncé à l'envers : "Images de la justice et sens de l'homme". Représentations en effet innombrables de la justice selon les codes et les lois, les mœurs et les coutumes. Mobile et décevante justice qui change de figure et peut-être d'esprit et d'âme selon la diversité des lieux historiques et géographiques. Le célèbre trait de Pascal, "plaisante justice qu'une rivière borne", orchestré de mille manières, fait la for-

tune des sceptiques et des pessimistes. Jusqu'à un certain point seulement, pour parler encore comme Pascal, car l'homme reste partout l'homme et à travers toutes ces justices partielles et partiales, parfois dévoyées et aberrantes, c'est encore l'homme qui cherche à rendre à l'homme ce qu'il croit lui être dû par vengeance ou selon le droit, par instinct ou par raison. Nous disions "les hommes et la justice". Mais on peut aussi bien dire "les justices et l'homme".

Tel est le premier paradoxe qui est celui de la problématique elle-même. Deux termes en tension et dès lors qu'il faut tenir ferme les deux bouts de la chaîne, la diversité éprouvante de l'expérience dans ses contrariétés et même ses contradictions, les hommes, les justices et la permanence — comment dire puisque bien des noms peuvent ici convenir — d'une aspiration, d'une exigence, d'une espérance, d'un besoin, dynamique orientée vers le juste et l'humain au moins comme idéaux. Une telle tension ne va nullement s'apaisant, bien qu'elle puisse prendre bien des colorations depuis les procès d'Antigone, de Socrate ou de Jésus, jusqu'aux débats qui occupent et préoccupent avec tant d'intensité, les hommes d'aujourd'hui, par exemple sur la peine de mort ou l'avortement. Et s'il y a progrès, il serait plutôt dans la conscience plus ou moins vive, de plus en plus angoissée d'une tension qui pourrait bien être liée à la condition maternelle et charnelle que font à l'homme les limites, les contraintes, les servitudes, les diasporas de l'espace comme de la grande dispersion du temps et de l'histoire.

Donc, ne pas dissoudre ce paradoxe, tenter au contraire de réfléchir sur lui, d'en prendre les mesures, de l'approfondir au risque de le rendre incontournable.

D'abord une remarque générale ou plutôt de portée universelle : la réflexion sur la justice et l'homme nous met en présence d'un problème métaphysique qui, en son fond, n'est pas le fait de telle culture ou de telle autre — et qui appartient à ce qu'on avait raison d'appeler la "philosophie perennis" — car, quelle que soit la diversité des solutions qu'il soit possible ou impossible de lui apporter, sa permanence comme problème ne souffre pas de doute. Ce problème est celui de l'un et du multiple

dont Teilhard de Chardin, parlant ainsi en grand classique — lui qu'on accuse de modernisme — disait qu'il est le principe de toute religion, de toute métaphysique, de toute science, bref qu'il met en branle et en état de marche la pensée humaine. Tension de l'un et du multiple qui est au fond la question même du sens et du non-sens, car une prolifération anarchique cancéreuse, non maîtrisable, sans limites assignables, serait l'absurdité elle-même. Il faut l'un pour donner sens au multiple comme il faut peut-être un multiple pour donner matière à l'un et jusque dans la Trinité.

Deuxième remarque et qui nous met au cœur de notre sujet, ce paradoxe de l'un et du multiple vaut aussi bien pour la justice que pour l'homme et les deux tensions sont exactement symétriques. La multiplicité des hommes et la multiplicité des justices ne sont pas sans contester l'idée d'une nature humaine, c'est à dire d'un homme identique à lui-même dans son immuable vérité et l'idée d'un sens inné de la justice — ou d'une idée de justice — qui serait immanente à toute conscience.

Et, inversement, sans référence à l'unité d'une norme ou d'un idéal aussi lointains et inaccessibles qu'on le voudra, pourrait-on situer les justices et les hommes d'une expérience parfois déconcertante dans un même champ juridique ou anthropologique, objectif, réparable, explicable. D'où il suit que la justice et l'homme relèvent d'une même problématique paradoxale jetant la pensée dans la même antinomie. Problématique et antinomie qui sont la problématique et l'antinomie de l'un et de plusieurs.

Dernière remarque sur notre premier paradoxe. Si le propre de la raison est d'unifier le multiple, cet "un" sans lequel l'intelligence de la justice se révélerait impossible ne serait rien d'autre que la catégorie maîtresse de l'entendement scientifique, toujours en mesure d'expliquer par raisons historiques et sociologiques les avatars de la justice, tant des idées de justice que des institutions judiciaires. Ainsi pourrait être saisi ou pressenti le sens d'une évolution et grâce à un savoir positif serait surmonté ce premier paradoxe.

*
* *

2. Espoir vain, que va dissiper un *deuxième paradoxe*. Toute tentative d'explication de la justice, telle qu'elle se présente dans les mentalités et les faits juridiques, sans référence à un ailleurs, un idéal ou un au-delà, non tributaires de l'histoire et de la sociologie, signifie — la méthode étant inséparable d'une doctrine — une réduction et une défiguration de la justice qui, confondue avec ses conditions de possibilité, se changera du même coup en autre chose qu'elle-même, voire en son propre contraire. Certes, une recherche positive sur l'histoire et la sociologie de la justice est indispensable, instructive, fertile en interrogations aussi utiles qu'inquiétantes. Mais si, récupérée par une idéologie positive, la recherche positive avait la prétention de nous apporter la vérité de la justice, elle détruirait l'objet même qu'elle se

proposait d'expliquer. Forçons le paradoxe, qui apparaîtra d'autant mieux que son exposé sera plus abrupt. La justice se dérobe à qui prétend la comprendre et la prendre tout entière dans les réseaux et les rets d'une science positive.

On dira — par un a priori fausement méthodologique — que la justice ne tombe pas du ciel, mais qu'elle entretient avec la société telle qu'elle est ou telle qu'elle se prépare à être, des rapports qui sont ceux de l'effet à sa cause. Avoir de la justice une véritable idée, s'en faire un concept opératoire, comme dit l'épistémologie moderne, c'est considérer cette justice comme l'expression d'un certain état de la société, d'un certain équilibre mouvant et toujours susceptible de rupture et de retournement entre des forces sociales concourantes et antagonistes. Bref, telle société, telle justice. L'esclavage était juste dans la société antique, comme le servage dans la société féodale et le salariat, juste dans la société capitaliste, sera aboli par une autre sorte de justice dans la société socialiste.

Si j'ai emprunté ses exemples favoris au marxisme, c'est qu'aucune pensée n'a poussé si loin que lui l'explication des structures de la société et des idées humaines — qu'il appelle idéologies — par le jeu dramatique et dialectique de toute un dynamique historique. Le marxisme est une sorte d'immanentisme qui n'entend trouver qu'au-dedans de l'histoire l'explication de l'histoire et qu'au-dedans de la société, l'explication de la société et qui refuse, sinon comme illusion du sommeil de la terre, toute référence à une norme idéale ou transcendante. Norme qui ne vaudrait que par rapport à des cieux enfin abolis.

Mais le marxisme est bien obligé d'avoir recours à cet humanisme d'idéalité et de transcendance, qu'il a pourtant furieusement condamné comme idéologie bourgeoise. Sans révolte contre cette aliénation que sont ensemble la condition prolétarienne et le salariat, il n'y aurait pas une dynamique suffisante pour passer du capitalisme au socialisme, c'est à dire d'une justice à une autre justice. Si l'aliénation suscite une contestation révolutionnaire, c'est que la dépendance salariale frustrée le travailleur d'une part de ce qui lui est dû, ce qui suppose une certaine idée antérieure et supérieure de la justice ainsi violée. De plus, l'être et le faire étant chez Marx indissociables, cette même dépendance déshumanise le travailleur en l'assujettissant à autrui et à la propriété d'autrui, ce qui suppose une certaine idée de l'homme, elle aussi antérieure et supérieure comme l'idée de justice au fait empirique lui-même — dans sa positivité scientifique réparable.

Laissons de côté la discussion sur le marxisme et interrogeons seulement l'idée d'une justice de classe. Une telle justice ne peut être repérée et dénoncée que par rapport à une idée vraie de justice de classe, celle qui n'est pas la même pour les patrons et les ouvriers, plus sévère pour les chapardages des affamés que pour les grandes voleries camouflées en spéculation financières. Le débat est contemporain, mais il est aussi de tous les temps. "Selon

que vous serez puissants ou misérables, les jugements de cour vous rendront blanc ou noir". Cours de justice sans justice. Dans sa "République", ce prodigieux monument, élevé à l'idée de justice et qui, pour qui en comprend l'humour et en entend la métaphysique, est resté d'une indépassable actualité, Platon expliquait, sans avoir lu Marx, que dans une société aristocratique et guerrière, les lois favorisaient les prestiges joints de l'épée et de l'honneur ; que, dans une société avare et bourgeoise de l'argent-roi, les lois aidaient à la prospérité des affaires ; et qu'enfin, là où il était le maître, le "démos", qu'on pourrait aussi bien traduire par le "peuple de gauche", faisait des lois démagogiques pour secourir la part la plus besogneuse de la société tout en abolissant joyeusement les contraintes héritées des anciens régimes. Mais l'auteur de "La République" ajoutait qu'aucune de ces justices, traduisant chacune un rapport de force particulier, momentané et instable, n'était la vraie justice mais représentait autant d'apparences ou de débris d'une autre justice, la vraie, qu'il faut dire une fois encore antérieure et supérieure. Celle qui ne saurait être trouvée par seule référence au surhomme faiseur d'histoire par l'épée, à l'entrepreneur conquérant marchés sur marchés, ni même au travailleur, fourmi ou abeille, fonctionnaire de sa fonction sociale, c'est à dire non à des images partielles de l'homme, mais oui à la vérité de l'homme dans toutes ses dimensions.

Dès lors, je ne puis considérer, par exemple, une justice prolétarienne comme préférable et supérieure à la justice bourgeoise que si elle renferme plus d'humanité ou plus de promesse d'humanité que la justice bourgeoise. Sinon, nous restons dans l'ordre de la force, la force prolétarienne se révélant seulement plus forte que la force bourgeoise et capable de la plier sous son pouvoir. Si on objecte que la force ne crée pas le droit, mais que par la révolution ou la guerre, elle crée les conditions de son émergence et de son épanouissement, alors, il faut, dans un marxisme fortement hégélianisé, se représenter l'histoire comme réalisant une idée d'humanité. Mais celle-ci ne serait pas au terme si elle n'était au commencement. La transcendance qu'on avait chassée par la porte est revenue par la fenêtre.

*
* *

3. S'il y avait toujours une justice idéale ou transcendante par rapport à laquelle les justices de fait, sociale-ment et juridiquement établies, apparaissent comme injustes ou au moins non-justes, le moment serait venu d'énoncer *un troisième paradoxe*, celui d'une rupture insurmontable entre deux justices qui ne seraient pas deux espèces d'un même genre mais se réfèreraient à deux essences incompatibles. Telle est la thèse de Bergson dans "Les deux sources" — titre significatif — "de la morale et de la religion". Il y a, en effet, pour Bergson, deux morales — dont la dualité correspond à la célèbre distinction entre le "tout-faire" et le "se-faisant" — une morale de la pression et une morale de l'aspiration. Et la justice changera de contenu et de style

quand on passera d'une morale à l'autre et il y faudra un bon créateur. Cette fois, il s'agira moins de l'antithèse entre l'un et le multiple que d'opposition entre le relatif et l'absolu.

D'abord, une justice de la pression sociale — qui exprime moins l'intérêt ou le bien commun de la collectivité, raisonnablement considéré, qu'une pression comme vitale de l'organisme social sur chaque individu, mais ce "tout de l'obligation" ressenti comme une sorte d'impératif catégorique — se décompose en un grand nombre de règles coutumières et légales, interdits et observances qui composent la figure d'une première justice, proprement sociale. Elle n'exprime rien d'autre qu'un certain équilibre organique, nécessaire à la vie de la communauté. Telle est la justice de la répartition et des échanges qui vise à établir de justes salaires et de justes prix ou à compenser les délits et les crimes par des châtimens ajustés à la gravité de la faute. Tout est donc relatif dans cette justice, dont le symbole classique est la balance qui rend visible la justesse de l'équilibre entre les deux plateaux.

A cette justice qui ne peut être que relative, Bergson opposait l'absolu d'une autre justice, celle des droits de l'homme qui sont inaliénables, inconditionnels et inentamables à toutes les casuistiques, même les plus subtilement machiavéliennes. "Que ferions-nous" — demande Bergson, "si nous apprenions que, pour le salut du peuple, pour l'existence même de l'humanité, il y a quelque part un homme, un innocent, qui est condamné à subir des tortures éternelles ? Nous y consentirions peut-être s'il était entendu qu'un philtre magique nous le fera oublier — ou que nous n'en saurons jamais plus rien — mais s'il fallait le savoir, nous dire que cet homme est soumis à des supplices atroces pour que nous puissions exister, que c'est là une condition fondamentale de l'existence en général, ah non, plutôt accepter que rien n'existe, plutôt laisser sauter la planète". On a donc là une justice qui, loin d'être condition d'existence relative et approximative d'un ordre social donné et déterminé, en vient dans la logique de l'absolu à la contestation radicale de tout ordre social et naturel reposant sur une injustice majeure. La France ne mérite pas de vivre si elle est constituée en état de péché mortel par la sacralisation officielle de cette iniquité qu'est la condamnation d'un innocent pour raison d'Etat, disait Péguy, chrétien et dreyfusard. Et c'est une affaire Dreyfus aux dimensions métaphysiques qu'évoque Bergson pour mieux élargir en abîme la fracture entre les deux justices.

Cet absolu de justice n'est pas pour Bergson une idée philosophique, laquelle serait restée vaine dans sa sublimité métaphysique si elle n'avait pas été vécue et apportée au monde par les prophètes et les saints du courant judéo-chrétien. Le caractère de violence impérieuse qu'a aujourd'hui encore notre idée de la justice vient, dit Bergson, des prophètes d'Israël et le Sermon sur la montagne avec sa litanie d'alternatives, "on vous a dit, moi je vous dis"... propose une autre morale que celle du monde

et de la société, quelle que soit cette société. Rompre avec toute possession, non-violence, tendre l'autre joue, de telles maximes sont contraires au train du monde comme il va et même comme il ne peut ne pas aller. Mais en même temps, comme le remarque Bergson, elles se contredisent, dès lors qu'elles tentent de se formuler et de s'appliquer. Si les biens matériels sont poison pour l'âme, est-il bien de les distribuer ? Et la non-résistance au mal ne fait-elle pas proliférer le mal en donnant, par une diabolique surprise, des chances supplémentaires à la méchanceté des pires ?

Notre troisième paradoxe aboutit donc à l'aveu d'un nécessaire impossible. Lorsque l'autre justice absolue, transcendante, apparaît dans une expérience vivante, concrète, celle des prophètes et des saints, elle devrait par une sorte de nécessité morale, purifier, hausser, animer nos justices et nos sociétés mondaines et séculières, alors qu'elle se pose, semble-t-il, au point où nous sommes arrivés, en antithèse et en rupture avec celles-ci, telle-ment que prophétisme et évangélisme sont mis en accusation comme a-sociaux et a-politiques et même comme anti-sociaux et anti-politiques. L'antinomie de l'absolu et du relatif n'est pas plus facile à dénouer que celle de l'un et du multiple.

*
* *

4. Pour faire bouger l'antinomie, il sera besoin d'une *quatrième paradoxe*. Il n'y a pas dans la conscience humaine un sens inné de la justice qui serait d'une rectitude infaillible ; mais s'y trouve une sensibilité à l'injustice, vive et confuse, susceptible de dévoiements nombreux et détournements multiples, mais toujours pressante et incoercible. En d'autres termes, le sens de l'injustice précède le sens de la justice. Il n'y a pas d'autre révélateur de la présence de la justice, dans l'histoire des hommes, comme dans la conscience de chacun, que la protestation contre l'intolérable. Se trouve donc exclue toute espèce de révélation immédiate de ce que peut être la justice ; en tient lieu un cheminement laborieux, éprouvant dont les pas sont une suite de négations de l'injustice. Ces négations impliquent référence à une idée de la justice, à la fois certaine et incertaine, atteinte de manière incertaine, tâtonnante et dépourvue d'intuition immédiate.

Nous venons d'en avoir un exemple à propos d'une sorte de mythe platonicien rencontré chez Bergson : ce dieu cruel qui aurait mis comme condition à l'existence des hommes le supplice toujours recommencé d'un innocent. Et c'est l'absolu du refus contre un absolu d'injustice, plutôt le retour au néant que la prolongation d'une existence souillée et dégradée originellement. C'est donc un acte de négation tel qu'il n'en est pas de plus grand, que peut être soupçonnée encore énigmatique mais pressante, l'idée d'un absolu de justice. Le mythe, ou si on veut la parabole, est susceptible de maintes transpositions avec, à chaque fois, la même dialectique d'une négation qui est l'envers d'une affirmation indubitable

dont les tenants et aboutissants sont encore voilés.

C'est dans une litanie jamais achevée de "je ne supporte pas...", tant théorique dans le labeur anxieux de la pensée, que pratique dans le sang et la passion des martyrs, que se fait l'éducation à la justice des hommes et de l'humanité. D'où l'importance qu'a, dans une culture philosophique et morale, la méditation des grands procès de l'histoire où, dans le respect des formes de la justice, furent perpétrées les grandes iniquités, procès d'Antigone ou de Socrate, de Jésus ou de Jeanne d'Arc, procès de Galilée, procès de Dreyfus, procès innombrables des opposants et des dissidents dans les régimes totalitaires. — Pendant que les sociétés rendent ce qu'elles appellent la justice, une autre justice souffre passion. Nous sommes certains qu'il y a passion de la justice, même si nous ne sommes pas capables de donner un visage à cette justice que nous ne connaissons que violée et défigurée.

Cette sensibilité à l'injustice, qui est notre seule chance de savoir, ou plutôt de pressentir où est et ce qu'est la justice, se dégrade aisément et oscille souvent entre une vraie et une fausse inquiétude. Il arrive qu'on n'éprouve la détestation de l'injustice qu'à cause de la vive appréhension que, comme dit La Rochefoucauld, "on m'ôte ce qui m'appartient", c'est à dire mes biens et ma vie, dans l'actuelle hantise, assez compréhensible, de la sécurité. Mais la fausse inquiétude est une parodie de la vraie et c'est parce qu'il y a des indignations authentiques que les colères théâtrales font figure de médiocre comédie. Le choc que provoque le heurt avec l'injustice n'est pas programmé à l'avance. Il surgit souvent, insolite, inattendu, comme un coup de pierre et pas forcément à propos d'une violence trop souvent répétitive, du faible mis à mal par un plus fort, — comme l'enfant disgracié, souffre-douleur de la classe. Mais aussi et plus significativement à propos d'une situation en accord avec la justice établie, comme l'esclavage le fut longtemps et qui paraît d'un coup, moralement et spirituellement, insupportable avant que, lentement, laborieusement, douloureusement, soient mises en place les conditions politiques et sociales de son abolition.

Ce qu'on appelle le progrès de la justice n'est donc pas une évolution continue, réglée par un jeu de déterminismes historiques et sociaux. Il s'agit, en réalité d'une brusque prise de conscience de formes d'injustice, camouflées jusque là sous des apparences de justice. Un progrès par bonds imprévisibles et qui, l'histoire la plus contemporaine en témoigne, n'apporte aucune garantie contre des régressions toujours possibles. Le progrès en est beaucoup plus dans l'affinement des pensées et l'exigence des consciences que dans les faits, les mœurs et les pratiques, surtout si on les considère à l'échelle du monde. Telle est l'histoire dramatique de la justice, je veux dire une lutte sans fin, inachevée, inachevable, contre les injustices.

Que l'on aille au vrai et au bien et donc à la justice, qu'indirectement et dialectiquement par la négation et la dénonciation de l'erreur, du mal et donc de l'injustice, ce

paradoxe est celui de la condition humaine même. Perspective de labeur et de rigueur qui congédie à la fois les lâchetés des démissions pratiques comme les scepticismes et les relativismes, qui sont des démissions de la pensée. Sans forte idée du vrai et du bien, serais-je en état d'alerter en face des mystifications, des inégalités et des oppressions qui nous investissent comme, douteuse et houleuse, une mer toujours recommencée ? Et il n'y aurait pas cette émotion de l'esprit devant l'injustice et ce combat contre l'injustice sans référence à une idée de justice dont le contenu et le statut métaphysique peuvent être en suspens mais qui est, pour cette pensée et ce combat, une sûre et incontestable norme directrice. Bref, je ne chercherais pas la justice avec tant d'anxiété à travers les contradictions éprouvantes de l'expérience si je ne l'avais déjà trouvée.

Mais inversement si je crois l'avoir définitivement trouvée et si je m'estime capable d'en proposer une théorie pleinement rationnelle, comme de la réaliser dans une société intégralement juste, alors, la justice confondue avec un ordre totalitaire se change en son contraire et devient le comble de l'injustice. Tel est le sens le plus philosophique du célèbre adage "summum jus, summa injuria". Je hasarde une parabole : Orphée est l'homme en tant qu'il a vocation d'arracher la justice à la passion qu'elle souffre dans les ombres et les enfers du mensonge et de la violence. Il a vaincu les puissances des ténèbres, et la justice, délivrée en espérance, le suit, son souffle sur sa nuque, inspirant chacun de ses pas de militant. Mais les destins sont inflexibles. Si Orphée se retourne et s'il croit pouvoir contempler la justice et la posséder avant que les temps soient accomplis, alors la justice s'évanouit, s'échappe et devient la fugitive de sa pensée et de son combat.

*
* *

5. Reste à tenter de comprendre les rapports entre cette idée de justice, plus éclairante que claire, mystérieuse et évidente, d'une part et, d'autre part, les différentes formes de la justice conceptuelles ou pratiques que notre entendement peut concevoir et notre action mettre en œuvre. Ce sera l'objet de notre *cinquième et ultime paradoxe*. Je ne pourrais pas parler de justice et injustice s'il n'y avait, immanente et transcendante à l'esprit, une idée de justice, exemplaire et normative comme l'est l'idée de Platon, qui s'exprime en une pluralité de concepts, chacun déterminé et limité et qui se pose en contrariété avec d'autres concepts non moins déterminés et limités, ces concepts se traduisant à leur tour en règles et institutions concrètes, mais pas toujours cohérentes, dans ce qu'on appelle l'organisation de la justice.

Que veux-je signifier par cette distinction entre idée et concept ? Ceci, qu'il est impossible de conceptualiser l'idée de justice en faisant tenir dans une notion claire, distincte, tout ce qu'elle contient de vérité et d'exigence. L'idée de justice n'est pas un "concept opératoire" qui permettrait à la fois de comprendre ce qu'est la justice et

de la réaliser comme on copierait une épure exactement étudiée. On dira par exemple qu'il n'est pas de société sans un droit bien défini, qu'il soit codifié ou coutumier et on est libre de faire de la conformité à ce droit positif le critère du juste et de l'injuste. On n'aura jamais complètement tort, puisque déchirer le contrat qui assure la tranquillité publique est en gros une forte présomption d'injustice. Définir le juste et l'injuste par ce qui est réputé juste et injuste à l'intérieur d'une société donnée, revient à définir le malade mental par sa fréquentation du psychiatre, ce qui n'est jamais complètement faux, mais n'est pas rigoureusement vrai. Il reste qu'une conceptualisation positive, et dès lors inévitablement positiviste de la justice, interrompt et tue ce que nous avons appelé la vie dialectique et dramatique de la justice. Impossible de penser : "la justice est ici", sans aussitôt se dire et penser qu'elle est aussi ailleurs..

Tout concept de justice, parce qu'il participe à l'idée de justice, sera un concept mobile, inquiet et interrogatif de lui-même. Soit le «cuique suum», «rendre à chacun ce qui lui est dû», et qui ne saurait avoir même contenu et même profil selon qu'il s'agit de la justice des échanges, justice dite commutative qui veille à l'équivalence des obligations, ou de la justice dite distributive, qui règle l'attribution des biens, la première tendant à l'égalité et l'autre rationalisant l'inégalité. Mais chacune de ces justices contient en elle-même une critique qui risque de la déstabiliser : le prix d'une denrée ou d'un produit tel qu'il résulte des lois du marché n'est pas nécessairement le juste prix tel qu'il résulterait du travail dépensé ; et lorsqu'on parle de justice distributive, faut-il rendre à chacun ce qui lui est dû selon ses besoins, lesquels peuvent être naturels ou artificiels, ou selon ses mérites et ses capacités, impossibles à évaluer quantitativement ? Il n'est pas de justice humaine qui ne contrarie une autre justice, qui, au surplus, ne se contrarie elle-même. Et pourtant aucune de ces justices, dans sa validité partielle, qui soit une anti-justice ou une non-justice. Même lorsqu'un droit est contredit par un autre droit, comme il arrive aux points chauds de notre monde, quelque passion qu'ils fassent, par leurs conflits, subir à la justice, un droit reste un droit.

Envisageons le problème au niveau de la justice pénale. Le délit et sa sanction, le crime et le châtement. Réprimer, certes, mais au nom de quelle justice ? Il suffit de peu de réflexion pour s'apercevoir que cette justice est double et d'une dualité impossible à unifier, et non pas à partir d'une spéculation intellectuelle et sophistiquée, mais simplement en considérant la pratique de l'institution judiciaire. D'un côté, dans une cour d'assises, le procureur, accusateur public, qui se présente comme le défenseur d'une société mise en péril par un acte criminel qui, au-delà du sort des victimes personnelles, met en danger la sécurité publique et conteste l'état de droit, justice donc de défense sociale à laquelle s'oppose, de l'autre côté, une autre justice, celle qui, dans le délinquant et le criminel, s'efforce de voir aussi un homme qu'il serait injuste de confondre avec son délit ou son crime. Le réquisitoire et la plaidoirie ne relèvent pas

seulement de deux interprétations d'une affaire judiciaire liées aux contingences d'une conjoncture, l'opposition des deux discours traduit l'affrontement de deux philosophies de la justice nécessairement en tension et dont aucune ne saurait être complètement sacrifiée à l'autre, et qui sont donc impossibles à accorder.

Tension que met dans sa plus vive lumière la question de la peine de mort. Le débat n'est si aigu et ne prend un ton si passionnel que par l'impossibilité de trouver, en ce cas, un compromis entre une justice de pure répression et une justice en voie d'humanisation. La loi du talion n'est pas sans justice. Elle implique un commencement non négligeable d'humanisation "œil pour œil" et "dent pour dent", alors que la logique de la vengeance va vite aux extrêmes et exigerait les deux yeux pour un œil et toute la mâchoire pour une seule dent. Enoncer que "qui a tué sera tué" paraît exprimer une équivalence de la raison et de justice en dehors même de la question de savoir si la peine de mort est effectivement dissuasive. Et il faut choisir entre cette justice qui équilibre et compense un mal par un mal et une autre justice, celle qui met l'homme et son énigmatique destinée au-dessus des intérêts et du bien de la société. La société pour l'homme et non pas l'homme pour la société, maxime capable de déstabiliser toute justice établie. De la mort, disait Socrate aux juges qui allaient le condamner, vous n'avez pas de savoir. Seul argument, mais décisif, contre la peine de mort. En condamnant à mort, une société, pour savoir vraiment ce qu'elle fait, devrait en effet connaître la vérité de la mort dont elle ignore, en tant que société, si elle est une porte donnant sur le vide et le néant ou le portique ouvert sur des lieux inconnus où les lois de cette terre, si justes qu'elles nous paraissent, ne sauraient avoir cours. Un Etat, surtout s'il est religieusement et métaphysiquement neutre, se doit donc de rayer de ses codes la peine de mort. Abolition qui est un corollaire de la laïcité.

Le problème de la justice nous a mis en présence d'une tâche proche de l'impossible, mais inéluctable comme tâche. La justice est dispersée et comme en miettes dans nos sociétés humaines. Impossible de rendre justice aux uns, sans empiéter sur la justice due aux autres et, plus gravement, il n'est guère possible de se référer à un concept déterminé de justice sans — on en a donné des exemples — faire tort à une autre forme de justice. Et qui peut dire si l'oubli, le pardon, la charité sont la justice suprême ou renoncement à la justice ?

*
* *

Et la question de fond, aux termes de notre cinquième paradoxe, récapitule les paradoxes précédents : la tâche de l'homme en quête de justice est de se souvenir, autant que faire se peut, les justices contrastées, dont il fait l'épreuve et dont il a la charge, corrigeant une justice par une autre pour éviter l'injustice suprême d'une justice unique et totale. Se reposer sur un "Justice est faite", c'est se faire complice à coup sûr d'une injustice alors

irréparable. La justice n'est jamais faite, mais toujours à faire. Une telle tâche prend figure et sens s'il y a, comme nous l'avons supposé, une idée de justice insaisissable, irreprésentable, à la fois immanente et transcendante à ce monde intérieur à toute conscience et qui anime la quête humaine de la justice sous sa double forme de lutte contre l'injustice et d'efforts pour composer, approximativement, entre elles des justices d'intention contraire. Ces deux fonctions qui n'en font qu'une pour ensemble définir la politique comme action et comme pensée.

Le souci de la justice et le sens de l'homme se rejoignent au terme. Il y a une idée de l'homme comme il y a une idée de la justice. Et sans cette idée de l'homme, à la fois vérité et exigence, il serait absurde de parler de nature humaine, de condition humaine ou de droits de l'homme. Et de même que c'est la conscience indiquée d'une injustice qui rend saisissante, dans son absence même, la présence de la justice, devant nous maltraitée et insultée, ainsi c'est le visage humain, saccagé et souffrant passion de l' "Ecce homo" ou des "materdolorosa", qui nous contraint, pour peu que nous ayons le cœur bon et l'esprit droit, à confesser ce que contient la face humaine de vérité, à la fois altérée et inaltérable.

De même aussi que l'idée de justice s'exprime en conceptions plurielles et en concepts multiples, se contrariant les uns les autres, sans pouvoir arriver à être adéquat à l'idée originelle, ainsi l'idée d'homme se présente sous forme de concepts pareillement contrastés, l'homme pouvant se définir parmi bien des possibilités, par l'outil mais aussi par le rite qui est le contraire de l'outil, concepts dont aucun, et même pas la somme, ne peut égaler ce qu'il y a d'inépuisable dans l'idée universelle d'homme ou dans tel homme singulier. Si bien que ce sont les mêmes cheminements qui font converger, non dans l'expérience et dans l'intuition, mais dans l'espérance, la foi dans l'homme et la foi dans la justice.

L'esquisse de réflexion que je viens de proposer peut paraître éloignée des préoccupations et des questions d'ordre proprement judiciaire dans la France d'aujourd'hui. Mais pour comprendre une actualité, il n'est pas mauvais de prendre une certaine distance de pensée. D'abord, les problèmes de la justice — ou plutôt la question de l'homme aux prises avec la justice — quelle que soit la diversité des cultures et des situations, s'est toujours nourrie, naguère comme aujourd'hui et aujourd'hui comme naguère, aux mêmes difficultés, souvent antinomiques et qui ont redoublé à chaque pas en avant. Et si, dans l'homme contemporain, son besoin de justice, sa peur aussi de la justice, la grandeur de son attente et la misère des alibis dont il se contente, il y a quelque chose qui soit spécifique, singulier, actuel, on le trouverait sans peine dans l'exaspération des paradoxes qui ont été le thème de mon propos. Propos qui fut de bout en bout, à l'école de Pascal et que je conclus par des mots pascaliens : la justice *souffre passion* en ce monde. Il ne faut pas dormir tant que dure le temps du monde.

QUATRE PROPOSITIONS SUR L'ATHÉISME

L'assurance dogmatique de l'inexistence de Dieu a pris dans l'histoire de l'esprit humain un certain nombre de figures qui, par leur variété contradictoire, risquent de brouiller pour la pensée philosophique ce qu'il faut bien appeler l'essence de l'athéisme. On posera ici que le plus pur, le plus vrai et le plus fécond athéisme est celui qui ose lire dans la réalité du mal le signe et la preuve du néant de Dieu. L'Être des êtres, principe et fin de toutes choses, est impossible moralement, et de l'éthique à l'ontologique la conséquence va de soi, bonne et nécessaire : en ce raccourci tient l'essence de l'athéisme qui se présente comme un absolutisme moral.

1. QUE L'ESSENCE DE L'ATHEISME EST DANS UN ABSOLUTISME MORAL

Le Dieu de Platon ou le Dieu du christianisme est le Bien ou la Valeur suprêmes : comment alors ne serait-il pas confondu par la prise de conscience simple et aigüe d'un monde dans lequel, suivant les mots du *Théétète*, le mal poursuit toujours sa ronde ? Le problème du mal en effet est une machine à détruire les dieux et Dieu, à réduire à la mythologie toute croyance religieuse. Devant le tissu de malheurs et de crimes qu'à chaque instant composent les navettes alternées de la nature et de l'histoire, la stupeur du sentiment a sa source dans une contradiction clairement déchiffrée par la raison et que les théologiens, ces rationalistes, ne manquent jamais de mettre en forme : "si Dieu était, écrit S^t Thomas, nulle part ne se trouverait de mal. Or, on trouve du mal dans le monde. Donc Dieu n'est pas" (1). Aussitôt reconnu que le mal est le contraire de Dieu, comme disent à la fois Platon et S^t Thomas, l'esprit se trouve induit en tentation de manichéisme, imagination sans consistance qui ne peut que retarder ou devancer la négation athée : car s'il y a un contraire de Dieu, ce Dieu contesté et limité dans son être moral d'un coup cesse absolument d'être.

Le paradoxe est que athéisme et théisme prennent leurs véritables dimensions en vertu du même progrès de la conscience. Dieu n'est l'architecte de l'univers ou le génie de l'histoire que sous forme de représentations symboliques de style païen dans lesquelles les grandes eaux de la poésie éteignent le feu de la vérité. Dieu est l'exigence de l'exigence morale, plus encore que son

principe et son objet. Et cette même exigence morale, maintenue dans sa dureté impitoyable à l'espérance du cœur, est le foyer toujours vif du plus haut de l'athéisme. Il faut avoir découvert l'impératif catégorique, comme l'a nommé mais non pas inventé le philosophe de la *Métaphysique des mœurs*, pour exiger moralement de Dieu qu'il ne soit pas. Selon une phénoménologie exacte de l'athéisme, la conscience athée est une conscience kantienne qui lit à l'envers le célèbre postulat de la raison pratique.

2. QUE LES REFUTATIONS DE L'ATHEISME EN SONT AUSSI BIEN DES CONFIRMATIONS ET DEVOIENT SON ESSENCE MORALE.

Si les ordinaires réfutations de l'athéisme ne portent pas, ce n'est pas qu'elles soient logiquement et humainement faibles, c'est au contraire que cherchant et obtenant sur l'adversaire une victoire totale, elles détruisent en même temps que l'athéisme ce recours à l'absolu moral qui était le fondement du plus rigoureux théisme.

L'alternative, toujours soulevée, d'un Dieu ou tout-puissant, mais tolérant volontairement le mal ou essentiellement bon, mais tenu en respect par l'antagonisme d'une force mauvaise, constitue un dilemme ou un défi qui laisse subsister un scandale soit éthique soit métaphysique. Saint-Thomas après saint-Augustin choisit le premier terme de l'alternative. Dieu est véritablement tout-puissant, mais sa puissance va jusqu'à un infini tel qu'elle est toujours capable de tirer du mal le plus extrême un bien imprévisible. Du coup, la menace du scandale métaphysique s'éloigne, mais le scandale éthique subsisterait si le devoir de haïr et de nier le mal était maintenu comme un absolu proprement divin ; il faudra alors relativiser cet absolu moral pour que disparaisse le danger du scandale éthique : une ingéniosité sublime capable de se servir efficacement du mal lui-même ne peut être liée et retenue par l'impératif de la conscience. Ainsi la théologie traditionnelle fait un destin inattendu à l'argumentation par laquelle le Platon des dialogues socratiques prouvait la supériorité de la complexe dialectique d'Ulysse qui prend parfois le détour du mal pour promouvoir le bien sur la simple logique d'Achille qui ne sait et ne fait que le bien. L'inquiétant jeu platonien

rien est devenu la plus sérieuse des théodicées. D'un doute sur la morale, on fait une réfutation de l'athéisme.

Lorsqu'à la fin de son entreprise philosophique, l'auteur des *Deux sources* heurte au problème du mal, il ne raisonne pas autrement que les augustinien et les thomistes. Bergson paraissait d'abord ouvrir une voie neuve ou insolite en contestant assez radicalement la notion de toute-puissance divine ; dès lors l'interrogation sur le mal devenait un "pseudo-problème" suivant le sort promis par le bergsonisme à toute question métaphysique. A y regarder de plus près, Bergson refusait seulement, à la manière de Spinoza, que Dieu eût possédé sans l'exercer l'imaginaire puissance d'avoir pu faire les choses autres et meilleures qu'elles ne sont, mais il lui reconnaissait un pouvoir de créer sans limites assignables et qui n'a posé la souffrance et le mal que comme l'inéluctable envers du progrès de la vie et de l'avènement de l'esprit dans une solidarité impossible à dissocier, comme celle qui fait le même organisme un au dedans et complexe au dehors. Et le mal se situe du côté de ce dehors et de cette complexité. Rêver un monde débarrassé du mal ferait un songe nihiliste, car "éliminer une partie serait supprimer le tout" (2).

Bergson en cette page des *Deux sources* rejoint donc les théologies traditionnelles : Dieu est le génie si immensément créateur que le négatif de l'existence est équilibré et absous par des positivités prodigieuses et inimaginables ; d'un mot, terriblement monotone, le mal est le moyen du bien. Le prix qu'il faut acquitter pour avoir la permission de triompher totalement de l'athéisme est, lui aussi, toujours le même : le renoncement à l'absolu de la morale, en d'autres termes l'aveu explicite ou implicite du relativisme foncier de l'éthique humaine qui ne saurait régir les mœurs divines, le prince étant au-dessus de la loi. Il est vrai qu'ayant congédié la morale de Kant au premier chapitre des *Deux sources*, Bergson pouvait réécrire en toute sérénité d'esprit l'éternelle théodicée, à la fois réfutation et source de l'athéisme.

3. QUE LA GUERRE DES ATHEISMES EST INEVITABLE ET QU'IL EST DU DESTIN DE L'ATHEISME DE SE DEDOUBLER EN FIGURES CONTRADICTOIRES.

Il n'y a qu'un athéisme authentique, celui qui dans la valeur morale voit l'Absolu devant lequel Dieu est injustifiable. D'autres athéismes font plus de bruit dans le monde, mais ils n'ont réussi temporellement qu'en contredisant l'inspiration du plus véritable athéisme : abolissant la transcendance et le mystère pour des raisons qui relèvent peu d'un absolutisme moral et qui tiennent davantage aux nécessités d'une organisation technique de la terre, ces athéismes font la preuve de leur inauthenticité en ressuscitant dans l'immanence tout entière rationalisée une "cosmodicée" ou une "anthropodicée" analogue trait pour trait à la théodicée des théologiens. Le Dieu par la puissance duquel le problème du mal est totalement résolu sera ici l'Humani-

té comme totalité concrète qui se crée elle-même à travers la succession de cultures et des civilisations et qui est l'héritière assez fidèle du Dieu des théologies pour faire du mal le moyen du bien. C'est ainsi que les philosophies de l'histoire aujourd'hui à la mode expliquent que l'oppression et la guerre, l'aveuglement des multitudes aliénées et la démesure des classes privilégiées, bref toutes les formes du mal trouvent leur justification et leur absolution dans la croissance de l'Humanité qui doit suivre ce chemin très dialectique pour parvenir à son ultime accomplissement. Tel est ce "mauvais côté de l'histoire qui fait l'histoire" ou "cette partie qu'on ne saurait éliminer sans supprimer le tout". Telle est aussi la vérité poétiquement politique de toute théodicée : un Dieu qui, positif ou secret, immanent ou transcendant se suscite des ennemis qui en le combattant serviront à son triomphe.

Les prétendues réalisations de l'athéisme lui arrachent sa racine morale. L'impératif catégorique en effet n'est pas opposable au sens ou au mouvement de l'histoire et il ne peut faire que des révoltés révolutionnairement irrécupérables. Pour comprendre par la pensée et l'action rassemblées dans la *praxis* la nature dialectique de toutes choses, il faudra entrer dans l'intelligence des mœurs de ce Dieu dont le corps et la réalité se confondent avec le devenir progressiste de l'Humanité et savoir exaspérer le mal afin de précipiter l'avènement du bien. Lorsque Hegel, lequel engendra Marx, rejetait agressivement l'éthique kantienne et moquait cruellement "la vision morale du monde", il servait bien la cause de Dieu si on appelle Dieu le génie de l'univers et l'âme du monde, le prince et le principe de l'histoire, celui-là même auquel se soumettent dans l'abnégation de l'esprit les marxistes, ces faux athées, celui aussi qui est moralement intolérable à l'athéisme authentique.

La tragédie de l'athéisme tient en ceci qu'absolutisme moral en son principe, il se réalise dans les cultures humaines sous les formes conjointes d'un absolutisme de la nature et d'un absolutisme de la politique, ce qui fait un mouvement sigulièrement rétrograde : ces pseudo-athéismes sont en réalité des religions de l'unité et de la totalité, ils seraient mieux nommés panthéismes et ils appellent nécessairement la contestation de l'athéisme véritable. La tension ne peut que s'exaspérer en contradiction jusqu'à la rupture. La guerre des athéismes aura toujours lieu.

4. QUE L'ARGUMENT ONTOLOGIQUE LIEU GEOMETRIQUE DE LA MORALE, DE LA PHILOSOPHIE ET DE LA RELIGION CONTIENT LA VERITE DE L'ATHEISME

Se demander si la conscience humaine qui désavoue absolument le mal parce qu'elle le sait absolument haïssable ne serait pas plus grande que le Dieu qui lui donne visiblement droit de cité historique et cosmique dans sa création, le vertige de cette question fait de l'athéisme une possibilité permanente de l'esprit. Si Dieu existe, la conséquence en est que le mal ne se contente pas d'exister

incontestablement et irréparablement dans l'opacité du fait brut ; élément et moment, moyen et chemin au sein d'un ordre juste dans sa totalité, le mal acquiert grâce à Dieu un certain droit à l'existence ; cette promotion du fait en droit pourrait se réclamer d'analogies esthétiques : c'est ainsi que le génie de Dostoïevski autorise et impose l'existence de Stravrogine et de ses crimes, et l'entreprise poétique justifie par le besoin qu'elle en a les anges noirs criants de vérité qu'il lui arrive de fabriquer et d'employer. Mais comment Dieu pourrait-il être un artiste et sa création une aventure romanesque ? Comment alors reconnaître l'existence de Dieu sans incliner l'inflexibilité de la conscience et concéder au mal un droit à l'existence : le devoir serait donc de rejeter un Créateur qui tolère l'intolérable.

Le mouvement de pensée qui vient d'être décrit rassemble l'essence et le sens de l'athéisme. Qui se refuse à assumer la vérité de cet athéisme n'entrera pas véritablement dans le problème de Dieu. Entre l'athéisme et le théisme, le débat et l'option cessent de mettre en balance les idoles et des fantômes à partir du moment où se montre et où pèse de tout son poids cette certitude fruste et profonde, indivisiblement métaphysique et morale et qui est la voix même de la conscience : le mal ne devrait pas exister. Le problème de l'être et du néant n'a finalement de signification que par le problème du bien et du mal, car si l'existence était mauvaise de part en part, il faudrait mieux que rien ne soit. Au premier chapitre des *Deux sources*, Bergson, pour mieux faire saisir le pouvoir explosif d'une justice ouverte, imaginait qu'un Dieu ou plutôt un malin génie aurait mis comme condition à l'existence universelle la perpétuation indéfinie d'une seule iniquité, par exemple la torture d'un innocent dans quelque monde lointain, alors les meilleures consciences, pourvu qu'elles osent savoir, aspireraient violemment à l'éclatement de la terre, à la fin de l'humanité, au règne du rien. Et dans cette parabole si dostoïevskienne, il y a plus de morale, de philosophie et de religion que dans toutes les théodicées, la bergsonienne comprise. Comprendre ce simple jugement : le mal ne devrait pas exister, à supposer que cette tâche soit complètement à la mesure de l'homme seulement homme, nous mènerait assez loin sans doute jusqu'à cette extrémité où athéisme et théisme sont peu discernables l'un de l'autre.

En avançant intrépidement que le mal ne devrait pas exister, la conscience ne constate rien, elle contredit même la plus constante des expériences humaines ; loin de rien expliquer, elle avoue l'inexplicable ; mais elle exige tout et elle sait qu'elle a raison d'exiger tout, du monde et d'elle-même, à force de fierté et d'humilité. Dans cette exigence, l'analyse réflexive reconnaît l'esprit même du platonisme et la structure du célèbre argument ontologique.

Si la conscience exige que le mal ne soit pas, c'est que le bien a droit à l'existence et que seul mérite l'adhésion de l'esprit un monde fait ou à faire dans lequel la valeur et l'être seraient proportionnels l'un à l'autre, tel l'univers de Platon où les idées et les choses, les âmes et les corps ont d'existence que dans la mesure où ils participent

étroitement ou amplement au Bien, existant suprême et principe de l'existence.

L'argument ontologique qui trouve dans le Parfait, c'est à dire dans l'absolu de la Valeur, une nécessité d'existence est tout platonicien, et malgré sa légende, loin de nous proposer une subtilité d'école, il se confond avec l'exigence de la simple conscience obligée de penser et de vouloir que la valeur soit et par conséquent que l'absolu de la valeur possède l'absolu de l'existence. Là est le dernier mot de la philosophie qui au nom de cette exigence relativise tous les savoirs de la science et tous les symboles de l'art ; là est le centre de la morale, car il n'est pas d'autre obligation que de faire le bien, c'est à dire de réaliser la valeur, ce qui est imiter autant que faire se peut le Dieu de l'argument ontologique ; là enfin est le commencement de la religion car cette exigence annonce le crépuscule de tous les dieux. Mais là aussi, et paradoxalement, se trouve la vérité de l'athéisme : car pour être assuré de l'inexistence du Dieu qui résout ou plutôt supprime le problème du mal, il faut ne pas douter de la nécessité morale qui lie le bien à l'être, bref être éclairé par la lumière de l'argument ontologique.

Si toute conscience morale est platonicienne, si l'argument ontologique est incontestable en tant qu'il exprime la plus universelle, la plus profonde et la moins apaisable revendication de l'esprit, il reste que le monde tel qu'il est et comme il va, mélange de bien et de mal, de sens et de non-sens est épreuve pour la conscience, et passion pour l'esprit, dont il contredit l'exigence. L'anxiété devant le mal, scandale pour la pensée plus encore que pour le cœur ne cesse de donner vie et force à l'athéisme. Mais l'athéisme par son recours à un absolu moral, confesse la transcendance de la conscience, témoigne contre tous les matérialismes et tous les positivismes, est l'iconoclaste de toutes les idoles, si bien que l'existence d'une seule conscience athée, si elle était capable d'aller jusqu'à l'extrémité de son progrès, passerait tellement les puissances de la nature, qu'elle pourrait être à elle seule une preuve concrète de l'existence du vrai Dieu. Il est écrit qu'il faut perdre son âme pour la trouver. Sans doute faut-il aussi perdre la croyance en Dieu, dévastée par le feu de l'absolu moral pour retrouver la foi en Dieu dans la lumière du même absolu moral, par une certitude détruite et vivante en même temps selon une dialectique qui est celle de la vie spirituelle. Dostoïevski avait raison de faire dire à l'évêque Tikhone confronté avec la figure même du mal : "Le parfait athéisme se tient au sommet de l'échelle, sur l'avant-dernier degré qui mène à la foi parfaite". Comment d'en bas apprécier l'intervalle ? Le mouvement d'ascension seul importe qui réconcilie dans le même élan vers l'absolu l'irréligion pure et la pure religion, l'héroïsme de l'athée et la sainteté du mystique.

1) *Somme théologique*, qu. 2, art. 3

2) *Deux sources*, chap. 3, p. 280.

Extrait des "Etudes philosophiques" - Juillet-septembre 1959

LE PANTHÉISME EST-IL UN ATHÉISME ?

Considérer le panthéisme comme une question philosophiquement actuelle, c'est s'exposer, on ne se le dissimule pas, à subir la commisération des plus avertis de nos contemporains. Et en effet, la question du panthéisme, depuis longtemps, dit-on, réglée et enterrée, paraît appartenir à un âge dépassé de la pensée ; aussi s'évertuer à ressusciter ce fantôme pour en faire, si l'on ose dire, un interlocuteur valable, n'est-ce pas céder à une anachronique nostalgie passéiste ? Le panthéisme, explique-t-on couramment, peut en effet avoir porté à son comble et littéralement à sa perfection une certaine forme métaphysique de penser, dans le sens qu'Auguste Comte donnait à ce mot de métaphysique ; cette métaphysique panthéiste peut en outre avoir eu le mérite de mettre en question des théologies antropomorphiques qui, dans l'intérêt des religions établies, personnalisait le divin ; enfin la déshumanisation de Dieu, caractéristique du panthéisme authentique, a pu constituer une étape dialectiquement nécessaire dans la marche de l'esprit vers un âge positiviste ou matérialiste. Les apologistes traditionnels ne s'y trompaient pas qui dénonçaient dans le panthéisme spinoziste un athéisme à peine camouflé. Du moment que le panthéisme a rempli et épuisé sa fonction historique, il ne pourrait, conclut-on, qu'être objet de curiosité rétrospective et il ne saurait revendiquer de place qu'au musée des figures maintenant mortes de l'esprit.

BREVE HISTOIRE DU PANTHEISME : SON ACTUALITE

Certes, et c'est une évidence première, les panthéismes appartiennent à l'histoire de la culture ; mais on n'en tirera pas la conséquence, cette histoire étant abondante en constantes et aussi en répétitions qui sont autant de reprises créatrices, que le panthéisme soit une doctrine abolie et désormais impensable. Les grandes métaphysiques d'avant Socrate, qui, sous des formes différentes et incompatibles entre elles, font l'Être immanent aux êtres, peuvent être correctement caractérisées comme des panthéismes ; le panthéisme se confond donc avec l'origine de la philosophie occidentale, et une origine, qu'il s'agisse de l'accomplir ou de la renier, a toujours

valeur de destin. Aussi pourrait-on avancer l'hypothèse que la philosophie occidentale devra, bon gré mal gré, soit pour le réinventer, soit pour le contredire, faire mémoire du panthéisme originel.

Le stoïcisme qui, dans ses figures helléniques ou latines, fut un grand moment de la pensée antique, reprenait un certain nombre de thèmes présocratiques et il n'est intelligible que comme panthéisme dans le système lié de ses trois dimensions physique, métaphysique, éthique. Et chaque fois que ce qu'on appelle la morale stoïcienne reprenait vie et vigueur dans d'autres contextes culturels, se trouvaient du même coup revalorisées ses implications métaphysiques et panthéistes : car seule est stoïcienne, non la résignation brute à l'inévitable, mais l'adhésion raisonnée et raisonnable à une nécessité rationnelle qui n'est rien d'autre, si on la comprend comme il faut, qu'une raison divine impersonnelle immanente à la totalité des choses. C'est par ce qu'il a de panthéiste dans sa métaphysique, et non par des lieux communs moraux plats, inintelligibles et peu efficaces en dehors de cette métaphysique, que le stoïcisme, si enraciné qu'il soit dans l'histoire, transcende cependant l'histoire.

La métaphysique de Spinoza, dont nul ne contestera qu'elle propose un type achevé de panthéisme, n'est certes pas sans conditionnement historique, et il est clair qu'elle a beaucoup emprunté à l'idée cartésienne de la science, à la tradition aussi d'un judaïsme hellénisé ; mais, comme on dirait aujourd'hui, le "projet fondamental" de Spinoza est un propos panthéiste qui vaut en lui-même et porte au-delà de sources qui en deviennent du même coup occasionnelles ; le *Deus sive natura*, voilà ce qu'il y a d'éternel dans le spinozisme, étant bien entendu que cette nature est la "nature naturante", unité totalisante infiniment féconde et non la nature naturée dans sa dispersion indéfinie. Ce spinozisme ne saurait mourir. On connaît le mot célèbre qui est plus qu'une boutade : "tout homme a deux philosophies, la sienne et celle de Spinoza". Et, en effet, il n'est guère de pensée authentiquement philosophique qui n'ait rencontré le spinozisme dans la ligne même de sa démarche, soit

comme fatalité, soit comme tentation, soit comme nostalgie. On trouve aisément du spinozisme dans l'hégélianisme, le marxisme, le bergsonisme. Et au surplus ce qu'il y a à la fois d'unique et d'universellement exemplaire chez Spinoza, c'est qu'il est en quelque sorte le philosophe à l'état pur ; ou mieux encore la philosophie purement philosophique en même temps que totalisante, celle qui possède la vertu d'éliminer ou d'assimiler à sa propre substance tout ce qui, dans une culture, n'est pas philosophique, c'est le spinozisme comme savoir, comme système, comme sagesse qui en a proposé un modèle accompli. Si bien qu'à contester le spinozisme ou à le tenir à distance, une philosophie paraît en être moins philosophique. Et on retrouve par ce biais cette idée d'une sorte de convenance naturelle entre une doctrine panthéiste et un projet de totalisation philosophique, certainement vain si le propos panthéiste de rationalisme intégral n'était qu'une illusion.

Enfin, pour abréger le chapitre des exemples et le conclure brièvement, comment considérer la philosophie de Hegel, présente sous une forme ou sous une autre à tous les carrefours du monde contemporain, sinon comme une interprétation et une transposition rationaliste du christianisme selon un modèle panthéiste à la fois repris du passé et génialement renouvelé ? Le panthéisme, comme méthode et comme système, est, avec Hegel, le moyen privilégié de rationaliser et de séculariser les dogmatiques religieuses traditionnelles et il est aussi le résultat doctrinal de cette rationalisation et de cette sécularisation. S'agirait-il d'un office seulement négatif et qui, tel le remède des dialectiques grecques évacué en même temps que le mal, rendrait désormais inutile et désaffectée une philosophie vaincue par sa victoire même ? Non, car cette théologie laïcisée qu'est l'hégélianisme a eu une influence capitale sur le cours de l'histoire et, par ce qu'elle annonçait de positif plus encore que par ce qu'elle refusait, elle a contribué plus fortement que toute autre doctrine philosophique à changer la face du monde et à donner leur style et une part de leur contenu aux conflits culturels et aux antagonismes politiques du siècle. Lorsque le marxisme dans ses formes les plus dures et les plus défiantes à l'égard de toute liquidation révisionniste, rattache à la même raison à l'œuvre dans le monde la dialectique de la nature et la dialectique de l'histoire, il donne crédit et efficacité, dans une civilisation qui se veut progressiste et libérée de tous les archaïsmes religieux et métaphysiques, à un thème philosophique qui n'est pas né d'hier, celui du monde comme totalité et unité rationnelles ; thème classique que Hegel et Marx ont transposé révolutionnairement du statique au dynamique, soumettant à sa puissance synthétique jusqu'à l'avenir de l'homme ; thème classique dans lequel il est facile de reconnaître, promues à une neuve et extrême ambition, mais inchangées dans leur structure, les lignes maîtresses d'un panthéisme dont on accordera alors qu'il a la vie dure puisqu'il résiste aux réfutations toujours renaissantes et qu'il peut trouver inspiration et application dans les vicissitudes les plus imprévues de l'histoire.

Y A-T-IL UNE PREDESTINATION AU PANTHEISME DE LA PHILOSOPHIE PUREMENT PHILOSOPHIQUE ?

Les possibilités métaphysiques pensables et praticables par l'homme ne sont pas indéfinies ; elles se ramènent à un certain nombre, déterminé, de types ou de modèles, ce qui ne veut pas dire qu'il soit aisé d'en faire l'inventaire ni qu'on confonde cette entreprise avec la confection d'un tableau synoptique. Il a fallu tout le génie de Platon, et la double pudeur de l'abstraction et de l'allusion, pour que la deuxième partie du *Parménide* nous proposât sous forme d'"hypothèses" un étonnant et énigmatiquement vraisemblable dénombrement de ces possibilités. Avancer que les philosophies sont d'abord (d'une antériorité non chronologique) à titre d'essences avant d'exister par la médiation des philosophes, ce n'est nullement tarir les sources de la création et vouer chaque philosophe à n'être que le médiocre copiste d'une idée ou d'un tableau exécuté avant lui et dont il se ressouviendrait approximativement. Au contraire, cette réminiscence d'une possibilité à la fois déterminée dans son exigence et indéterminée dans sa forme est le principe réel et efficace d'une invention philosophique qui donnera à cette possibilité, antérieure comme toute essence, une vie insolite, une vigueur renouvelée, une figure imprévisible. Nous allons maintenant considérer le panthéisme comme l'une de ces possibilités, et en mettant bien à part une possibilité, inscrite dans la nature de l'esprit humain, et telle ou telle des réalisations historiques dont elle a été le principe et dont nous venons de donner quelques exemples : phénomènes culturels qui ne sont pleinement intelligibles que par l'idée ou l'essence à laquelle ils participent.

Un texte de Lachelier, remarquable quoique trop peu remarqué, brève note du *Vocabulaire philosophique* de Lalande, à l'article "panthéisme" (1), nous donnera un premier crayon de ce possible dont nous affirmons la permanence : "Le panthéisme suppose d'abord l'unité de l'être, et ensuite que cet être est au fond spirituel, raison, liberté même, quoique d'abord sans conscience, mais destiné à s'apparaître à la fin à lui-même sous forme de la pensée. Je crois qu'il n'y a pas d'autre être que celui-là pour la pure philosophie, et qu'elle est essentiellement panthéiste". Négligeons les réserves où plutôt la contestation limitative qu'apporte ensuite Lachelier à ce que son raccourci pourrait avoir de péremptoire dans le ton et de dogmatique dans le fond. Retenons seulement cette idée de "l'unité de l'être" comme affirmation philosophique à la fois pure et fondamentale, pour caractériser avec une suffisante rigueur ce que nous avons appelé la possibilité panthéiste.

Que faut-il penser de l'un ? Il n'est pas philosophiquement parlant de question plus importante et les diverses philosophies pourraient se définir chacune à part et se situer les unes par rapport aux autres selon la réponse qu'elles donneront à cette question. Et c'est bien ce qu'entendait signifier Platon dans la deuxième partie du *Parménide*, avec sa revue des diverses hypothèses

dont sont susceptibles à l'égard de l'un les affirmations ou les négations de l'esprit. Revue qu'il est possible de reprendre en n'importe quel moment ou quel état de la culture humaine. L'un est-il, sous la forme d'une exigence d'unité, la catégorie fondamentale de la pensée, celle sans laquelle il ne saurait y avoir ni science, ni art, ni religion ? ou l'un n'exprime-t-il qu'une fonction purement formelle de liaison, qui ne réussirait que superficiellement et par chance à couvrir ensemble les aspects les plus extérieurs des choses, cependant que les puissances les plus profondes et les plus perspicaces de l'esprit, toutes d'intuition et de sympathie, seraient mieux accordées à une réalité foisonnante d'hétérogénéités et intraduisible dans les catégories sommaires et simplistes de l'un et du multiple ? Si l'exigence d'unité est vraiment la requête originaire de tout esprit, celle qui permettrait d'affirmer, par ce qu'elle a d'irréductiblement primitif, la présence active et universelle d'un sujet transcendantal, plus intérieur à tous les "moi" que leur intimité empirique elle-même, est-il permis de conclure de l'unité de ce Cogito ou de ce "Je pense" à une autre unité, plus réelle encore qu'objective, et qui se tiendrait en elle-même comme la garantie, immanente ou transcendante, de cet univers ? Ou au contraire une critique rigoureuse de la connaissance humaine interdit-elle d'opérer ce passage de l'un, condition de possibilité de toute expérience, à l'un, fondement de la réalité, de la vérité, de l'authenticité de l'être, c'est-à-dire de l'un formel à l'un en soi ?

Que de telles questions soient ou non à la mode, cela est négligeable. Il importe seulement qu'elles soient de vraies questions. Nous ne les avons pas énoncées dans l'intention de les développer ou de leur apporter quelque commencement de réponse ; les laissant en suspens, notre propos est seulement de montrer qu'à travers cette suite de questions, qu'il serait facile de multiplier, apparaît une interrogation plus fondamentale impossible à éluder, celle de l'unité de l'être, qui est en fin de compte la question même de Dieu. Que penser de l'un, que penser de Dieu, une seule et même question. Le thème ou plutôt la thèse de l'unité de l'être, réponse panthéiste à cette interrogation, n'est pas le résultat d'une sorte d'enquête de type judiciaire qui, avant de conclure, s'obligerait à explorer longuement les diverses régions de l'être. Cette affirmation de l'unité de l'être est un préliminaire à la démarche, la condition préalable pour que puisse se déployer la plus purement philosophique des possibilités philosophiques. Lachelier disait : "Le panthéisme suppose..." expression pleine de sens : non pas supposition arbitraire ou postulat gratuit, mais affirmation originaire, qui pose l'absolu divin à l'aide des deux mots les plus simples du monde, l'un, l'être.

L'UNITE INCASSABLE DU MONDE ET DE L'ETRE EST PROUVEE PAR L'IMPOSSIBILITE OU LA REDUCTION A L'ABSURDE DE SON CONTRAIRE

Un tel principe, étant premier, ne saurait être démontré à l'aide de quelque autre principe dans lequel il serait contenu ou à partir duquel il serait possible de le

construire. Mais une affirmation originaire a cependant besoin de preuves qui ne peuvent dès lors être tirées que d'une réfutation de la proposition contraire ou plutôt contradictoire, en admettant que le problème se pose en terme d'alternative rigoureuse et donc littéralement de tiers exclu. Et cette réfutation ne peut se présenter que sous la forme d'une réduction à l'absurde. Unité ou pluralité de l'être, il faut choisir. Alternative peut-être plus radicale encore que celle de l'être et du néant, dont le deuxième terme, le néant, tout en restant une supposition impossible, a quelque chose de moins scandaleux pour la pensée que la pluralité irrémédiable de l'être ; la monotonie indéfiniment répétée du vide ou du rien, paraît moins absurde que la dispersion, provocatrice pour la raison, d'une pure multiplicité, car au moins ce néant éternellement identique à lui-même nous propose-t-il un fantôme d'unité et de cohérence tandis que la pluralité de choses, éternellement disjointes et désassemblées dans une collection de hasard et une coexistence sans raison, fait un non-sens rationnellement plus insupportable que le néant.

L'hypothèse de l'unité de l'être est tellement originaire que sa contradictoire n'est pensable et formulable que comme son antithèse et ne peut se présenter que secondairement, comme la négation du vœu premier de l'esprit. Un univers pluraliste, expression aussi contradictoire que celle d'un cercle carré, se ramènerait à une juxtaposition de mondes hétéroclites, les différences entre les êtres y introduiraient partout discontinuité et équivocité, les synthèses qui s'y rencontreraient ne seraient que de hasard, de précarité, de convention et n'unifieraient pas véritablement un divers toujours à l'état d'éparpillement. Un tel univers, menteur à son nom, nous n'avons l'illusion de le penser que par rapport à une unité ou absente ou en train de se défaire. Le désordre, au sens philosophique du mot, est la pure pluralité, et comme l'ont démontré Parménide et Bergson, ni le néant ni le désordre ne sauraient être premiers puisqu'ils ne sont jamais qu'un être et un ordre, niés et raturés, et qui doivent être posés avant de pouvoir être déposés.

Notre premier savoir, immanent à toute pensée, n'est donc pas purement formel si bien qu'il est plus inné qu'*a priori*, il sait quelque chose de l'être, et le plus important. Avant toute expérience, nous avons la certitude qu'aucun être ne peut faire la sécession d'avec l'être, que l'ailleurs, l'au-delà, la transcendance ne sauraient avoir un sens de séparation radicale et de dissidence absolue puisqu'ils sont eux aussi inscrits dans l'être. Que l'être soit et qu'il soit un, ce savoir préliminaire, nous le retrouverions par analyse réflexive à travers nos plus communes notions et par exemple celles d'espace et de temps : d'où savons-nous qu'il y a *un* espace et *un* temps, que l'espace et le temps le plus vertigineusement lointains font partie de l'espace et du temps et ne sont pas un autre espace et un autre temps, si par-delà la pure dispersion de la coexistence et de la succession, nous n'étions assurés de l'unité de l'être ? Unité de l'être ne veut pas dire répétition du même et indéfinité de l'identique : le temps

serait-il à chaque instant créateur d'imprévisible nouveauté, et le présent l'éternelle jeunesse du monde, il reste que ce renouvellement incessant de toutes choses ne signifierait pas la mort du temps et d'un monde et la naissance d'un autre temps et d'un autre monde, mais croissance de l'univers dans une continuité de dépassement sans rupture, laquelle confirme, illustre et exalte l'unité de l'être. De l'univers dans lequel nous sommes et dont nous sommes, nous savons que l'opposition et l'antagonisme ne sont réels et pensables que parce qu'ils sont aussi et en même temps relation et liaison. Le diable se voulût-il séparé éternellement de Dieu par la haine inexplicable dont on dit qu'il le poursuit, il échouerait dans ce dessein, car il tient à Dieu qui lui donne l'être et la force de le haïr, si bien que l'enfer comme séparation absolue ne serait jamais, au mieux, que l'illusion de sa haine.

L'EVOLUTION CONFIRME LA THEORIE DE L'UNITE DE L'UNIVERS

Les doctrines ou les hypothèses, que nous croyons les plus modernisantes, les plus éloignées des ontologies dites archaïques par le plus grossier et le moins philosophique des préjugés, comme par exemple les théories de l'évolution, du sens progressiste de l'histoire n'ont pu être formées, formulées et donner structure à l'expérience qu'en se constituant sur le contexte d'un savoir antérieur qui leur donne forme et force, et très précisément sur ce présupposé de l'unité de l'être.

L'idée d'évolution comme hypothèse biologique n'est pensable que si se trouve posée d'abord l'unité de tous les vivants, en dépit de la dispersion des individus et de la multiplicité des genres et des espèces, unité telle que des plus simples aux plus compliqués tous les vivants tien-

nent les uns aux autres selon un développement orienté qui est leur commune histoire. Les explications génétiques ou transformistes pourront venir ensuite, variées, détaillées, contrastées, relevant du raisonnement et de l'expérience ; elles présupposent toutes l'unité de la vie, et cette unité de la vie, temporellement et historiquement considérée, renvoie à son tour comme à ses conditions nécessaires à l'unité du temps et à l'unité de l'être. L'inévitable référence à l'unité de l'être sera au-dedans même de l'idée d'évolution comme un levain dans la pâte, qui tend à la dilater aux vastes et inépuisables dimensions de l'être universel.

La matière, la vie, la pensée désignent chacune un ordre original, qui possède sa spécificité propre, au point que le surgissement dans l'être de la vie puis de la pensée implique la négation et la contradiction de ses conditions d'existence, matérielles ou biologiques. Et cependant on refusera, et on aura raison, qu'il y ait quelque part coupure d'univers ou rupture de l'être ; on enveloppera matière, vie, pensée dans une dynamique de l'être qu'on nommera du nom plus commun d'évolution. Evolution qui s'étendra à l'histoire des hommes, des sociétés, des cultures. S'interroger sur le sens de l'histoire, c'est supposer que la durée historique n'est pas faite de chroniques désaccordées et ne se ramène pas à une rhapsodie d'épisodes disparates, mais que les projets collectifs des hommes ordinairement en conflit les uns avec les autres et si souvent travestis et déjoués, relèvent cependant d'une même et vaste entreprise dont l'humanité est à la fois la matière et l'agent, la substance et le sujet. Entreprise qui est justement ce que nous appelons l'histoire et si, en mettant l'accent sur le mot "un", nous cherchons *un* sens à cette histoire, c'est que nous sommes assurés d'avance qu'une pluralité irréductible de sens partiels

équivaldrait à un non-sens, que ce sens ou au moins la promesse de ce sens ne peuvent guère faire doute puisqu'ils sont suffisamment indiqués par la direction même de l'évolution, bref que l'histoire est une de cette unité dont nous savons *a priori* qu'elle doit être la vérité de notre univers. Une perspective d'évolution, qui requiert en ce qui concerne l'histoire des moments révolutionnaires, manifeste une unité plus éclatante que les hypothèses du temps cyclique, du retour éternel, négateurs de l'histoire et qui furent dans les vieilles cultures une retombée imaginative dans laquelle se dégradait l'affirmation de l'être et de son unité. Unité, en effet faible et quasi mourante que celle qui ne trouverait pour s'exprimer que la répétition du même, unité de juxtaposition, destructrice de tout sens et donc de l'unité elle-même. Au contraire l'unité évolutive d'un devenir en expansion, fertile en péripéties créatrices, a quelque chose de plus vrai, de plus vivant, on oserait dire de plus divinement un. Si telle philosophie moderne parle d'un "progrès par bonds" comme vérité de l'évolution, que celle-ci soit biologique ou historique, il convient de ratifier la formule, à condition de la prendre tout entière dans la plénitude de sa force et de bien comprendre que la multiplicité, l'imprévisibilité et la nouveauté de ces bonds, s'inscrivent en dynamique de croissance sur l'unité d'un progrès, qui n'est suspendu qu'à lui-même, les enveloppe, est en son fond indivisible, ce qui revient à une affirmation de Dieu, au demeurant fort classique.

QU'ON LE DISE SCOLAIREMENT "MATERIA-LISTE" OU "IDEALISTE" LE PANTHEISME EST TOUJOURS LE PANTHEISME, PHILOSOPHIE DE L'UN ET DU TOUT.

Avons-nous seulement esquissé une démarche ou une doctrine dont on nous dira, pour les classer et les déconsidérer, qu'elles sont de type idéaliste, démarche et doctrine auxquelles se référerait le texte de Lachelier cité plus haut : "Cet être d'abord sans conscience", "destiné à s'apparaître à la fin comme pensée", cette cosmogénèse qui dérive en théogénèse, comment ne pas reconnaître et congédier dans de tels thèmes, qui ramènent l'évolution réelle des choses à une histoire providentielle de l'idée et de ses avatars, un roman métaphysique, trop esthétiquement composé pour se révéler convaincant ? Instance sans portée, car l'idéalisme n'est qu'un langage auquel est exactement équivalent son faux contraire, le langage matérialiste, lequel prétend, sans logique, affirmer la matérialité et l'unité de l'être tout en érudant Dieu, qu'on s'imagine écarté en même temps que le primat de l'idée. Or, avancer que l'être, d'abord inconscient, ne saurait accéder de degré en degré à l'organisation, au psychisme, et enfin à l'esprit, s'il n'était au départ virtuellement conscience et donc déjà esprit, ou affirmer que, étoffe universelle des choses et identifiée avec l'être puisque par une sorte d'auto-position absolue elle réduit au néant tout ce qui n'est ni elle ni par elle, la matière va se dépassant elle-même pour, de contradictions en contradictions, produire en fin de compte l'esprit, qui l'habitait déjà au point de départ comme son "tourment", pour

parler comme un matérialiste célèbre, ces deux langages, le premier dit idéaliste, le second dit matérialiste, on peut feindre de les opposer dans la ruse des polémiques vulgaires ou dans le dogmatisme utilitaire des catéchismes, on peut aussi sommer les naïfs de choisir entre les deux termes d'une alternative toute verbale, on n'empêchera pas que l'univers désigné par le langage matérialiste est indiscernable de l'univers désigné par le langage idéaliste. Ici et là, l'univers est une totalité une et en voie d'unification croissante, où l'homme en tant que pensée et en tant que communauté, n'est pas le résultat mécanique du non-humain qui l'entoure et le précède, mais le terme objectivement intentionnel d'un processus dialectique, un achèvement de l'univers qui ne sort pas de l'univers, et tel que l'univers accomplisse en lui et par lui son ultime fonction unificatrice, un univers qui a tous les caractères ou plutôt tous les attributs du Dieu panthéiste.

Si l'absolu est ce qui s'explique en soi et par soi et ne saurait poser de problème d'explication par un autre que par soi, un tel univers en effet est l'absolu, puisqu'il est à la fois l'unité et le tout de l'être. Comme Dieu. Un tel univers est nécessaire, et même et surtout si cette nécessité se confond avec une évolution créatrice d'elle-même, l'univers ne saurait être autre qu'il n'est. Comme Dieu. Un tel univers, comme Dieu, est un et unique, et par l'absolue autorité avec laquelle il revendique la totalité de l'être, il exclut la possibilité d'un autre univers, d'un "autre monde", car il n'y a d'autre Dieu que Dieu et Dieu ne saurait entrer en concurrence avec un impossible fantôme de lui-même. La conclusion s'impose : juger entièrement légitime l'exigence originaire de l'unité de l'être, exigence qui est génératrice de raison plus encore que rationnelle, c'est poser du même coup Dieu, on veut dire le Dieu du panthéisme.

Le Dieu du panthéisme, autre nom de l'univers comme unité, totalité (il faudrait dire aussi non-finité pour signifier que la totalité est toujours autre chose et plus que la somme de ses parties et la suite de ses moments), répond avec exactitude à la requête primitive de la raison — et d'une raison qui, étant exigence d'unité, ne saurait se partager irrémédiablement en raison théorique et en raison pratique. L'univers, tel qu'en lui-même le change l'affirmation du Dieu qui lui est consubstantiel, est intégralement rationnel ou, ce qui est la même chose, réalise de mieux en mieux par la méditation de l'humanité, située à son sommet ou à sa pointe la plus avancée, la rationalité qui lui est immanente. C'est dire que cet univers, réel et vrai dans la mesure où il s'apparaît à lui-même dans l'homme comme mouvement d'unification et processus de totalisation, a aussi une valeur ou un sens, inséparables de sa réalité et de sa vérité, si bien qu'il serait impossible de comprendre cet univers tel qu'il est et tel qu'il se fait sans du même coup agir en lui, avec lui, par lui selon les lignes de force d'une dialectique d'évolution et de progrès inscrites dans la dynamique de son être. Un panthéisme est donc aussi une éthique et une politique — mais une éthique et une politique qui sont l'aspect pratique d'une sagesse ne font qu'un avec l'appréhension de

l'être dans son unité totalisante. Une "theôria" qui soit "praxis", une "praxis" qui soit "theôria", une telle réciprocity de notions n'a contenu et sens que grâce aux grandes et invulnérables sécurités d'un panthéisme. Nous retrouvons par ce biais dans le Dieu du panthéisme une caractéristique essentielle du divin, l'identité de la réalité, de la vérité et de la valeur, identité qui, encore une fois, répond à la requête primitive de la raison.

L'ATHEISME PHILOSOPHIQUE D'EPICURE A SARTRE FAIT DU PANTHEISME SON ADVERSAIRE CAPITAL, CONSTANT, L'AUTRE TERME D'UNE ALTERNATIVE INELUCTABLE.

Notre propos était seulement de mettre en place les thèses maîtresses d'un panthéisme dont on nous accordera peut-être qu'il est une possibilité philosophique permanente et donc toujours actuelle. Il nous reste à tirer de ce trop sommaire raccourci quelques corollaires rapidement esquissés, touchant le problème de l'athéisme.

Si nos remarques précédentes sont exactes, panthéisme et athéisme apparaîtront comme contradictoires et plus précisément encore comme constituant l'antagonisme d'une thèse et d'une antithèse. Qu'on considère l'athéisme en lui-même comme une possibilité philosophique indépendante des circonstances culturelles ou qu'on envisage les divers athéismes qui ont fait ou font carrière dans l'histoire, un athéisme est toujours une philosophie de réaction, qui met en question une métaphysique antérieure de l'unité et de la totalité, qui fait doctrine de sa polémique, et dont le projet intellectuel et pratique est de faire éclater cette sécurité et de démystifier cette sagesse, qui reposaient l'une et l'autre sur la garantie d'un Dieu immanent à l'univers et à l'histoire de l'univers. Cette unité de l'être, cette totalisation de l'existence, l'athéisme, pour ruiner radicalement Dieu, a besoin d'en faire autant de compensations idéalistes à une expérience toute de pluralité, de discontinuité, de rupture, illusions dont l'esprit doit s'éveiller en découvrant l'univers tel qu'il est dans sa dispersion non unifiable, c'est-à-dire vide de Dieu. Deux exemples et de taille et de poids, suffiront à le montrer.

L'épicurisme, qui fut une grande philosophie et qui pourrait être aisément transposé dans le langage de la science et de la culture modernes, est un athéisme, non seulement conséquent avec lui-même, mais pleinement conscient du présupposé métaphysique qui lui donne vigueur et figure : un univers qui, étant irréductiblement pluraliste, n'est plus un univers ; la dualité du vide et des atomes, la multiplicité des atomes ; les dieux eux-mêmes tolérés, pourvu qu'ils se tiennent tranquilles dans leurs intermondes, soient frustrés d'une présence efficace dans le reste de l'univers, et ajoutent par leurs oisivetés monadiques à la pluralité irréductible qui met l'être en morceaux ; certes, il y a des êtres qui sont des unités et des totalités réelles, mais qui n'existent que précairement, par rencontre hasardeuse de leurs éléments, et jamais leur ensemble ou leur somme ne sauraient constituer ce cosmos dans lequel les Anciens reconnaissent la figure

sensible du divin et que les épicuriens ont la courageuse et rare impiété de méconnaître et de bafouer, en disant provisoire et menacé par l'anarchie tumultueuse de ses éléments un univers que les autres vénéraient comme éternel et un.

Le second exemple sera celui d'un athéisme de discipline sartrienne, lequel n'est pas sans analogies significatives avec l'athéisme épicurien. Le plus illustre des athées contemporains ne peut nier que l'unité de l'être ne correspondrait à la requête profonde de l'esprit, et que l'homme, ensemble avec l'univers, souhaiterait être Dieu. Mais cette exigence première se révèle dérision et vanité devant la dichotomie radicale du pour-soi et de l'en-soi, c'est-à-dire de l'esprit et de la chose qui ne pourront jamais converger dans une synthèse réelle et authentique. Et à mesure que l'existentialisme athée explore cet univers qui, paradoxalement, se défait sans jamais avoir été un, il ne découvre que d'irrémediables ruptures, entre l'homme et la nature, l'homme et l'homme, l'homme et la société. Dès lors l'être et la raison d'être ne pourront jamais être ajustés ensemble, les existants humains ne composeront jamais les uns avec les autres que des totalités en train de se détotaliser, et la liberté vouée à l'infini et au rien, seul et unique support des valeurs qu'elle affirme ou nie à son gré, est condamnée à une séparation éternelle d'avec un univers, dans lequel elle ne peut s'intégrer que par mystification et mauvaise foi. L'athéisme trouve donc son fondement dans un sabotage systématique et décidé de l'unité de l'être qui, introuvable sans jamais avoir été perdue, fait de l'univers un échec de la raison visible aux yeux et sensible à la conscience. Philosophie de l'absurde comme parlent les vulgarisations avec une approximation suffisante.

Enfin, en dehors des systèmes établis, l'argumentation athée n'est philosophiquement forte que dans la mesure où elle suppose une négation préalable de l'unité de l'être qui se ramène à une réfutation du panthéisme : le mal, objection décisive contre Dieu, parce que, malheur absolu ou crime inexpiable, il ne saurait ni être raturé de l'être ni intégré dans une unité qui l'enveloppe et le réconcilie avec le tout ; ou encore les aspects négatifs de l'univers, apparents dans la discontinuité et la dispersion de l'étendue et du temps, dans la fatalité de la mort, dans tout ce qui fait de l'exclusion des autres choses, des autres moments, des autres êtres, la condition d'existence d'une chose, d'un moment, d'un être : car cette pluralité est littéralement le contraire et la contestation de l'unité de Dieu ; ou enfin le fait d'une conscience sincèrement, délibérément, logiquement athée qui, par sa contradiction, c'est-à-dire la rupture d'unité qu'elle introduit dans l'univers, serait en elle-même et par elle-même un tel échec de Dieu qu'un Dieu qui le subirait ne serait plus Dieu. Autant de cheminements athées qui impliquent tous le refus de l'Un.

ROMPRE L'EQUILIBRE : IL PEUT Y AVOIR UNE VERITE DU PANTHEISME

Entre un panthéisme qui annonce l'unité de l'être

comme une nécessité première de la raison et le fondement ultime de la sagesse, et un athéisme qui dénonce cette même unité comme une impossibilité et une imposition, il y a donc, de toute évidence, une incompatibilité philosophique foncière. Reste à se demander, pour conclure, quel bénéfice il est possible de tirer d'une constatation aussi élémentaire. Bénéfice philosophique s'entend, à l'exclusion de toute intention apologétique.

— *Premièrement*, et très modestement, de bonnes définitions du panthéisme et de l'athéisme ne sont pas sans intérêt pour la recherche comme pour le débat. Savoir de quoi l'on parle n'est pas toujours facile sans une sorte de pédagogie préliminaire qui consiste à distinguer et à mettre à part des essences brouillées par maintes confusions existentielles. Surtout sur cette question de Dieu, le terrorisme polémique qui disqualifie l'interlocuteur et la politesse tactique qui, sous prétexte de dialogue, affadit la rigueur des doctrines font un climat qui n'est favorable ni à la sérénité, ni à l'exigence philosophiques. Ce qu'on appelle vulgairement athéisme est dans un grand nombre de cas un mixte de panthéisme et d'athéisme. Avancer que rien ne nous est promis et que personne ne nous attend au terme de notre aventure individuelle ou collective, le trait est une bonne formule de courage proprement athée, mais quel sens peut-il avoir dans la bouche d'un révolutionnaire, assuré que toutes les vertus de l'univers sont ensemble conjurées pour donner à l'histoire dans laquelle il agit le sens le plus exactement favorable au triomphe des siens et de ses valeurs ? Se vouloir intégralement athée et prétendre avoir Dieu avec soi, cela se contredit.

Deuxièmement, la réflexion sur ces possibilités philosophiques types que sont le panthéisme et l'athéisme, sur leur permanence et la permanence de leur opposition, pourrait nous dévoiler une dualité assez fondamentale de l'esprit humain. C'est la raison en l'homme qui est spontanément panthéiste, requiert l'unité de l'être, aspire à l'intégration des êtres dans une totalité qui leur donne consistance, intelligibilité et sens. Mais n'y a-t-il pas dans cette autre puissance de l'esprit qu'est la liberté une tentation athée, dans le sens précis que nous avons donné à ce mot ? L'homme se sait libre lorsqu'il découvre qu'il est l'être pour lequel un rien peut être tout et tout peut être rien. Et il est bien vrai que la mesure de la liberté — mesure sans mesure — est la possibilité constante de contestation de l'être universel, qui se trouve en chaque conscience personnelle, sans qu'on puisse savoir si cette identité, à tout instant réalisable, de la liberté et de la passion est pour l'individu humain le mal ou le commencement du salut. Bref, l'opposition du panthéisme et de l'athéisme permet de déceler et sans doute d'approfondir cette antinomie de la raison et de la liberté qui fait l'essence dramatique de l'homme.

— *En troisième et dernier lieu*, le conflit du panthéisme et de l'athéisme, que nous nous sommes interdits d'arbitrer ou de trancher, par scrupule d'une méthode (dont nous dirions si nous voulions la mettre au goût du

jour qu'elle visait seulement au dévoilement des essences), n'est pas inutile à une formulation correcte du problème ou plutôt de la question de Dieu. Panthéisme et athéisme qui sont susceptibles d'un nombre considérable d'expressions originales dont la liste historique n'est pas close, n'épuisent évidemment pas toutes les possibilités de formulation de la question ou de réponse à la question. Cependant il est impossible de traiter philosophiquement le problème de Dieu sans s'interroger sur la signification de cette dialectique dont nous avons dit que le panthéisme était la thèse et l'athéisme l'antithèse.

Soit que toutes les possibilités autres que le panthéisme et l'athéisme soient mythologiques et philosophiquement négligeables, et, dans ce cas, il faudrait choisir l'un des deux termes de l'alternative.

Soit que l'on considère que par rapport aux métaphysiques panthéistes qui sont historiquement et logiquement le premier moment de l'esprit, l'athéisme représente le moment proprement philosophique de critique et de négation par lequel l'homme refuse de s'insérer dans une totalité qu'il juge et dépasse. Il resterait à savoir si cette conscience personnelle et libre, qui ne peut se satisfaire de la finitude et de l'indéfini d'un être naturel, vise le néant ou bien un infini transcendant. Et dans ce dernier cas l'interprétation de l'athéisme comme mise en question à la fois des idolâtries et des panthéismes pourrait servir d'introduction à une théologie de la Bible ou plus exactement de l'Ancien Testament.

Soit que l'on juge de grande signification philosophique la résistance du panthéisme à l'athéisme et qu'on se demande si un panthéisme susceptible d'approfondissement et de renouvellement ne permettrait pas une réconciliation du panthéisme et de la théologie traditionnelle. Parce qu'il est une doctrine d'immanence intégrale, parce qu'il refuse une création contingente — accident inessentiel dans une vie de Dieu qui aurait pu se suffire à elle-même, parce qu'il n'admet pas une personnalité de Dieu qui risquerait d'introduire entre l'homme et Dieu des exigences passionnelles de réciprocité suspectes d'anthropomorphisme, le panthéisme a été rejeté par les théologiens du côté de l'athéisme. Nous avons récusé à la fois le contresens et l'injustice. Reste à se demander, mais nous sommes ici aux limites de la philosophie, si sur les trois thèmes que nous venons de rappeler un certain littéralisme théologique ne gagnerait pas à tenir compte de quelques exigences rationnelles qu'on ne déconsidère pas en les disant panthéistes, d'autant plus qu'une théologie du Nouveau Testament peut difficilement proposer une christologie d'inspiration paulinienne et johannique sans lui donner — avec la notion de Christ total — un style, une saveur, un contenu panthéistes. La tâche n'est pas faite. Il y faudrait une invention véritable : nous nous sommes contentés d'un inventaire de notions et de questions.

(1) *Vocabulaire philosophique*, p. 715, en note.

Extrait de "Les Etudes philosophiques" 1966 - P.U.F.

LA VÉRITÉ SOUFFRE VIOLENCE

Face à la violence, qui donne le vertige à l'esprit, et qui est l'objet ou l'occasion de tant de discours contrastés jusqu'à la contradiction, savoir d'abord de quoi l'on parle. La fonction du philosophe étant de cerner et de discerner préalablement par une parole vraie, en la distinguant de ses apparences, l'essence d'une chose ou d'un être. L'essence, comme disaient les anciens, le sens comme préfèrent dire les modernes, qui sont une seule et même vérité. Parler philosophiquement de la violence, ce sera donc tenter de dire philosophiquement ce qu'elle est et ce qu'elle vaut.

Il n'est pas de force qui ne paraisse violente dès lors qu'en s'exerçant elle tente de faire plier la force antagoniste. Et un équilibre de forces se contenant les unes les autres semble être le contraire de la violence. Pourtant la violence ne saurait se ramener à une force allant jusqu'au bout de sa dynamique propre ; elle est force, mais plus et autre chose que la force. La violence n'est pas seulement une force qui se manifeste par une destruction spectaculaire, qu'elle détruise pour détruire ou qu'elle détruise pour construire. Il faut pour qu'il y ait violence que cette destruction fasse éclater un ordre antérieur qui avait valeur de norme établie.

Les grands cataclysmes naturels sont appréhendés comme violences pour les mêmes raisons qui font dire violentes émeutes ou révoltes populaires ; ceux-ci et celles-là changent provisoirement en chaos le cosmos ou la cité dont a défailli et a été bafouée la vérité tranquille. Cäin est violent en tuant Abel, mais il l'est premièrement et principalement parce qu'il renie par ce crime de sang une grande et simple loi humaine. En ce meurtre originel le frère, en tuant son frère, nie la fraternité, qui est la vérité de leur relation. Tuer son plus proche vivant est une violence, mais une violence existentielle, et la violence de cette violence, son essence, est dans un attentat contre une vérité qu'une entreprise sacrilège veut disqualifier en tant que vérité. Là est le scandale de la violence : que la vérité elle-même, elle d'abord, souffre violence.

Comme il n'est de vérité, fût-elle substantielle et éternelle, que reconnue par un sujet, la violence contre la vérité, c'est-à-dire la violence en son essence, la vérité anti-vérité de la violence, ne peut être appréhendée que

par un sujet. Sans un sujet parlant et pensant, capable de la nommer et de s'interroger sur elle, la violence ne serait que tumulte indifférent et sans voix, arabesque déchirant vainement un néant. De plus la violence n'est violence que si, en niant et en reniant, comme on vient de dire, une vérité établie, abusivement ou non, elle met en question des biens que l'homme estime essentiels à l'homme, son bonheur, sa vie, sa liberté. Il n'y a violence que si la victime de la violence est l'homme. Les cataclysmes naturels, les mœurs cruelles des vivants ne nous sont un spectacle de violence que par projection anthropomorphique ou transposition symbolique. Une tempête ou une inondation ne deviennent violentes qu'à partir du moment où elles peuvent engloutir un navire et sa cargaison d'âmes ou une maison habitée. Ou parce qu'elles sont perçues comme l'image de nos fureurs. Et le loup ravisseur de l'agneau par raison du plus fort n'aurait rien de scandaleux, s'il n'était la trop limpide fable des tyrannies mangeuses d'hommes.

*
* *

Après ce bref repérage d'essence, la problématique. L'histoire des hommes déborde de violences dont les hommes sont les victimes. Cette violence qui apparaît comme un défi à l'humain, l'homme doit-il la subir comme un destin insurmontable et en fin de compte irrationnel, ou est-il capable de la comprendre assez pour la maîtriser et peut-être un jour l'abolir ? Ou pour user d'une formulation moins classique : la violence qui, saccageant la chair vivante des hommes, ravage plus scandaleusement encore ses vérités et ses valeurs, peut-elle être à la fois efficace et positive, c'est-à-dire anéantir des valeurs usées pour que surgissent des vérités neuves, et même à la limite faire éclater l'idée même d'une vérité qui serait de soi aliénante, si bien qu'il n'y aurait de valeur que dans la violence, énergie destructrice et créatrice de valeur ? Ou bien, au contraire selon le trait de ce Pascal qu'on ne peut pas ne pas rencontrer au cours et peut-être au terme d'une telle réflexion : "la violence et la vérité ne peuvent rien l'une sur l'autre" (1), faut-il croire ou espérer que la violence la plus déchaînée ne peut faire ni défaire les vérités majeures qui éclairent du dedans l'existence humaine ? Celles-ci, inébranlées,

demeurent-elles, contre la violence, des normes de pensée irréductibles et souveraines, et parce qu'elles l'ont déjà jugée et condamnée, auront-elles un jour raison de la violence, faut-il dire sans violence ou par recours à une autre sorte de violence, toute spirituelle, celle-là même que souffre et requiert la vérité ?

Aux prises avec ces questionnements, la philosophie contemporaine est tentée de compenser le pessimisme auquel invite l'expérience historique par l'optimisme d'une réflexion théorique portant principalement sur le langage. L'homme est un être violent, qu'il le soit par pulsion biologique et agressivité naturelle ou qu'il se soit choisi tel. Mais, devenu humain par son émergence dans une culture faite d'échanges et de communications, l'animal violent est un animal parlant, et, par la parole, il introduit la violence dans un autre univers que la violence nue et objective. La violence est matière à discours. L'homme s'entretient de la violence avec l'homme. Pas de discours qui ne sollicite la confirmation, la complémentarité ou la contradiction d'un autre discours. Le discours humain est en forme de dialogue. Et le dialogue, fût-il un entrecroisement de véhémences verbales, n'est-il pas le contraire même de la violence ? Et, en cette paradoxale et fondamentale contrariété résiderait le germe de la plus heureuse des solutions, celle qui aurait découvert dans le langage l'antithèse et l'antidote de la violence.

Ainsi raisonnent Eric Weil et Paul Ricœur (2). La violence qui parle et qui pour se justifier en appelle au langage commun aux hommes, parle en réalité contre la violence. Toute apologie de la violence, parce qu'elle est parlée et renvoie à la force du discours, recèle une contradiction majeure qui, une fois dévoilée, devrait tourner à la déconfiture du violent et à la condamnation de la violence. Cette analyse réflexive paraît d'abord trop belle pour être vraie, dans la mesure où elle semble régler d'un coup le plus vertigineux des problèmes. La mise à jour de cette contradiction ne serait pourtant suspecte que si elle prétendait être à la fois le premier et le dernier mot d'une quête qui ne fait que commencer ; elle ne peut pas cependant, à certaines conditions qui apparaîtront plus tard, ne pas faire figure de pierre milliaire au départ de la bonne route.

D'autant plus que la théorie et l'expérience se rejoignent pour confirmer que, lorsque la violence cesse, c'est pour céder la place à la parole et à la parole dialoguée. Il vaut mieux échanger des paroles que des balles ou des fusées ; et les négociateurs sont très justement invités à laisser les couteaux au vestiaire des conférences internationales. L'homme devient plus homme lorsqu'il se montre capable de transformer un combat en débat et de changer l'adversaire en partenaire. Tel est le principe de la seule révolution morale, accomplie et toujours à accomplir, dans le monde politique et qu'on appelle couramment la démocratie : remplacer les factions affrontées par des partis en dialogue, instaurer des délibérations publiques sur tous les problèmes d'intérêt commun, et, grâce à un pluralisme organisé, faire de l'ordre avec des différences se reconnaissant et se respectant les unes les autres.

Une inquiétude demeure cependant qu'on pourrait exprimer dans les mots de Pascal : en ces belles et bonnes victoires de la parole qui font la vitrine des sociétés, sans dire toute la vérité sur la boutique, la violence est-elle véritablement "ôtée" ou seulement "couverte" ? Le traité qui conclut une guerre, de même que l'accord qui termine une grève, entérinent-ils autre chose que des rapports de force ? Une violence qui ne s'interrompt que pour se donner les moyens de reprendre souffle et élan reste violence. Dans la démocratie la plus institutionnellement libérale les inégalités de ressources, en avoir et en savoir, contredisent l'égalité théorique entre les individus, les milieux sociaux, les familles politiques. Chacun a droit à la parole, aucun langage n'est interdit, mais la parole séduisante, le langage efficace sont la part de ceux qui ont le plus de ressources et donc de pouvoir, et il y a des exclus de la parole publique, muets faute de ressources et de participation aux pouvoirs réels.

Les expériences dites démocratiques sont donc foncièrement ambiguës, elles aident seulement à mieux formuler l'incertitude, ou plus exactement l'alternative : les relations entre les hommes sont combat et débat, le combat est de force et le débat de parole, et la question est de savoir si le débat est destiné à être la vérité du combat, les oppositions se sublimant en différences dialoguantes, ou si le combat, impossible à annuler, reste la vérité du débat, occasion pour des puissances antagonistes de confronter l'état de leurs forces respectives. Que de dialogues, privés ou publics, par lesquels une volonté tente d'arracher à la volonté adverse un aveu de faiblesse et de subordination, camouflé en libre adhésion par la complicité hypocrite des partenaires, lesquels n'ont pas cessé d'être des adversaires. Convaincre et non pas vaincre, pieux langage qui ne veut pas entendre l'écho moqueur de sa propre parole, lui signifiant que dans convaincre il y a encore et toujours vaincre.

Dans ce reflux de la réflexion, on se trouve renvoyé à la problématique initiale et à cette opposition dont la rigueur paraissait si riche en promesses, entre la violence et le langage, et qui pourrait faire question dès que l'on soupçonne que la violence s'est introduite du dedans dans le langage. Aussi Paul Ricœur, après avoir donné un sens si lourd à l'opposition, est-il pris d'un doute qui marque un retournement de la réflexion : "l'opposition formelle du langage et de la violence, dit-il, doit être accordée par provision par quiconque parle. Mais à peine avons-nous dit cela que s'impose le sentiment que cette opposition formelle n'épuise pas le problème, mais le cerne seulement d'un grand trait qui enserme le vide (3)".

On ne saurait mieux énoncer la difficulté qui se montre dans le passage du formel au réel. Nous revenons au point de départ ; dire à la violence "tu n'es pas la violence puisque tu parles", ce n'est ni avoir tout dit selon le formel, ni n'avoir rien dit selon le réel, c'est avoir dit quelque chose d'important, mais que la référence au langage dissimule et obscurcit. Car l'opposition décisive

n'est pas de la violence au langage, mais plus rigoureusement, pour faire confiance à la doctrine pascalienne des ordres, l'opposition de la force à la pensée. La violence qui parle ne cesse pas d'être violente ; car le langage, dans sa matérialité sensible, est, comme la violence, du côté de la force, puisque parler est une action qui se fraie son chemin dans le monde de l'extériorité. Et les abus conjoints de la force et du langage peuvent culminer en une violence démesurée.

D'où un déplacement de la question initiale, qui sera alors de savoir si la violence est capable de se penser elle-même, ou en termes d'alternative, si la violence a la possibilité de se justifier par une pensée véritable ou si elle est condamnée à ne pouvoir user, lorsqu'elle argumente, que de ces simulacres de pensée qu'on appelle idéologies. Dans ce dernier cas, la violence serait hors de la pensée ; et puisque pensée et pensée vraie font tautologie, la force qui manifeste sa violence en manipulant le langage pour le réduire en esclavage serait impuissante contre la vérité, dont elle ne retient, quand elle croit l'avoir aménagée à son usage, que l'ombre fantomatique. Que la vérité puisse souffrir violence, aberrante illusion dont se nourrirait imaginairement la violence.

*
* *

On a trop largement anticipé. Il convient de revenir en arrière afin de mieux voir que l'intervention équivoque du langage a, à la fois, suscité et paralysé la réflexion sur la violence. L'homme parle et l'homme violent parle sa violence. Mais toute parole est un mixte de pensée et de langage. Si la pensée, en instance et en attente d'universelle communication, s'incarne naturellement ou plutôt culturellement dans le langage, la dualité demeure au sein même de l'union ; l'intériorité et la spiritualité de la pensée y courent le risque de se perdre dans l'extériorité et la matérialité de la langue ; le drame de la parole humaine se joue entre l'ensevelissement dans le discours et une vive irruption, par un éclatement des formes qui a la violence, cette fois toute spirituelle, d'une résurrection.

Revenir à l'élémentaire est une bonne défense contre la tyrannie des modes et cette inflation de linguistique qui change en absolu le relatif du langage. Le langage, on a eu assez d'occasions de l'apprendre, est un système de signes ; un signe n'est pas un en-soi, et le signifiant n'a de sens que par rapport au signifié. On ne s'excusera pas de citer encore Pascal, qui fait cette simple et considérable remarque au fil de sa dix-huitième Provinciale : "en voulez-vous, demande-t-il aux contradicteurs de son discours, aux syllabes ou à la chose qu'elles signifient ?". Mais ce signifié peut avoir toutes les sortes de réalité et de vérité, positives ou négatives, et c'est au signifié que le signifiant emprunte le tout de sa valeur. Aussi lorsque la violence prend la parole, il ne suffit pas qu'elle parle, plaide ou accuse pour qu'elle soit convaincue de se nier elle-même. Car la violence aura ou n'aura pas raison selon que le contenu de son discours sera ou non pensé ou pensable.

Le langage est d'autant moins antinomique à la violence que la parole porte la violence à un haut degré d'intensité en la faisant terrifiante. Les troupeaux humains auraient encore plus peur de l'orage si l'éclair précédant la foudre était capable de parler et annonçait à l'imminente victime : "je te châtie au nom de Zeus pour ton impiété". En invitant l'agneau à un dialogue, au long duquel il est sûr de mettre ses raisons en déroute, le loup sait qu'il aura la subtile satisfaction d'emporter une proie d'autant plus tremblante qu'elle aura été vulnérable à la double agressivité de la menace sans espoir et de la réputation sans réplique. Et lorsque des hommes de violence ont conquis un pouvoir qui se veut sans limites sur d'autres hommes, ils ont pour assurer leur domination plus besoin encore de sophistes que d'armes sophistiquées. Les philosophes le savent bien depuis Platon qui, en décrivant au 8^e livre de sa "*République*" la dialectique de décadence qui entraîne les Etats vers le pire, montre comment, dans le dernier cercle de l'enfer politique, les tyrans ne manquent pas de s'assurer le concours de "belles voix qui ont de la force et de la séduction" pour faire le panégyrique de la tyrannie, jusqu'à "égaler le tyran à la divinité", et donc de lui ménager le concours par la parole d'une terreur sacrée qui intimide révoltes et dissidences.

Que le langage puisse servir à tous les usages, et aux basses comme aux bonnes œuvres, l'idée est d'une banalité qui la fait peu contestable. Le langage n'est pas pourtant un outil neutre et indifférent, bon à tout faire et gardant la neutralité entre la violence et son contraire ; il ne serait pas si généralement complice de la violence, s'il n'y avait dans l'exercice même de la parole une certaine sorte de violence. Quelqu'un disait qu'en période révolutionnaire, on prend la parole comme on prend la Bastille. Mais, même par temps calme, on ne peut parler que si les partenaires du dialogue ou les auditeurs du discours public ou privé sont muets le temps nécessaire à l'écoute, et que ce silence, bref ou long, provisoire ou définitif, soit obtenu par politesse et discipline ou par l'autorité seule de celui qui parle, c'est toujours une puissance qui se déploie en empêchant l'autre force de s'exercer, et qui n'est jamais sans quelque agressivité plus ou moins bien contenue. Plus généralement encore, l'expression "rompre le silence" laisse entendre que la parole fait violence à une tranquillité antérieure qui ne demandait rien d'autre que d'indéfiniment se perpétuer. Ainsi une parole au commencement du monde organise un chaos en interrompant un silence, comme si la force créatrice agissait par violence.

N'en croyons pas les fables scientistes qui nous feraient assister à la genèse du langage à partir d'une programmation naturelle, biologique, cérébrale. Le langage n'est pas contenu, prévisible, déjà là, dans quelque déterminisme antérieur. Une parole, même s'il y a dans les alentours des bruits ou d'autres paroles à imiter, éclate toujours par effraction. Riche ou misérable, le langage est invention, et il ne surgirait pas sans une liberté dont aucun être naturel en dehors de l'homme ne

peut nous proposer autre chose que d'approximatives et dérisoires figures. Une liberté qui fait violence à la nature.

Nous sommes arrivés ainsi au centre et au nœud d'une antinomie qui est la croix d'une interrogation philosophique sur la violence. Le lieu commun édifiant d'une contradiction entre violence et langage, contradiction, en principe et à terme, liquidatrice de la violence au profit du règne universel de la parole, ne peut résister à la critique qu'à condition de substituer le signifié au signifiant et de devenir l'opposition, qui paraît plus prometteuse encore, de la violence et de la pensée, la force et l'esprit ne pouvant être qu'étrangers et extérieurs l'un à l'autre. Mais à ce déplacement a succédé un retournement qui vient raturer la solution trop tôt pressentie, en inversant la problématique. Le langage ne peut être que l'acte de l'esprit ou l'esprit en acte en ce monde, même lorsqu'il désigne d'autres mondes. Mais si cet acte est violence anti-mondaine et anti-naturelle, la violence a gagné la guerre que l'esprit fait à la violence puisque, au bout de sa démarche, l'esprit découvre sa propre vérité dans une violence originelle. Là est l'antinomie qui se présente d'emblée comme insoluble. L'esprit ne peut s'opposer à la violence comme le bien au mal si l'esprit est lui-même violence. Peut-on chasser un démon au nom de Béalzébut ?

Le retournement précédent implique cependant un acquis, incommode certes, mais qui hausse heureusement le niveau de la réflexion, et il faut se garder de passer, également rhétoriques, de la consolation à la désolation. Il est avéré que l'esprit ne peut être créateur que grâce à une négativité première ; on vient de voir que le langage a sa source dans un libre propos de contestation, qui l'empêche d'adhérer et de coïncider avec quelque objet que ce soit. Et c'est cette négativité qui est principe de violence. La violence humaine ne renvoie donc nullement à une agressivité biologique, les pulsions dites naturelles ne passant jamais à l'acte qu'assumées au niveau de l'esprit, même si elles ne sont qu'épigmatiquement reconnues dans le labyrinthe de complexes, dont l'instinct n'est que la matière. Parce que l'homme est esprit, c'est-à-dire possibilité permanente d'arrachement et de rupture, il n'est pas de domaine où la violence, fruit de cette négativité, ne puisse s'introduire.

Le débat de l'homme avec la violence sera donc un débat de l'homme avec lui-même, et si l'homme ne peut se soustraire complètement à la violence, il lui resterait à se servir de la violence contre la violence, selon une pratique aussi ancienne que l'humanité ; depuis qu'il y a des savoirs et des techniques, des clans et des empires, des arts, des mythes et des religions. Mais à demander à la violence une assurance contre la violence, est-ce, et voici encore une alternative, jouer à qui perd gagne ou à qui gagne perd ?

*
* *

Contre l'hostilité de la nature, métaphoriquement vio-

lente, l'homme trouve la ressource de l'outil qui force l'obstacle à devenir moyen et instrument, et de son semblable, le concept opératoire, élément d'un outillage programmé à l'avance, et germe de la science à venir. Telle est la violence dominatrice sans laquelle le royaume de l'homme n'aurait jamais émergé au-dessus du règne de la nature. L'esprit s'est exprimé ici selon le langage de l'intelligence ouvrière qui, dans la logique de la violence originelle, rompt la continuité et l'unité du réel par la discontinuité et la pluralité des mots, des outils, des concepts, lesquels divisent et disjoignent le donné pour ne le recomposer que par artifice, enserrant le concret dans un réseau de relations abstraites. La nature, défaite et refaite, traitée comme une machine qui n'est que la somme bien arrangée de pièces détachables, devient cette chose, cet objet, cette matière, dont l'homme prométhéen se fait d'autorité le maître et le possesseur.

Cette même violence que l'homme a déployée contre la nature pour la comprendre et d'un même mouvement la prendre et la subjuguier, il lui est loisible de la retourner contre l'homme qui devient alors pour l'homme objet, chose et matière. Le massacre des innocents, l'asservissement des peuples changés en masses automatisées et mécaniquement obéissantes, seront programmés selon une rationalité qui n'est alors que la mise en œuvre dans l'ordre humain de cette violence dont l'homme a usé pour réduire à l'inertie les forces naturelles et les mettre à disposition.

L'ironie passablement dramatique d'un semblable renversement se remarquera dans la dialectique instauratrice des communautés humaines : pour venir à bout des violences privées et mettre un terme à l'escalade des vengeances entre-croisées, les hommes accepteront de renoncer chacun à la violence dont il est toujours capable, et d'en remettre l'usage exclusif à des appareils responsables de l'ordre public. Telle est la genèse de l'Etat, au moins selon un schéma classique, abstraitement rationnel, qu'anthropologies et sociologies modernes pourront bien compliquer et affiner sans sensiblement s'en écarter.

La hache devant le lecteur est le signe visible de ce monopole de la violence que se réserve la puissance publique pour intimider et contenir les autres violences, celles du dedans, mais aussi celles qui, au dehors, anarchiques ou organisées politiquement, menaceraient l'indépendance et l'existence de la communauté. Et on ne sait que trop comment les individus se trouvent aliénés et opprimés par les organismes destinés d'abord à leur protection et à leur sécurité, comment aussi les occupants du pouvoir selon un droit dont il ne faut pas trop scruter le fondement, tant sont mal discernables l'usurpation et la légitimité, ont tendance à munir leur volonté de puissance de cette arme absolue qu'est la souveraineté de l'Etat. Qu'on ne dise pas que l'Etat totalitaire est, dans son aberration, une monstruosité accidentelle, car si l'Etat se décrit et se définit comme le principe même de la violence légale et instituée, l'Etat totalitaire propose, dans sa perfection, le modèle de l'Etat. La rationalité politique, en son achèvement, s'identifie avec l'absolu-

tisme de la tyrannie.

A l'inverse de la rationalité qui organise la nature et qui fait de la société une autre nature à pareillement organiser, et à chaque fois selon un langage de labeur et d'industrie, se manifestent d'autres langages, porteurs d'une intelligibilité plus secrète, plus chaleureuse : parole poétique, langue de l'imaginaire mythique, attestation du sacré. Et leur genèse se développe en relation avec la violence de l'esprit et son refus d'un réel tel qu'il s'imposait, une fois déchiffré par la première rationalité. Est intolérable cette déshumanisation systématique qui fait du monde l'autre de l'homme.

L'indifférence des choses ressentie comme inimitié et aversion, la défection et la défaillance de ces mêmes choses qui, déchiffrées par l'intelligence analytique, se divisent et se défont, le choc de tant d'inhumanité appelle, comme un défi, l'offensive d'une raison ardente qui, violemment, fait se correspondre par la métaphore les contraires et les extrêmes, jetant une arche d'arc-en-ciel d'un bord à l'autre de l'univers, par dessus les déchirures et les ruptures, baptisant dans les grandes eaux de l'esprit un univers rassemblé et ruisselant de sens, et faisant surgir là où sont les silences, les ombres, les distances, les traces d'un mystérieux ailleurs qui exorcise et rachète. Violence d'une action qui est langage et esprit, action anti-mondaine qui entend forcer les choses à renier leur insolente opacité et à n'être que les apparences et les reflets d'un idéal qu'elles sont contraintes de symboliser. Violence ambiguë et sur laquelle on ne saurait compter pour instaurer une paix sans violence.

D'abord parce que, faute d'une justification théologique étrangère à notre propos, les symboles n'opèrent pas ce qu'ils signifient et que leur idéalité fait de l'art, de la mythologie, de la religion autant de violences phantasmatiques qui appellent surabondamment à rêver sans entamer dans le réel la résistance des choses et des structures. D'où, sous prétexte d'efficacité à magiquement trouver, l'enrôlement, dans le siècle et le monde, de la révolte poétique contre le siècle et le monde. La violence du verbe renforce par sa démesure sacrée la puissance des violences établies, et sa musique triomphale verse l'héroïsme aux cœurs des patriotes et des révolutionnaires, qui, ainsi exhortés et exaltés, n'auront plus de scrupule, à verser le sang impur de l'ennemi héréditaire ou de l'adversaire de classe. Et les transcendances, qui se donnaient l'illusion d'ébranler au souffle de l'ailleurs les piliers du monde, ne servent plus qu'à consolider les entreprises séculières de toute couleur, en rendant fanatiques les convictions politiques.

Tout paraît donc se passer comme si l'antinomie entre violence et esprit était dissoute au profit de la violence puisque, originellement, puis dans chacune de ses manifestations culturelles, l'esprit lui-même est violence. Pascal et son affirmation de l'impossibilité d'une action réciproque entre violence et vérité seraient réfutés sans recours. La vérité souffre violence, en ce sens que la violence est la vérité de l'homme et de l'homme dans le monde.

Contre Pascal aurait raison le Hegel de la parabole du maître et de l'esclave qui fait de la lutte à mort pour la reconnaissance le principe et le point de départ de toutes les formes de la culture humaine. L'homme invente l'homme, en se séparant — car là est la négativité créatrice de son existence animale — de sa vie immédiate qu'il met en jeu dans la guerre avec l'autre homme, bataille pour l'honneur et qu'on calomnierait trivialement en la confondant avec la ruée de deux bêtes se disputant la même proie, ou s'entre-dévorant parce qu'elles sont une proie l'une pour l'autre. La violence qui enfante l'homme est d'esprit puisque l'esprit est violence. Si on oppose ainsi Hegel à Pascal, ce n'est pas seulement pour lui donner un contradictoire à sa taille, mais c'est aussi parce qu'aucun penseur n'a poussé aussi loin et porté aussi haut que Hegel la justification de la violence, justification, qui, étant intégralement rationnelle, ne peut être qu'immanente à la violence. Deux philosophies entre lesquelles est venu le moment de trancher.

*
* *

Et de trancher au niveau métaphysique qui convient. Et qui est celui de l'absolu et de la mort. La violence annonce la mort, donne la mort, dont Hegel a dit qu'elle était "le maître absolu". La violence ne sera donc justifiée que si la mort elle-même est raison et vérité, cette raison et cette vérité qui, "rose dans la croix", absolvent définitivement, et sans recourir aux mystères, toute la douleur du monde. Or, toujours selon Hegel, la mort est deux fois juste, et comme mort de l'homme, et aussi comme mort de Dieu. Car la violence suprême est celle que Dieu exerce à l'égard de lui-même.

Mort de l'homme : chacun de nous est une individualité précaire et contingente, et qui ne trouve sa vérité que dans sa finitude. C'est donc un "destin tout-puissant et juste", et donc la violence de la raison, qui voue à la mort l'homme, être fini, et non pas comme on l'imagine sentimentalement, la contingence des causes extérieures.

Mort de Dieu : "la patience et la douleur du négatif" appartiennent premièrement à l'absolu qui ne peut devenir ce qu'il est que dans la violence par laquelle, mourant à lui-même, s'arrachant à sa propre essence, il se réalise dans son contraire, le monde, et le monde de l'histoire, qui lui est un Calvaire et une Epiphanie ensemble continués.

Toute justice est accomplie par la reconnaissance mutuelle de deux violences, lorsque la négativité qui est l'esprit dans l'homme rejoint la négativité qui est l'esprit en Dieu. Ainsi le citoyen, élément contingent de la cité, ne saurait mieux s'accomplir, selon sa vérité et la vérité de tout, qu'en sacrifiant sa vie pour cette ultime figure de l'absolu dans notre histoire qu'est l'Etat. Et les héros de l'histoire universelle, instruments du "génie de l'univers" broyés et rejetés après avoir servi, souffrent en toute justice, mort et passion pour la gloire de l'absolu.

En se souvenant du jeu de l'absolu et de la mort chez

Hegel, on ne sacrifie pas de manière insolite et inopportune à un gnosticisme ésotérique. Car cette fausse et faussement baroque diversion dévoile magistralement l'importance métaphysique des enjeux, dans la mesure où il est impossible de mener une réflexion sur la violence sans se faire une idée, qui ne sera pas forcément hégélienne, de la mort et de l'absolu. Bien que le génie de Hegel ait cru lire la même et violente négativité dans l'absolu et en l'homme, la violence de la mort et la violence de l'esprit sont deux violences hétérogènes et de sens contraire.

Violence de la mort. La mort de l'homme, qu'on dit dans la médiocrité du langage vulgaire naturelle ou violente selon la circonstance, est dans le cynisme de son apparition mondain un attentat violent contre la vérité de l'homme. Il est en effet injuste que le sujet personnel, unique et singulier, se trouve dans la dépendance totale d'une banale mécanique corporelle, dont une défaillance, le grain de sable qui a tué Cromwell dont parlait Pascal, suffit à l'ôter de ce monde et l'anéantirait si ce monde était le tout de l'être. Et même ce n'est pas seulement l'homme et la vérité de l'homme qui sont atteints, mais aussi la vérité, dans son unité et son universalité, elle qui requiert la primauté de ce qui vaut le plus, l'esprit, sur ce qui vaut le moins, la matière. Tel est le scandale de la mort et la violence qu'elle fait à la vérité.

Leçon de bonne philosophie que ce compagnonnage malfamé de la mort avec le diable, qui escortent ensemble le cavalier dans la célèbre gravure de Dürer. Toute violence est damnable et condamnable qui prend pour exemple la violence de la mort, et qui est violente moins parce qu'elle tue des vivants qui portent la mort en eux que parce qu'elle bafoue et saccage à mort un droit, un honneur, une vérité. Ainsi le meurtre d'Abel ou la chasse au bouc émissaire sont la violente négation de la fraternité, privée ou civique. Cependant que le chevalier de Dürer, armé de pied en cap pour affronter les contradictions de l'aventure terrestre, pourrait être l'image de l'autre violence, celle de l'esprit.

Violence de l'esprit. Le désaccord est fondamental entre l'essence de l'esprit et les conditions d'existence qui lui sont faites en ce monde, comme l'a prouvé Pascal en des pensées qui, une fois accueillies, ne peuvent plus quitter les mémoires, parce que leur rhétorique n'est que l'éclat de leur rigueur. D'où entre l'homme et le monde, l'homme et l'homme, un dialogue qui est un conflit, car jamais la réponse, vivement sollicitée, ne peut égaler l'infini de la question ni apaiser la libre anxiété du questionneur. En cours de cheminement on a analysé en quelques exemples la manière dont la violence de ce dialogue conflictuel entretient et anime la puissance inventive de l'homme, fertile en œuvres culturelles, mais dont aucune ne saurait l'arrêter et le fixer, tant l'esprit éprouve, à chaque fois, qu'il a du mouvement pour aller plus loin, ce "plus loin" n'étant pas le plus lointain, mais le plus intime puisque c'est l'inadéquation entre l'idée de vérité qu'il porte en lui et le réel ou le réalisé qui fait toujours plus vive l'inquiétude créatrice de l'esprit.

La distance que l'esprit prend à l'égard du donné n'est pas une négativité de néant et de mort, dès lors qu'elle est orientée vers une vérité sans déclin et qui refuse l'émblème crépusculaire de la chouette minervienne et hégélienne. Dans son itinéraire militant dans le temps et dans l'histoire, la vérité est pour l'esprit son arme et son armure contre les violences d'iniquité qui ont choisi la mort comme maître à penser. Et c'est à l'ombre de ce maître et de son implacable magistrature que terrorismes et totalitarismes machinent des complots et organisent des servitudes. Puisqu'on s'en est tenu délibérément à l'examen de la problématique, l'ultime alternative, à la fin simplifiée et précisée, sera, puisque l'esprit ne peut se passer d'absolu, entre l'absolutisme de la mort et l'absolu sans absolutisme de la vérité.

Entre une question, fût-elle bien posée, et sa solution il y a un abîme que seuls peuvent sonder et tenter de franchir le courage de l'action et l'héroïsme de la foi. Dans les incertitudes du monde et de l'histoire les violences de mort contaminent souvent, on a rencontré plus haut quelques exemples de telles dégradations, les violences de l'esprit. Nous sommes en effet jetés dans un monde et poussés dans une histoire où la vérité souffre violence et où cependant l'invulnérable vérité est seule garante des justes violences de l'esprit. Pour ne pas perdre cœur, et assurer sa philosophie, le philosophe ne s'interdit pas de chercher du secours en dehors ou au-delà de la philosophie.

Par exemple de trouver une réfutation des thèses hégéliennes et une illustration des maximes pascaliennes dans le combat, aujourd'hui, au centre de l'Europe, de ce peuple qui faisant action de sa passion, refuse de reconnaître un Etat importé et imposé, autrement que comme une force nue, une violence aussi dénuée de pensée que la mort : l'obéissance certes, comment ne pas céder au plus fort ? mais en aucune manière le respect et l'estime. Et cette révolte à mains désarmées, d'une pureté exemplaire, est menée contre les pouvoirs et les mensonges établis au nom de la seule vérité qui n'a pour elle que la sainte violence de l'esprit.

Illumination aussi de la dogmatique chrétienne qui paraît parfois réécrire en traits de feu des écritures philosophiques exposées à l'usure et aux contradictions. La Passion et la Résurrection. La vérité la plus sacrée, le Verbe même de Dieu souffre violence et mort. Et dans le souffle violent de l'Esprit, ce même Verbe, cette même vérité fait violence à la mort et annule sa victoire. Le plus grand scandale et la plus haute espérance. De quoi aveugler le regard philosophique, peut-être par un excès de lumière.

(1) "Dix-huitième Provinciale". *La politique de la Compagnie et l'appel au bras séculier ne peuvent rien contre la vérité de la grâce efficace.*

(2) Textes dans "La violence", *Semaine des Intellectuels Catholiques, 1967, Recherches et Débats Desclée de Brouwer, Violence et langages, pp. 75-139.*

(3) "La Violence", *op. cit.*, p. 87.

Extrait de "Comprendre" ; revue de politique de la culture - Société européenne de culture - Venise.

Aucun mouvement politique ne peut se passer de références à des idées et à des valeurs. Serait-il dans sa pratique quotidienne purement pragmatique et empirique, il ne peut s'expliquer lui-même à lui-même sans faire théorie de ce pragmatisme et de cet empirisme, lesquels une fois conceptualisés, et le concept appelant le concept, ne vont jamais sans une certaine idée de la politique et une certaine idée de l'homme. Pas d'action politique sans, explicite ou implicite, une dimension de doctrine, que le langage commun réduira en idéologie, durcissement et corruption de l'idée qui n'est pas de soi idéologique... Le problème est de savoir comment s'articulent pensée et action...

ÉTHIQUE ET POLITIQUE

Le discours démocrate-chrétien à la fois éthique et politique, abonde en références d'ordre moral et se réclame volontiers d'une doctrine personaliste. Aussi les contestataires de la démocratie-chrétienne ont-ils beau jeu à faire grief à l'homme démocrate-chrétien de ce que l'on appelle son idéologie (1) moralisante et dans les controverses partisans, la tentation est grande d'expliquer les insuffisances ou les échecs de la démocratie-chrétienne par cette sorte d'obsession éthique.

L'homme démocrate-chrétien dressera des oreilles soupçonneuses s'il entend dire que la politique est à elle-même sa loi et que pour mieux la séparer de l'éthique on en fait technocratiquement une science appliquée, ou encore une sorte d'art qui prendrait pour matière les hommes à la manière dont le peintre et le sculpteur tirent leurs effets des couleurs ou de la pierre. Le démocrate d'inspiration chrétienne refuse que la politique fasse un univers autonome et se suffisant à lui-même, et il tient que la politique ne peut prendre consistance et sens que grâce à un au-delà de la politique. La négation de cet au-delà que l'on peut provisoirement dire éthique est devenu une maxime majeure de maintes théories et idéologies politiques. S'il y a une doctrine démocrate-chrétienne et une spécificité de cette doctrine, elles se

trouveront dans la négation de cette négation. D'un mot l'homme démocrate-chrétien par tout ce qu'il y a en lui de conviction entend être l'anti-Machiavel. Non pas que le machiavélisme, comme théorie et comme pratique, soit, comme on le dit couramment, un immoralisme ou un amoralisme politique à quoi s'opposerait une conception morale de la politique. On retomberait, sous prétexte d'écarter le scandale, dans une idéologie moralisante. La vraie pensée de Machiavel est ailleurs ; le machiavélisme appelle, et ce raccourci suffira, une politisation si totale de la culture et de la nature humaine qu'elle soumet toutes choses, les vertus et les instincts, les idées et les passions, et aussi la religion et la morale aux impératifs de la politique. Le prince selon Machiavel mais aussi bien son héros républicain posant comme fin ultime la conquête et la perpétuation du pouvoir par tous les moyens, sera tour à tour lion ou renard, cruel sans miséricorde dans la répression de ses ennemis mais capable aussi de pardons imprévisibles et de sublimes, mais toujours spectaculaires magnanimités. Absolutisme du politique qui relativise le bien et le mal.

On moque l'homme démocrate-chrétien pour sa propension aux états d'âme. J'ai appelé éthique, en le laissant ouvert et indéterminé le contenu d'un supra-politique qui est l'un des pôles d'une doctrine démocrate-

chrétienne, et dont il suffit de marquer qu'il tend vers l'inconditionnel et l'absolu, l'autre pôle étant le politique proprement dit qu'il faut donc penser selon sa valeur et sa nature spécifiques, mais dans une tension incessante avec le supra-politique. Une telle tension reconnue et approfondie problématise la doctrine en l'empêchant de se clore en système c'est-à-dire en idéologie ; mais il faut payer cet inconfort à son prix d'inquiétude et de vigilance. L'au-delà non politique de la politique relativise la politique, laquelle en effet n'est pas tout ; et il appartient à l'homme démocrate-chrétien de reconnaître dans une civilisation la réalité d'univers non-politiques, vie privée, arts et lettres, libres associations qui peuvent tous avoir une culture spécifique qu'il importe de respecter en donnant à chacun sa juste place.

Plus que tout autre espèce politique, l'homme démocrate-chrétien joue la difficulté et une difficulté qui est double : il n'est pas aisé de s'engager et parfois totalement dans la vie publique pour des raisons qui sont d'autant plus contraignantes qu'elles passent la politique, et en même temps de se refuser à politiser complètement l'existence humaine, car si tout peut avoir des incidences politiques, la politique n'est pas tout ; autre aspect de la difficulté, il est encore plus incommode, dans l'ordre de la pensée, de chercher une référence à la politique du côté de l'absolu et de l'universel, alors que la politique ne peut pas ne pas subir les contraintes de ses limites et de ses partialités. Dès lors l'entreprise semble impossible, la doctrine s'envole vers l'utopie ou descend vers l'idéologie : le démocrate-chrétien pourra parler en idéaliste, il agira en réaliste, et il réjouira, comme le reste de la troupe, l'ombre florentine et sarcastique de Machiavel.

L'échec menace donc à chaque instant. Et cependant le philosophe de la politique se demandera s'il n'y a pas dans la dialectique démocrate-chrétienne, une idée capitale pour l'intelligence de la politique en tant que telle. La politique ne serait-elle pas adéquate à sa propre vérité que si elle était animée par une inspiration supra-politique ? Sans cette référence au supra-politique, qu'on l'exalte en livrant au Minotaure le tout de l'existence humaine, ou qu'on la réduise médiocrement à une pratique gestionnaire, la politique, devenue une infra ou une para-politique, ne coïncide plus avec sa propre essence. Une analogie théologique peut aider à comprendre le paradoxe : l'homme, dira une théologie, il est vrai plus augustinienne que thomiste, est par le fait du péché originel, tombé au-dessous de sa nature, laquelle devient du coup normative et idéale, si bien que l'homme ne peut réintégrer sa propre essence que par un secours de grâce. S'il n'y a pas au-dessus de l'homme naturel une surnaturelle bienveillance, la chute devient un destin et l'homme ne peut pas devenir pleinement humain. Gommé l'excès du pessimisme, l'analogie vaut pour la politique qui se perd comme politique si elle ne devient pas ce qu'elle est en s'ouvrant à une exigence et une inspiration supra-politiques.

L'homme démocrate-chrétien n'a pas le monopole

d'une idée qui pourrait être le bien commun de tous les démocrates, lesquels ne peuvent vraiment croire à la démocratie que s'il existe des valeurs, droits de l'homme, justice, liberté qui ne sont pas d'origine politique et dont le contenu et le sens ne sont ni épuisés ni épuisables dans le champ de la seule politique. Mais ce supra-politique, que nous avons laissé jusqu'ici dans l'indétermination, le démocrate-chrétien lui donnera figure en affirmant par le nom qu'il se donne que sa conviction politiquement démocratique est enracinée dans ce supra-politique qu'est le christianisme. Sa vraie dénomination est donc démocrate d'inspiration chrétienne.

La détermination pourtant n'est pas décisive. Malentendus et équivoques sont inévitables et tenaces. On verra dans la démocratie-chrétienne un parti confessionnel fait par des chrétiens à l'usage de chrétiens ; entreprise qui irait à contresens de cette laïcisation de la vie publique qu'on présente couramment comme un acquis définitif de notre modernité ; et qui, par un surcroît de disgrâce, compromettrait le christianisme en provoquant les chrétiens à s'enfermer dans un ghetto politique alors que leur vocation est de présence universelle. On n'a pas oublié qu'en France, le Mouvement Républicain Populaire, qui était pourtant en son fond démocrate-chrétien, a refusé l'appellation pour ne pas entretenir les confusions que je viens de dire (2).

Sur un tel sujet, les historiens ont leur mot à dire qui est d'importance. Les partis démocrate-chrétiens sont nés et se sont développés comme le montrent les exemples de l'Allemagne et de l'Italie là où les chrétiens et plus exactement les catholiques étaient soit l'objet de persécutions comme dans l'Allemagne de Bismarck et du Kulturkampf, soit comme en Italie où ils avaient été tenus longtemps en dehors de la vie publique après la chute du pouvoir temporel des papes. La démocratie-chrétienne avait valeur de protestation contre un état d'indignité civique parfaitement injustifiable ; et chaque fois que les libertés religieuses sont menacées, la réaction des chrétiens ne peut pas ne pas prendre un style démocrate-chrétien aisément reconnaissable. Si la démocratie-chrétienne, quelles qu'aient pu être les circonstances, assez honorables, de son entrée dans l'histoire, s'est développée, en maints pays d'Europe et d'Amérique latine, au delà des circonstances de sa naissance, c'est qu'elle s'inscrit dans un grand courant culturel qui n'est certes pas tout le christianisme mais qui, sous les formes distinctes mais à la fin convergentes du catholicisme libéral et du catholicisme social, n'a pas manqué son inscription dans l'histoire de deux siècles. Ce que l'historien ne peut pas ne pas constater, il appartient au philosophe d'en chercher les raisons et le sens.

La réconciliation du christianisme et de la démocratie n'allait pas de soi après les grands bouleversements, qui n'étaient pas seulement politiques, de la Révolution française. Mais de telles rencontres ne sont pas de conjoncture et de hasard ; elles supposent des connivences morales, des complicités intellectuelles, longtemps cachées, mais que le choc précipité des événements

tion et d'utilisation du religieux à des fins politiques. L'idée démocrate-chrétienne est une idée politique, et s'il est naturel que des chrétiens se sentent plus à l'aise qu'ailleurs dans un parti démocrate-chrétien, celui-ci n'est pas pour cela un parti confessionnel ; un incroyant et un agnostique peuvent être un démocrate-chrétien à part entière puisqu'il est fort possible de reconnaître le rôle culturel des Écritures judéo-chrétiennes et la fonction civilisatrice d'Églises "expertes en humanité" sans adhérer à la révélation et sans faire allégeance à l'institution ecclésiale.

Surtout, ce ne sera pas apporter une dissonance grave à la pensée de Jacques Maritain que d'y ajouter un contre-point : des chrétiens pourront légitimement considérer que l'idée démocratique n'est pas nécessairement liée au christianisme mais à une certaine interprétation temporelle, philosophique, humaine qu'il est permis à d'autres chrétiens de récuser. Ainsi un Bernanos, chrétien magnifiquement prophétique, était le contraire d'un démocrate-chrétien. L'idée démocrate-chrétienne, idée politique, occupant une situation médiane, médiatrice dans la pluralité des philosophies politiques, sera forcément contestée, disons en gros sur sa droite par les catholiques du Syllabus qui soupçonneront dans une philosophie démocratique un humanisme anthropocentrique qui fait passer les droits de l'homme avant les droits de Dieu, et sur sa gauche par des chrétiens révolutionnaires qui condamnent volontiers dans le juridisme, le légalisme démocratiques une justification a priori de l'ordre établi, incompatible avec les impatiences évangéliques.

Que de tels débats aient lieu, que le démocrate-chrétien soit appelé à argumenter tous azimuts pour rendre compte de sa conviction, cette situation n'est pas confortable pour le militant, mais elle permet au philosophe de mieux comprendre que cette éthique d'inspiration chrétienne, ce supra-politique qui fait la spécificité de la démocratie-chrétienne lui appartiennent en propre, relèvent d'une libre interprétation du christianisme et ne sauraient bénéficier de garanties extrinsèques du côté des religions révélées et des Églises. C'est à ses risques et périls que le démocrate-chrétien vit la tension entre une politique autonome qui ne peut être jugée que politiquement et ce supra-politique d'origine chrétienne. Tension éprouvante qui, si elle allait jusqu'à la rupture, frapperait au cœur la conviction démocrate-chrétienne.

Aussi un démocrate d'inspiration chrétienne acceptera-t-il difficilement cette opposition que l'on s'évertue à rendre antinomique entre "éthique de conviction" et "éthique de responsabilité". Poussée à sa limite extrême cette opposition introduirait dans la politique un tragique permanent. Pour nous souvenir d'un des symboles fondateurs de notre culture, Créon et l'éthique de la responsabilité, Antigone et l'éthique de la conviction ne pourraient que se détruire réciproquement, Créon vouant Antigone à la mort, Antigone vouant Créon au malheur. L'histoire des hommes abonde en tragédies de cette sorte, mais une pensée démocratique,

Un déjeuner-débat France-Forum avec André Philip, Pierre Pflimlin, Etienne Borne

et la lente patience de la réflexion finissent par mettre en lumière. Je me contenterai sur ce point, qui est le nœud du débat, d'une brève allusion aux textes classiques de Bergson et de Maritain, qu'il m'est arrivé si souvent de citer et de commenter. Maritain, pour ne parler que de lui, a expliqué comment et pourquoi la démocratie est liée au christianisme et qu'elle a surgi dans l'histoire des hommes "comme une manifestation temporelle de l'inspiration évangélique"(3). Et en effet sans la révélation religieuse de l'âme et la proclamation évangélique de l'égalité des hommes devant Dieu, la démocratie n'étant pas pensable n'aurait pas été pensée.

L'expression "démocratie d'inspiration chrétienne" est donc en harmonie avec une vérité peu contestable, au moins historiquement. Mais la question de la relation entre christianisme et politique n'est pas réglée pour autant, car la démocratie est une idée politique relative à l'aménagement le plus humain possible de la cité des hommes, et le christianisme, si présent soit-il à nombre de cultures et de civilisations, n'a de sens ultime que par rapport à une intériorité et une transcendance non politisables. Aussi le même Maritain qui parlait d'inspiration évangélique module son propos pour remarquer que ce n'est pas dans le sens de crédo religieux et de foi surnaturelle qu'il faut entendre le terme de christianisme lorsqu'il s'agit de ses incidences sur le destin historique des peuples. Il vaudrait mieux parler d'un grand courant culturel judéo-chrétien, qui modifiant révolutionnairement la conception de l'homme, de la société et de l'histoire a fini après des siècles de confusion et d'opacité, par créer le climat intellectuel et moral qui a rendu possible la grande aventure démocratique.

Je ne fais pas de Maritain, qui n'était démocrate-chrétien qu'au Chili, un penseur de la démocratie-chrétienne, mais sa distinction entre deux aspects du christianisme permet de ne pas confondre la doctrine démocrate-chrétienne avec les caricatures courantes qui en font soit une idéologie cléricale soit plus gravement, mais toujours idéologiquement, une tentative d'aliéna-

qu'elle soit ou non d'inspiration chrétienne, ne peut admettre que le tragique soit le dernier mot de cette histoire. Et la fable de Créon et d'Antigone, susceptible au surplus de lectures moins éprouvantes, devient le fantasme d'un désespoir politique qu'il importe de conjurer en faisant tout pour que puissent converger éthique de responsabilité et éthique de conviction, car qu'est-ce qu'une responsabilité qui ne serait pas animée par une conviction et une conviction qui déposerait le poids de sa responsabilité ? Un écart mais à laborieusement réduire.

Il n'y a de convergence possible entre les deux éthiques que la seule éthique est incapable d'assurer. En effet, l'idée démocratique serait un concept mort si la démocratie était autre chose qu'un processus de démocratisation jamais achevé des sociétés humaines ; le succès de cette lutte sans fin pour l'humanisation n'est pas inscrit dans les étoiles et n'est à la portée ni des astronomies positives ni des astrologies. Le savoir doit ici céder la place à la foi. Que la démocratie soit dans le sens de l'histoire, cette croyance requiert un dépassement de l'éthique vers la métaphysique, difficile à opérer aujourd'hui. Comme elle sentait bien que la démocratie appelle une philosophie de l'histoire et pas n'importe laquelle, la pensée rationaliste et laïque avait construit le concept, maintenant en ruines, d'un progrès démocratique unilinéaire et automatique ; de plus l'idée hégéliano-marxiste d'un sens totalisant de l'histoire humaine a engendré des régimes totalitaires pour lesquels l'idée démocratique est une subversion contre-révolutionnaires. Mais ne jetons pas l'enfant avec l'eau du bain. De ce que mes conceptions dogmatiques du sens de l'histoire connaissent une éclatante faillite il ne s'ensuit pas que le non-sens et donc un nihilisme tragique soit la vaine vérité de l'histoire.

Le sens de l'histoire reste problématique et en suspens ; et si difficile qu'il soit de déchiffrer une rectitude à

partir des lignes brisées de l'écriture historique, la négation du non-sens est le postulat qu'on ne peut qualifier autrement que métaphysique, d'une politique démocratique. Ce postulat d'une foi dans le sens, la pensée démocratique d'inspiration chrétienne paraît être habilitée par les ressources qui lui sont propres à en apporter la conviction au cœur d'une vie publique, à la fois passionnelle et affadie, et guettée par les tentations du scepticisme et du défaitisme.

L'homme démocrate-chrétien sait que la foi dans la démocratie, dans l'homme et dans un sens humain de l'histoire font une seule et même foi. La démocratie est une aventure fragile et menacée qui va à rebours de la nature comme l'ont dit Bergson et Maritain, et qui contredit quelques fatalités et qui ne peut être maintenue et continuée en dépit de tous les périls que par référence à une doctrine forte. La doctrine démocrate-chrétienne n'est pas une idéologie pourvu qu'il y ait une vérité de l'homme qui n'est pas seulement objet et résultat à l'entrecroisement des lois d'un univers sourd et aveugle, et aussi une vérité de l'histoire qui ne serait pas l'histoire des hommes si elle se confondait avec un tumulte insensé. Doctrine forte qui a été, qui est et qui sera une contribution originale et positive à la cause de la démocratie.

"La démocratie chrétienne, force internationale". Colloque organisé avec le concours du P.P.E., par l'Institut de Politique Internationale et Européenne. Université Paris X. Nanterre 1986.

(1) L'idéologie est la corruption ou le durcissement d'une doctrine qui dans sa fidélité à ses principes ne mérite son nom qu'en restant ouverte et vivante. C'est pourquoi la pensée démocratique d'inspiration chrétienne doit être plus doctrinale qu'idéologique.

(2) Sous la III^e République, le Parti Démocrate Populaire avait adopté une attitude identique ainsi que la Jeune République.

(3) "Christianisme et démocratie" - Ch. IV et V - Edit. Hartmann - 1945.

**L'existence d'une revue dépend
du nombre de ses abonnés.**

**Abonnez-vous
et faites connaître France-Forum.**

MERCI

MACHIAVEL SANS ÉNIGME

« *Le temps qui chasse tout devant soi, le bien comme le mal...* » (Le Prince).

DESTIN d'une étroite poignée de penseurs illustres dont les noms propres sont devenus des épithètes communes de large et vulgaire usage. Un amour *platonique*. Une fermeté *stoïcienne*. Un esprit *cartésien*. Une conduite *machiavélique*. La migration de ce singulier-universel qu'est la doctrine haute et forte, descendant vers le plat pays des concepts généraux échangés et manipulés dans le commerce des hommes, ne va jamais sans un affadissement falsificateur qui change une complexe, difficile et secrète figure en caricature utilisable.

Métaphysique, poétique et mystique de ce désir qui est l'homme même, et que dégrade et stérilise toute volonté de puissance, la pensée authentique de Platon contredit violemment, dans son avidité de réel et d'absolu, la froidure des idéalismes désincarnés. Et si on déguise Platon — et Nietzsche a donné avec toute sa noblesse dans la vulgarité de ce contre-sens — en déserteur de la terre et en nostalgique d'une idée fabriquée avec des absences, c'est qu'on ne lui pardonne pas d'avoir retourné le mythe contre la mythologie et, perçant les faux-semblants des représentations païennes, pressenti la gloire de ce Dieu qu'il appelait le Bien et qu'il savait si vivant qu'il le disait supérieur à l'Idée en prestige et en puissance.

La praxis des vieux stoïciens, à la fois théorie et pratique, n'est rien d'autre que l'étreinte passionnée de cette fatalité divine, raisonnable, toute-puissante et juste qui est le monde même et cet « *amor fati* » a peu de chose à voir avec le culte de la volonté pour la volonté, repliée sur elle-même en un narcissisme de la dureté, indifférent au train du monde.

Descartes, philosophe pour lequel la pensée confuse est aussi pensée, comme l'écrivait jadis le meilleur de ses commentateurs, tient : que l'union de l'âme du corps qui fait « un vrai homme » est une donnée de l'expérience vécue irréductible à l'analyse notionnelle ; que la volonté humaine, proprement infinie, introduit dans l'homme créature finie disproportion et déséquilibre ; qu'enfin la vérité suprême est celle de

la liberté de Dieu, laquelle rend contingente la raison elle-même. Ce métaphysicien génial ne saurait donc être en aucune manière responsable du « cartésianisme » entendu, selon une tradition décidément increvable comme un rationalisme vulgaire et content de soi, fanatique ennemi du mystère, et dont on fait au surplus, double contre-sens, la caractéristique essentielle de l'esprit français.

Aussi peut-on soupçonner qu'une aventure semblable à celle de Platon ou de Descartes a pu et dû arriver à Machiavel dont il est permis de se demander, tant est pressante la séduction des analogies, s'il a réellement professé ce machiavélisme — selon lequel il n'y aurait pas de vraie politique sans un congé donné à la morale — qui lui est si généralement attribué. Machiavel pourtant a eu plus de chance que d'autres illustres. Alors que lorsqu'il s'agit de Platon ou de Descartes, les historiens des idées, le gros de l'opinion cultivée et aussi les adversaires de leurs positions et convictions qui trouvent plus commode de réfuter des structures mortes et de désamorcer les grandes pensées subversives en les situant dans les cimetières de l'archéologie, presque tous, à quelques rares et honorables exceptions, font peu de difficultés à confondre le platonisme avec Platon ou le cartésianisme avec Descartes — au contraire une bonne part des interprètes de Machiavel et la plus savante, la plus éclairée, la plus avancée politiquement, allant à contre-courant du flot des commentaires scandalisés, s'est attachée à découvrir en Machiavel une profondeur cachée et, à force d'ingéniosité, à trouver sa véritable pensée ailleurs que dans ce mauvais lieu où la tradition l'avait reléguée. Comment n'être pas tenté d'accorder d'entrée de jeu un préjugé favorable à la thèse des habiles et des généreux qui en situant la pensée machiavélique à belle et bonne distance du machiavélisme auraient sauvé Machiavel de l'infortune dont, en tombant dans le domaine public, ont été victimes sans que beaucoup de vengeurs s'arment pour leur querelle, un Platon ou un Descartes.

Rien cependant n'est plus trompeur que le chapitre des analogies. Car le machiavélisme n'est pas à Machia-

vel ce que le platonisme est à Platon ou le cartésianisme à Descartes. Il suffit en effet d'une lecture, j'allais dire naïve, des textes pour s'apercevoir que les combats menés par Platon sur tous les champs de bataille de la culture n'ont rien de platonique ou que la condition de l'homme selon Descartes fait un singulier paradoxe peu intelligible à qui ne disposerait que des clartés dites cartésiennes — alors qu'à lire Machiavel et notamment la plus célèbre de ses œuvres « le Prince », ce qu'on a nommé le machiavélisme, c'est-à-dire une politique qui peut ne pas ignorer la morale puisqu'il lui arrive de l'utiliser à ses propres fins, mais qui jamais ne se subordonne à une normativité éthique, — y apparaît, s'y développe, s'y étale sans aucune espèce de discrétion. Pour distinguer du machiavélisme la véritable pensée de Machiavel, il faut donc supposer que le machiavélisme est un jeu que joue l'auteur du « Prince », et qu'il joue énigmatiquement pour des raisons que la perspicacité de l'exégète se fait fort de tirer de l'ombre.

Aussi s'il convient de suspecter l'authenticité de ce machiavélisme que prêtent à Machiavel les innombrables et bien-pensantes réfutations de « Prince », il faut aussi, en poussant jusqu'au bout la pratique du soupçon, prendre garde de ne pas être mystifié non plus par la subtilité d'une lecture seconde qui pourrait n'être pas incapable de fabriquer, tant pour le personnage que pour l'œuvre, quelque énigme savoureusement compliquée et qui, sans la virtuosité de l'interprète, demeurerait indénouable.

Certes les habiles de notre temps sont munis de méthodes de décryptage aptes à déceler sous le langage des hommes la parole non-dite, dissimulée par le camouflage du discours, et à trouver l'essentiel d'une pensée dans les absences, les silences, ou pour parler plus scientifiquement, les interstices d'un texte, car rien n'est plus habité qu'un vide — comme le montre l'exemple des maisons abandonnées, si vite peuplées de fantômes. Et discours et textes de Machiavel se prêteront plus que d'autres à des méta-lectures de ce genre. Lesquelles pour l'honneur de l'esprit critique peuvent et doivent être aussi mises en question. Afin de savoir s'il y a ou non une énigme de Machiavel à déchiffrer ou si cette prétendue énigme ne se dissoudrait pas à une première et immédiate lecture déclassée des préperceptions vulgaires et savantes, il conviendra de confronter le machiavélisme comme concept en circulation dans la commune culture avec la pensée machiavélienne telle que la reconstruisent les habiles. Mais les choses pourraient à la fin se dé-complexifier et se dé-subtiliser, si l'on me permet ces barbarismes, dès lors que l'on prendrait les textes machiavéliens pour ce qu'ils disent et donc pour ce qu'ils sont.

LE MACHIAVÉLISME COMME ON EN PARLE

Partons donc des apparences sans récuser d'avance les évidences premières, qui, a priori n'ont ni plus ni moins de chances de se révéler plus vraies et plus décisives que ces obscurités secondes dans lesquelles

se complait la critique contemporaine. On consultera d'abord les dictionnaires qui prennent les mots et les sens comme ils viennent. Le nombre de qualificatifs et de substantifs dérivés de Machiavel est considérable. Le Littré énumérera et définira tour à tour *machiavélique*, *machiavéliquement*, *machiavéliser*, *machiavélisme*, *machiavéliste*. Prolifération unique et déjà significative. Installé dans sa page de dictionnaire, Machiavel occupe solidement un territoire bien délimité de la langue et sa pensée ou du moins la projection de sa pensée dans la conscience commune a été intégrée à la culture européenne, et très vite dès le XVI^e siècle à partir notamment des formulations qu'en ont données, pour la réfuter, les théologiens de la contre-réforme ou les publicistes du calvinisme. Tout semble dit dès ce moment, et siècle après siècle, le machiavélisme et la contestation du machiavélisme (dont se mêlent aussi bien que les moralistes professionnels les illustres de la politique : il existe un anti-Machiavel du roi de Prusse Frédéric II dans lequel se reconnaît la main de Voltaire) paraissent définitivement fixés. Et le Littré, cet inventaire parfaitement exhaustif des possibilités conceptuelles de la langue, va en mettant à sa place la vieille armoire y reconnaître les fioles de l'éternelle et diabolique pharmacie.

On dit « c'est un Machiavel » d'un homme d'Etat sans scrupules. Et, je continue à citer le Littré, sera dite machiavélique ou machiavélienne toute politique et par extension toute conduite qui pour mieux arriver à ses fins refoule la tentation des bons sentiments et sait briser les chaînes importunes de la bonne foi et de la parole donnée. Et le Littré offre un passable raccourci de la littérature anti-machiavélienne en expliquant que l'auteur du « Prince » aurait mis en forme de maximes et haussé à un niveau théorique les procédés de violence et de perfidie de ces « petits tyrans de l'Italie » dont Machiavel aurait été le complaisant conseiller. Le Larousse prendra le relais du Littré en définissant, sans surprise, le machiavélisme comme « *le système politique de Machiavel considéré souvent comme un négatif de toute loi morale* ». Ici aussi la « perfidie » et « l'absence de scrupules » donnent au machiavélisme sa couleur — noire — et son contenu — détestable.

Un exemple suffira pour montrer à quelle sorte de polémique — procès des mœurs obliques des fausement grands politiques par une cléricature moralisante — se trouve lié en fait de machiavélisme l'emploi du terme et l'usage de l'idée. Agrippa d'Aubigné peut écrire, alors que « le Prince » n'est pas encore vieux d'un siècle :

*« Nos rois qui ont appris à machiavéliser
Au temps et à l'estat leur âme déguiser... »*

Pour le réformé intraitable que fut Agrippa d'Aubigné, le « Paris vaut bien une messe » de son ancien compagnon d'armes Henri de Bourbon, passé au catholicisme par opportunité politique et raison d'Etat, et quelle qu'ait pu être sa conviction intime, ne pouvait être mieux situé, jugé et condamné que par référence

au machiavélisme. D'où il suit que le machiavélisme est déjà un concept couramment utilisé dans une signification définitivement stabilisée.

Les références qu'on vient de rappeler convergent vers un repérage qui n'est pas une définition proprement dite du machiavélisme mais qui peut en tenir provisoirement lieu et fixer la règle d'emploi du mot dans le commun discours. Sera dite « machiavélique » toute doctrine ou plutôt toute pratique théorisée selon laquelle il n'est d'autre politique capable d'atteindre les fins qui sont les siennes — c'est-à-dire la conquête du pouvoir, le gouvernement des hommes, le maintien et l'accroissement des Etats — que celle qui s'établit non seulement en dehors mais aussi à l'encontre de toute norme proprement morale ; considérer les exigences et les interdits de la morale, dans leur indifférence au résultat, comme démobilisateurs des énergies politiques, tel serait le critère de l'attitude machiavélienne. L'archer ne peut atteindre la cible s'il vise le ciel. Bref la politique comme antimorale, tel serait en trois mots le machiavélisme.

C'est peu de remarquer que les textes autorisent une telle interprétation, car il s'agit moins d'interprétation que de première et immédiate lecture. On retiendra, empruntés au « Prince », deux textes parmi les plus connus, haussés par une multitude de commentateurs à la dignité de « célèbres citations », et qui disent parfaitement ce qu'ils veulent dire.

Rappelant que selon la tradition des Anciens, le centaure Chiron — à la fois bête et homme — a été l'instituteur politique d'Achille, le plus célèbre des héros grecs, Machiavel tire sans peine la leçon de la fable : « *Puis donc qu'un Prince doit savoir bien user de la bête, il en doit choisir le renard et le lion... Ceux qui simplement veulent faire les lions, ils n'y entendent rien. Partant le sage seigneur ne peut garder sa foi si cette observance lui tourne à rebours, et que les causes qui l'ont induit à promettre soient éteintes* ». Rien de plus clair : la bonne foi, la fidélité à la parole donnée sont d'élémentaires valeurs morales, et Machiavel ne le conteste pas ; il avance simplement que le politique qui s'obligerait à les respecter absolument et quelle que soit la circonstance, serait un bien piètre homme d'Etat ; et s'il invite son Prince à bien déguiser sa mauvaise foi, Machiavel multiplie sans les habiller pudiquement les formules du cynisme le plus nu comme par exemple celle-ci : « *à celui qui a mieux su faire le renard, ses affaires vont mieux* ». On ne saurait dire plus clairement que si la perfidie est mauvaise moralement, il lui arrive, pourvu qu'elle soit employée à bon escient, d'être bonne politiquement.

Deuxième trait qui va, celui-là jusqu'à l'exemple concret, emprunté à l'histoire, encore toute fraîche de ce César Borgia que la tradition considère comme le modèle du « Prince ». Le duc de Valentinois (c'est par ce titre qu'est désigné dans Machiavel le fils du pape Alexandre VI Borgia) envoie pour pacifier la Romagne en proie aux troubles féodaux et aux tumultes civils, l'un de ses fidèles et hommes de main « *Messire Rémy*

d'Orque, homme cruel et expéditif auquel il donna entièrement pleine puissance ». Mais une fois la mission bien accomplie moyennant le sang et les supplices nécessaires, il importait que l'odieux de cette exécution retombât sur le seul « ministre » et que « le prince » n'en subisse pas l'infamie au détriment de ce bon renom sans lequel on ne peut efficacement gouverner. Que faire alors pour à la fois confirmer l'ordre public sur la longue durée et rétablir la popularité ébranlée du prince au nom duquel avait été menée la répression ? Les beaux discours et les promesses d'une imminente ère nouvelle auraient été dérisoirement insuffisants. Il fallait pour résoudre cet impossible possible, un acte foudroyant susceptible de frapper et pour longtemps l'imagination des foules. Et c'est ainsi que le zélé serviteur se trouva « *un beau matin, à Cesena, (mis) en deux morceaux, au milieu de la place, avec un billot de bois et un couteau sanglant près de lui* ».

Par un tel coup d'éclat, le Borgia avait reconquis son peuple dont Machiavel nous assure qu'il demeura « *en même temps satisfait et stupide* ». Bon exemple d'une heureuse et nécessaire normalisation et obtenue à l'encontre de toutes les morales divines ou humaines d'abord par un jeu de « férocité » compensée, et redoublement d'immoralité par une perfidie préméditée qui brise — c'est le cas de le dire — le précieux collaborateur dès qu'il a cessé de servir et qu'il est devenu gênant. Si le machiavélisme consiste principalement à refuser qu'un interdit moral soit opposable à une nécessité politique, comment alors ne pas convenir que Machiavel a bel et bien professé le machiavélisme ?

LE PRINCE DES ANTI-CLÉRICAUX

La contestation du machiavélisme a toujours été liée dans l'histoire des idées à une mise en question de Machiavel lui-même, la dénonciation de l'hérésie prenant la forme d'un procès d'hérétiques. Les deux questions : qu'est-ce que le machiavélisme et qui était Machiavel, ou plus agressivement quelle sorte d'homme faut-il être pour avoir inventé le machiavélisme ? — sont inséparables l'une de l'autre.

Machiavel dont la politique était la passion avant qu'il en fasse la théorie avait mis lui-même la main dans le feu, sinon en occupant les tout premiers rôles, du moins dans le proche voisinage des maîtres et des puissants, puisque le secrétaire florentin chargé de très importantes missions diplomatiques en Italie et en Europe avait longuement rempli une fonction assez analogue à celle de secrétaire général du gouvernement. Il a fallu la catastrophe de la République florentine pour le jeter dans une inaction mal supportée (avec peut-être, ses biographes en discutent, des moments de conspiration feutrée) qui a pu pousser une méditation ravagée de nostalgie à une extrémité de désabusement et d'amertume. Machiavel ne juge pas des choses politiques du haut de quelque ciel métaphysique. Il a vécu avec les politiques de son temps dans une familiarité qui n'a pas pu ne pas être une

Le 23 mai 1498, place de la Seigneurie, supplice de Savonarole, le prophète désarmé (musée de San Marco, peinture anonyme).

complicité. Il a touché à la hache. Il parle de politique. Il ne parle pas à la politique. Bref, il n'appartient pas à la race des clercs.

Avant Machiavel il existe déjà, monuments honorés et respectés, un nombre considérable d'œuvres canoniques qui traitent de politique à un haut niveau de généralité. Mais leurs auteurs, philosophes antiques ou théologiens médiévaux, sont exactement des clercs qui s'appliquent à faire dans la politique le partage du bien et du mal, du juste et de l'injuste, du pur et du corrompu et qui proposent à l'admiration des peuples et à l'imitation des chefs de peuples des portraits bien étudiés et tout lumineux du prince comme il devrait être. Tels dans Platon le roi-philosophe ou le philosophe-roi de « la République » ; ou encore le saint couronné de l'imagerie chrétienne-chevaleresque. La nouveauté révolutionnaire introduite par Machiavel, c'est que l'auteur de ce « Prince » nouveau style congédie le personnage du clerc et se garde de prêcher aux conducteurs d'hommes une vertu si idéalement belle qu'elle en devient utopique et anti-politique, et qu'elle pourrait bien être le moyen (faut-il dire machiavélique ?) dont se servent les clercs pour mieux affirmer leur supériorité et écraser de leur mépris les laïcs empêtrés et souillés dans les fondrières de la politique telle qu'elle est et comme elle va.

Avec Machiavel se trouve, non pas ébranlée mais déracinée la conviction majeure du clerc, celle qui constitue le clerc en tant que clerc ! la certitude d'une distinction et d'une tension entre le réel et l'idéal et surtout de la fonction normative de cet idéal, dont le clerc est dès lors le témoin vigilant et soupçonneux. D'où toute une architecture de comparaisons, de préférences, de hiérarchies qui fait que telle société parce que plus juste est préférable à telle autre société, ou tel régime supérieur parce que plus libre à un autre régime, ou que telle politique vaut mieux qu'une autre politique parce que plus humaine, toutes choses se révélant inégales à la lumière des principes que, par sa vocation même le clerc se doit de maintenir — sinon comment savoir si l'histoire des hommes titube ou marche droit ? — dans leur pureté et leur intégrité. Vision des choses que, pour faire vite et commode on pourrait dire platonicienne. Au contraire, pour Machiavel constitutions et pratiques politiques n'ont pas à être jugées selon une lumière descendue d'un ciel intemporel ; dès lors qu'il traite d'une république, la République romaine, comme dans les « Discours sur la première décade de Tite-Live », ou des Principautés, c'est-à-dire du pouvoir personnel comme dans « le Prince », il s'agit toujours d'un Etat à conquérir, à maintenir ou à perdre. Ceci vaut cela et la Principauté, la République. Au système de l'inégal a succédé le règne de l'égal. Une tyrannie de dure contrainte n'est ni pire ni meilleure qu'une libre république si l'un et l'autre régime, bien établis dans la durée, assurent l'ordre public en même temps que la force et la prospérité de l'Etat. Substituant au principe — cléricale — du meilleur, un principe positif et laïque de réalité et d'efficacité, Machiavel a donc inventé un type jusqu'à lui introuvable de penseur politique qui s'applique à peser les forces réelles et réellement agissantes et d'apprécier comme physiquement (étant donné qu'il y a aussi une physique des forces dites morales, sociologiquement considérées) l'adaptation des moyens aux buts et des ressources aux desseins.

L'œuvre de Machiavel est riche en vives polémiques contre les principautés ecclésiastiques dont les titulaires installés par l'inertie des longues coutumes « *ont des sujets et ne les gouvernent pas* » possèdent des territoires et « *ne les défendent point* », et plus particulièrement contre le pouvoir pontifical qui, établi à Rome, est l'obstacle majeur à l'unification de l'Italie, et fait de celle-ci une proie offerte et exposée aux neuves ambitions des grands Etats voisins récemment unifiés, France et Espagne qui viennent s'ajouter aux indiscrètes et plus traditionnelles entreprises du prétendu Saint-Empire pour ravager la péninsule et rendre plus instable encore ses fragiles équilibres politiques. Si on se souvient aussi des sarcasmes de Machiavel contre les « prophètes désarmés », claire allusion à la chute du dominicain Savonarole, un bref instant maître de Florence, on voit bien qu'ennemi du pouvoir des clercs, il est en ce sens résolument et même passionnément anticlérical. Mais son anticléricalisme ne réside pas seulement dans telle opinion qu'il avait sur le

pape-roi ou les religieux démagogues, ou telle thèse qu'il professait sur la faiblesse ou les contradictions d'un pouvoir dit spirituel, cet anticléricalisme se montrait à plein originellement et plus fondamentalement par la manière dont Machiavel appréhende les choses de la politique dans l'immanence même de l'histoire, en rendant non seulement inutiles mais dérisoires le recours à la transcendance et à la conscience, ces deux références cardinales du clerc. Machiavel ou le prince des anticléricaux.

Aussi les clercs se sont-ils bien vengés. Non seulement en réfutant une doctrine scandaleuse, mais encore en disqualifiant un auteur qui, appelé à penser la politique, et comment penser autrement qu'en clerc ? a manqué, et n'est-ce pas le péché contre l'esprit, à sa vocation de penseur. Machiavel un clerc qui a trahi. D'où alors l'image communément reçue de l'homme Machiavel, qui fait pendant, noirceur pour noirceur, à la notion vulgaire de machiavélisme et lui correspond trait pour trait dans toutes les gammes du sinistre. Ce conseiller du prince qui use de toutes les ressources de son savoir comme du charme de son style à la fois insinuant et brutal, comme il sied à une entreprise de séduction, pour munir de ce qu'il appelait les « armes appropriées » toute volonté de puissance, celle de l'homme au pouvoir comme celle de l'amateur de coups d'Etat, n'est-il pas coupable de forfaiture dans l'exercice, cette fois dévoyé, de la traditionnelle magistrature du conseil ? Et ne se conduit-il pas en maître de corruption ce philosophe politique qui en dénaturant la philosophie fait de la morale l'interdit de séjour dans un domaine sur lequel régnera sans partage la seule rationalité calculatrice ? Narcisse affranchissant des tabous périmés de la piété et du respect de soi tous les Nérons de l'histoire passée ou à venir, tel serait finalement dans son cynisme avoué et publié qui, heureusement, avertit et le fait reconnaître de loin, le personnage de Machiavel qui doit être pour d'évidentes raisons de convenance aussi haïssable et proche du diabolique que le machiavélisme lui-même.

LES RÉCUPÉRATIONS PROGRESSISTES DU MACHIAVÉLISME

Les formes que la politique a prises depuis bientôt deux siècles, l'exaspération de la violence et des fanatismes, la sophistication croissante des dialectiques de la ruse, les ambitions aussi d'une recherche politique qui ne connaît que les faits et les forces, se veut, pour des raisons scientifiques moralement neutres, et refuse l'intervention indiscrète du jugement de valeur, ont apporté de quoi nourrir la querelle du machiavélisme et donné de nouvelles chances à Machiavel dont il est étonnant qu'à travers les bouleversements immenses qui changent la face des sociétés et les rythmes de l'histoire, il reste d'une permanente actualité. Le propre du procès de Machiavel c'est que d'une part il paraît plaidé une fois pour toutes et qu'il est constamment rouvert.

Parce qu'elles étaient, et qu'elles restent très stéréotypées, qu'elles prolifèrent par imitation littérale les unes des autres et qu'elles sont suspectes de boursoufflure idéaliste, les colères cléricales contre Machiavel et le machiavélisme ne pouvaient pas ne pas tourner un jour ou l'autre au bénéfice de l'auteur du « Prince », dans la mesure aussi où une réaction anti-cléricale, dans le sens très déterminé que nous avons donné à ce mot, s'est manifestée avec notamment Hegel et Marx dans la philosophie de la politique et la philosophie de l'histoire. Désormais il est possible de dire sans trop faire scandale que, en face de César ou de Lénine, le clerc muni de ses maximes évangéliques ne fait pas le poids, pas plus que « le maître d'école », (ainsi polémiqueait Hegel), ce clerc laïque avec son abécédaire du juste et de l'injuste. Tout se passe comme si la politique elle-même se faisait de plus en plus machiavélienne et, dès lors, comme si Machiavel avait tout simplement découvert une vérité de la politique que à la fois ceux qui parlent de politique et ceux qui font de la politique auraient intérêt à cacher ou à travestir.

On va donc assister à un certain nombre de récupérations progressistes de Machiavel dont il n'est pas question d'énumérer les multiples variantes et dont on se contentera de donner deux exemples : Machiavel précurseur d'une science de la politique et de l'histoire, et Machiavel ami du peuple et de la liberté.

Progressiste en ce sens qu'elle ferait de Machiavel le contemporain en esprit de la plus moderne recherche, la première interprétation a pour elle le souci évidemment machiavélien d'expliquer les effets par leurs causes et de montrer les conséquences prévisibles d'un coup d'éclat intimidant, comme d'une fausse manœuvre ou d'une lâche passivité ; s'y ajoute le ton de Machiavel qui décrit l'événement, fût-il catastrophique dans le style d'une objectivité qui constate sans déplorer ou qui n'admet d'autre appréciation d'un résultat que sa seule positivité. Comme il l'a dit lui-même, et la formule appartient à l'arsenal des célèbres citations machiavéliennes, Machiavel recherche « *la vérité de fait des choses plutôt que les imaginations que l'on s'en fait* ». Mais il ne suffit pas pour faire œuvre scientifique de prendre les choses de l'histoire et de la politique comme elles sont et non comme on voudrait qu'elles soient — surtout quand ce qu'elles sont rend tout à fait impossible une science de l'histoire et de la politique.

Comment d'abord faire une science de l'histoire quand on n'a pas le sens de l'histoire ? Machiavel développe ses exemples sans aucune considération pour les diversités temporelles et culturelles, et il va comparant sans cesse l'incomparable et par exemple le tyranneau d'une étroite république italienne et un « empereur de Rome ». De plus et surtout les notions dont use Machiavel et qui caractérisent son appréhension même des choses politiques n'ont rien de scientifique comme le montre une analyse des principales d'entre elles qui

sont les notions de « vertu » et de fortune. Deux types d'explications fondamentalement différentes, puisque la « vertu » relève de la seule énergie humaine portée à un haut degré d'intensité et que la fortune renvoie à l'événement extérieur, dont il s'agira pour la « vertu » d'utiliser la chance ou d'éviter la malchance. Dualité qui fait une sorte de monde cassé et qui rend impossible toute tentative de synthèse, donc de science authentique. De plus « vertu » et fortune sont deux sortes de contingence l'une et l'autre rebelles à toute nécessité scientifique, puisque la « vertu » est le libre déploiement d'une ambition individuelle et qu'il n'est pas question de chercher à savoir (car ce serait réduction de l'irréductible) pourquoi celui-ci a « *le cœur grand et l'intention haute* » alors que cet autre ne nourrira que des pensées rampantes et des projets sordides ; telle est la disparité des individus pure donnée naturelle ; et parler de fortune comme d'une autre donnée politique et historique celle-ci, c'est dire que l'événement est hasard, hasard pas toujours maîtrisable et parfois plus fort que la plus éclatante « vertu », comme suffirait à le démontrer la déconfiture finale du duc de Valentinois. Si donc la politique et l'histoire sont telles que les décrit Machiavel et s'il faut pour les comprendre recourir à la « vertu » ou à l'absence de « vertu » des hommes et au hasard heureux ou malheureux des événements, autant avouer que la politique et l'histoire ne sauraient être l'objet d'un discours véritablement scientifique. Mettre ainsi en avant les notions de vertu et de fortune n'est-ce pas infliger un double échec à ce déterminisme rigoureux dont on croyait savoir qu'il était la condition de possibilité de toute connaissance véritablement scientifique ? Et en effet les explications machiavéliennes sont toujours situées, concrètes, liées à des situations particulières et ne sont généralisables, Machiavel ne le cache pas, qu'au péril de maintes méprises. Des nécessités multiples, provinciales, municipales, comme eût dit Montaigne, sont bien faites pour radicalement contredire toute espérance de nécessité universelle, et de déterminisme historique.

Reste alors l'autre exemple, plus sérieux, de récupération progressiste : Machiavel, champion, contre sa propre apparence, du peuple et de la liberté. C'est ainsi qu'ont lu Machiavel les philosophes, reconnus comme progressistes, du siècle des lumières. Tel Diderot dans l'article « Machiavélisme » de l'Encyclopédie : « *Lorsque Machiavel écrivit son traité du Prince c'est comme s'il eût dit à ses concitoyens : « Lisez bien cet ouvrage, si vous acceptez jamais un maître, il sera tel que je vous le peins : voilà la bête féroce à laquelle vous vous abandonnez* ». Jugement auquel fait écho un passage célèbre du « Contrat Social » au chapitre de la « Monarchie » (III, VI) : « *En feignant de donner des leçons aux rois (Machiavel) en a donné de grandes aux peuples. Le Prince de Machiavel est le livre des républicains* ». Et Rousseau dans une note du Manuscrit de Neuchâtel, donne les raisons de cette lecture bien faite pour réhabiliter Machiavel et sauver son honorabilité auprès de la cléricature de gauche : certes les

Sous le masque il y a le visage. Machiavel feint de donner à son Prince d'affreux conseils de façon à rendre le plus odieux possible le gouvernement d'un seul et le pouvoir personnel. « *Le choix seul de son exécration héros*, poursuit Rousseau, *manifeste assez son intention secrète.* » D'où la conclusion : « *ce profond politique n'a eu jusqu'ici que des lecteurs superficiels ou corrompus* ». Les premiers, cœurs purs et naïfs, se laissaient duper par les apparences et s'indignaient à contre-sens ; les autres, tels la cour de Rome et les Jésuites — et on retrouve ici la polémique anticléricale au sens vulgaire de ce mot qui s'est souvent développée en marge de Machiavel — avaient l'esprit assez pervers pour réfuter les maximes de Machiavel tout en en faisant leur profit et en les utilisant pour construire la mécanique de leurs intrigues. Que vienne un lecteur qui comme l'auteur du « Contrat » ne soit ni superficiel ni corrompu et seront enfin restituées à Machiavel et sa profondeur et l'intégrité de sa républicaine et progressiste intention. Dès lors les choses sont remises en ordre : si on entend par *machiavélisme* la pensée politique développée dans « le Prince » et qui est la philosophie naturelle de la tyrannie et si *machiavéliquement* désigne une certaine manière de pratiquer le double jeu et les artifices du déguisement, Machiavel est rendu à Machiavel dès lors qu'on a compris qu'il a dissimulé machiavéliquement son anti-machiavélisme.

Rousseau défend avec conviction une thèse qui n'est guère défendable. Certes Machiavel n'a pas pour le Borgia qu'il met en scène aux bons moments du « Prince » une admiration inconditionnelle, mais « le duc de Valentinois » reste pour lui un cas remarquable de ce que peut la « vertu » lorsqu'affrontée à « la fortune » elle va jusqu'au bout de ses ressources. Imaginer que Machiavel a choisi un héros bien noir et feint de le proposer en exemple pour à travers lui, faire haïr les tyrans et tyrannie, c'est prêter à Machiavel une sorte de machiavélisme pour le bon motif qui est trop moralisant dans ses fins pour être véritablement machiavélien. Si l'intention secrète de Machiavel avait été de fournir aux bons, aux justes des armes de ténèbres afin de vaincre plus sûrement sur leur propre terrain les fils des Ténèbres (et l'interprétation marxiste de Gramsci avec l'idée du « Parti-Prince » proposée dans un autre contexte et avec d'autres arguments va aussi dans ce sens), il aurait finalement fait de la politique un ensemble de moyens subordonnés à un vaste dessein quasi-prophétique de libération, alors que pour lui tout ce qui est morale, philosophie, religion, nous dirions aujourd'hui idéologie appartient à l'ordre des moyens ou des obstacles, mais ne saurait jamais imposer ses finalités à la politique qui, dans « le Prince » comme dans les « Discours », se déploie dans une autonomie superbe et sans énigme.

Humeurs ou si l'on veut convictions partisans important peu. Machiavel, qui avait eu des attaches dans Florence avec les factions républicaines, pouvait ne pas porter dans son cœur le Médicis auquel le malheur des temps le contraignait de dédier son livre et avoir

Machiavel par Santi di Tito
1469 - 1527

maximes du « Prince » sont haïssables et le prince qui les suivrait et pratiquerait la perfidie et le mensonge se conduirait en tyran ; mais les autres œuvres de Machiavel sont d'une inspiration juste contraire ; et par exemple, les Discours sur Tite-Live, loin de glorifier le pouvoir d'un seul sont une claire apologie de la République romaine ; l'auteur s'y emploie à déterminer les conditions de la liberté et à expliquer par l'effet de quelles causes cette liberté a pu se corrompre, s'exposant ainsi à être confisquée. Machiavel ne peut s'être contredit d'aussi grossière manière d'une œuvre à l'autre d'autant moins que les deux textes ont été écrits dans le même temps. Le vrai Machiavel selon Rousseau est le Machiavel des Discours, ce que confirme l'histoire publique d'un bon citoyen qui avait été dans sa ville le zélé serviteur de la République. Il y a donc une énigme du Prince, mais aussitôt résolue : on suppose que « *Machiavel était forcé par l'oppression de sa patrie de déguiser son amour pour la liberté* ».

ailleurs ses vraies sympathies, mais c'est justement cette sorte de sentiment ou de préférence qui trouble le regard de l'observateur et que Machiavel a très délibérément exclue lorsqu'il traite des choses de la politique. Au surplus « principautés » et « républiques » ont beau être très différentes dans leurs ressorts et dans la forme de l'Etat, il se pose ici et là les mêmes problèmes de pouvoir et de luttes pour le pouvoir, ce sont partout et toujours les débats et combats de la « vertu » et de la « fortune ». Et cette vertu dont ont aussi besoin pour l'emporter les politiques républicains ne doit pas être confondue avec la vertu dont Montesquieu fera plus tard le principe de la République, et qui est civisme et respect de la loi. Vertu altière, dominante, assez astucieuse pour se dissimuler elle-même et ne pas négliger l'oblique et le courbe, mais capable de préférer la ligne droite et l'attaque frontale là où il le faut, la vertu machiavélique appartient en réalité à cette humanité dont une noblesse native n'exclut pas l'orgueil et le goût de la ruse, vertu qui peut être le propre du grand aristocrate, fils d'archevêque ou de pape, mais aussi bien du plébéien sans naissance, prédestiné au rôle révolutionnaire de tribun du peuple, vertu fort peu vertueuse et qui est proscrite dans la République du « Contrat Social », mais non dans la République, forte, heureuse et heureuse de sa force telle que la voit Machiavel.

A propos de la République romaine, Machiavel écrira en effet : « ...le citoyen appelé à donner des conseils à sa patrie, s'il s'agit de délibérer sur son salut, ne doit être arrêté par aucune considération de justice ou d'injustice, d'humanité ou de cruauté, d'ignominie ou de gloire ». L'interprétation rousseauiste va contre l'évidence des textes puisque Machiavel donne exactement les mêmes conseils aux seigneurs des principautés et aux chefs des républiques, les invitant les uns et les autres à user de cette vertu qui est en fin de compte l'excellence même du politique quelle que soit la couleur de son drapeau. Dans le titre du chapitre 41 du 3^e livre des Discours, d'où est tirée la citation précédente, on lit que « tous les moyens sont bons » lorsqu'il s'agit de défendre la République, et dans ce même chapitre Machiavel reconnaît comme parentes la raison d'Etat républicaine et romaine qui, même si elle requiert l'usage de moyens honteux, fait du salut public la loi suprême, et la vieille maxime de la monarchie française selon laquelle « le roi ne peut pâtir vergogne », tout ce que fait le roi en tant que roi, et même contre l'honneur, étant honorable parce que royal. Machiavel jouant le rôle de conseiller de la République ne parle pas autrement que dans le personnage du conseiller du Prince. Le Machiavel des « Discours » et le Machiavel du « Prince » sont un seul et même Machiavel, identité qui ruine la thèse de Rousseau.

LA POLITIQUE, L'APPARENCE ET LE RÉEL

Echouent donc les tentatives de récupération pro-

gressistes de Machiavel, et notamment celles qui, dans Rousseau et chez les émules de Rousseau, visaient à déguiser fraternellement Machiavel en intellectuel de gauche. Il est temps de retrouver non pas le vrai Machiavel, car il n'y a pas de Machiavel caché à perspicacement découvrir, mais Machiavel, tel qu'il se donne d'emblée sans déguisement, et surtout lorsqu'il fait la franche apologie du déguisement.

Machiavel, concluons-nous, est tel qu'il se présente. La solution de l'énigme est qu'il n'y a pas d'énigme. Machiavel écrit un discours politique, reflétant à la fois la diversité et l'uniformité des temps et des lieux, et qui entend avec une sorte de naïveté réaliste présenter la politique telle qu'elle est. Si bien que pour entrer dans la pensée machiavélique, il suffira de se souvenir de deux principes qui ne sont nullement des hypothèses interprétatives, mais qui mettent en place un balisage élémentaire destiné à éviter les préjugés tant savants que vulgaires.

Premièrement, Machiavel n'enseigne rien, il n'est pas un professeur tirant les leçons de l'histoire, car il refuse l'idée d'une vérité, qui, transcendante ou immanente, serait la norme du réel.

Deuxièmement, il ne saurait y avoir chez Machiavel de jeu subtil entre l'apparence et la réalité, parce que le propre de la pensée machiavélique est de refuser la distinction entre l'apparence et le réel.

Des analyses et discussions précédentes, il résulte que poser à propos de Machiavel le problème de la trahison des clercs, soit pour le condamner, soit pour l'absoudre, c'est s'engager irrémédiablement sur la pente d'un contre-sens continu. A faire de Machiavel un clerc qui n'a pas trahi comme s'évertuent à le démontrer les exégèses progressistes aussi bien que lui imputer avec la tradition humaniste, l'inexpiable péché contre l'esprit, on commet la même méprise, tout simplement parce que Machiavel n'est pas un clerc, traditionnel ou révolutionnaire, et qu'il est même le contraire d'un professeur. Ni de moralité, et surtout de quelque moralité cachée et en avance sur son temps et prêchant, sous le masque, révolte et liberté. Ni non plus d'immoralité. Machiavel n'a pas recommandé « l'injustice... la cruauté... l'ignominie... » comme politiquement plus efficace que « la justice... l'humanité... la gloire... ». Machiavel ne professe rien, sinon ce qui est le contraire d'une profession de foi, l'équivalence en soi et dans l'abstrait de tous les moyens, ceux qu'on dit moraux comme ceux qui passent pour immoraux. Les questions classiques posées à propos de l'action politique, vaut-il mieux pour le prince qu'il soit aimé ou craint, ou qu'il se fasse franc comme le lion ou hypocrite comme le renard ne sont que faux problèmes, car rien de plus étranger à la politique et en outre plus ruineux pour la « vertu » que l'idée d'un bien à toujours faire et d'un mal à toujours éviter, alors que pour vivre et suivre le train du monde, il est inévitable et donc il convient de, sans cesse, composer ceci avec cela ; le prince serait vite perdu s'il voulait être toujours aimé et jamais craint, ou inver-

sement toujours craint et jamais aimé, ou s'il ne faisait que le renard et jamais le lion, ou le lion et jamais le renard. Le commun des hommes fait petitement le bien et petitement le mal, terrorisé à la pensée de passer la mesure de l'un ou de l'autre ; tandis que le vrai politique est celui qui ne redoute pas, selon la circonstance d'aller soit à l'extrême d'une générosité glorieuse soit jusqu'au bout d'une noire ingratitude ou d'une cruelle perfidie. Qu'on ne rétorque pas que Machiavel serait ici professeur puisqu'il recommanderait le double jeu, car il n'y a pas lieu de conseiller ce que font partout et toujours chacun et tous, mais seulement à des niveaux différents de lucidité et d'intensité, selon le degré de « vertu » des uns et des autres. Le bien et le mal à la fois, le mal passant dans le bien et le bien dans le mal, et autant en emporte le temps, « le temps qui chasse tout devant soi, le bien comme le mal ».

Machiavel professeur de politique ? et d'une rare et singulièrement profonde politique ? mais il ne décrit jamais que des habiletés très élémentaires et des sortes de finasseries que les princes qui nous gouvernent sont toujours capables de trouver tout seuls sans avoir besoin de prendre des leçons particulières auprès d'un éminent docteur en science et technique politiques. Qu'on se souvienne une fois encore, de la fable du lion et du renard symbolisant deux sortes de comportement, la politique du franc affrontement et la politique du cheminement feutré. Ainsi parce qu'il voulait être toujours lion, Charles le Téméraire a été finalement vaincu par Louis XI qui, lui, savait se faire d'après l'occasion lion ou renard et plutôt renard que lion. Qu'on pense aussi au malheureux Rémi d'Orque mis proprement en deux morceaux un beau matin à Cesena, à cette façon, j'allais dire thermidorienne, qu'ont des terroristes au pouvoir de perdre spectaculairement d'autres terroristes, leurs complices dans la terreur d'hier, afin d'inaugurer par cette contre-terreur une neuve politique de réparation et d'apaisement. Ainsi périrent Robespierre et Saint-Just. Ainsi fut sacrifié Beria. Cela s'appelle se dédouaner. Langage vulgaire pour désigner comme il convient une astuce qui reste vulgaire même si elle va jusqu'à l'atroce. Pour être contourné et dialectique ou sanglante et tragique, une platitude reste une platitude. On vante en Machiavel un génie politique, on s'attend à des profondeurs d'abîme, et on rencontre, épisode après épisode, certes vivement relevés par l'art du conteur, des intrigues et des machinations d'un type bien connu et qui devraient être usées à force d'usage. Mais s'il n'y a pas de profondeur en Machiavel, ce n'est pas que Machiavel manque de génie, c'est que son discours a l'ambition de révéler, et avec quelle puissance, un univers et une histoire sans profondeur, et qui ne sont pas autrement qu'ils apparaissent.

Si la pensée machiavélique était faite de généralités, elle se ramènerait à quelques formules assez banales et qui tiendraient dans le creux de la main. Même les concepts proprement machiavéliens se révèlent passa-

*Laurent II de Médicis, duc d'Urbin, dédicataire du "Prince"
statue par Michel-Ange dans la Nouvelle Sacristie
de l'Église San Lorenzo.*

blement courts si on les examine et les analyse abstraitement en eux-mêmes : parler de la « vertu » ou de la fortune sans mettre en scène dans une situation de chance ou de malchance tel capitaine ou tel tribun, c'est quitter Machiavel et substituer à la pensée machiavélique une caricature simpliste. Dans le discours machiavélique l'histoire et la politique sont en miettes : une rhapsodie d'exemples, de beaux coups réussis ici, des bonheurs imprévus gâchés là-bas, plus loin un courage vaincu par le mauvais sort. Machiavel est un nominaliste pour lequel n'existent que des réalités individuelles et concrètes dans une dispersion que rassemble accidentellement et artificiellement l'écriture de l'auteur. Le temps qui « chasse devant soi » contraires et contrastes n'a pas d'unité et de consistance ; les époques les plus diverses sont brusquement contemporaines et les similitudes ne vont jamais jusqu'à l'identité. Tout est semblable et rien n'est pareil. Monde où il y a des nécessités, et souvent cruelles mais non un destin totalisant et où scintillent, inattendus, ni justes ni injustes, les hasards favorables ou menaçants. Rien n'est assuré d'avance, rien n'est acquis définitivement, et dans un climat d'insécurité permanente, une initiative toujours recommencée acceptant de cheminer en compagnie du risque, a toujours ses chances. Pas de modèle

de l'action antérieur à l'action qui est à elle-même sa propre vérité. La politique telle que la dévoile dans sa crudité Machiavel fait apparaître que le monde est une aventure, et que tout ce qui lui donnerait unité, totalité, sens (comme par exemple la providence chrétienne ou la dialectique hégélienne ou marxiste) est de l'ordre du mythe, nous dirions de l'idéologie, valable certes comme représentation humaine, utilisable pour gouverner les peuples, mais le type même de l'illusion puisqu'elle nous ferait croire qu'il y a une vérité du monde au-dedans ou au-delà du monde et une réalité sous les apparences des choses, apparences qui ne sont pas apparences puisqu'elles sont choses mêmes.

Pas de vérité de l'homme non plus dans l'antihumanisme machiavélien. Machiavel ne parle jamais de l'homme, mais des hommes tels qu'ils sont, et qu'il décrit sous de si noires couleurs qu'on a cru parfois expliquer le machiavélisme par la thèse originelle d'une méchanceté foncière de la nature humaine, alors que c'est l'idée même de nature humaine que met en question la pensée machiavélienne ; l'homme n'est en lui-même ni bon ni méchant, il est capable du pire et du contraire du pire, successivement et parfois simultanément ; et l'homme politique digne de ce nom est l'homme qui va jusqu'au bout de ses possibilités d'homme, héros et anti-héros, homme et bête, renard et lion ; le centaure Chiron instituteur d'Achille, « monstre » s'il l'on veut au sens pascalien, est la parodie de l'homme selon Machiavel ; d'ailleurs l'homme n'existe que par rapport aux autres et dans un univers de conflits et où il faut se faire aujourd'hui différent de ce qu'on était hier pour répondre aux défis changeants des hommes et des événements. Les hommes politiques, comme les autres hommes mais plus spectaculairement, sont des acteurs qui n'existent pas en dehors de leurs rôles, qui sont contraints d'improviser plusieurs rôles dans une pièce où le dénouement est en suspens et qui se confondent avec leurs rôles de force ou de cautèle, de vengeance ou de mansuétude, de cruauté ou de magnanimité ; et c'est toujours la même illusion, j'allais dire philosophique, que de supposer quelque unité cachée de ces contraires. Octave le sanglant, Auguste le clément, aucun mystère, deux situations, deux politiques.

En politique les apparences ont valeur de réalité. Chacun le sait. Dans un monde où tout est jeu et représentation comme le monde de Machiavel, la réalité même est apparence, et la réalité politique comme comédie dramatique et mise en scène révèlent la seule vérité du monde qui est le monde même. Le Borgia est ce qu'il apparaît pour ses sujets de Romagne, cruel puis cruel contre les cruels et justicier pacificateur. Son image est vérité. Et le peuple indigné et effervescent, ou « satisfait et stupide » est ce qu'il apparaît au prince ou à la caste dirigeante. Le patriarcat fait la plèbe et la plèbe le patriarcat dans une méconnaissance conflictuelle qui est reconnaissance réciproque. Les conflits qui sont la trame de la politique arrachent les hommes à l'illusion de leur autonomie, ils les con-

traignent à se faire eux-mêmes en choisissant leur camp, leur rôle, masque tragique qui ne cachera rien puisqu'il sera une même chose avec le visage, et même la seule manière possible d'avoir un visage. Dans ce monde sans au-delà, sans profondeur, sans mystère il n'y a d'autre absolu que les apparences qui sont toute la réalité. Monde d'où est chassée l'illusion de l'ailleurs, où toute présence est de représentation, où la puissance dans l'instant est la réalité des réalités puisque la « vertu » est à la fois manière d'être et d'apparaître, où les prestiges du pouvoir se confondent avec le pouvoir, où la passion est imagination, et l'imagination passion. En un mot monde tragique, d'où la fascination qu'il ne saurait manquer d'exercer dès qu'il est seulement conté et raconté comme le fait Machiavel. La pensée machiavélienne est sans énigme : la politique n'y renvoie à rien d'autre qu'elle-même, elle est, cette pensée, ontologie contre les ontologies, philosophie contre les philosophies, et la politique y devient l'absolument profane qui proclame la mort du sacré.

L'ultime conclusion s'impose d'elle-même. La question de Machiavel est métaphysique. Si le monde et la politique ne sont que leurs propres apparences, alors Machiavel a pleinement et totalement raison. Qu'on ne condamne pas « le Prince » ou les « Discours » comme scandaleux ; le seul scandale est la figure même du monde et de l'histoire qui est une provocation invincible à l'impiété dès que l'on ose la regarder face à face comme l'a fait Machiavel et non dans les faux miroirs complaisants des mythologies et des idéologies. S'il n'y a pas d'absolu, la politique est un absolu, et elle est machiavélienne de part en part. Voilà pourquoi sont si dérisoires les réfutations ou les récupérations moralisantes de Machiavel. La seule façon d'échapper à la puissance de Machiavel qui rend ses personnages et ses lecteurs « captifs des éléments du monde », c'est de redécouvrir une puissance plus puissante encore, celle d'un absolu par rapport auquel la politique pourra être, pour le salut des hommes, apprivoisée, domptée ou si l'on veut dénaturée. Car si la politique n'est que la politique, elle sera machiavélienne et donc machiavélique.

Le clerc capable de vaincre Machiavel ? Non pas, digne ou plaintif, le professeur de morale mais disciple des vérités inusables au temps, le restaurateur ou l'instaurateur de la métaphysique. Ainsi Socrate contre une sophistique qui fabriquait des apprentis-révoltés et des apprentis-tyrans non par quelque enseignement corrupteur mais en faisant parler la nature et le monde tels qu'ils sont, ces autorités irrécusables Socrate les réfuta à ses risques et périls en parlant d'autre chose. Aujourd'hui à une époque anti-métaphysique, dont la pensée est phénoménologique et culturaliste, Machiavel et le machiavélisme resteront maîtres du présent et de l'avenir, si ne sont pas réinventés et Socrate et la métaphysique.

“France-Forum” N° spécial “Machiavel, signe de contradiction” - Mai-juin 1975.

EN PROVENCE AVEC MISTRAL

Les poètes sont médiateurs. Comment voir, sentir, comprendre pays et paysages, hommes et humanités sinon à travers quelque grande poésie qui les révèle dans leur vérité ? Frédéric Mistral ne s'est voulu que le serviteur de cette Provence dont il a réveillé la langue, ressuscité le passé, célébré une originalité menacée par le déclin des coutumes et le nivellement des mœurs, et désormais, au moins autant que durera entre nature et culture un certain mariage qui fait les civilisations vivantes et incarnées, les terres qui s'étendent entre Durance et Rhône parleront à quelques-uns un langage mistralien.

Les hautes haies de cyprès qui font face à l'ouragan descendu du Nord, les nobles allées de platanes dans les bourgs et les bourgades, les rocs ensoleillés propices aux essences odorantes, les feuillages des oliviers dont l'immobilité argentée a, même dans l'air le plus calme, quelque chose de frémissant, si nous savons qu'ils sont autre chose qu'une végétation méditerranéenne, si nous percevons les correspondances qu'ils entretiennent afin de composer une unité évidente et secrète et si nous sommes affranchis des imageries méridionales de pacotille par la révélation de leur sévère beauté, nous le devons aux peintres et aux poètes de la Provence. Et d'abord à Mistral.

Penser aujourd'hui avec gratitude à l'auteur de *Mireille* et du *Poème du Rhône*, des *Iles d'or* et des *Olivades*, c'est, semble-t-il, avoir du goût pour les causes perdues. Mistral est un homme du XIX^e siècle et, si sa vieillesse s'est prolongée jusqu'au début du XX^e siècle, il a quitté la scène de ce monde avant le déferlement de guerres et de révolutions, qu'il n'a pas été cependant sans quelque peu pressentir. N'ayant jamais écrit en français, mise à part une correspondance insuffisamment connue, il reste enseveli dans sa langue qui, si vive soit-elle en elle-même, est pour beaucoup lettre morte. La primitive grandeur d'une poésie qui ne connaît que les sentiments sains et simples est dédaignée par les modernisants qui préfèrent à la fausse fadeur de cette manne des oignons plus sophistiqués, et qui ne savent pas qu'un Mallarmé, dont la poétique est aux antipodes de celle de Mistral, s'émerveillait de la manière dont le *Poème du Rhône* traitait ce qu'il appelait "l'un des trois ou quatre thèmes absolus, un fleuve qui coule selon un livre, vivant, chantant, débordant". Enfin, les contestataires contemporains de l'Etat centralisateur, et plus particulièrement ceux d'entre eux qui revendiquent les droits d'une Occitanie qui, depuis la victoire du Nord sur le Midi, à l'issue

de la croisade contre les Albigeois, n'aurait cessé de subir un destin de servitude, refusent, et sur quel ton, de considérer Mistral comme un précurseur ou un initiateur et ne voient dans le félibrige qu'une entreprise folklorique, et vite récupérée, d'un provincialisme désuet.

En un mot, et là est le péché irrémissible, Frédéric Mistral n'était pas un révolutionnaire. Et il faut bien convenir qu'à la différence des ultras des nationalismes régionaux, le poète-paysan de Maillane n'avait peut-être pas entendu parler de Marx, lequel est certainement plus facilement traduisible en chinois qu'en provençal. Au surplus, le jeune Maurras, qui déjà savait tirer un parti littéraire et politique de ses origines, outre une admiration sincère et légitime, considérait Mistral comme son maître en pensées fédéralistes. Et de s'être laissé compromettre avec le célèbre théoricien de la monarchie suffit à rejeter Mistral du côté de la réaction. Conjonction qui, certes, n'est pas sans intérêt, puisqu'elle renvoie en un temps qui n'est pas si lointain, où la revendication régionaliste était l'un des thèmes favoris de la droite française, cependant que la gauche se caractérisait par son adhésion passionnée à la République une et indivisible. Les conventionnels de 1793 n'étaient-ils pas déjà convaincus que les dialectes provinciaux, ces patois, bastions de la superstition et de la résistance aux lumières, devaient être écrasés et éliminés au profit de l'unique langue nationale par la marche triomphale de la Révolution ?

La Révolution politiquement considérée, ne doit pas être cet absolu qui envoûte tant d'esprits, en quête parfois malgré eux de certitudes religieuses, puisqu'elle change si aisément de contenu, passant même du contraire au contraire : ainsi aujourd'hui le jacobinisme est à droite, cependant qu'un fédéralisme girondin exalté, qui va jusqu'à prêcher la révolte des provinces, passe pour une opinion de gauche. Mistral, qui croyait à l'heureuse diversité des langues et des cultures, parlait et écrivait pour "la nation provençale" et s'en prenait vivement au centralisme parisien, mériterait donc de n'être pas si vite enfermé dans des catégories dépassées. Bien des strophes mistraliennes contre la croisade maudite et ses "noirs chevaucheurs", célébrant le patriotisme et la résistance de tout un peuple mobilisé pour la défense de ses libertés, sont traversées d'un souffle qui rappelle les imprécations dantesques ou hugoliennes de l'*Enfer* ou des *Châtiments*, et que ne peuvent qu'imiter, la grandeur épique en moins, les chansonniers occitans qui, non sans talent, tentent d'alimenter les passions du présent avec les souvenirs

brillants ou brûlants du passé. Si bien que Mistral, dans la simplicité de son génie, se trouve toujours en avant de ceux qui prétendent l'avoir laissé loin derrière leur prétentieuse avant-garde.

Mistral, s'il payait un juste tribut de nostalgie aux possibles avortés qui eussent mérité un meilleur sort, avait trop de sagesse dans la tête pour ne pas accepter à plein cœur que la Provence et un plus large Midi occitan aient leur destin lié à celui d'une plus grande France, dont il serait utopique d'imaginer qu'ils puissent jamais faire sécession. La vie et l'œuvre témoignent d'une fraternité spontanée entre la poésie provençale dont Mistral était l'instaurateur plus que le restaurateur et la poésie française contemporaine de ses chefs-d'œuvre.

Comme Mallarmé et comme Hugo, Mistral écrit son toast funèbre à Théophile Gautier. Il correspondait avec Mallarmé. Découvert et révélé par Lamartine, à qui est dédiée la première œuvre, Mistral s'est toujours trouvé en profonde connivence avec la fluide limpidité lamartinienne, semblable à un ruissellement de source au ras de l'herbe, bref avec une poésie, dont pour faire la nique à nos rhétoriciens qui proscrirent du langage les paroles substantielles, on dira bravement qu'elle est la respiration de l'âme. Et en Lamartine, c'est aussi l'homme politique qu'admirait Mistral, et très exactement le héros du fugitif printemps français de 1848 qui, pour avoir fait accéder au pouvoir une générosité sans démagogie, en a été récompensé par l'ingratitude publique.

Dans le poème *la Mort de Lamartine*, qui se lit dans *les Iles d'Or*, Mistral tient à honneur de venger le poète et le politique des injustices dont il fut abreuvé, aussi bien par

les pharisiens de l'art qui lui reprochaient ses insuffisances techniques, que par les politiciens de l'extrême droite et de l'extrême gauche, ceux que Mistral appelle "les ahuris du royalisme" et "les chiens enragés de la démocratie", qui, les uns et les autres, ne peuvent pardonner à Lamartine la manière dont, en 1848, "il avait fait *resplendir* le mot République" (mais le terme provençal de "*dardaia*" implique une fulguration malaisément traduisible). La dilection première de Mistral pour la Provence, nuancée à la fin d'un mélancolique sens de l'éphémère, ne l'a donc jamais empêché de participer, et de quel cœur libéral, à l'aventure de la France une et multiple, et qui ne rejoindra jamais mieux l'universel qu'en reconnaissant l'heureuse et difficile diversité de ses composantes.

Mistral et la Provence font ensemble une certaine sorte de sagesse déliée, transparente et qui ne se cache que dans la lumière. En dépit des platitudes établies, ni bavardage, ni étalage ici dans les paroles et les paysages, mais une lenteur appliquée, un art de dire toujours plus qu'il ne semble, et une profondeur d'austérité et d'anxiété, méconnue du passant, mais qui se révélera à qui aime du long amour taciturne qui convient au pays du roc et de l'olivier, la netteté des ombres dépouillées des faux mystères et également implacables, la clarté du jour et la limpidité des nuits. Ici devient intelligible la poésie mistralienne qui, brisant les artifices, nous introduit douloureusement, glorieusement, dans la saveur et l'essence des grandes choses élémentaires.

"Commentaires", ouvrage publié aux Ed. du Cerf en 1977.

ALBERT CAMUS OU LA RECTITUDE

L'éclat du Prix Nobel de littérature attribué à un écrivain de quarante-cinq ans, est une de ces récompenses hors de l'ordre commun qu'il serait difficile de recevoir sans entrer dans un personnage, si l'auteur de "La Peste" et de "L'Homme révolté" n'était pas le plus simple et le plus discret des hommes - de ceux qui découragent la curiosité de tous les Sainte-Beuve. La ligne de Camus est toute droite ; non pas qu'il soit resté immobile depuis "l'Etranger" ou "le Mythe de Sisyphe", car la vie est mouvement, et Camus est un grand vivant, mais qui a toujours su avancer dans le même sens, approfondissant et rajeunissant sans cesse les intuitions majeures de sa jeunesse algérienne, méditerranéenne.

Il y a une légende de Camus qu'entretiennent jalousement les chers confrères, relayés par les ennemis irréconciliables que l'auteur de "L'Homme révolté" n'a pas manqué de se faire, à force d'intransigeante rectitude,

dans les milieux d'une fausse gauche, toujours bruyante et péremptoire : hauteur et distance délibérées par un parti-pris d'aristocratie ; souci d'une pureté glaciale qui n'aboutit qu'à de belles protestations sans prises sur l'événement ; pessimisme poussé jusqu'au système et qui ferait un existentialisme littéraire à l'usage de bourgeois en quête d'une mauvaise conscience. Caricature de polémique née d'un ressentiment contre une pensée qui, parce qu'elle est entre toutes accordée à l'anxiété du temps présent, rejoint l'universel avec une souveraine aisance.

Albert Camus s'est heurté au problème du mal, et de ce choc est sortie une œuvre qui, romanesque, théâtrale ou philosophique, ne cesse de dresser, en lui donnant une beauté architecturale, la même interrogation : comment sauver l'honneur de la conscience et la joie de vivre dans un univers où il y a l'humiliation, le malheur et la mort ? Albert Camus n'est pas le désespéré que l'on dit puisque,

à cette question, sa réponse a toujours été doublement positive ; même si sont inhumaines les conditions que l'univers fait à notre espèce, il est toujours possible de se conduire en homme, d'aimer la vie - comme sait l'aimer cet ami du sport et cet amoureux du théâtre - et de maintenir toujours, peut-être injustifiable, l'absolu d'une exigence spirituelle.

Si Camus est l'adversaire intraitable de la peine de mort, c'est qu'il ne peut admettre que la société des hommes ajoute encore à l'iniquité de la nature ; s'il a dénoncé le mythe de l'Histoire au nom duquel les totalitaires justifient leurs fanatismes, c'est parce que l'idole est sanglante et poursuit la mort des incrédules ; si enfin le recours à Dieu lui semble illusoire et mystificateur, c'est qu'il a tenté de voir dans l'espérance religieuse une absolution trop commode au mal qui dévaste le monde, et une couverture à l'horreur de la mort.

dente, une révolte tout entière animée par un absolu d'honneur et de dignité, et "de cette expérience privilégiée", pour parler son propre langage, il avait tiré une politique et une philosophie, comme Péguy l'avait fait pour l'affaire Dreyfus, changeant l'épisode en vérité éternelle et dégageant sa vertu exemplaire en mettant la grandeur humaine dans une Résistance toujours continuée et jamais inclinée. Toute une jeunesse a aimé en Camus cette pure expression de l'esprit de la Résistance et le Prix Nobel a justement couronné cette rencontre d'une extrême rigueur morale, d'un art tour à tour sobre et somptueux, qui est le génie même de Camus, et qui porte au-dessus d'elle-même la tradition des moralistes français. L'éthique la plus dépouillée devenant poésie, la beauté s'ajoutant merveilleusement au dur absolu du bien - comme si de l'aridité du désert jaillissaient sources et palmes - tel est le miracle de l'admirable prose de Camus et dont il a emporté le secret dans cette tombe injuste.

Albert Camus avait ressenti cruellement les déceptions de notre après-guerre, si inégale à l'espérance et à l'héroïsme qui avaient illuminé du dedans les années noires et qui n'auront pas été l'aube d'un jour véritablement nouveau. L'ancien éditorialiste du premier "Combat", auteur de chroniques qui sont autant de modèles inégalés, avait renoncé au journalisme. Mais, contrairement à une légende malveillante, il ne s'était jamais retiré dans sa tour d'ivoire et muré dans un silence hautain, bien différent en cela de Vigny, si absent aux problèmes de son temps. Il n'est pas une de nos questions, il n'est pas un de nos drames sur lesquels, bravement, Camus n'ait fait entendre sa voix, et chaque fois dans une fidélité inébranlable à l'esprit de la Résistance. C'est ainsi qu'il avait autorisé notre ami Henri Bourbon à reproduire dans le premier numéro de "France-Forum" un texte sévère pour les intellectuels progressistes et leur vision marxisante de l'histoire. Ce qu'il avait à dire, et par exemple sur l'Algérie, Camus le disait une fois pour toutes en quelques formules souveraines qui n'auraient pas supporté l'usure de la répétition et qui décourageaient l'utilisation partisane. Aussi les pharisiens et les fanatiques, démasqués par cette pensée incommode qui toujours prenait le parti de l'homme contre les terrorismes, les tortures et les raisons d'Etat, allaient chuchotant de bouche amère à oreille complice qu'Albert Camus cultivait, loin de l'action, les scrupules d'une belle âme désengagée.

La moins mauvaise parabole de la destinée d'Albert Camus serait peut-être cette gravure de Dürer qui représente le chevalier de l'absolu, dressé dans sa rectitude, et cheminant dans la compagnie de la mort et du diable, ces figures de l'absurde, de la tyrannie et de l'iniquité, auxquelles il ne cédera pas ses armes et avec lesquelles il ne consentira jamais à collaborer. Le chevalier est un héros de la foi. Foi qui, en Camus se voulait irrégulière parce qu'elle refusait un Dieu qui, s'il existait, serait comptable et responsable d'un mal qui appelle condamnation absolue.

"Forces Nouvelles" 1960

Avec Alain de Lacoste-Lareymondie et Jean Amrouche, un débat pendant la guerre d'Algérie sur l'avenir de l'Algérie

Albert Camus a inventé une langue incomparable, capable aussi bien de l'austérité qui est la marque de "La Peste" que de la somptuosité qui se montre dans les dernières pages de "L'Homme révolté". Le jansénisme dans la pensée n'est donc pas incompatible avec le style dans l'écriture, comme on le voyait dans Pascal. Camus ainsi témoigne pour Camus. Un grand art plein de sévérité et d'éclat ne serait pas sans ces trois vertus que sont le courage, l'intelligence et la joie arrachés à un univers qui ne les mérite pas.

"France-Forum" décembre 1957

UN CHEVALIER DE L'ABSOLU

La Résistance avait été pour Camus un moment unique où se rejoignaient une amitié humaine dans la familiarité de la mort, un combat contre une tyrannie évi-

MALRAUX OU L'OBSESSION DE LA TRANSCENDANCE

“U ne vie ne vaut rien, rien ne vaut une vie”. “Tout homme ressemble à sa douleur”. “Quelle foi politique détruira la mort ?”. “Transformer en conscience la plus large expérience possible”. “L'idée absurde de totalité rend les intellectuels fous”. “Un homme pessimiste et actif sera nécessairement fasciste, sauf s'il a une fidélité derrière lui”. “Révéler aux hommes la grandeur qu'ils ignorent en eux”. Au nom d'André Malraux s'ébranle dans la mémoire — comme au nom de Victor Hugo tant de vers dorés — le cortège somptueux des formules, des traits, des maximes inscrits d'un coup dans l'airain.

Le siècle n'avait pas encore un an lorsque naquit André Malraux. Et comment nier que l'homme qui devait convoquer les arts de toutes les cultures dans un musée imaginaire, pour en faire la légende de tous les siècles, s'est trouvé étonnamment accordé à son siècle au point d'en dessiner par avance la courbe et d'en précéder par la pensée et la passion les nœuds et les tumultes. L'histoire a fini par ressembler aux romans de Malraux, lieu commun de littérature malrucienne (comme aussi, et pour des raisons plus profondes mais convergentes, et de plus loin encore, elle a fini par ressembler aux abstractions hégéliennes et aux visions nietzschéennes). Et déjà en donnant à transcendance ce premier sens d'anticipation sur le destin et de dépassement prémonitoire de ce qui est vers ce qui va être, Malraux apparaît comme un penseur de la transcendance.

La figure de l'avenir communiste de la Chine dessinée dès avant les années 30 dans *Les Conquérants*, puis dans *La Condition humaine*, avec la prescience des incompatibilités entre communistes russes et révolutionnaires chinois ; l'univers concentrationnaire annoncé en 1935 dans *Le temps du mépris* ; les protagonistes et les problèmes de la proche résistance à l'hitlérisme littéralement décrits et énoncés dans *L'Espoir*, ce reportage romancé de la guerre civile espagnole. Et il n'est pas au coin d'un paragraphe jusqu'à l'évocation insolite d'un transistor débarqué sur la Lune et apportant à un astre mort le dérisoire écho des rumeurs humaines qui, dès 1938, ne prophétise le futur. Et c'est en 1948 qu'André Malraux, dans le célèbre appel aux intellectuels de la salle Pleyel, anticipe sur les révélations de Soljénitsyne : “Il n'était pas entendu, disait-il, que les lendemains qui chantent seraient ce long hululement qui monte de la Caspienne à la mer Blanche, et que leur chant serait le chant des bagnards”.

Les crises imminentes de l'intelligence et de la culture, Malraux les avait non seulement pressenties, mais définies comme elles seraient situées là où elles éclateraient. Ainsi, la crise du marxisme. S'il a combattu avec les communistes là où, comme dans l'Espagne de la guerre civile, ils représentaient pour les humiliés et les écrasés

une espérance qui avait quelque chance d'être efficace, Malraux n'a jamais été marxiste, non pas que, comme on l'a parfois insinué, amateur d'idées, fermé à toute rigueur théorique, il eût été incapable de penser le “socialisme scientifique”, mais parce qu'il s'est aperçu, le premier parmi les compagnons de route, que le socialisme scientifique est impensable parce que contradictoire.

Comment, en effet, mettre ensemble — le mot est dans *La Condition humaine* — “le sens d'une fatalité” et “l'exaltation d'une volonté” ? Et dès *L'Espoir*, alors qu'il attend des communistes qu'ils sachent arracher le camp républicain à “l'illusion lyrique” pour “organiser l'apocalypse”, il ne manque pas de mettre en formule la faillite, maintenant à peu près admise par tous, du communisme stalinien : à quoi bon supprimer une servitude économique pour la remplacer par une servitude politique plus dure encore ?

En outre, et essentiellement, Malraux a été le précurseur de la manière dont allait se poser dans la culture moderne la question de l'homme. *La Condition humaine*, titre étonnant à sa date. Suivant l'intuition géniale de Pascal, la nature de l'homme ne fait pas système, mais se ramène au paradoxe de sa condition d'être au monde, mais qui ne saurait être pleinement du monde parce qu'il ne peut penser ce monde qu'en le dépassant vers l'absolu ou le néant. Que Dieu soit ou ne soit pas, l'homme est un être de transcendance. Ce thème, que devaient reprendre et développer les philosophies de l'existence, de Camus à Sartre, il est déjà, et sous la forme vécue et vivante qui convient, dans les premiers livres de Malraux. Et l'œuvre majeure de Sartre, *L'Être et le Néant*, n'a pu être écrite que par le plus pénétrant et le plus intelligent des lecteurs de *La Condition humaine*.

Une transcendance qui fait la grandeur et le tourment de l'homme, telle est la conviction qui donne son frémissement ou, si l'on veut, sa fièvre à l'œuvre de Malraux. Si la pensée de la mort a tenu tant de place dans cette œuvre, ce n'est nullement par un goût romantique du pathétique pour le pathétique, mais parce que la mort met cruellement en évidence une contradiction de la condition humaine que Malraux était porté à considérer comme fondamentale et insoluble : la fatalité du terme, une limite qui s'impose comme un absolu pour un être dont la vérité et l'honneur sont dans la négation du terme, la recherche de l'au-delà de la limite.

L'homme est homme, c'est-à-dire subversif et édificateur, révolutionnaire et créateur, parce qu'il ne peut se satisfaire d'un monde où le temps et la mort l'enferment dans la clôture d'un destin déterminé. La politique, l'art, la religion ont donc pour Malraux de fraternelles significations métaphysiques : chercher un autre monde et faire un monde autre à partir d'un monde que l'homme,

être de transcendance, ne saurait tolérer et donc assumer tel qu'il se propose et s'impose.

Malraux n'a jamais séparé le tragique révolutionnaire qui fait la substance de son œuvre romanesque, du tragique consubstantiel à l'existence humaine ; et ce serait divertissement et alibi que de prétendre résoudre par la seule politique le problème humain. La nuit, qui paraît assoupir la révolte dans une ville espagnole ou chinoise surchauffée d'effervescence politique, suscite inévitablement la pensée de la nuit primordiale, ce néant d'avant les êtres d'où ils ont surgi et où ils s'engloutiront ; comment éluder alors un "à quoi bon ?" ennemi de l'action et plus redoutable pour la conviction politique que l'adversaire de l'autre côté de la barricade ? L'œuvre d'art, faite pour survivre à l'effondrement de la culture qui l'a engendrée, est un témoignage contre le temps et contre la mort ; elle signifie pareillement la transcendance de l'homme capable de "vaincre ce qui le

détruit par ce qui le dépasse". Mais ce signe lui aussi est précaire et ambigu. L'intemporel pourrait n'être que la figure dérisoire de l'impossible éternité. Et il arrive à l'auteur de *L'Espoir* de douter même de l'art : "L'art est peu de chose en face de la douleur, et, malheureusement, aucun tableau ne tient en face de taches de sang".

Malraux ne pouvait voir dans la religion que le plus haut de cette culture par laquelle l'homme manifeste sa transcendance, c'est-à-dire son aspiration à un impossible nécessaire. Quant au fond, il restait agnostique, non pas qu'il ait cru mollement la vérité fuyante et incertaine mais, noblement, il restait la proie des vérités durement contradictoires qu'il maintenait ensemble dans l'héroïsme de l'esprit. Telle est la passion de la vérité qui fait le plus haut de l'homme et qui ne peut être sans réponse, du côté du mystère.

"Commentaires". Ed. Cerf, 1977.

RAYMOND ARON ET JEAN-PAUL SARTRE : LES DEUX CAMARADES

Raymond Aron et Jean-Paul Sartre sont entrés à l'Ecole Normale Supérieure dans la promotion de 1924 et ils en sont sortis tous deux agrégés de philosophie pour tracer dans le monde des sillages bien différents et s'édifier l'un et l'autre d'antithétiques célébrités. Universitaire et libéral, démystificateur des idéologies précipitées qui tiennent lieu de pensée à l'"intelligentzia" engagée, Aron s'est fait en France et dans le monde anglo-saxon une solide réputation de sociologue de premier rang et d'analyste lucide du présent, capable de faire rentrer dans l'ordre et d'expliquer par les causes qui l'ont rendu inévitable, l'événement le plus insolite. Sartre a atteint la gloire mondiale en inventant la dernière grande métaphysique de l'histoire des idées, cet existentialisme que la plus nouvelle vague structuraliste se flatte d'avoir renvoyé au musée des systèmes - encore qu'il soit abusif de traiter comme un système une philosophie qui ne découvre d'un bout à l'autre de l'univers que des réalités désaccordées et inconciliables : transparence de la conscience et opacité épaisse de la chose, individu incommunicable à l'individu et seul principe d'action face à une société dégradée et dégradante qui est pourtant son œuvre. Et le drame de Jean-Paul Sartre s'est noué dans une tentative permanente et finalement désespérée pour rejoindre, à partir de cette philosophie de la rupture, les thèses marxistes et la pratique révolutionnaire, lesquelles sont davantage justifiées par des formules d'optimisme rationaliste que l'école existentialiste s'est évertuée à disqualifier. Alors que Raymond Aron dont la philosophie interrogative et critique est ennemie des affirmations démesurées, cherchait dans le compromis raisonnable et le réformisme éclairé la solution aux problèmes du siècle. Deux esprits

donc qui, depuis l'ironique hasard de leur rencontre initiale, semblent se fuir éperdument l'un l'autre.

Aussi bien Aron est-il depuis de longues années le chroniqueur régulier d'un "Figaro" qui peut ainsi rivaliser avec *le Monde* en intellectualité aigüe cependant que Sartre, en dépit de sa haine pour la figure du père, en est venu à accorder son patronage à la presse gauchiste, la plus effervescente. Il semblerait donc que des astres gravitant autour de soleils ennemis n'aient désormais plus rien à faire l'un avec l'autre. Et de fait, Sartre, ces dernières années, ne s'est souvenu de Aron que pour, épisodiquement, l'injurier lorsque par exemple en 1968, s'insultant au nom d'une explosion anarchiste qu'il approuvait intégralement, censeur répressif de la philosophie universitaire, il décréta que son ancien camarade, que n'avait pas touché la grâce de mai, était "indigne d'enseigner". Mais la réciproque n'est pas vraie et Aron s'intéresse à Sartre bien plus que Sartre s'intéresse à Aron, l'insulte étant, comme on devrait savoir, la forme virulente de l'inattention à autrui. Que l'homme du juste milieu ou plus exactement du milieu juste ait sur l'extrémiste l'avantage de se comprendre soi et l'extrémiste, beaucoup mieux que l'extrémiste, guetté par la paranoïa absolutiste, ne le comprend et ne se comprend lui-même. Aron vient d'en administrer la preuve à la fois la plus élégante et la plus rigoureuse en écrivant ce livre "Histoire et dialectique de la violence" dans lequel en préambule à sa propre critique de la raison historique, dont il annonce l'exposé dans les tomes suivants, il reprend et discute les thèses de "la Critique de la raison dialectique", ce monument de 755 pages dans lequel Sartre a donné au public en 1960 un échantillon de sa philosophie de l'histoire et de la politique. Et on ne pourrait imaginer

lecture plus bienveillante, plus soucieuse de ne pas sacrifier l'argumentation à la polémique, plus attentive à la grande qualité philosophique de la pensée adverse - car puisque les deux camarades jouent la scène classique d'Horace "Tu as choisi l'Albe bourgeoise, je ne te connais plus", le "Je te connais encore", de Curiaee-Aron va jusqu'à la générosité de reconnaître dans le rude adversaire une puissance créatrice proprement géniale - "daimon" qui ne préserve nullement celui qui en est habité de la sottise et de l'erreur, mais qui lui permet de réinventer dans l'inattendu du style et la jeune dureté d'une conceptualisation inédite, l'éternelle problématique de l'homme confronté à son destin historique et politique.

Posant la question de fond : Sartre est-il marxiste ? Aron s'efforce de sauver la cohérence de la pensée sartrienne et de montrer, en usant d'un beau talent pédagogique qui apporte un bon secours de lumière à une œuvre massive et difficilement pénétrable que le "marxisme" de Sartre est un marxisme compréhensif qui cherche dans l'acte de conscience intégrant et dépassant le donné, le modèle même de l'intelligence dialectique, ou encore que l'absolu de la liberté créatrice de ses valeurs, qui est l'axiome majeur de l'existentialisme, s'accorde sans difficulté avec la contestation violente du train du monde et de l'ordre établi. On doutera cependant que de telles propositions puissent être reçues par l'orthodoxie communiste - qui les rejettera non sans raison du côté de la toujours renaissante hérésie idéaliste. Les thèses de Sartre, notamment sa théorie du groupe en fusion, seul capable de vaincre dans un "instant parfait" qui est à la fois fête et révolte la morne "sérialité" de la vie et du labeur quotidiens, annonçaient mai 68 et s'accordaient beaucoup plus avec le gauchisme qu'avec le communisme. Prise en son principe, la pensée sartrienne ruine radicalement l'unité du monde, l'unité de la société,

l'unité de l'histoire ; certes chaque conscience "totalise" le monde, la société, l'histoire, mais Dieu étant mort, qui totalisera cette multitude hallucinante de "totalisateurs" ? A la page 755 et dernière de la "Critique de la raison dialectique", il est écrit, sur le mode de l'attente et de la promesse, que "si la vérité doit être une", "la signification profonde de l'histoire" se révélera un jour au philosophe. Mais, et c'est la conclusion d'Aron "l'ontologie radicalement individualiste" de Sartre lui interdit d'accéder jamais à une vérité totalisante de l'histoire ; le lui défend peut-être plus encore cet héritage de Nietzsche, assumé par le jeune Sartre, qui institue une guerre à mort entre la liberté et la vérité et décrète aliénante l'idée même de vérité.

La Sorbonne des années 24-28 - dont Aron et Sartre furent les élèves apparemment ingrats - était déjà fort préoccupée par le problème de la liberté et de la vérité qui fournissait les sujets de maints concours universitaires. Il y a dans le livre d'Aron une réminiscence discrètement nostalgique (car ce prétendu intellectuel pur a plus de sensibilité qu'on ne dit) de ce temps des origines et des premiers questionnements qui orientent une vie, de ce temps où les deux camarades refaisaient ensemble philosophiquement le monde, de ce temps faussement perdu et qui est un lien puissant peut-être indestructible pour qui croit, en dépit des interdits existentialistes, à la communication des consciences. On souhaite que Sartre, éveillé de son dogmatisme révolutionnaire par la probité aronienne puisse lui aussi passer du souvenir au dialogue : il sait si bien parler de ses anciens amis une fois qu'ils sont morts, comme il le fit admirablement pour Camus et Merleau-Ponty ; pourquoi s'enferme-t-il dans un mépris taciturne lorsque l'interpelle, dans l'égalité de la raison, un de ses "petits camarades" du temps passé, qui le connaît si bien ?

"France-Forum" n° 126 - juillet 1973

UN PENSEUR ENGAGÉ : HENRI DE LUBAC

J'en veux au cardinal de Lubac d'avoir donné à ses réflexions si méditées sur la crise de l'Eglise (dans le mensuel italien *30 Giorno* livraison de juillet, texte intégral dans *la France catholique* du 19 juillet ; cf. *la Croix* du 20 juillet 85), cette forme de l'interview qui risque de faire prendre pour une opinion parmi d'autres une pensée toujours étonnante de vigueur et de lucidité. Une pierre lancée dans la mer alors que, belle matière déjà ouvragée, elle aurait pu être la pierre d'angle d'un édifice véritablement théologique, intégrant les signes du temps, et dont l'absence se fait aujourd'hui si douloureusement sentir.

Henri de Lubac invoquera les excuses du grand âge et de la maladie qui, s'il lui est impossible de faire mieux, ne lui permettent pas de faire plus. Et, après tout, il n'y a pas de genre mineur ; si la forme de l'interview dessert Henri

de Lubac, inversement, utilisée par un Henri de Lubac, l'interview acquiert ses lettres de noblesse. Il était grand temps car, à propos du prochain Synode, nous en étions à la guerre des manifestes, et il importait, pour échapper aux brouillards de vallée, de prendre enfin quelque hauteur.

Quel "tintamarre" en effet : "appel de Montpellier" dénonçant dans le prochain Synode une entreprise de scandaleuse "restauration" ; riposte d'une "adresse de fidélité à Jean-Paul II" dont prenait l'initiative le curé de Trois-Moutiers. Contre la turbulence des intellectuels d'avant-garde, le solide loyalisme de la base et le Poitou profond contre le brillant et léger Languedoc. Des pétitions et des pétitionnaires ainsi affrontés ne font qu'une caricature de dialogue.

Le propos de Henri de Lubac n'est pas de renvoyer dos

à dos des antagonistes qui perdent à s'échauffer le temps qu'ils emploieraient tellement mieux à s'éclairer, fût-ce en s'écoutant mutuellement ; encore moins de chercher dans les généralités édifiantes et faussement fraternelles une quiétude de juste milieu qui, éludant la gravité de la crise, ne serait qu'un alibi à la fuite. Se gardant de toute polémique à l'égard des personnes, et élevant le débat, selon sa constante coutume, Henri de Lubac, parce qu'il a les yeux ouverts, ne peut pas ne pas constater la persistance et l'aggravation d'un "complexe antiromain" qui a trouvé un terrain d'élection dans ces confusions tumultueuses des lendemains de Concile, qui ont marqué et perturbé la vie de l'Eglise, de Nicée à Vatican II. "Complexe" qui est la véritable et profonde cause de ces mouvements d'opinion, amplifiés par les médias, qui s'en prennent à Jean-Paul II soit directement soit plus communément à travers le cardinal Ratzinger, et que Henri de Lubac, sachant ce qu'il sait, a quelques raisons de considérer comme des "campagnes de diffamation".

Expert du Concile, Henri de Lubac y a connu le cardinal Wojtyla et apprécié la qualité de ses contributions et "le niveau exceptionnel" de l'homme. On l'aurait, dit-on, entendu murmurer : "Quel beau Pape il ferait". Henri de Lubac ne désavoue pas ce souhait, mais il avoue que l'élection d'un cardinal venu de derrière le rideau de fer lui paraissait diplomatiquement impossible. A croire que l'Esprit-Saint se moque des prudences politiques apparemment les mieux justifiées.

Peut-être Henri de Lubac se montre-t-il moins convaincant dans sa défense du cardinal Ratzinger dont il est permis de contester l'excès de pessimisme dans les jugements qu'il a le droit de porter, en tant que libre théologien, sur l'état actuel de l'Eglise. Henri de Lubac rappelle utilement que le futur cardinal a beaucoup œuvré au Concile pour changer le Saint-Office de fâcheuse mémoire en une honorable congrégation pour la défense (et la promotion) de la foi. L'interdiction de publier pendant un an signifiée au P. Leonardo Boff a beau être symbolique et bien bénigne comparée à d'odieuses censures infligées en d'autres temps, et par exemple au P. Laberthonnière, elle n'est pas dans l'esprit des grandes espérances suscitées par le Concile.

Il reste vrai que si le cardinal Ratzinger est le bouc

émissaire de l'actuelle croisade antipontificale, c'est qu'il a posé aux "théologies de la libération", et notamment à la plus dogmatique et à la plus systématique d'entre elles, celle que Leonardo Boff présente comme la condition nécessaire d'un renouvellement évangélique de l'Eglise, de trop pertinentes questions sur l'utilisation, dans ces théologies de concepts d'origine marxiste. Et Henri de Lubac nous invite à ne pas confondre ce "veilleur" sur la plus haute tour, qui questionne plus qu'il ne condamne avec ces "pourschasseurs d'hérésies-fantômes" dont l'auteur de *Catholicisme* ou de *Surnaturel* fut jadis la victime.

Henri de Lubac ne traite pas des "théologies de la libération". Mais en dévoilant ce qu'il entre de mystificateur dans les idéologies de "la modernité", en montrant que les notions de "Corps mystique du Christ" et de "Peuple de Dieu" ne peuvent être dissociées sans dommage pour la foi, et surtout en disant pourquoi les sciences humaines ne pourraient se substituer à la philosophie comme préalables à la théologie sans y introduire une notion mutilée de l'homme, Henri de Lubac indique, trop sommairement hélas, les cheminements spirituels et intellectuels qui permettront à terme de discerner le négatif et le positif dans les théologies de la libération.

Henri de Lubac a prononcé des paroles courageuses promises à la conspiration du silence ou au commentaire affadissant. Mais, chez lui, le courage a été une si longue et si constante habitude qu'il lui est devenu tout naturel, à la manière dont une sur-nature se fait nature. Comment oublier que Henri de Lubac a été avec les PP. Chaillet et Fessard, dès les premiers jours de l'occupation, à l'origine de ces cahiers clandestins de *Témoignage chrétien*, qui sonnèrent l'alerte et l'alarme contre le paganisme nazi ? En m'envoyant ses adorables *Méditations sur l'Eglise* (1), Henri de Lubac se définissait comme un "revenant d'un autre âge". Il pastichait avec humour ce qui se dit de lui dans quelques salles de rédaction qui se croient avancées, alors que, s'il y a encore une théologie après l'an 2000, elle reconnaîtra en Henri de Lubac un maître et un précurseur.

(1). Desclée de Brouwer, 332 p., 118 F.

"La Croix" - 3.08.1985.

LA TRAGÉDIE DU POUVOIR

En cette saison, déjà tumultueusement électorale, et où les plus engagés, j'ai failli écrire les plus enragés, de nos contemporains attendent dans l'anxiété les ides de mars, il faut pour nous représenter nos passions et donc les purifier poétiquement, aller voir au Palais des sports le *Jules César* de Shakespeare dans la superbe mise en scène de Robert Hossein. L'art théâtral y atteint une sorte de perfection, sans contamination ou imitation, comme on a eu tort de

le dire, des procédés cinématographiques. Utilisation savante de tout l'espace ; les évolutions de foule, tant du peuple sur le forum que des armées dans la plaine de Philippiques, et même le meurtre de César, pas de mouvement qui ne soit réglé comme un ballet. Tout le théâtre, mais rien que le théâtre.

Est toujours vraie la parabole de l'escabeau autour duquel le génie de Copeau convoquait tant de drames ;

ainsi Robert Hossein n'a besoin que d'un escalier, de quatre colonnes inégalement brisées autour d'une statue, qui doit être celle de Pompée, pour évoquer une Rome se déchirant elle-même et pour raconter une histoire passée, mais aussi l'universelle parabole de l'homme affronté à l'homme dans cette passion du pouvoir à conserver ou à conquérir, si énigmatiquement fascinante qu'elle rend plat tout autre désir et fade toute autre possession.

Robert Hossein a préféré, entre beaucoup de traductions, l'adaptation de Maurice Clavel et le lyrisme clavelien s'amalgame assez bien avec le sublime shakespearien. Il semble toutefois que Clavel ait donné au rôle de César plus de volume et d'importance qu'il n'en avait dans la pièce originelle. Le prologue d'Alain Decaux, en proposant une hagiographie de l'illustre victime qui va être sacrifiée sous nos yeux pourrait aussi nous solliciter à quelque méprise sur le véritable héros de la pièce qui est, Alain Decaux le sait bien, non pas César, mais Brutus.

Héros vraiment tragique, car - ce qui n'est pas le cas de César, en pleine auto-affirmation de sa majestueuse immobilité - Brutus est en débat avec lui-même et le destin auquel il est affronté et qui paraît lui imposer une loi extérieure ne lui est pas étranger, "le soi comme son ennemi", selon une étonnante parole de Hegel, qui révèle toute l'essence du tragique. Il y a certes une grandeur de César, toute historique, faite d'un entassement d'exploits, annexions de provinces et conquêtes de pouvoirs dans la cité, grandeur comprise et admirée de Brutus. Mais la grandeur de Brutus est d'un autre ordre, grandeur de la conscience juste, et forte d'une réputation de vertu nullement usurpée. Pour parler le langage de Pascal, la grandeur de César est une grandeur d'établissement. La grandeur de Brutus est grandeur d'esprit, estimée au demeurant par César qui aurait voulu attacher cet homme d'honneur à son char de triomphe. Mais que ces deux grandeurs viennent à se confronter, donc à s'affronter, et elles vont se ruiner l'une l'autre. *Incipit tragaedia*.

Ainsi commence la tragédie, dont l'issue se développe entre deux chutes, également spectaculaires, celle de l'homme du pouvoir, dont le trône presque acquis s'écroule dans le sang, et celle de l'homme de la conscience, qui prend le risque de se perdre dans la politique et ne sauve sa vertu que par la mort volontaire, cependant que l'univers, tout entier déstabilisé, est livré aux fatalités de plus en plus sanglantes qu'a déchaînées l'acte meurtrier. Spectacle stupéfiant qui paraît se déployer aussi pour l'instruction des hommes politiques, qui sont autant de César ou de Brutus en puissance, menacés constamment de se laisser piéger par le destin, et d'imaginer qu'il faut pour entrer en politique et en jouer à plein le jeu changer leur cœur de chair en cœur de

Pierre d'airain.

Sont critiquables les claires exégèses moralisantes qui feraient trop simplement de Brutus un héros pour manuel d'instruction civique républicaine. César, pas à pas, étouffant la liberté sous le poids de sa gloire, est en train de tuer la République. Brutus, haussant sa vertu jusqu'à l'héroïsme, tue César, contre lequel il n'a personnellement aucun grief, pour, par un tyrannicide devenu exemplaire, et souvent glorifié dans les périodes chaudes de la Révolution française, sauver la République quoi qu'il puisse lui en coûter, lorsque, épouvantant l'univers, revient la droite césarienne. Mais il n'est pas sûr que l'aristocrate Brutus - bon représentant d'une caste noble qui occupait les sièges du Sénat, confondait la liberté avec ses privilèges et accaparait la République - soit un bon héros pour la gauche, alors que correspondrait mieux à l'édifiante image un César applaudi et porté au pouvoir par la plèbe. C'est-à-dire un peuple de gauche hostile aux patriciens.

Si bien que les possibilités sont multiples et contradictoires : dresser la statue de Brutus, avec sa lame rougie d'un sang impur au pinacle du temple républicain ; ou, comme a jugé Dante, précipiter au plus profond de l'Enfer les meurtriers de César, Brutus et Cassius, en les donnant à broyer, comme Judas, dans la triple gueule de Lucifer, car dans une vision césaro-papiste du monde, le crime est pareillement horrible de livrer le Christ ou d'assassiner l'empereur ; ou enfin évoquer, à l'extrême du progressisme, une conception hégéliano-marxiste du monde qui montrerait Brutus encore broyé et toujours justement, mais cette fois par la mécanique même de l'histoire à laquelle on ne s'oppose pas impunément, car le temps était venu du passage de la cité à l'empire, lequel ne va pas sans le pouvoir personnel de l'empereur.

Le libre génie shakespearien ne met pas l'art dramatique, ici à son sommet, au service de telle ou telle interprétation, ce qui ne veut pas dire que ce *Jules César* qui montre solidaires - et là est le tragique - la grandeur et le malheur d'un homme nommé Brutus, soit sans philosophie. Cette philosophie est-elle celle qu'en tire, désabusé, le metteur en scène moderne ? Non pas un message, dit Robert Hossein, mais un "cri d'alarme", car comme la Rome antique, toutes les civilisations, dont la nôtre, sont mortelles et peuvent périr de leurs dissensions. Il y a du vrai dans cette morale de prédicateur classique qui, du point de vue de l'éternel, montre la vanité des grandeurs humaines ; du vrai et de l'actuel. Shakespeare et son metteur en scène nous crient : "Au secours, les furies reviennent, passions et ambitions". Mais Shakespeare fait dire aussi à son Brutus que "la grandeur devient abusive", et on ajoutera "tragique", si elle sépare puissance et conscience. Et la maxime, dans son ambiguïté, entrouvre une porte du côté de l'espérance.

"La Croix" - 7.12.1985.

Nous n'avons pas seulement, dans notre recherche, voulu traiter de l'homme, mais combattre pour l'homme.

E. Mounier

UN MOUNIER HYPOTHÉTIQUE

Dans le numéro de décembre 1984 de la *Revue française de science politique*, Zeev Sternhell reconstruit la doctrine du mouvement "Esprit" ainsi que la pensée de son premier et constant animateur, Emmanuel Mounier, à partir d'un certain paradoxe d'autant plus singulier que la pointe en est aiguisée à plaisir ; de cette singularité, jamais encore bien éclaircie, l'auteur propose une explication qui permettrait de comprendre la pensée et l'action d'Emmanuel Mounier depuis le lancement de la revue *Esprit* en 1932 jusqu'aux premières années de la "révolution nationale" et du gouvernement de Vichy.

Le paradoxe tient en une formule ou plutôt en deux mots ; d'une part, Mounier n'a jamais été fasciste ; et pourtant il a été *fasciné* par une idéologie dont les pratiques lui faisaient *horreur*. Fascination et horreur, les deux termes sont répétés avec insistance tout au long de l'étude de Zeev Sternhell. L'horreur implique répulsion, et, en ce qui concerne Mounier, ne saurait faire question ; ses textes disent et démontrent inlassablement l'incompatibilité d'essence entre le personnalisme et le totalitarisme, dont le fascisme italien est la forme la moins virulente. Mais fascination veut dire attrait irrésistible. Etre séduit par ce qu'on déteste, telle serait donc cette singularité, qui, subjectivement considérée, serait proche du morbide. Mais comme il serait ridicule d'attribuer à Mounier, qui était la robustesse même, un comportement schizophrène, il convient de congédier toute psychanalyse, et comme l'entreprend Zeev Sternhell, de faire appel à la science politique, en tant que

savoir des idéologies, pour rendre compte de l'inquiétant paradoxe.

L'hypothèse de l'auteur tient en une idée, un mot, une métaphore. Le personnalisme n'est pas le fascisme mais lui est tangent en un point et un seul, la critique pareillement véhémement du libéralisme, tant politique qu'économique. Le symbole géométrique paraît, au premier abord, aussi clair que juste. Un point de tangence entre la droite du personnalisme et la courbure du fascisme n'a rien d'une rencontre réelle et n'empêche nullement la droite de poursuivre son envol vers l'infini et la courbe de se refermer sur elle-même. Pour l'identifier à une fascination, Zeev Sternhell doit donner à ce point de tangence épaisseur et consistance. Une part de leurs discours respectifs, contenu et style, était commune au personnalisme et au fascisme : la violence révolutionnaire avec laquelle ils refusaient idéologie et société libérales. Cette tangente n'est pas sans s'attarder assez scandaleusement à épouser un bon morceau de la courbe. Si bien qu'à en croire Zeev Sternhell, Mounier a parlé et agi en complice objectif du fascisme et le directeur d'*Esprit* était prédestiné à avoir des complaisances, du fait même de son antilibéralisme, pour la "révolution nationale", année 1940. Ainsi nous est présenté un Mounier hypothétique, je veux dire né de l'hypothèse d'un politologue qui prétend avoir résolu l'énigme de l'horreur-fascination et avoir trouvé la logique de cette incohérence.

Sur l'homme Mounier, sa sensibilité politique, ses options de pensée, j'aurais beaucoup à apporter comme

ami et témoin. Mais Mounier n'a nul besoin d'un témoignage de moralité civique ni d'un garant de son honneur philosophique. Je me contenterai d'opposer à la construction d'un Mounier hypothétique, qui explique tout à partir d'un concept a priori, l'évocation de Mounier saisi dans la vérité vivante d'un itinéraire au long duquel rien n'était prévisible et où le sens se dessine dans un dialogue dramatique entre l'inspiration et l'événement.

*
* *

Un tel débat entre le Mounier hypothétique et le Mounier réel doit être rigoureux, et la rigueur requiert une certaine formalisation. Ce qui, d'après Zeev Sternhell, serait commun au personnalisme de Mounier et au fascisme est de l'ordre du refus, donc de la négation. Mais la référence à une même négation ne requiert aucune détermination positive et ne peut être que la vaine accolade d'un faux ensemble d'artifice et d'hétérogénéité. Il n'y a pas que B à être non A mais aussi bien toutes les autres lettres de l'alphabet ; la vide évidence de n'être pas A ne nous instruit nullement sur ce que sont B ou Z, et il y a certes au moins autant de manières de contester le libéralisme qu'il y a de lettres dans un alphabet. On trouvera, pour prendre les distances les plus sévères à l'égard de l'économie libérale, tous les documents pontificaux et tous les textes socialistes ou communistes que l'on pourrait souhaiter. Accusera-t-on le catholicisme de faire le lit du communisme ou le communisme d'être de connivence avec le catholicisme ? L'indétermination du "non" permet tous les amalgames, étourdis ou sans innocence. Des refus portant sur le même objet ne sont pas le même refus s'ils s'inspirent de valeurs ou de doctrines foncièrement différentes ; chacun sait, et Zeev Sternhell le premier, que "personnalisme" et "fascisme" se réfèrent à des idées de l'homme parfaitement antagonistes, comme Mounier n'a pas manqué une occasion de le rappeler.

Lorsqu'on parle d'un refus du libéralisme, d'une contestation de la société libérale, il y a de plus une autre indétermination en ce qui concerne l'objet même de ce refus. Du côté du sujet de la contestation, on raisonnait comme si tous les contestataires participaient à un même propos de pensée et à un même projet d'action ; sophisme analogue que de présenter l'objet de cette contestation, libéralisme et société libérale, comme un bloc idéologique, politique, économique qui serait tout entier à prendre ou à laisser. A la manière dont Clemenceau le disait de la Révolution française. Pour qu'il y ait bloc, il faudrait que 1789 et 1793, les droits de l'homme et la terreur, descendent du même ciel idéologique et promettent le même avenir de libération. De la même manière, défense d'analyser ce qu'on entend par libéralisme et société libérale, car on ne peut être que pour ou contre. Cette sorte d'interdit, cette manière d'ultimatum sont pour une recherche politique des postulats fort étonnants et dont l'arbitraire congédie toute méthodologie véritablement scientifique.

Or le libéralisme est par nature ambigu. Le libéralisme économique, déréglementation des initiatives, économie de marché et libre concurrence, que le plus fort ou le meilleur gagne, d'une part, et, d'autre part, le libéralisme politique, liberté de pensée et de parole, affrontement des partis et des familles politiques, système représentatif et régime parlementaire, sont-ils indissolublement liés comme le recto et le verso d'une même feuille de papier, en somme deux aspects inséparables de la même idée démocratique ? Ou, au contraire, le libéralisme politique n'a-t-il valeur théorique et portée pratique que s'il est radicalement séparé du libéralisme économique ? Ou enfin, troisième hypothèse, les deux sortes de libéralisme, s'ils sont dissociables, ne le sont-ils que jusqu'à un certain point seulement ? Une telle problématique est classique jusqu'à la banalité. Si se poser seulement la question, et refuser de traiter a priori le libéralisme comme un système totalisant l'économique et le politique, valent une inculpation pour lèse-démocratie et complicité avec les totalitarismes, alors, en effet, Mounier sera au banc des accusés, mais il ne sera pas le seul. *Turba magna.*

Les divers éléments du "fascisme" et des totalitarismes composent mieux entre eux que les aspects souvent divergents du "libéralisme". Il reste que ces composantes existent et qu'elles ne sont pas les mêmes pour le fascisme proprement dit, le nazisme ou le communisme stalinien. Ne peut céder à la "fascination" du fascisme que l'esprit qui en subit le "charme" au sens antique du mot, comme d'une totalité dont il est incapable de discerner les composantes, et dont il admire l'éclat et la dynamique dans l'abdication de toute défense rationnelle. Or Mounier, confronté au "fascisme" qui était le grand fait historique dans l'Europe des années 1930, a toujours fait preuve, tout en cherchant passionnément le sens d'un phénomène d'aussi vaste dimension, d'esprit d'analyse et de vigilance critique. Toujours éveillé, jamais fasciné.

Soit le texte souvent cité et exploité contre Mounier, qui est des tout débuts d'*Esprit* et dont les censeurs du personnalisme omettent ordinairement de citer le titre qui dit tout : "Des pseudo-valeurs spirituelles fascistes" (1). Certes Mounier, qui s'est toujours battu en chevalier, ne mésestime pas l'adversaire. Parlant au pluriel des "fascismes", il remarquera qu'il y a en eux "un élément de santé et une hauteur de ton qui ne sont pas des énergies méprisables", et, plus loin, Mounier définira le fascisme comme une "réaction de défense... qui tente de soulever le pays dans une mystique vitale de salut public... et de grandeur nationale". Mais Mounier ne se laisse nullement mystifier par le "spiritualisme" dont se réclament les fascismes face au "matérialisme" des sociétés bourgeoises décadentes.

"Nous dénoncerons, écrit-il, le fascisme comme... la plus dangereuse démission qui nous soit aujourd'hui proposée. Pseudo-humanisme qui courbe l'homme sous la tyrannie des "spiritualités" les plus lourdes et "des mystiques" les plus ambiguës : culte de la race, de la nation de l'Etat, de la volonté de puissance, du chef". Qui

nous présentait un Mounier remué, bouleversé par un fascisme féru de spiritualité et superbement hostile au matérialisme ? Mounier hypothétique ; le vrai Mounier est celui qui ne s'en laisse pas conter par une escroquerie au spirituel et qui énonce la juste sentence. Le fascisme, dit-il, est un "matérialisme" puisque le matérialisme consiste à "réduire et asservir, sur tous les plans, le supérieur à l'inférieur". Un tel texte donne tout à la lucidité, rien à l'envoûtement.

*
**

Ici Zeev Sternhell introduira un *sed contra*. Le jeune Mounier participait à l'effervescence des années 1930, poussant le non-conformisme jusqu'à une agressivité sans concessions contre les structures et les mentalités, tout ce qui faisait, comme on dirait aujourd'hui, "l'établissement". Le personnalisme se voulait révolutionnaire dans le plein sens de ce mot. Or l'économie capitaliste, les institutions représentatives faisaient partie de cet ordre établi que Mounier combattait féroce. Ordre qui, tant bien que mal, était tout de même démocratique. Or c'est à la démocratie qu'en voulaient fascistes et totalitaires. En un siècle où la révolution était antidémocratique, n'était-il pas dangereux pour la démocratie que de s'affirmer et avec tant d'éclat comme le révolutionnaire d'une révolution enfin authentique ?

Pour répondre à l'objection qui n'est pas sans une apparence de force, il faut se faire d'abord le contemporain de ces jeunes hommes des années 1930, qui avaient quelques raisons de n'être point satisfaits de l'état du monde et qui avaient un vif sentiment des menaces qui pesaient sur toutes les sécurités ; il suffisait, pour nourrir impatience et révolte, d'avoir de bons yeux et un peu de cœur. D'où maintes turbulences dont certaines eurent de fâcheuses retombées et dans lesquelles se mêlaient le prophétique et l'utopique. Mais toutes les valeurs d'une civilisation étaient en péril de mort. Mounier et quelques autres avaient la juste intuition que, pour les sauver et remonter la pente de veulerie à laquelle se laissaient aller les démocraties libérales, un sursaut venant des profondeurs et une conversion de l'esprit ou plutôt à l'esprit étaient de nécessité absolue. Et pour se faire entendre en sonnant fort le tocsin, ils nommaient révolution ce sursaut et disaient révolutionnaire cette conversion.

Une remise en situation historique n'est cependant qu'un préalable à une bonne intelligence de Mounier, et la véritable et décisive réponse à l'objection est ailleurs. Penseur politique et penseur engagé, Mounier ne pouvait pas ne pas se poser la question de la démocratie. Or Zeev Sternhell raisonne comme si, au long de la décennie 1930-1940, Mounier avait eu, par antilibéralisme foncier, une attitude assidûment hostile ou au moins défiante à l'égard de l'idée démocratique. Le Mounier de son hypothèse est un Mounier immuable et immobile, alors que le Mounier réel est un Mounier vivant, avançant par sa propre méditation et instruit au jour le jour par les événements du monde, un Mounier en mouve-

ment qui, d'une manière de plus en plus convaincante, a fait de son personnalisme le principe animateur et justificateur d'une idée démocratique ajustée enfin à sa propre vérité (2).

Dans le texte de 1933, dont j'ai cité plus haut la puissante réfutation de l'idéologie fasciste, Mounier est sans indulgence pour la démocratie libérale et parlementaire. "*Jam factet*, écrit-il. Démocratie d'esclaves en liberté, désœuvrés de leur âme et de leur gagne-pain, soumis à la force brutale de l'argent qui a dévié jusqu'à leur révolte même". Et si on ne prenait pas garde au contexte, on conclurait précipitamment que Mounier rivalise d'agressivité avec une polémique fasciste qui fait de la démocratie un système, dévitalisé, décadent, déjà condamné par le mouvement de l'histoire. Or le texte de Mounier, loin de faire écho à la critique fasciste de la démocratie, est une critique radicale de la critique. Même lorsque, se faisant l'avocat du diable, Mounier se demanda si le fascisme ne serait pas "la forme ardente de la démocratie", et la réponse est de toute évidence négative, la formule montre qu'il peut, qu'il doit y avoir, et bien sûr ailleurs que dans le fascisme, une "forme ardente de la démocratie" à opposer victorieusement à des formes usées et refroidies qui sont devenues la caricature de l'idée. Substituer la mystique du chef, si flamboyante soit-elle, à la mystique dévitalisée de la démocratie, ce n'est pas la bonne manière de réinventer la démocratie. Car Mounier met en cause, non pas la démocratie, mais, à la manière de Péguy, la condition pitoyable et dévoyée à laquelle la réduisent les carences et les trahisons du monde moderne.

La preuve en est que lorsque dans *l'Aube* du 21 janvier 1934 Paul Archambault, parlant au nom des démocrates-chrétiens, qui s'inquiétaient des perplexités interrogatives d'*Esprit* sur la question de la démocratie, posa brutalement à Mounier la question de fond : "Etes-vous pour ou contre la démocratie ?", le directeur d'*Esprit* publia une "Lettre ouverte sur la démocratie" (*Œuvres*, tome 1, p. 293-294). Après un accès d'insolence juvénile à l'égard de l'interlocuteur et quelques jugements abrupts sur la démocratie-chrétienne, Mounier répond sans ambages que, le choix étant entre le régime totalitaire et la démocratie, "nous sommes du côté de la démocratie". Certes une démocratie "qui est à peine réalisée dans les esprits" et qui, ce qui est sans doute excessif, n'a jamais été réalisée dans les faits. Mais le démocrate-chrétien Georges Bidault ne tenait pas dans le même temps un autre langage. Il reste que pour Mounier, même s'il considère la démocratie-chrétienne comme une chapelle sans avenir, bloquée sur le souvenir du *Sillon*, opinion que ne partageaient pas tous ses camarades d'*Esprit*, la vérité politique ne saurait s'inscrire ailleurs, je cite la conclusion de la "Lettre ouverte...", que dans "la grande tradition démocratique".

Mounier n'a cessé de critiquer la démocratie, d'abord parce que dans ses réalisations toujours bancales, elle donne trop de chances aux puissances d'argent, et aussi parce que le principe de la souveraineté populaire;

entendu dans le sens de la volonté générale du *Contrat social*, a servi de couverture idéologique à des régimes totalitaires, et que la loi de la majorité et du nombre peut être, elle aussi, du côté de la force et non pas de l'esprit. Mais cette critique se situe à l'intérieur même de la démocratie qui doit devenir toujours davantage ce qu'elle est déjà. Dans l'ordre événementiel, Mounier se rend de mieux en mieux compte que les totalitaires en veulent premièrement à la démocratie. L'expression de "démocratie personaliste" apparaît en 1936 dans le *Manifeste au service du personalisme* (*Œuvres*, tome 1, p. 619). Mounier dénonce toujours "les tares de la démocratie parlementaire : irresponsabilité, faux égalitarisme, règne de l'opinion incompétente et beau langage". Il importe donc de reconquérir, sur des effets pervers sans doute inévitables, l'essence de la démocratie, entreprise pour laquelle il n'est pas de meilleur outil intellectuel qu'une pensée personaliste. Une étude du vocabulaire d'*Esprit* montrerait aisément comment ont cru et multiplié, entre 1935 et 1939, les références aux termes et donc aux notions conjointes de démocratie et de personalisme. Les derniers éditoriaux d'*Esprit*, de 1938 à 1939, incitent au rassemblement des démocraties de toutes origines contre les totalitaires. La doctrine, débarrassée de toute apparence d'ambiguïté, devient appel à l'action.

*
* *

La cause devrait donc être entendue : Mounier est un théoricien de la démocratie dont il se fait, en platonicien qu'il était au fond, une haute et grande idée. Mais il a été aussi un combattant ; le personalisme de Mounier est une pensée engagée. Et un engagement de grand large et de grande route ne va pas, en congédiant tour d'ivoire et cénacle, sans des imprudences improvisées qui peuvent se révéler téméraires. D'où une dernière offensive de Zeev Sternhell qui monte en épingle quelques épisodes qu'il juge d'autant plus troublants qu'il en embrouille les perspectives, selon les ordinaires techniques de l'insinuation.

Mounier s'est rendu à Rome en 1935 pour participer avec d'autres délégations françaises constituées, dira-t-il (*Œuvres*, tome 4, p. 570), "au petit bonheur" à une rencontre des jeunes intellectuels français et italiens, baptisée en langue fasciste "Congrès sur la corpora-tion" ; et, plus grave péripétie, en 1940, après la défaite, il a, double grief, fait reparaître *Esprit* et manifesté une certaine sorte de sympathie pour la "révolution nationale". D'où il serait démontré que, par dégoût et peut-être haine de la démocratie libérale, Mounier aurait eu des familiarités déplacées et des complaisances coupables pour des régimes théoriquement fort peu personalistes, mais qui avaient l'avantage d'être les ennemis de cet ennemi privilégié qu'aurait été, pour l'hypothétique Mounier de Zeev Sternhell, la démocratie libérale.

Je laisserai de côté d'autres imputations désagréables (3), me contentant d'examiner l'épisode romain et la

péripétie de la "révolution nationale".

Il était tentant pour un intellectuel des années 1930 d'aller voir à quoi ressemblait la jeunesse intellectuelle fasciste. Mounier a pu croire qu'il pouvait y avoir dans le fascisme une aile gauche capable de mettre en question révolutionnairement une révolution égarée dans des impasses autoritaires et d'imitation totalitaire. Il se trompait, et la rencontre romaine dont il a parlé avec un humour corrosif (*Œuvres*, tome 4, p. 570) a contribué à l'éclairer. Après cette rencontre, redoublera dans *Esprit* la dénonciation des "pseudo-valeurs spirituelles" du fascisme. Mounier rompt avec les hommes et les groupes qui, dans la confusion tumultueuse des années 1930, manifestaient des tendances fascistes. Ce qu'il reproche à la démocratie libérale, c'est, par manque de tonus spirituel et faute d'une solide doctrine sur l'homme et son destin, d'être trop vulnérable au dedans comme au dehors à la tentation et à l'agression fascistes. L'homme qu'on nous dépeint comme "fasciné" par le fascisme fait en moraliste et en thérapeute la théorie de cette fascination qu'est la tentation païenne, et il s'efforce de mobiliser contre elle toutes les ressources de la tradition judéo-chrétienne. Mounier voit bien que la fascination a sa source dans la peur et, texte entre cent autres semblables, il s'écrie : "Français, que les concessions, les lâchetés et l'inefficacité de la démocratie libérale, poussaient déjà à douter des assises d'une démocratie réelle... n'ayez pas peur, arrêtez-vous au bord de cet entraînement" (4).

En 1938, Mounier, alors que l'équipe d'*Esprit* est divisée, congédie superbement cet autre pseudo-spirituel qu'est le pacifisme et il s'établit dès lors sur des positions de résistance. Et en 1940, il n'y a jamais eu chez lui la moindre connivence avec les hommes et l'idéologie de Vichy. Prétendre, comme le fait Zeev Sternhell, que Mounier était prédestiné à adhérer à la "révolution nationale" par toute la pente antilibérale de sa pensée est la plus abusive des reconstructions.

Mounier, certes, n'a pas versé de pleurs sur la mort sans gloire de la Troisième République, et il redoutait qu'il y eût dans certains refus de Vichy plus de nostalgie d'un passé qui avait mérité son destin qu'une option valable pour l'avenir. S'il a fait reparaître *Esprit* dans des conditions qu'il savait difficiles et que quelques-uns de ses proches amis disaient impossibles, ce n'était pas pour donner un coup de main à la "révolution nationale" ; Mounier voulait faire entendre, sur un fond de silence oppressant et qu'il dénonçait en paraissant le rompre, une voix originale qui ne fût ni la reprise des thèmes et slogans du régime défunt ni l'écho de l'orthodoxie vichyssoise. Il ne pouvait tout dire et il fallait ruser avec la censure, user d'allusion et d'ironie. Mounier put contredire l'invitation au reniement, le culte masochiste de la culpabilité qui était l'un des plus laids aspects du vichysme, en publiant un texte de Gabriel Marcel : "Note sur la condamnation de soi". La gageure était de maintenir un propos de fidélité et de pureté en acceptant quelques apparences de compromission. Mounier a accepté le risque. Au bout de quelques mois, les autorités

vichyssoises finirent par comprendre et *Esprit* fut interdit. Mounier avait-il perdu son pari ? Peut-être, mais cette interdiction, inévitable, qui remettait chacun à sa vraie place et levait toute équivoque, permettait de situer Mounier du côté qui avait été de plus en plus clairement le sien, celui de la résistance au totalitarisme, résistance d'abord spirituelle, puis intellectuelle, enfin politique. Il fallait ce pari perdu pour prouver que Mounier était toujours Mounier ou plutôt que, dans son itinéraire et enfin à travers cette tentative désespérée, Mounier était de mieux en mieux Mounier (5).

*
**

Je n'avais d'autres propos que de restituer à l'encontre du Mounier hypothétique, tel que le proposait le miroir déformant d'une hypothèse malveillante, un Mounier réel et vivant, saisi entre 1932 et 1941 dans la lettre et l'esprit de ses textes et de son action. Très modeste rectification, qui, dans les limites de cette note, ne pouvait avoir l'ambition de pleinement représenter ce qu'était Mounier en son temps et ce qu'il pourrait être pour la philosophie et la pensée politique d'aujourd'hui. Je me permettrai seulement deux très simples remarques.

Mounier est victime d'une rumeur qui paraît avoir eu sa source dans *L'idéologie française* de Bernard-Henri Lévy, pamphlet dans lequel, comme pour prouver qu'on peut en notre temps, avec le complaisant écho des médias, dire n'importe quoi de n'importe qui. Mounier est accusé d'avoir professé un fascisme à la française, après que Péguy eut été convaincu de "racisme". De cette rumeur, qu'on n'a pu empêcher de courir et qui s'est présentée sous maintes formes, frustes et barbares ou élaborées et érudites, il ne serait pas impossible de faire la sociologie afin d'en mettre à lumière les tenants et aboutissants. Ce qui serait fort instructif.

Il resterait alors à comprendre pourquoi Mounier est si vulnérable, et particulièrement en ce temps. Il ne suffit pas de constater qu'une pensée personnaliste est particulièrement exposée au ressentiment des idéologies qu'elle s'est montrée capable de déstructurer radicalement, telle, renaissante et agressive aujourd'hui, l'idéologie individualiste. Il faudrait aller au fond pour découvrir que Mounier avait une façon d'être chrétien qui dérange beaucoup, et qui est la vraie raison de sa vulnérabilité. En disant "révolution", Mounier n'avait nullement l'intention de révolutionner le christianisme en l'ajustant, comme il est courant aujourd'hui, aux idéologies de gauche. Il était convaincu que le christianisme est en lui-même une révolution déjà faite et toujours à refaire : dans le cœur et la pensée comme dans les relations humaines. La personne, menacée de se défaire et toujours à découvrir, est le nom philosophique de l'âme. Qui a en tête, descendu du ciel évangélique, un ordre "personnaliste et communautaire" traite cruellement de "désordre établi" les pseudo-ordres de ce monde, individualistes ou collectivistes et ce prophète se comporte, avec une provocante naïveté, en anarchiste de Dieu tou-

jours bon à lapider. Il y a sur les chemins laborieux et malaisés du prophète un excès de pierres absurdes qui doivent bien un jour pouvoir servir à quelque chose.

Post-scriptum

Les amis de Mounier, attachés à défendre sa mémoire, ont bien voulu me dire leur accord avec le texte qu'on vient de lire. Toutefois l'un deux, qui lui fut et lui reste très proche, a ajouté que le raccourci que je propose dans mon dernier paragraphe, et notamment la formule, très elliptique, qui fait de "la personne le nom philosophique de l'âme", ne serait pas reçue dans toute la postérité de Mounier et il me presse de faire savoir à mes lecteurs qu'il s'agit d'une "interprétation personnelle".

J'en conviens aisément. Qu'on me permette seulement de dire qu'à mes yeux cette "interprétation" ne compromet nullement l'autonomie de la philosophie ; elle fait de la personne, non un concept opératoire, utilisable dans les sciences humaines, mais une idée philosophique à part entière qui, du dedans, fait signe à la transcendance. Transcendance réelle ou seulement possible, question suprême de la philosophie. Cette "interprétation" me paraît la plus capable de donner toute sa force, encore une fois philosophique, au personnalisme et à la pensée de Mounier.

(1). *Texte de décembre 1933, in Œuvres, Paris, Le Seuil, 1963, tome 1, p. 223 et suiv.*

(2). *Dans les paragraphes qui suivent, j'ai repris et dû résumer la communication que, sous le titre "Personnalisme et démocratie", j'ai présentée au colloque du cinquantième d'Esprit. On en trouvera le texte intégral dans les actes de ce colloque, parus sous le titre "Le personnalisme d'E. Mounier, hier et demain", Paris, Le Seuil, 1984, P. 143-162.*

(3). *Dans le témoignage qu'elle a apporté au colloque du cinquantième (P. 134-137), Paulette Emmanuel Mounier a donné à l'intention des historiens et politologues soupçonneux tous détails et indications sur les "relations douteuses" de Mounier.*

(4). *"Esprit", décembre 1938, p. 431.*

(5). *Comme l'a rappelé Zeev Sternhell, je me suis trouvé en désaccord avec Mounier sur la parution d'"Esprit" en 1940. Non pas que j'eusse le moindre doute sur les sentiments profonds de Mounier, et je savais bien que la souplesse de sa tactique était au service d'une inflexibilité dont j'ai fait souvent l'expérience. Mais je savais peut-être mieux que lui que, dans la vie publique, les apparences ont souvent valeur de réalité, et je redoutais, pensant aux lendemains, que cette re-parution soit utilisée contre un homme dont la France de demain aurait encore plus besoin que la France d'hier. J'avais donc un peu souffert de la hâte de cette re-parution. En revanche, je me suis pleinement réjoui de l'interdiction. On trouvera dans le n° 63 du "Bulletin des amis de Mounier" la lettre de félicitations qu'en septembre 1941 j'écrivis à Mounier. J'en retiens deux lignes : "Cette sanction est un honneur. Esprit n'a pas cédé sur l'essentiel. Il est frappé : preuve de son courage et de sa fidélité".*

Revue Française de science politique - n° 5 - 1985.

DE QUELQUES DÉFINITIONS OU UNE PÉDAGOGIE ENGAGÉE

HUMANISME

Un mot qui n'est pas à la mode pour l'avoir trop été ; une expression fatiguée, usée de controverses et d'apologies. Être humaniste, c'est d'abord avoir fait ses humanités, savoir du latin et du grec, être entré en Cicéron et en Platon. L'humanisme c'est alors la sagesse de quelques siècles lumineux ; tout a été dit au siècle de Périclès et au siècle d'Auguste ; au siècle de Louis XIV aussi, récompensé d'avoir su humblement imiter.

"Tout le secret de la vie est dans Ulysse", disait l'un de ces fervents de toutes les antiquités que son humanisme a mené jusqu'à l'Académie française, M. Charles Maurras ; le héros de l'Odyssée avait assez de bon goût pour ne pas croire comme ces barbares chrétiens à un bonheur sans bornes, assez d'habileté pour composer et ruser avec les dieux.

Toute vérité humaine a donc été découverte par la Grèce, et il n'y a plus de place désormais que pour le commentaire pieux et la glose interminable. La vie de l'esprit sauvée ainsi de l'aventure et de l'anarchie aurait quelque chose de bien monotone si cette sagesse d'inertie éternelle n'était constamment menacée par de nouvelles barbaries et de nouveaux romantismes et, d'abord, par le christianisme qui célèbre la dangereuse séduction de l'infini et de l'illimité. Il convient donc de lutter sans cesse pour que les hommes se résignent à leurs limites et aux malheurs nécessaires. C'est ainsi que le sec et étroit humanisme classique s'achève chez tel illustre disciple de Renan en un positivisme politique, fanatique d'ordre et de conservation. Et ceci juge cela.

Si l'humanisme se confondait avec cette sorte de classicisme sans âme, nul ne pourrait être humain qu'en se délivrant d'abord de l'humanisme. Ou plutôt la vérité est dans un humanisme dynamique, qui n'a pas l'idolâtrie

des grandeurs mortes, qui sait que le Bien et l'Infini se confondent et que, par conséquent, il y a toujours une carrière ouverte à des formes inédites de pensée, d'héroïsme et de sainteté, qui sait aussi (car il est lucide) que le mal et le malheur peuvent prendre des formes d'angoisse neuve et d'épouvante inconnue (comme le montre la guerre moderne).

L'humanisme dynamique ne doit pas être non plus cet humanisme mou et sans vigueur qui, sous prétexte de tout comprendre et de tout aimer, prétend éprouver et vivre toutes les religions, toutes les esthétiques et toutes les morales. En ce sens le Gide des *Nourritures Terrestres* serait un parfait humaniste. Et il est vrai qu'il n'y a pas d'idole qui ne soit une ébauche de Dieu, qu'il n'y a pas de vice même qui ne soit une vertu manquée. Dans toute erreur il y a une parcelle de vérité sans laquelle elle ne serait que néant. Mais l'humanisme se nierait lui-même s'il devenait scepticisme et dilettantisme. L'homme n'est sauvé que par le sens d'une vérité transcendante capable d'assumer les vérités partielles atteintes ou pressenties sous tous les climats d'histoire et de civilisation.

L'humanisme est parfois aussi une divinisation de l'homme, qui en fait le sommet de la création et refuse tout surnaturel comme une atteinte à sa dignité. Mais l'homme n'a pas demandé à vivre, il est donc créé ; il est chose ébauchée, inachevée ; le sommet de se contenter de lui-même, de trouver toute vérité en son esprit et toute justice en son cœur, c'est nier sa grandeur : car rien n'est plus haut dans l'homme que l'attention à l'inspiration et l'attente d'un achèvement ; le plus humain ne s'éveille en lui qu'à l'appel de la Générosité divine. L'humanisme orgueilleusement anthropocentrique, l'histoire des idées le montre assez, est vite vaincu par des philosophies de désespoir et de misère, inévitable réaction. Ainsi Freud ne verra dans l'homme qu'un triste champ de bataille

entre des forces biologiques et sociales, et dans la fière raison une ingéniosité réduite à inventer des compromis mensongers pour cacher l'humiliante nudité de l'instinct.

Un seul humanisme est humain ; celui qui cherche en l'homme plus que l'homme, celui qui comprend que l'homme se trouve en se perdant, l'humanisme intégral que Jacques Maritain définissait dans un livre inoubliable. Cet humanisme n'est pas l'idolâtrie d'une culture, fût-elle la culture classique ; ni l'idolâtrie d'une civilisation, fût-elle la civilisation gréco-latine, car l'homme est plus grand que toute culture et toute civilisation : il n'est pas non plus cette ferveur narcissique qui adore tout ce qui est humain, sauf la fidélité et les engagements vraiment créateurs. L'humanisme, notre humanisme sait que la douleur, l'amour et la mort sont de grandes réalités sacrées parce qu'elles ont été consacrées par l'Incarnation ; il n'admire la sagesse ou l'héroïsme que s'ils ne s'admirent pas eux-mêmes et s'ils sont tourmentés par une secrète espérance de sainteté. Tel est l'humanisme des Rois-Mages, princes de la science, héros civilisateurs, venus de l'extrémité de la terre et de l'extrémité du temps pour sauver leurs trésors spirituels en les offrant à la divine Innocence, à l'Enfant nu qui n'était rien et qui était Dieu.

MARXISME

Marx disait : "Je ne suis pas marxiste", devinant sans doute dans quel sec conformisme et quelle étroite orthodoxie ses disciples allaient enfermer ses idées. Au demeurant c'est la seule de ses prophéties qui ait été vraiment clairvoyante. Et, pourtant, la pensée de Karl Marx n'avait-elle pas cette raideur qui en faisait déjà le marxisme, c'est-à-dire un système clos ?

Le marxisme est d'abord une critique qui dénonce dans les idées morales et religieuses des déguisements d'intérêt, des instruments au service d'une volonté de puissance : ainsi la liberté des grands révolutionnaires n'est pas une valeur absolue ; elle est un moyen de vaincre les règlements corporatistes et les traditions aristocratiques, obstacles sur le chemin d'une classe qui monte, la bourgeoisie ; ainsi toute religion est soit désespoir impuissant devant des forces naturelles et sociales provisoirement invincibles, soit lutte hypocrite contre la révolution nécessaire, provisoirement retardée par une morale de la résignation... Le marxisme est donc d'abord ce pragmatisme qui transforme toute idée en mythe utile pour l'action.

Le marxisme est aussi une philosophie selon laquelle le conflit est la loi de l'histoire. Il est l'héritier de ces métaphysiques allemandes qui, comme celle de Hegel, font l'apologie du devenir par la contradiction ; chez Marx c'est la lutte des classes qui fait avancer l'histoire. De la victoire de la bourgeoisie sur la noblesse est né le capitalisme, le plus prodigieux essor de forces productrices que l'humanité ait encore connu. De la victoire du prolétariat sur la bourgeoisie sortira le communisme, organisation collective et libératrice de l'économie. Il n'y a donc jamais que des forces en présence : que d'anti-marxistes qui se targuent de réalisme sont marxistes en

cela ! Le *matérialisme historique* est aussi le péché de tous les docteurs qui traitent l'idéal d'utopie et de nuée.

Le marxisme dénonce dans le capitalisme non pas une injustice qui subordonne l'homme au profit, mais une contradiction entre un régime d'autorité et de propriétés privées et les forces productives elles-mêmes qui sont d'origine, d'essence et de destination collectives : servies par tous, elles ne peuvent être au service de tous. Contradiction qui tuera nécessairement le régime capitaliste. La loi de la plus-value fait que le propriétaire de l'entreprise s'approprie sur le produit du travail toute la part qui n'est pas nécessaire à la subsistance de l'ouvrier : une prolétarianisation croissante des masses, des artisans, des petits patrons des classes moyennes rendra chaque jour plus irrésistibles les forces révolutionnaires, et de la tension entre les classes opposées sortira la révolution créatrice qui mettra l'État et l'économie entière au service de la collectivité des travailleurs.

Le marxisme est impossible à définir à cause de ses propres contradictions : à la fois un sec esprit scientifique qui prétend nous donner des lois géométriques de l'économie, et un messianisme ardent, qui espère une sorte de royaume de Dieu, sans Dieu et sur terre. Comment le marxisme peut-il à la fois faire sortir toute création d'une lutte et rêver d'une unité finale sans conflit, aller ainsi de l'Apocalypse à l'Idylle ? Son erreur la plus profonde est de se refuser à penser la question sociale comme une question morale : lorsque Léon Blum disait, le 31 mai 1936, au 33^e Congrès du Parti Socialiste : "Un régime est ruiné quand les nécessités de la production sont devenues incompatibles avec le régime juridique qu'il a créé", il parlait strictement en marxiste ; mais lorsqu'il ajoutait : "Il est ruiné quand il est entré en conflit avec les exigences éternelles de l'intelligence et de la morale humaine", il ne parlait plus en marxiste.

Entre christianisme et marxisme tout compromis est impossible ; le marxisme veut rendre l'homme maître et possesseur de la terre et de l'histoire ; le christianisme veut plus que la terre ; le marxisme veut changer d'abord les conditions de vie pour créer ainsi de l'extérieur un homme nouveau ; le christianisme veut changer l'homme de l'intérieur par la grâce l'animant ainsi de cette ardente volonté de justice, sans laquelle une religion n'est que le décor pharisaïque d'une vie inerte.

Un démocrate ne peut être marxiste et un marxiste ne peut être démocrate. Le marxiste, comme le fasciste, voit dans la démocratie un mensonge qui recouvre d'un voile de moralité hypocrite l'exploitation de l'homme par l'homme et le règne de l'argent. Un démocrate croit que l'idée démocratique n'est pas le principe d'une organisation politique ou économique stable définitive, mais qu'elle est comme un levain qui ne cesse de soulever une pâte rebelle ; une démocratie même aux trois quarts apparente et décorative, laisse toujours une chance à la liberté, à l'esprit, à l'homme. Un démocrate est convaincu que les idées et non les intérêts mènent le monde, au point que les intérêts doivent se déguiser en idéaux pour triompher plus sûrement. A la mystique

révolutionnaire de la lutte finale un démocrate préfère la mystique lucidement réformiste de la lutte sans fin contre les formes sans cesse renaissantes de l'oppression et de l'injustice.

PERSONNALISME

Le mot cette fois est tout neuf. Le *Manifeste au service du personnalisme* d'Emmanuel Mounier, les campagnes de la revue *Esprit* lui ont valu un étonnant succès. Déjà l'éloquence sacrée use des ressources du personnalisme et seul l'éloquence académique se montre rebelle à des prestiges trop récents mais qu'elle ne manquera pas de découvrir quand la patrie, la famille et les humanités auront assez servi. Les conversions au personnalisme sont si nombreuses et si inattendues qu'il faudra bien distinguer un jour les facilités du langage personnaliste d'avec l'exigence et la pensée personnalistes. Il serait temps qu'*Esprit* se mette à faire le procès d'un certain personnalisme (au demeurant cette tâche critique a été heureusement amorcée par tel brillant article de Vignaux, en juillet 38).

Le personnalisme est d'abord une philosophie. Chaque homme est une personne : doué de raison et de liberté, il est un univers à lui tout seul, et univers qui a plus de valeur que le monde sensible et sa lumière et sa beauté. Voilà en quelques mots l'inépuisable intuition. Selon la première apparence, l'homme n'est qu'un individu parmi d'innombrables individus, également éphémères au service de l'espèce qui seule demeure, ou bien une cellule dans l'organisme social, esclave de sa fonction. Mais ce destin cache une destinée. La vie et la mort, l'amour et la souffrance sont autre chose que des phénomènes d'ordre biologique et social, soumis aux lois de l'identité et de la répétition ; chacun exprime l'irréductible originalité d'une histoire irremplaçable. Les droits de l'homme trouvent ici leur centre et leur équilibre, leur raison et leur justification, rassemblés qu'ils sont en un droit unique : le droit de choisir sa vocation, le droit à la liberté de l'engagement dans la plénitude de la responsabilité. Les préparations inimaginablement lentes de la vie, toutes les richesses de culture et de civilisation n'ont de signification que si elles permettent ou protègent cet acte par lequel un esprit consent à une inspiration qui achèvera sa personne et fixera son visage secret et réel. L'égalité des personnes entre elles prend un sens renouvelé. Il ne s'agit plus d'une mesure quantitative commune, mais d'une valeur de qualité qui dépasse toute mesure et toute quantité, qui suppose et qui appelle même toutes les inégalités de nature, et toutes les diversités de vocation.

Voulez-vous un exemple de pensée qui reste systématiquement en deçà du personnalisme ? Lisez ce texte de M. Lévy-Bruhl : "Dans la vie mentale de l'homme, tout ce qui n'équivaut pas à une simple réaction de l'organisme aux excitations qu'il reçoit est nécessairement de nature sociale". Tantôt individu, tantôt personnage, l'homme ne serait jamais personne. Voulez-vous un exemple de pensée personnaliste ? Relisez dans les *Trois Réformateurs* le texte désormais classique dans lequel

Jacques Maritain montre que la personne ne saurait être partie d'un tout, mais qu'elle est un tout à elle seule (p. 27 à 29).

Le personnalisme n'est pas une pensée d'utopie qui décorerait la misérable nature humaine d'attributs divins ou de privilèges angéliques. Il sait que si l'homme est une personne, il doit devenir ce qu'il est à travers la nuit et la contradiction, que l'ordre en lui est toujours en train d'émerger du chaos, et que la liberté n'est vraiment connue que des volontés qui acceptent d'abord de multiples et dures dépendances. Le personnalisme n'est pas non plus un individualisme ennemi des lois : l'histoire d'un Barrès montre assez que cette sorte de revendication se change vite en une abdication sans condition devant la collectivité. La personne a besoin, pour s'accomplir, de l'échange et du don, c'est-à-dire de la communauté.

Le personnalisme a enfin l'ambition d'inspirer une action politique, et il est permis de le considérer de ce biais comme un rejet inattendu et vigoureux poussant heureusement sur le tronc de la pensée démocratique. Il affirme que la société, famille, syndicat, patrie est pour la personne et non la personne pour la société. La valeur d'une société ne se justifie que dans la mesure où elle est une amitié nécessaire à l'éclosion et à l'accomplissement des vocations personnelles. Le personnalisme est donc profondément social ; il voudrait transformer les sociétés en communautés. Une société ne doit pas être un assemblage d'individus juxtaposés, unis parce qu'ils plient sous un même joug extérieur. Condamnation de tous les totalitarismes, qui écrasent sous le poids d'un destin collectif la libre destinée de la personne et tarissent ainsi les sources les plus profondes de la communion. La démocratie, si âprement contestée aujourd'hui ne survivra et ne vaincra que si elle invente des formes nouvelles de service social et d'esprit civique, conformément à l'esprit personnaliste.

NATIONALISME

Le nationalisme est un patriotisme vécu comme une passion, avec une véhémence qui s'exaspère en volonté de prestige et de défi ; pensé comme une morale close qui cherche dans le service exclusif et aveugle de la nation l'unique règle et l'absolue raison d'une vie ; construit en système philosophique selon lequel l'homme ne vaut que par son enracinement dans un sol particulier et dans une tradition originale. D'un mot plus bref, un patriotisme qui se raidit et se ferme.

De quelques corollaires : un patriotisme trop jeune enivre comme du vin nouveau et se tourne aisément en nationalisme.

Les origines d'un patriotisme sont toujours confuses et équivoques : la tentation nationaliste s'y mêle à l'espérance démocratique.

Découvrir qu'un peuple et un sol ne sont pas la propriété d'une famille, un héritage inerte qui passe de prince en prince, maintenus par l'avarice, perdus ou

agrandis par l'ambition, mais qu'une nation doit s'appartenir à elle-même et faire son histoire dans la liberté, c'est la naissance même d'un esprit civique, mais qui sait mal s'il est nationaliste ou démocratique.

Si une démocratie change sa foi en fanatisme et prétend libérer d'autres peuples par la force, elle se perd elle-même en se livrant nécessairement à un césarisme ; les idées généreuses qu'elle prétend imposer par la violence perdent à la fois noblesse et vérité ; leur universalisme se dégrade en impérialisme. Comme toujours le pire sort de la corruption du meilleur.

L'histoire des idées montre que, une fois dissipées les équivoques des origines, le nationalisme tend de plus en plus à traiter en ennemie l'idée démocratique : conflit inévitable d'une morale close et d'une morale ouverte, d'un vouloir-vivre collectif et d'un droit universel. C'est toujours Calliclès contre Socrate.

Le nationalisme est déterministe et même fataliste : le fait nation est indépendant des volontés passagères, provisoires et contradictoires des individus ; la vocation nationale est une sorte de prédestination qui doit entraîner les volontés et ignorer les libertés.

Une nation est d'abord une vocation : tout patriotisme le sait ; si cette vocation est donnée toute faite dans l'histoire du passé, ou si elle est entière dans quelque grossière révélation de la chair et du sang, le nationalisme a raison ; mais si elle doit être constamment redécouverte, continuée, approfondie, sauvée des tentations de paresse et d'orgueil, la démocratie n'a pas tort de confier la patrie à la liberté de chaque citoyen.

Le nationalisme, c'est l'individualisme de la nation, qui se fait une loi de son intérêt et un absolu de sa passion. Or, une nation comme une personne se grandit par l'examen de conscience, la salubre inquiétude du meilleur, la soumission à une loi morale universelle. L'erreur du nationalisme est de méconnaître au-dessus de la nation les civilisations, au-dessus des civilisations la grande unité humaine : aimer et servir la nation comme un dieu, c'est l'aimer et la servir contre l'ordre.

Comme une passion défigure, trahit et tue le sentiment d'où elle est issue, ainsi le nationalisme pervertit le patriotisme et compromet le bonheur et l'honneur de la nation.

PACIFISME

Le pacifisme n'est pas une ordinaire et commune volonté de paix ; est pacifiste non seulement celui qui aime la paix comme la condition d'une vie sociale normale et le climat nécessaire au progrès des arts et des mœurs, mais celui qui fait de la paix la valeur suprême et la considère comme la fin de toute action politique. Car la paix n'est pas seulement l'absence de guerre, elle est - suivant le mot fameux - la tranquillité de l'ordre, c'est-à-dire de la justice. Réconcilier, concilier, accorder n'est-ce pas la plus magnifique des tâches civiques, et qui demande elle aussi force et héroïsme ?

Un tel pacifisme se définit et se justifie mieux par

rapport à son contraire : il y a un bellicisme qui cherche la noblesse de l'homme dans le conflit qui l'oppose à un adversaire ; dans tout accord de soi avec soi et de l'homme avec l'homme, il ne voit qu'affadissement, veulerie, lâche oubli des barbaries exaltantes qui sont en nous. Dès lors l'union n'est jamais qu'un moyen, et c'est le conflit qui est la fin : ainsi si le fascisme fédère toutes les énergies d'une nation, c'est pour la mieux préparer à la guerre.

Le pacifisme est aussi une certaine philosophie de l'histoire qui se refuse au fatalisme de la guerre, et qui estime que la fin de toute guerre dépend de la lucidité et de la générosité humaines : le premier pacifiste serait alors le prophète qui du fond des siècles a lancé le cri d'espérance :

Ils forgeront leurs épées en socs de charrue

Et leurs lances en faucilles.

Une nation ne lèvera plus l'épée contre l'autre

Et l'on n'apprendra plus la guerre.

Le pacifisme peut être aussi un mysticisme de la paix : puisqu'il n'y a pas d'horreur et de laideur plus grandes, la guerre est le souverain mal, aucun malheur et aucun péché ne sauraient être pires. Si, suivant le mot de Marc Scherer, la paix est l'état de grâce d'une civilisation, pourquoi la guerre ne serait-elle pas le péché mortel d'une civilisation qui perd son âme en déchirant son unité ? Dès lors toute collaboration à cette sottise et à ce crime ne serait-elle pas une complicité ? Qui serait capable de mener la guerre en pureté de cœur ? Et quelle solution libératrice, sinon l'objection de conscience ? Exemple individuel, sorte d'appel du héros qui, par son rayonnement, viendra à bout de l'esprit de violence à force de martyrs et de patience.

Un tel pacifisme a quelque chose d'individualiste et d'anarchiste, qui déplaît. La paix n'existe que là où le génie humain a su bâtir un ordre. De même que la société civile a vaincu la guerre de village à village et de château à château, de même la société internationale juridiquement organisée vaincra la guerre de nation à nation. De plus la guerre n'est pas toujours et absolument le souverain mal : si une guerre d'agression est absurde et injuste, une guerre défensive est une dure nécessité, qui permet d'éviter de plus grands maux. Dans une Europe déchirée spirituellement et où quelques grands hommes, qui oublient d'être d'abord des hommes, font profession de mépriser le pacifisme, un repli sur soi d'une nation comme la France, qui ne peut pas ne pas être un exemple et une espérance, serait un immense danger pour la paix.

Faut-il enfin appeler pacifisme cette lâcheté qui admire secrètement la force étrangère et serait prête à tout céder à l'intimidation ? Les vrais pacifiques sont ceux qui savent que le problème est toujours de fortifier la justice. L'histoire montre assez que la force nue, tournée contre l'idée, n'a jamais rien su bâtir. Or la paix n'est pas plaintive revendication ; elle est construction d'architecte, c'est-à-dire œuvre sociale et œuvre de raison.

Extraits du "Petit Dictionnaire de Philosophie politique" dans l'Almanach de "L'Aube". 1939.

FRANÇOIS MAURIAC CONTRE LA DÉMOCRATIE CHRÉTIENNE

Les limites de la présente note m'empêchent de produire des lettres privées et les citations de textes publics qui auraient pu donner suc et saveur à cette rétrospective de la polémique mauriacienne contre la démocratie chrétienne. Je ne peux cependant m'interdire un mot personnel. Si j'ai été mêlé à cette querelle, c'est bien volontairement. N'ayant participé en aucune manière aux affaires publiques, sauf en un court moment provincial à la Libération, je ne figurais pas dans la galerie des hommes politiques de la IV^e République et par conséquent je ne constituais pas une cible pour ce jeu de massacre auquel se livrait avec une jubilation passionnée l'auteur *dubloc-notes*. Mais j'ai été dès ses origines, et entre autres engagements, un militant du Mouvement républicain populaire, et amené à défendre par l'écriture ou la parole mes options et mes convictions, que je n'ai cessé de dire démocrates-chrétiennes. Or, la façon qu'avait Mauriac de crier à la grande trahison de la démocratie chrétienne et de disqualifier moralement et chrétiennement les hommes du M.R.P. m'apparaissait insupportablement injuste. Aussi me suis-je permis de contredire Mauriac, dans l'espoir téméraire et naïf de l'inviter au dialogue. Sans autre résultat que d'exaspérer l'homme et d'offrir à l'écrivain des occasions d'enfler encore plus haut le ton de sa polémique.

Je laisserai donc de côté les anecdotes et les vicissitudes, liées à une actualité lointaine. Encore que certains échos, affaiblis et tenaces, des colères de Mauriac contre la IV^e République et la démocratie chrétienne, soient aisément reconnaissables dans quelques uns de nos préjugés établis, au point de rendre plus difficile une analyse objective et une libre interprétation d'un passé qui a compté et compte beaucoup encore dans notre histoire nationale. S'agissant de Mauriac, je témoignerai seulement de l'impossibilité qu'il y avait à nouer avec lui un débat digne de ce nom. A qui tentait de lui faire comprendre qu'un talent hors du commun ne lui donnait pas le droit de simplifier, de caricaturer, de massacrer, fût-ce dans le plus éblouissant des styles, Mauriac ne manquait pas de répondre, dans la sincérité de son indignation :- "qui êtes-vous pour oser me contredire ? ". Argument sans réplique et dialogue de sourds. Aussi n'est-il pas mauvais de congédier le détail des souvenirs irritants,

pour ne s'interroger que sur les raisons de la polémique mauriacienne contre la démocratie chrétienne ; on se donne ainsi une occasion d'avancer dans la connaissance d'un grand écrivain, comme on disait à l'époque où il y avait encore une histoire littéraire. Lequel, s'il n'aimait pas les philosophes et croyait peu à la philosophie, n'était pourtant pas sans pensée.

La première explication qui vient à l'esprit est celle de l'amour déçu, et qui se change d'autant plus en son contraire que l'admiration et l'attente ont été elles-mêmes plus démesurées. A la Libération, Mauriac mit toutes ses complaisances dans cette poignée de chrétiens qui s'appelaient Georges Bidault et Maurice Schumann, Pierre-Henri Teitgen ou Edmond Michelet, qui s'étaient jetés dès les premiers jours dans la Résistance, et qui sortaient de l'ombre pour accéder d'un coup aux premières responsabilités. Mauriac n'hésitait pas à écrire, un ton trop haut, que les "héros et les saints" étaient cette fois au gouvernement d'une France spirituellement renouée. On ne sait que trop ce qu'il est advenu de ce rêve d'une république dure et pure : résurgences des vieilles querelles héritées de la III^e République après la parenthèse de Vichy ; faiblesses institutionnelles d'un régime contesté par la droite gaulliste et par la gauche communiste, gouvernements de coalitions difficiles et précaires, rythme précipité d'une décolonisation d'allure révolutionnaire et que le personnel politique du régime n'est pas arrivé à maîtriser et à diriger. Aux hommes d'un M.R.P. vite abandonné par la partie conservatrice de l'opinion et jugé trop timidement centriste par une nouvelle gauche chrétienne, on pouvait reprocher selon la perspective, de s'être montrés trop ou pas assez politiques. Mauriac ne leur pardonna pas et ne se pardonna pas de leur avoir fait une confiance extasiée. Et le M.R.P. ne fut plus pour lui que le nom d'une faillite politique et spirituelle.

La détestation, envers négatif d'une tendresse trompée et dont se correspondent les excès symétriques, le trait est d'une psychologie assez banale, valable jusqu'à un certain point seulement et qui ne saurait suffire à expliquer la spécificité de ce qu'il faut bien appeler le génie mauriacien dans le sens au moins démonique du mot. Entré très tôt en politique, Mauriac n'a jamais cessé

d'être premièrement un artiste. Et l'art de Mauriac, considéré d'abord dans l'œuvre romanesque est à la fois polémique et poétique, étant entendu qu'il ne s'agit pas de deux dimensions et que l'agressivité polémique est elle-même lyrique et écrase les médiocrités bien typées, prises pour cible, par comparaison à un idéal ou un mystère d'exigence dont elles sont les faire-valoir. Ainsi se déroule dans le roman mauriacien la comédie bourgeoise sur fond de pharisaïsme religieux et à laquelle servent de révélateurs quelques figures tendrement aimées, tels ces dissidents de la propriété et des principes que sont Yves Frontenac le poète ou cette Bovary pathétique et énigmatique nommée Thérèse Desqueyroux. Quelle que soit la diversité des êtres imaginaires ou réels qu'il accable ou transfigure, le lyrisme polémique de Mauriac est un arc à deux cordes ; et qui n'a jamais connu que les deux registres de l'exécration et de l'exaltation. Je disais bien un arc mais non les justes balances qui pèseraient avec une prosaïque justesse le positif et le négatif d'une politique ou d'un homme public.

Cette sorte de simplification poétique est capable d'animer et d'enfler la contestation et l'opposition, mais ne prédispose pas à la compréhension des hommes et à l'analyse des situations. Soit Robert Schuman, homme de peu d'apparence, bien fait pour décourager les passions excessives et en qui s'incarna, pendant une brève décennie, l'idée démocrate-chrétienne, le temps de réconcilier France et Allemagne et de mettre l'Europe en chantier. Or François Mauriac n'a jamais regardé du côté de Robert Schuman. Littéralement, il ne le voyait pas. Et si vers le même temps Mauriac portait aux nues Pierre Mendès France, il ne l'aimait si furieusement que de toute la détestation qu'il éprouvait pour le M.R.P., sans avoir jamais bien compris que le débat honorable qui opposait Schuman et Mendès portait essentiellement sur l'idée européenne, trop neuve pour les partis traditionnels et au succès de laquelle le M.R.P. n'a fait que trop de sacrifices, payés de son absence ou de sa moindre et incertaine présence sur d'autres champs de bataille comme celui de l'outre-mer et de la décolonisation. Questions sur lesquelles les hommes du M.R.P. étaient aussi divisés et interrogatifs que les responsables des autres partis. C'est à propos du Maroc et de la déposition du souverain chérifien, Bidault étant ministre des affaires étrangères, que Mauriac se sépara du M.R.P. dans un éclat public qui était bien de sa manière. Et si je peux, mais ce sera la seule fois, manquer à ma promesse de ne pas me souvenir, j'ajouterai que je publiais la lettre de rupture dans ma revue *Terre humaine* (septembre-octobre 1953) et que Mauriac a sans doute eu raison de ne pas me savoir gré de ce qui était peut-être une affectation d'élégance.

Mauriac entendait administrer aux démocrates-chrétiens une leçon de christianisme, leur reprochant d'être, à force de concessions et de compromissions, inégaux à leurs exigences originelles et fondatrices. Sans doute était-ce trop prouver, car un engagement qui se réfère à l'absolu et au sacré est moralement plus à l'aise dans la résistance et la contestation, et se trouve voué

aux états d'âme lorsque l'ironie du succès le contraint à assumer les charges du pouvoir. Dans l'immédiate avant-guerre et pendant l'occupation allemande, Mauriac partageait l'hostilité militante des démocrates-chrétiens contre le fascisme, le franquisme et le nazisme. La mésentente survint avec la participation du M.R.P. aux institutions et aux vicissitudes de la IV^e République. Accrocher sa charrue à une étoile. Certes, mais tout se passe comme si l'étoile s'effaçait dès qu'on empoigne les manches de la charrue. Les railleurs et les sceptiques ont alors beau jeu. Et il se pourrait que l'histoire du socialisme en France répète, pareillement éprouvante, l'histoire de la démocratie chrétienne.

S'il avait de prodigieux dons d'ironie, Mauriac était le contraire d'un sceptique, et il ne prêchait pas aux chrétiens ses frères le repli sur la vie intérieure et le mépris contestataire du monde dans l'espoir d'une justice inimaginable et transcendante. Mauriac a toujours été un écrivain engagé et d'autant plus que, cédant à des intuitions vives et fulgurantes, il lui est arrivé plusieurs fois de changer la couleur de ses engagements. Pour parler lourdement, il avait touché les rapports du spirituel et du temporel la même problématique ou la même dialectique que les démocrates-chrétiens, pensant que le christianisme, évangéliquement ou culturellement considéré, requiert que soient changés selon toujours plus de justice les mentalités et les structures, les cœurs et les institutions. Mais ici s'arrête l'analogie ; et après avoir coïncidé un bref instant avec la courbe, la tangente a repris son propre élan.

Converti dans le dernier moment de son itinéraire politique à un loyalisme gaullien sans failles, Mauriac s'est abstenu de reprocher au Général de Gaulle de ne pas toujours pratiquer les maximes du "sermon sur la montagne" et il a réservé toutes ses flèches aux adversaires du pouvoir gaulliste qu'il disait trop médiocres pour être capables de comprendre la grandeur. Cet ultime épisode était la récapitulation de toutes ses pensées antérieures : sans jamais céder aux idéologies nationalistes, Mauriac avait subi l'empreinte de Barrès, cédé à la fascination de Maurras dont il avait retenu la critique des partis et du parlementarisme. Bref, tout ce qu'il retrouvait dans le gaullisme, épuré et sublimé. Si Mauriac a été un si intransigeant censeur de la démocratie chrétienne, c'est pour toutes sortes de raisons, d'humeur et de circonstance, mais aussi pour une autre qui pourrait bien aller au fond : l'auteur de *L'Enfant chargé de chaînes* où se rencontre un si féroce portrait de Marc Sangnier, n'a jamais été assez démocrate pour être, sinon par une générosité inattentive et fugitive, un véritable démocrate-chrétien.

Extrait des "Cahiers de l'Herne", cahier consacré à François Mauriac.

Suite à l'article de Borne des "Cahiers de l'Herne", nous présentons ci-après le texte de Mauriac publié dans le dernier numéro de la revue "Terre Humaine", en septembre-octobre 1953, texte qui marque la rupture de

DOCUMENT

Le dernier numéro de la série mensuelle de "Terre Humaine" ressemblera à tous ceux qui l'ont précédé. Il se trouve seulement que tout en sachant que ce numéro de "Terre Humaine" était le dernier, François Mauriac a tenu à rejoindre notre équipe : au moins n'accusera-t-on pas l'illustre écrivain d'avoir le culte des grandeurs d'établissement et de voler au secours de la victoire. Dans tous nos combats passés, de l'affaire éthiopienne à la guerre civile espagnole, de Munich à la Résistance et à la Libération, François Mauriac a été l'un de nous, mais personne d'entre nous n'a donné un ton si juste et une voix si irrésistiblement convaincante à nos communes colères et à nos communes espérances. Il n'est donc pas ici l'hôte accidentel du dernier jour. Il est le maître et l'ami de toujours. Ce que François Mauriac a voulu dire et dire à "Terre Humaine" n'est pas sans sévérité et cette sévérité n'est pas l'effet d'une vieillesse grondeuse, mais, tout au contraire, trouve son inspiration dans une jeunesse devenue intemporelle à force de longue et de patiente fidélité. Certes le réquisitoire de François Mauriac n'est pas une décision de jugement dernier, mais simplement un beau cri de déception humaine : peut-être pêche-t-il à la fois par excès de tendresse et par excès de dureté. Il n'importe. Le scandale, si scandale il y a, sera bienfaisant. Les plus hautes certitudes spirituelles et politiques ne peuvent être maintenues sans acception de personne que par l'exigence de la pensée et l'inquiétude du cœur.

Nous allons maintenant faire oraison un peu de temps. On nous aura bien entendus si on comprend que ce dernier numéro dit comme tous les autres, engagement mais d'abord lucidité, fidélité mais d'abord exigence, action mais d'abord doctrine.

Etienne Borne

UNE FAILLITE SPIRITUELLE

Sous le règne de Louis-Philippe, Chateaubriand écrivait déjà : "Le secret des contradictions des hommes du jour est dans la privation du sens moral, dans l'absence d'un principe fixe et dans le culte de la force". Ce jugement, qui vaut pour les politiciens de tous les régimes et de toutes les époques, nous aide à saisir d'un coup d'œil l'extraordinaire chance, et je serais tenté de dire le miracle, de cette brusque entrée, en 1944, sur la scène politique, du Mouvement Républicain Populaire ; triomphe mérité par la conduite à la fois héroïque et sage de ses chefs, durant les cinq années de l'occupation. Nous avons oublié ce contraste confondant pour l'esprit : l'aboutissement du nationalisme qui s'était dit intégral et cette ascension de la démocratie chrétienne. Quelle victoire, et quelle espérance ! Pour la première fois depuis un siècle, dans l'Histoire politique de l'Europe, les démocrates chrétiens allaient tenir la barre enfin. La privation

de sens moral, l'absence d'un principe fixe, le culte de la force, aucune de ces tares dénoncées par Chateaubriand, dont à nos yeux ils ne fussent exempts. Le sens moral ? Ces fils spirituels de Lacordaire et de Marc Sangnier, nous étions en droit de croire qu'ils en avaient à revendiquer. Et pour ce qui est d'un principe fixe, il nous suffit de rappeler que pour la plupart, ces chrétiens étaient des catholiques militants. Le culte de la force enfin, c'était pour l'abattre précisément, qu'ils venaient durant quatre années de mener un dur combat dans les ténèbres.

Voilà huit ans que ces hommes sont aux affaires. Oui, les mêmes hommes, et c'est à ne pas croire. Le Bidault de l'*Aube* et du Conseil National de la Résistance est bien ce même Bidault du coup de force marocain. "Quel état et quel état !" disait Bossuet. Qu'on me comprenne bien : je ne songe ici à accabler personne. Il ne s'agit que d'y voir clair et d'entrer dans les raisons de cette faillite. Et d'abord il y eut ce passage brusqué de la théorie politique et de l'intransigence spirituelle aux responsabilités du pouvoir, et à quel moment ! Ce qu'il faut dire, c'est que politiquement, les chefs du parti M.R.P. n'avaient pas "fait l'étape". La politique parlementaire prit au dépourvu et désorienta de nobles esprits qui n'avaient pas eu le temps de s'y acclimater. Certes, ils ne songèrent pas à se débarrasser des principes qui constituaient leur raison d'être ; mais les circonstances les pressaient, et beaucoup d'entre eux ne surent s'en tirer qu'à la manière du Girondin Barbaroux dont Robespierre disait : "J'aime assez Barbaroux : il ment avec une noble fierté".

Soyons justes : les chefs M.R.P. seraient en droit d'invoquer une circonstance atténuante plus décisive. Nous nous souvenons de ce raz-de-marée, dès la Libération : tout ce qu'il y avait de conservateur en France vota pour le M.R.P. parce que c'était voter contre le communisme. Les quelques dizaines de milliers de démocrates chrétiens authentiques d'avant la guerre ne s'étaient sans doute pas accrus d'une unité. Les chefs du M.R.P., héros du combat clandestin, ne furent pas des héros dans la bataille politique. C'eut été de l'héroïsme, bien sûr, que de renier l'énorme vague modérée qui les portait au pouvoir. Ils ne dissipèrent pas l'équivoque : ils en vécutrent. Ils transigèrent : catholiques, oui, pour tout ce qu'exigeait la hiérarchie touchant les écoles libres : mais aussi peu révolutionnaires que possible sur le plan de la justice sociale.

Et sans doute le M.R.P. ne détenait pas la majorité absolue. Ses chefs étaient en droit de considérer comme un devoir de ne pas se cantonner dans une opposition stérile. Toute la question est de savoir si à l'intérieur des ministères de coalition, ils n'ont pas trahi leurs principes. Ici apparaît ce qui, à mon sens, a pesé le plus lourdement sur le destin du parti. Parce qu'il était un parti de gouvernement, il attira à lui des hommes qui ne relevaient en rien de son esprit, mais à qui l'étiquette M.R.P. ouvrait les avenues du pouvoir. J'ignore, par exemple, si M. Pierre de Chevigné est un démocrate chrétien d'étroite observance et si, dans son jeune temps, Marc Sangnier lui tira affectueusement l'oreille. Quoi que l'on puisse penser de son comportement à Madagascar, puis au

Ministère de la Guerre, et même si l'on en pense du bien, nul en tout cas n'oserait prétendre que son action politique dégage les parfums concentrés de la suavité chrétienne. Ceci demeure hors de discussion : électeurs ou élus, beaucoup d'hommes que le M.R.P. couve de ses ailes, s'y abritent pour des raisons fort éloignées de celles qui ont jeté dans la bataille politique un Etienne Borne.

Mais il y a pire. Des militants qui, durant les années héroïques, incarnèrent la démocratie chrétienne se sont révélés au pouvoir plus près du radicalisme jacobin que du socialisme chrétien. Ils furent, ils demeurent des jacobins cléricaux, des jacobins soumis à certains impératifs : non plus ceux des Loges, mais ceux de la hiérarchie catholique. Pour le reste, il n'y a plus si loin de M. Bidault à M. Martinaud-Déplats : on l'a bien vu dans la tragédie africaine. Ici encore, je n'aborderai pas le fond du problème. La Fédération radicale du Maroc considère que "la nouvelle situation créée au Maroc assure un avenir plein de promesses sur tous les plans". Mais il existe d'autres Français pour considérer cet avenir avec beaucoup d'angoisse. D'ailleurs il leur suffit du présent, en Tunisie et en Indochine, pour entrevoir l'abîme près de s'ouvrir au Maroc. Quoi qu'il en soit, quel a été le rôle des chefs du mouvement M.R.P. dans le drame tunisien et dans le coup de force de Rabat ?

J'estime que le procès ne s'ouvrira utilement que lorsque les ministres responsables seront rentrés dans le rang et qu'ils se retrouveront libres de nous donner leurs raisons et de justifier leurs actes. Mais sans pécher contre la stricte justice, nous pouvons déjà poser le problème dans ces termes : ou M. Georges Bidault a été complice du coup de force de Rabat, ou il ne l'a pas été, ou il ne l'a été que jusqu'à un certain degré. Sur ces trois points, il ne saurait, me semble-t-il, que plaider coupable et si même, dans l'hypothèse la plus favorable, il répète : "qu'il n'a pas voulu cela". J'ignore s'il arrive à cet agrégé d'histoire, et qui doit connaître la matière du cours sur le bout du doigt, j'ignore s'il advient à cet homme que j'ai beaucoup admiré et qui me reste cher, lorsqu'il est accoudé le soir au bureau de Vergennes, d'évoquer les ombres des grands ministres et des grands commis qui dirigèrent avant lui, sous les lambris du quai d'Orsay, la politique de la France. Delcassé, Poincaré, Barthou, Berthelot, que penseraient-ils de ces articles proposés à la signature d'un souverain protégé, sans l'agrément du ministre des Affaires Etrangères ? Et que penseraient-ils de ce qui a suivi ? "Le culte de la force", des trois tares dénoncées par Chateaubriand, voilà celle, je l'avoue, qui me fait le plus horreur dans un démocrate chrétien : j'entends la force policière au service d'une administration et d'une oligarchie raciste et capitaliste. Ni le maréchal Juin, ni le général Guillaume, ni M. Boniface ne me scandalisent : ils obéissent à la loi de l'espèce qui est la leur. Une colombe est une colombe, un renard est un renard. Mais MM. Bidault et Maurice Schumann nous font rêver pour leurs armes parlantes à d'étranges animaux : il faudrait donner au renard les ailes de la colombe.

Dans les débats soulevés en conseil des Ministres par le drame marocain et par le drame tunisien, M. Bidault

fut-il ou non aux côtés de M. Martinaud-Déplats ? Encore ici, je ne puis rien affirmer que ce que j'ai entendu rapporter. S'il était vrai qu'un "putsch" maréchaliste se prépare, de qui les ministres républicains populaires feraient-ils le jeu ? Qu'on me comprenne bien : je ne suis point de ces obsédés qui s'attendent à être arrêtés au milieu de la nuit. Mais je repasse mon Histoire et je vois bien ce qui rend la situation de la Quatrième République beaucoup plus périlleuse que celle de la Troisième, atteinte elle aussi du mal chronique de toutes les démocraties : l'appel au soldat.

Lors de la crise boulangiste, puis tout le temps que dura l'affaire Dreyfus, un vaste mouvement d'opinion, un raz-de-marée, formidable en apparence, mais tout de surface et inorganisé, vint se briser contre une République anticléricale, encadrée par les instituteurs et par les comités radicaux maçonniques, gardée sur sa gauche grâce au parti socialiste unifié qui protégea jusqu'en 1914 l'Etat laïque contre toutes les entreprises de la Droite. Enfin le parti radical devint une pépinière de manœuvriers politiques et tira de son sein quelques hommes de gouvernement auxquels s'adjoignirent d'éminents transfuges socialistes. La III^e République put même s'enorgueillir de posséder en la personne de Waldeck Rousseau, de Delcassé, de Poincaré, de Briand, d'authentiques hommes d'Etat. Aujourd'hui, la situation est renversée : aucun mouvement d'opinion, aucun raz-de-marée, rien qui rappelle le coup de cœur de la foule pour un beau militaire. Ce n'est pas offenser M. le Maréchal Juin si je constate que sa photographie n'apparaît pas aux vitrines ni dans les alcôves sous le buis bénit. Ni sa barbe n'est célèbre, ni son cheval. Son visage avenant, son sourire, et jusqu'à cet œil bridé qui rappelle celui du général Mercier, ont bien de la séduction, mais enfin les Français n'en rêvent pas encore. Notez que cette indifférence de la masse, s'il existait des factieux, pourrait servir leurs desseins. Ceci ferait surtout leur force : la solide armature contre laquelle se brisèrent autrefois les boulangistes et les ligueurs de la Patrie Française n'existe plus. Nous le savions, et au cours de l'affaire marocaine nous avons pris, si l'on peut ainsi parler la mesure de ce vide. La puissance de la Droite, aujourd'hui, vient de ce qu'elle ne se heurte à personne dans ses entreprises. Mais alors, le Mouvement Républicain Populaire qui occupe plusieurs des postes essentiels, quelle est la part de ses grands hommes dans ce néant ? Sont-ils dupes ou complices ? Et s'ils ont réussi ce tour de force d'être à la fois des complices et des dupes, qu'en pense la masse obscure et fidèle qui ne se fatigue pas de leur apporter ses suffrages - ce que j'ai moi-même fait jusqu'à ce jour ; et si je n'en suis pas encore à en demander pardon à Dieu et aux hommes, je pense qu'il serait grand temps pour les démocrates chrétiens français de s'arracher enfin à l'horrible ornière où ils sont devenus en la personne de leurs chefs, les complices de M. Boniface et de M. Martinaud-Déplats.

François MAURIAC

"Terre Humaine" sept. oct. 1953.

ÉLOGE DE LA QUATRIÈME RÉPUBLIQUE

C'est parler à contre-temps que d'entreprendre un éloge de la Quatrième République ; le référendum doit sonner le glas, l'heure n'est pas venue du discours des funérailles ; mais, puisque tout le monde s'accorde aujourd'hui pour accabler la malheureuse, et lui prouver qu'elle était indigne de vivre, rompre l'unanimité de ce chœur est élémentaire justice.

La Quatrième République supporte assez bien la comparaison avec ses aînées ; la première, reniant les droits de l'homme, a fait le lit du césarisme ; la seconde, après quelques semaines de vaste espoir, a titubé dans le sang de la guerre sociale avant d'être supprimée par le coup d'Etat bonapartiste ; la troisième a eu plus de durée et de vertu, mais elle est entrée dans le XX^e siècle à reculons, les yeux fixés sur des problèmes dépassés ; elle a laissé notre économie s'enliser dans la routine et notre classe ouvrière glisser au communisme ; elle a donné, la première, le spectacle de la décadence de l'Etat, ruiné par la fréquence des crises, et a fini sans honneur après la défaite de 1940. La Quatrième République a eu le tort de ne pas suffisamment répudier l'héritage, mais elle porte devant l'histoire meilleur témoignage.

La Quatrième République a pour elle d'avoir été la République, car au terme de la guerre, la force des choses conduisait la France, soit à un giraudisme sous protectorat anglo-saxon, soit à une démocratie populaire sous surveillance soviétique. Destin qui nous a été épargné grâce au général de Gaulle et à cette part de la Résistance qui était d'inspiration libérale et chrétienne. Les institutions médiocres qu'elle s'est données n'ont pas empêché la Quatrième République d'entreprendre de grandes choses assez neuves dans notre histoire et par exemple les plans de modernisation et d'équipement ou la construction européenne. Une génération d'hommes politiques issus de la Résistance a fait preuve de plus de générosité et de plus de pensée que les équipes qui occupaient le pouvoir dans l'entre-deux guerres. Une nécessaire lutte

sur les deux fronts a été menée avec bonne volonté, mais fut constamment paralysée par la complicité de deux factions, celle des vieilleries et celle des folies. Ainsi la Quatrième République est aujourd'hui condamnée à mort et elle va disparaître après avoir trébuché dans la guerre civile.

Le général de Gaulle professe que cette issue est l'accomplissement et de ses prophéties et de la justice imminente. Les mauvaises institutions corrompant les hommes et le régime des partis dégradant l'Etat, la pièce était jouée. Le lieu commun est réveillé par un grand style, mais l'analyse est partielle, donc partielle et abstraite. La vérité est d'abord que l'action politique a été de plus en plus désertée et vitupérée par les élites naturelles du pays qui se sont trop souvent complues dans l'exercice, au fond tout négatif, de la revendication et de l'exigence. L'état d'esprit agressivement révisionniste, entretenu par le général de Gaulle, a joué lui aussi dans le sens de la démission civique. La Quatrième République n'a pas manqué de grandes consciences qui ont pris leur distance pour lui administrer de fortes leçons ; mais elle a manqué de républicains pour la prendre en charge.

La vérité est ensuite et surtout que la Quatrième République, subissant les fatalités d'un triste passé, n'a pas cessé d'être contrainte à la guerre, presque depuis le jour de sa naissance, de l'Indochine à l'Algérie, et à une guerre contestée et combattue par une partie de l'opinion. Or entre la démocratie et la guerre, il y a une répugnance invincible. *Faites un roi ou faites la paix*, disait en d'autres temps un vieux socialiste. Parce que la République n'a pas su ou n'a pas pu faire la paix, l'armée a imposé le roi. Croire qu'en rédigeant d'autres textes constitutionnels on résoudra une contradiction de cette taille c'est trop accorder à l'infantilisme politique (1).

"France-Forum" n° 11 juillet 1958

(1) *Mot d'humeur ! J'aurais dû dire : "trop accorder au juridisme et faire un pari témérement optimiste". Et. B.*

A nos amis, à nos lecteurs

Compte-tenu de la conjoncture actuelle, nous nous voyons dans l'obligation de réaliser un ajustement du prix de l'abonnement et de porter à 120 Frs l'abonnement annuel et de soutien à partir de 150 Frs.

Nous comptons sur nos amis lecteurs pour comprendre que cette décision de réajustement du prix de l'abonnement que nous avons reportée depuis plusieurs mois s'avère aujourd'hui indispensable et nous les remercions d'avance de nous renouveler leur soutien.

DU NATIONALISME A L'HUMANISME

Lorsque Charles de Gaulle n'était pas encore le Général de Gaulle, les livres qu'il lui arrivait d'écrire comme pour distraire l'impatience des années d'attente et d'apprentissage portaient la marque non seulement du patriotisme mais aussi du nationalisme. Un écrivain, familier de la formule et du raccourci synthétique y vivifiait, par la piété du souvenir, la totalité du passé français ; il y célébrait les croisés aussi bien que les soldats de l'an II ; il n'y choisissait pas entre les régimes : les monarchies et les empires, les révolutions et les républiques lui paraissaient participer à la même et indivisible grandeur, puisque au long de tant de vicissitudes, il y eut toujours un honneur du drapeau et un prestige des armes. Telle était la manière qu'avait Charles de Gaulle de dissoudre, d'absoudre et de résoudre les contradictions de notre histoire. Que le recours au critère national soit la solution nécessaire et suffisante de tous les problèmes politiques, cette formule pourrait, en effet, passer pour la définition du plus exact et du plus pur nationalisme.

Tout se passe aujourd'hui comme si le général de Gaulle découvrait une nouvelle philosophie de l'histoire et comme si le déclin de l'âge coïncidait chez lui avec une promotion de la pensée. Le seul combat qui comptait pour lui a été longtemps celui de la France et dans sa conférence de presse du 25 mars dernier, le même général de Gaulle s'écriait : "En notre temps la seule question qui vaille est celle de l'homme", et il évoquait le grand défi que le siècle lance à notre espèce, la condition dramatiquement misérable des deux tiers de l'humanité, ces multitudes que les peuples disposant "des sources et des ressources de la civilisation" devraient avoir l'ambition d'aider à accomplir vers le plus humain. Le jeune de Gaulle parlait avec une complaisance exclusive de l'orgueil des armes et de la fierté française et voici que de Gaulle vieillissant montre un souci neuf de politique mondiale et d'unité humaine. Jadis il s'exprimait comme Barrès. Aujourd'hui, il parle comme Teilhard de Char-

din. Du nationalisme il est passé à l'humanisme.

L'itinéraire est à l'inverse de celui que parcourent la plupart des hommes, et même et souvent les illustres de la politique et des lettres : au début l'impatience des limites, le goût de l'universel, le culte de quelque vaste espérance et puis, plus tard, l'adhésion à un destin plus étroit, le sens du particulier, la sensibilité plus vive au prochain qu'au lointain. Le mouvement n'est pas toujours de retombée ou de dégradation, lorsque par exemple un Péguy commence par le socialisme utopique, les professions de foi dans la République universelle pour finir par où Charles de Gaulle a commencé, la conviction que le spirituel "couche dans le lit de camp du temporel", la piété et la préférence pour la patrie charnelle.

Charles Péguy et Charles de Gaulle ont eu chacun leur saison nationaliste qui n'a pas été sans injustices ni erreurs, la polémique forcenée contre Jaurès chez l'un, l'apologie, chez l'autre, de la dureté, de la ruse, de la raison d'Etat pourvu qu'elles servent efficacement la Nation et non la volonté de puissance du chef. Mais pour Péguy comme pour de Gaulle, un nationalisme capable d'honorer également la mystique de Jeanne d'Arc et l'esprit de 1789 n'était pas sans possibilités, nostalgies ou espérances humanistes.

Au 13 mai dernier, il était permis de se demander si le général de Gaulle, hissé aux approches du pouvoir par une poussée factieuse, n'allait pas être victime de sa propre mythologie nationaliste, ou pire s'il ne se laissait pas imposer une figure qui faisait plus songer au duc de Guise qu'à Henri IV, tant il s'était enveloppé d'une dangereuse tactique d'ambiguïté et de secret. Puisque le général de Gaulle ne saurait parler pour ne rien dire, la mutation brusque qui s'est opérée en lui est la chance du nouveau système - à condition que le général ne soit pas incapable de convertir la moitié de son gouvernement et les trois quarts de sa majorité.

"France-Forum" n°16 - mai 1959

LES SERMENTS DE VINCENNES

Préter un serment, c'est dans la solennité de la vie publique ou dans l'intimité de l'existence privée, déclarer la guerre au temps qui passe et s'engager à maintenir au-dessus du flot toujours renouvelé le sentiment qu'on décide immuable, la volonté qu'on décrète inébranlable. L'instant du serment a toujours quelque chose d'exaltant dans la mesure où, au-dedans même du temps, il en appelle à quelque réalité qui dépasse le temps et qui ne serait pas incapable de vaincre le temps. Aussi un serment, bon ou mauvais, s'enveloppe-t-il toujours de religion ou de magie, il lui

faut des dieux ou un divin, complices de sa résolution, et dont la vengeance est suspendue sur la tête du parjure. Le serment cherche du côté du sacré un moyen de conjurer les malices du temps dont il craint qu'il n'invite l'homme à se dédire et à se contredire ou dont il méconnaît la sagesse profonde. "Laisse faire le temps et ne jure de rien", ce vers de Thomas Corneille a le tort d'envelopper de la même ironie l'usage et l'abus du serment, mais il n'est pas sans philosophie et il aurait pu être inscrit utilement sur quelque banderole dans le ciel de Vincennes pour l'instruction des assemblées qui s'y tinrent

En conversation avec Joseph Fontanet

les 20 et 21 juin derniers et qui s'achevèrent l'une et l'autre par des serments que les jureurs eussent voulu héroïques et historiques.

Le serment du 20 juin fut un serment laïque, à supposer qu'un serment puisse être véritablement laïque, puisque selon la définition de Littré, auteur positiviste et anticlérical s'il en fût, *"une affirmation ou une promesse"* ne sont des serments que si se *"trouvent pris à témoin Dieu ou ce que l'on regarde comme saint et comme divin"*. Aux foules rassemblées ce jour-là à Vincennes, le Comité national d'action laïque fit jurer *"de manifester en toutes circonstances et en tous lieux son irréductible opposition à la loi d'aide à l'enseignement privé"*. C'est dans le même style, car le rigide rituel des serments n'admet guère variantes et variations, que dès le lendemain, le 21 juin, une élite politique et intellectuelle jura *"de défendre en toutes circonstances"* un certain nombre de principes qui sont autant de condamnations sans appel de la politique algérienne du général de Gaulle. Le serment signifiait dans les deux cas que contre un sacrilège l'invocation au sacré était devenue indispensable. La loi Debré met en question la République, l'invitation au F.L.N. et la perspective d'une "Algérie algérienne" font un même attentat contre la Nation. On comprend dès lors, dans l'une et l'autre conjoncture, la nécessité du serment.

Selon les apparences, Vincennes qui était le dimanche capitale de la gauche devint le lundi capitale de la droite. Et pourtant les deux serments ne sont nullement incompatibles. Un Robert Lacoste, illustration du colloque du lundi, aurait pu faire honorable figure dans la plus vaste assemblée du dimanche, et de fait, il a prêté les deux serments, l'un personnellement, l'autre par l'intermédiaire du parti dont il est toujours membre puisque la S.F.I.O. a donné sa caution à toutes les activités pétitionnaires et jureuses du Comité national d'action laïque. Bien plus, un Albert Bayet, dont le nom seul est

synonyme de la plus longue et de la plus pure vaillance laïque, et qu'un accident de santé tint éloigné des deux Vincennes, n'a pas marchandé son adhésion aux objectifs du Front pour l'Algérie française. Robert Lacoste et Albert Bayet ne sont pas des hommes partagés et ne jouent pas des personnages discordants ; ils pensent et agissent en jacobins tous les jours que Dieu fait et aussi bien le dimanche que le lundi et le lundi que le dimanche : les partisans "des subventions aux écoles privées" ou les tenants de "l'Algérie algérienne" ne sont à leurs yeux que chouans en rébellion contre la République une et indivisible.

La guerre de Vendée continue ; *"Les blancs seront toujours les blancs et les bleus toujours les bleus"* comme disait cet autre jacobin, Napoléon Bonaparte, qui se distingua lui aussi à Vincennes, y effaçant le souvenir des justices du Saint-Louis, et faisant fusiller le duc d'Enghien dans les fossés du vieux château des Valois. Tous ces gens sont des Vendéens insurgés ; un républicain et un patriote ne passent pas contrat avec des chouans, il exige d'eux une capitulation sans conditions.

Une formule du serment laïque, celui du dimanche, atteste que la "loi Debré" est *"contraire à l'évolution historique de la nation"* : il n'est pas besoin d'être grand clerc en psychanalyse pour déchiffrer dans l'assurance de ce langage majestueux une inquiétude qu'on essaie de refouler à force de mots sonores. Car si la récente loi scolaire était vraiment condamnée par les génies conjugués de la nation irritée et de l'histoire en marche, à quoi bon tout ce branle-bas de théâtre où l'on parodie pauvrement dans un monde renouvelé les gestes, les paroles, les attitudes des grands ancêtres ? Il suffirait de laisser faire, sans serment, le temps et la force des choses. Un serment n'a de sens que s'il est un appel à un libre sursaut des volontés pour contester un destin menaçant et tenter de faire aboutir l'improbable. On ne jure pas que le soleil se lèvera demain. Le recours au serment, avec ce qu'il devrait impliquer d'archaïque et de féodal pour les rationalistes renforcés, traduit en réalité le vertige d'esprits attachés à un passé désormais périmé et qu'on s'efforce de faire revivre par le moyen de formules incantatoires. Le serment, et c'est tantôt sa grandeur, tantôt sa misère, est littéralement à contre-temps. Les laïques du C.N.A.L. (Comité National d'Action Laïque) n'ont pas tort de croire à la laïcité mais ils n'ont pas raison de confondre cette grande idée de tolérance et d'ouverture qui est pleinement nôtre avec le laïcisme crispé, fané, désuet du temps d'Emile Combes et des lampes à huile.

Pareillement, on ne reprochera pas aux hommes du colloque pour l'Algérie française de prendre conseil du seul patriotisme à l'un des moments les plus graves de notre histoire, où se joue l'avenir de la France et où le moindre faux pas dans la dure partie qui est engagée peut être générateur de catastrophes. Mais le patriotisme, lui aussi, serait en péril de mort s'il restait figé dans des formes autrefois valables mais incapables de répondre telles quelles au défi du monde contemporain. Pour survivre, croître et rayonner, le patriotisme, comme la laïcité, doit passer du clos à l'ouvert et se penser lui-

même dans des perspectives communautaires : ainsi des peuples divers, associés les uns aux autres, pourront s'asseoir fraternellement ensemble au même foyer supranational. Le serment patriotique de Vincennes, s'il a été pour quelques-uns un acte insurrectionnel contre le régime, a été prêté par d'autres avec une sincérité émouvante, mais alors, à contre-temps comme tout serment, il n'exprime plus qu'une sorte de magie incantatoire, belle et vaine qui tente de ressusciter un fantôme et de conjurer par un exorcisme désespéré la fatalité du pire. La vie et l'action sont ailleurs.

Analysée d'un peu plus haut, cette prolifération de serments est l'indice d'un profond malaise et d'une grande instabilité de notre vie publique. Sous des apparences d'ordre revenu et d'autorité rétablie, tout bouge dangereusement et lorsque des partis, des comités, des hommes publics se concertent pour s'exhorter mutuellement à faire de rébellion vertu et pour s'engager par

serment à désobéir à l'Etat, la situation est exactement révolutionnaire. Les mots ont leur destin : jurer ensemble, l'entreprise s'appelle conjuration, et ces syllabes ne rendent pas un son bien démocratique. Les choix en deviennent à la fois plus dramatiques et plus clairs. Faire un serment d'absolue opposition, c'est nier le mouvement, s'enfermer dans le faux point d'honneur et la superbe de son sens propre, quitte à compromettre l'Etat et à ruiner les espérances de conciliation et de réconciliation. Ne jurer de rien, laisser faire le temps, négocier, s'essayer à transformer l'adversaire en partenaire, être insensible au dernier éclat, si nostalgique, des causes perdues, et le dos au couchant regarder avec obstination à côté de l'horizon où peut se lever un nouveau soleil, tels sont les devoirs patients et courageux que le pouvoir et les citoyens doivent mettre à l'ordre du jour et qui sont autant de manières de fortifier l'Etat et de faire la paix.

"Forces Nouvelles" - 2/07/1960

UN HOMME A LA MER

J'ai fait autrefois ici même sur la personne de Georges Bidault une bien mauvaise prophétie puisque je m'étais risqué à prédire que malgré bien des écarts trop visibles et déjà mal excusables, il ne romprait jamais le lien de ses fidélités essentielles. Mon pari est désormais irrévocablement perdu. L'adhésion de Georges Bidault aux thèses de l'Algérie Française, son opposition toujours plus véhémente au général de Gaulle ne laissent plus de doute sur le fond de sa pensée. Le voici maintenant passé de la polémique publique à l'action clandestine et reconstituant une affligeante caricature de ce Conseil national de la résistance dont il avait été dans la nuit de l'occupation le lucide et héroïque président, mais applaudi cette fois par tout ce qu'il y a en France de nostalgiques du fascisme, de vichysois mal repentis, d'adversaires haineux de la démocratie, bref par la cohorte ou la cohue de tous ceux qu'il avait autrefois combattus avec éclat et confondus avec une autorité incomparable. Et par une triste et heureuse malchance, Georges Bidault se met aux ordres de Salan peu de jours avant la capture du chef suprême de l'O.A.S. Un suicide moral et politique. De vieilles amitiés assassinées. Un homme à la mer.

Georges Bidault est d'abord la victime de Georges Bidault et de la démesure d'une personnalité exceptionnelle. Depuis toujours et surtout depuis qu'il avait accédé aux grandes responsabilités politiques, Georges Bidault n'avait confiance qu'en son sens propre et il se montrait de plus en plus impatient de tout conseil. Deux échecs l'un immérité, l'autre largement justifié, l'avaient plongé dans un abîme de ressentiment et d'amertume : son départ forcé des affaires en 1954 lors du dénouement d'abord négocié par lui de la guerre d'Indochine ; le refus que son propre parti lui opposa lorsque à la veille

du 13 mai 1958, président du conseil pressenti, il était en passe de faire arriver au pouvoir plus de nationalisme que ne pouvait en supporter le Mouvement Républicain Populaire. Dans la crise du 13 mai il avait contre Pierre Pflimlin choisi le général de Gaulle ; il avait vu le général de Gaulle demander la collaboration de Pierre Pflimlin et le tenir froidement à distance alors qu'il attendait du nouveau régime une somptueuse revanche. A travers cent tours et détours, le général de Gaulle, vérifiant une vieille loi de l'histoire, volait leur révolution aux révolutionnaires qui l'avaient porté au pouvoir en poussant jusqu'à ses dernières conséquences la politique contre laquelle ils s'étaient insurgés. Georges Bidault s'était trompé et il avait été trompé : double coup pour cette fierté ombrageuse qui chez lui a toujours été la rançon d'un caractère intrépide. A la dialectique gaulliste il allait opposer la logique du 13 mai dont il est clair qu'elle conduit jusqu'à l'O.A.S. inclusivement.

De telles raisons sont sans bassesse. Qu'on ne confonde pas avec une ambition vulgaire cette passion du pouvoir qui fait que, écartés des affaires, tels bons politiques aigrissent et durcissent - comme se rouille un outil inutilisé : les beaux métaux sont les plus vulnérables à ce mal. A la place de Michel Debré ou à ses côtés, Georges Bidault serait aujourd'hui un autre homme. Le pouvoir est un puissant instrument d'éducation et de sacrifice dont il avait besoin pour se sauver. Pour expliquer la chute de Georges Bidault, il faut se souvenir aussi que cet ancien professeur d'histoire est envoûté par une certaine image de la France dans le monde qui se confond avec son enseignement d'autrefois, qui a pour lui quelque chose de sacré et qu'il souffre de voir disparaître en même temps que sombre l'Empire ; c'est aussi l'historien en lui qui est dupé par de fausses analogies

avec un passé qu'il connaît trop bien : Alsace-Lorraine 1871 et Algérie 1962 ; armistice 1940, accords d'Evian 1962 ; et Charles de Gaulle est devenu à ses yeux aussi haïssable à la fin que Philippe Pétain dont il se serait fait le disciple ; et enfin si ce catholique paraît traiter avec une certaine légèreté la doctrine de l'Eglise touchant la décolonisation, n'oublions pas que Georges Bidault a appartenu aux jeunes avant-gardes, traditionnellement anticléricales de l'action catholique et portées à ne voir dans les généralités doctrinales mises en avant par la hiérarchie qu'opportunisme, concessions aux pouvoirs, consentement au train du monde. Cette psychologie fait une sorte de rêve éveillé ; ce système est construit sur des prémisses aberrantes. Mais rien qui, en cet itinéraire de perte, soit incohérent ou médiocre.

Une période révolutionnaire est une terrible machine à détruire les hommes que leur destin a fait s'aventurer sur le devant de la scène. La sombre aventure de Georges

Bidault est l'une de ces tragédies dont parlait Madame Albert Camus dans sa très belle déposition au procès Jouhaud, qui sont la conséquence d'un grand malheur public. Perte irréparable. L'homme est de rare qualité, un maître du verbe parlé et écrit ; la parabole et l'énigme qui lui furent si souvent reprochées sont aussi la marque d'un grand style ; et s'il a cédé aux sollicitations de la colère et de l'impatience c'est qu'il y avait en lui plus de cœur que de calcul. Pourquoi juger une vie sur un dernier épisode ? Georges Bidault restera, et c'est une vérité éternelle impossible à abolir, le téméraire, le vaillant, l'inflexible qui à l'heure la plus noire de notre histoire, prit en main la responsabilité de la Résistance intérieure au nazisme. Aussi au moment où celui qui fut notre ami et notre maître s'enfonce vers le pire éprouvons-nous une immense douleur. Rien de moins. Rien de plus.

France-Forum n° 40 - mai 1962

ROBERT SCHUMAN EUROPÉEN ET PATRIOTE

Que Robert Schuman ait donné à l'Europe cette "chiquenaude initiale" qui a pris valeur d'invention créatrice, nul ne le conteste aujourd'hui. Reste le secret de ses motivations profondes. Et il est tentant de lire dans les enracinements terrestres de l'homme les raisons d'une politique qui perd alors la gratuité d'une libre aventure pour prendre le poids, le sérieux, la nécessité d'une prédestination. Robert Schuman, le Lotharingien, est né en effet à Luxembourg : il fut, avant 1914, étudiant dans des universités allemandes ; avocat messin, il a été à partir de 1919 parlementaire français. D'où alors une hypothèse vraisemblable, ingénieuse, intelligente : victime de hasardeuses péripéties historiques, Robert Schuman, originellement, était sans patrie, et s'il a entrepris de faire l'Europe, c'était pour justifier sa manière d'exister au carrefour des nations et des peuples et avoir à la fin une patrie comme tout le monde. Il est même possible que cette interprétation, très théorique, réponde à l'image que l'on se fait de Robert Schuman du côté de l'intellectualité gaulliste ou progressiste, dans des milieux où on est assez familier des contre-sens qui règlent élégamment son compte à un autrui incommode. Car ce discours trop satisfait pour être vraiment satisfaisant, manque la cible et se trompe du tout au tout sur Robert Schuman.

La terre lorraine d'où est issu Robert Schuman est une terre douloureusement française, et s'il est né à Luxembourg, c'est que son père, combattant de la guerre de 1870, avait refusé l'annexion et s'était établi dans des horizons amicaux à la porte et sur le seuil de sa malheureuse province. Il n'est même pas exact de dire qu'ensuite Robert Schuman, en présence de plusieurs possibilités, a librement choisi la France, ce qui serait déjà une forme honorable et belle de patriotisme. La vérité est que,

étudiant à Strasbourg, un adolescent qui, jusque-là se connaissait mal lui-même, a découvert d'un coup, dans une Université où la victoire bismarckienne se heurtait aux résistances de l'esprit, que les jeux étaient déjà faits et que son cœur avait toujours été français par nature et par destin. Et la conviction européenne de Robert Schuman n'a jamais été qu'un élargissement et un approfondissement de ce patriotisme originaire.

Par beaucoup de côtés, Robert Schuman illustre assez bien un type classique de Français, idéaliste pourvu que l'idéal s'exprime en idées claires et simples, cartésiennes comme on dit, mais prudent, volontiers calculateur, n'avançant que pas à pas même sur les routes neuves, précautionneux dans sa hardiesse. Cet homme de la frontière qui connaissait si bien le meilleur et le pire de la vieille Allemagne, n'avait aucun goût pour les irrationalités romantiques, qui sont la force dangereuse du génie germanique, et sa propre mystique, politique ou religieuse, se voulait pleinement raisonnable. D'où sans doute cette inclination, dont témoignent ses lectures et ses notes privées pour l'architecture logique des doctrines thomistes. Les documents historiques que ce collectionneur rassemblait avec une patience de fourmi, intéressent pour la plupart le passé des français, et s'il aimait tant cet étonnant trésor qui fut le seul luxe de sa vie, c'est qu'il y trouvait, plus profond que le plaisir délicat du connaisseur et du lettré, une certaine sorte de contact direct avec la France d'hier dont la politique la plus novatrice doit assumer la charge et être aussi solidaire. Car un Robert Schuman ne pouvait avoir de divertissement frivole et il n'était curieux que de ce qui touche à l'essence des choses.

La grande querelle des Gaulois et des Germains, nul ne la connaissait mieux que Robert Schuman qui était allé

si loin dans l'intelligence de la culture allemande. Il ne se tenait pas au-delà de cette mêlée dans l'exercice de je ne sais quelle cléricature cosmopolite, sacrifiant à une utopie complaisante la rugueuse leçon de l'histoire. Certes Robert Schuman savait que sa patrie aussi avait, avec Louis XIV et Napoléon, donné dans les ivresses nationalistes éveillant et exaspérant ailleurs de mauvaises puissances ennemies et complices. Mais il ne renvoyait pas dos à dos les partenaires du jeu sanglant sous prétexte de faire table rase pour une construction neuve. Dans ce livre posthume, "Pour l'Europe" qui est son testament politique, Robert Schuman n'hésite pas à écrire que l'Allemagne a été la principale responsable des malheurs de l'Europe parce qu'elle a été la seule à ériger en doctrine un système impérialiste de démesure et il donne ainsi raison à une tradition de méfiance française à l'égard de l'Outre-Rhin. L'Europe, clef de voûte institutionnelle de la réconciliation franco-allemande, était aussi pour Robert Schuman l'exigence d'un patriotisme éclairé, un moyen d'assurer la sécurité française.

Un moyen aussi de guérir du même coup l'Allemagne de ses vieux démons. Et ce souci libéral d'autrui n'ôte rien à l'amour des plus proches. Si une nation ne pouvait

se sauver qu'en complotant en permanence la perte de l'ennemi héréditaire, il faudrait désespérer alors d'accorder avec un plus vaste humanisme un patriotisme dont la vérité serait le nationalisme. Reprochera-t-on à Robert Schuman d'avoir été à la fois patriote et humain ? L'auteur de "Pour l'Europe" propose cette belle et ultime maxime de sagesse politique : non pas déplacer ou effacer les frontières, mais les dévaluer. Là, en effet, est l'option de fond. Qu'il y ait quelque chose de relatif dans les frontières et de contingent dans la nation, cette vue qui libère les hommes du fanatisme nationaliste ne peut donner au patriotisme qu'une vie plus pure et plus ardente. L'amour humain qui sait son objet fini, précaire, menacé n'est que plus sincère et plus pathétique de s'inscrire ainsi courageusement dans la vérité des choses créées. Et l'amour de la patrie est un amour d'homme pour des choses humaines. Dès lors que les habiles ne cherchent pas à l'action de Robert Schuman des raisons intelligemment fabriquées. Pour croire en l'Europe avec cette foi de bâtisseur il fallait avoir une patrie à aimer et à servir dans la générosité du cœur et la lucidité de l'esprit.

"France-Forum" n° 52. Novembre 1963.

MÉMOIRE DE LA RÉSISTANCE IL Y A VINGT ANS, LA LIBÉRATION

La Libération était plus que la Libération ; elle ne signifiait pas seulement la fin d'une occupation étrangère qui ne réduisait en esclavage le corps de la patrie que pour mieux attenter à son âme ; elle voulait dire aussi l'écroulement ou mieux encore l'évanouissement de ce système de faux-semblants et de tranquillisants hypocrites par lesquels celui qui était alors le plus illustre des Français avait tenté, non sans succès, de paralyser et d'endormir les vives énergies d'un peuple traumatisé par la défaite ; ce vent purificateur qui soufflait en tempête n'était, nous le sentions, nous le voulions, que la condition nécessaire mais insuffisante de la grande et belle construction qui allait être édifiée sur un sol déblayé ; de cette apocalypse, nous allions faire, nous n'en doutions pas, la genèse d'un monde nouveau : car la Libération était aussi et principalement libération des préjugés sectaires et des querelles périmées qui avaient empêché les Français de se reconnaître les uns les autres et de faire converger dans une œuvre commune tout ce qu'il y avait de positif dans les convictions contrastées des uns et des autres ; en ces jours de la Libération, les communistes l'emportaient en ferveur patriotique sur les nationaux de tradition barrésienne ; et les chrétiens de la plus rigoureuse observance rivalisaient avec l'extrême gauche en générosité sociale et socialiste. Les péripéties équivoques, les déceptions amères qui ont pu suivre n'empêchent pas que nous avons vécu ensemble un état de grâce

historique dont nous ne renierons jamais l'éminente et toujours actuelle valeur. Qui a connu un jour l'authentique espérance est condamné, quoi qu'il arrive, à ne jamais désespérer.

L'idéal et l'idée de libération tels qu'ils ont été vécus par des soldats-citoyens qui se mobilisaient volontairement contre l'intolérable, nul ne les a mieux symbolisés et réalisés que ce Gilbert Dru en qui il nous plaît de voir un résistant exemplaire, et dont la jeunesse sacrifiée sur le rebord de la victoire est restée pour beaucoup d'entre nous un rayonnement toujours présent. Gilbert Dru se battait et il savait pourquoi il se battait. La résistance était pour lui certes une affaire d'honneur et, miracle de la réconciliation, d'honneur à la fois chrétien et patriotique, mais aussi elle contenait, cette résistance, toute une politique de reconstruction de la cité, qui n'était pas de restauration des anciennes habitudes, mais d'instauration d'ordre communautaire et personnaliste, comme disaient ses maîtres, et qui mettrait enfin l'Etat au service de l'homme. Gilbert Dru, si son cœur était occupé par la forte et belle passion du moment, avait de l'avenir plein l'esprit et il rêvait d'un grand mouvement de rénovation des mœurs publiques dont il s'appliquait à définir les principes et qu'il situait dans un plus large pluralisme démocratique. (1)

Non pas que nous entendions accaparer à notre usage une pure mémoire. Gilbert Dru n'appartient à personne

ou ce qui est la même chose il appartient à tous ; on manque à la piété qui est due aux morts lorsqu'on les change en totems d'une tribu fanatique et jalouse. Et vouloir que ceux qu'on appelle les héros de la Résistance échappent à ce destin sacrilège, c'est être fidèle et à la Résistance et à l'esprit de Gilbert Dru. Au surplus la résistance était multiple, elle offrait la plus belle image du pluralisme français. A côté de Gilbert Dru intellectuel, étudiant, est tombé ensanglantant le même pavé lyonnais son ami, le militant ouvrier Francis Chirat. Gilbert Dru était chrétien, il croyait de tout son esprit à un certain nombre de valeurs humanistes, communes aux croyants et aux incroyants, capables de fonder la fraternité de la Résistance et il va de soi qu'à travers Gilbert Dru nous honorons tous les résistants victimes de la terreur nazie et, par exemple pour ne citer qu'un nom, lui aussi symbolique, l'écrivain Jean Prévost, délibérément agnostique, laïque intransigeant, fusillé vers le même temps dans le Vercors.

Juillet-août 1944 : aube de la Libération, mais aube sanglante et qui vit un affreux massacre de résistants souvent engagés à visage découvert au moment du débarquement ; cette vaillance n'a pas été vaine : outre qu'elle a sauvé un honneur français compromis par les collaborations et les attentismes, elle a, en harcelant l'ennemi et en rompant ses communications, pris une part non négligeable à une victoire qui a bien été ainsi,

comme l'avait voulu d'une volonté prophétique le général de Gaulle, une victoire commune. Le prix payé a cependant été bien lourd, et il est permis de se demander, qu'on songe par exemple à la tragédie du Vercors, si certaines missions de sacrifice n'ont pas été déclenchées avec une légèreté coupable. Il reste que beaucoup de ceux qui ont été tués, trébuchant dans la victoire, faisaient une belle élite civique qui allait terriblement manquer à la France. Ainsi la lutte pour la justice paie son tribut à l'injustice du monde. Au moins ceux des vivants, qui sont des survivants, ont-ils le devoir de pratiquer le culte de leurs morts, non en se perdant dans les réthoriques nostalgiques, conventionnelles, sentimentales, mais en poursuivant par le labeur quotidien cette œuvre de libération toujours inachevée et qui a donné sens au sacrifice des meilleurs de nos camarades. Ces étincelles flamboyant à travers les chaumes, auxquelles le Livre de la Sagesse compare les âmes des justes, morts prématurément, ne sont pas en arrière dans un ciel qui s'éteint, mais en avant de nous sur le plus proche horizon, un signe d'intelligence qui est aussi un appel à l'action.

(1) "Celui qui croyait au ciel" par Jean-Marie Domenach. Ed. Eif ;
"Le souvenir de Gilbert Dru" par Henri Bourbon - France-Forum n° 5 ;
"La pensée politique de Gilbert Dru" par Maurice-René Simonnet - France-Forum n° 58

"France-Forum" n° 58, juillet-août 1964

NÉO-GAULLISME ET DÉMOCRATIE CHRÉTIENNE

Refuser le 5 décembre son bulletin au général de Gaulle, c'est, pour une certaine sorte de Français qui ne sont pas sans mémoire, une manifestation délibérée d'ingratitude. De la Résistance à la décolonisation, au long de cheminement laborieux et éprouvants, le meilleur, le bon, l'inévitable, même s'ils n'ont été par lui qu'assumés ou couverts, portent dans notre récente histoire la marque du général de Gaulle. Comment oublier la sédition militaire étonnée, interrompue sur le bord de la guerre civile, puis provoquée, confondue, anéantie par les moyens d'une dialectique parfois machiavélique mais qui a préservé la République d'une forme singulièrement basse du fascisme ? Comment enfin ne pas concéder, au-delà des querelles mineures sur les modalités, que mettre ensemble, dans les rapports avec les peuples nouvellement libérés, la générosité et le prestige, c'est faire une politique véritablement humaine qui, pour l'honneur de la France, devra être, quoi qu'il arrive, maintenue et poursuivie ? Il est donc vrai que l'opposition pratique l'ingratitude. Plus exactement l'opposition qui se réclame de certaines valeurs de la gauche. Mais il est vrai aussi que

l'ingratitude peut, à des moments décisifs, apparaître comme une vertu démocratique.

Le régime, non tel qu'il était à l'origine dans des textes qui ne sont pas si mauvais, mais tel qu'il est devenu par la seule volonté du général, a pris la figure d'une république consulaire, pour reprendre une expression qui doit être bonne puisqu'on la retrouve à l'occasion sous la plume de François Mauriac, lequel connaît bien sa langue et n'a pas l'admiration aussi aveugle que ne le prétendent les mauvais esprits. On ne saurait mieux dire en effet que le gaullisme établi est un bonapartisme purifié de quelques démesures tyranniques et bellicistes, selon les requêtes d'un siècle nouveau mais qui présente non pas imitées mais génialement recrées les caractéristiques fondamentales de l'expérience originelle : personnalisation et sacralisation du pouvoir par un héros prédestiné qui transfigure l'histoire en légende ; abaissement systématique des assemblées délibérantes, de la représentation des partis, accusés, suivant la pure doctrine de Rousseau, de trahir, d'émietter, d'affadir, sous prétexte de la traduire, la volonté nationale ; appel répété au peuple dont

Passionné et taciturne

l'adhésion sans intermédiaire fonde la légitimité et consacre l'autorité du souverain ; la nation, érigée en première inspiratrice et justification ultime d'une politique qu'on dira, selon le siècle, de gloire ou de grandeur ; art consommé enfin d'investir, d'occuper, d'annexer aussi bien les valeurs de la droite, ordre, sécurité, stabilité, que les valeurs de la gauche, mouvement, style de modernisme, dénonciation des anciens régimes, appel à l'histoire en marche. Ce dernier trait explique que tant d'hommes de droite et de gauche aient été, sont encore, à la fois intimidés et séduits de semblable manière par le bonapartisme et le gaullisme.

Le moment est pourtant venu de résister à cette intimidation et de dissoudre cette séduction. Car, outre toutes les raisons morales et politiques qu'on peut avoir de refuser un système bonapartiste, et que suggère suffisamment l'analyse précédente, il faut bien constater que le gaullisme, expédient éclatant et provisoire, est sans autre avenir que la transformation, attendue le 5 décembre, du consulat à temps en consulat à vie. Quand une architecture repose sur un homme qui en est l'unique pilier, elle ne peut être structure définitive pour un Etat et demeure permanente pour un peuple. Si le général et les gaullistes donnent à la campagne présidentielle un caractère si dramatique (un homme, lui seul, le Protecteur ou bien la confusion, l'abîme, le néant), ce n'est pas seulement refus du dialogue avec autrui et reprise, celle-là pauvrement littéraire, des polémiques de tradition bonapartiste contre les "factions" et les "féodalités", c'est aussi conscience aigüe et à demi avouée de la précarité d'une entreprise vouée par nature à ne point s'enraciner. Certes, il est agréable de demander au temps encore un moment et de prolonger un rêve, gardien du sommeil. Le néo-bonapartisme gaulliste est un mirage dont il faudra bien s'éveiller un jour. Pour faire l'avenir et construire une démocratie moderne.

Le plus tôt serait donc le mieux. Prise la décision de rompre, et une fois congédiées les candidatures de la fantaisie, de la vanité, du ressentiment personnel et passionnel, l'alternative qui reste est celle de ce qu'on appelle, selon les approximations du forum, la gauche et le centre. Je suis de ceux qui n'aiment guère ce partage et jugent qu'il fait obstacle à des convergences de bon sens, favorise des rencontres de circonstance et se révèle particulièrement vulnérable à la polémique gaulliste. A y regarder de plus près, cette gauche et ce centre ont bien des thèmes communs : du côté de la gauche, on se garde de toute référence à un socialisme dont pourtant de savants colloques avaient, sans réussir à bien le définir, fait le critère décisif de la gauche ; et à gauche comme au centre on parle, dans les programmes économiques et sociaux, d'ajuster ensemble l'impératif de la planification et la liberté des initiatives ; ici comme là, on se prononce pour l'Europe intégrée, l'alliance atlantique, menacée aussi bien par les maximes que par l'humeur du général de Gaulle ; des deux côtés, et peut-être avec quelque précipitation, on promet une amnistie intégrale qui permettrait de tourner définitivement la page de l'affaire algérienne. La gauche serait-elle la gauche du fait seulement que son candidat est soutenu par le parti communiste ? Le critère est extrinsèque, mais commode, clair et capable de dirimer bien des embarras ; l'ennui est que l'Europe est aujourd'hui à gauche, alors qu'il fut un temps où, au nom de la pureté et de la rigueur dont elles sont les gardiennes, de grandes consciences excluèrent les "Européens" de la gauche. D'où il suit que la gauche, aujourd'hui, incline vers le centre et que, de toute manière, il faudra bien voter pour des idées centristes.

Or il se trouve que le candidat du centre représente la plus grande force de contestation du gaullisme parce qu'il fait appel contre le néo-bonapartisme non à des idéologies systématiques, à des passions extrémistes, à des mythologies de diversion, mais aux raisons de la raison, de la réflexion, de l'histoire, parce qu'il porte courageusement le combat devant ceux que la mémoire, la gratitude, la physiologie, inclinaient vers l'adhésion au gaullisme et qu'il les oblige à s'interroger et à dialoguer avec eux-mêmes. Il apparaît en outre que le candidat d'un centre qui décidément ne se confond pas avec le marais représente face au gaullisme la plus grande force de proposition. Dans ce débat, c'est paradoxalement "la gauche" qui est conservatrice des appareils, des vieux partis, des frontières durcies, usées, irrationnelles, alors que le centre entend être la promesse d'un regroupement neuf et jeter les premières assises d'un grand parti démocrate. Enfin, je suis assez satisfait que, dans cette contestation d'un néo-gaullisme qui, malgré les services que son inventeur a rendus à la liberté des hommes, relève du plus antique, du plus romain des réalismes politiques, ce soit un homme d'origine et de conviction démocrate chrétienne qui se trouve à la pointe la plus aigüe du combat. A l'élection présidentielle du 5 décembre, je vote pour Jean Lecanuet.

"Le Monde", 2/12/1965.

EAUX SALES ET MŒURS FLORENTINES

Voici, avec ou sans mort d'homme, le temps des affaires. Affaire Boulin, affaire des diamants de Bokassa, affaire de Broglie-Poniatowski, affaire Marchais, quasi-affaire Peyrefitte. On perd son temps et son encre à inviter commentateurs et classe politique à parler d'autre chose. Chacun ne pense qu'à explorer les eaux sales et en tirer un poisson bien ferré qui disqualifiera l'adversaire.

Chatouillant agréablement les narines par des remugles d'arrière-boutiques politiciennes, les journaux dits satiriques deviennent les organes-pilotes de la presse française. Le *Canard* et *Minute* qui à longueur de colonnes amalgament avec tant de bonheur le bel esprit et l'exigence morale sont en passe de dicter leurs sujets aux seigneurs de l'opinion et leurs ordres du jour aux assemblées de la République.

Mœurs d'une Florence décadente dans laquelle les Lorenzaccio de l'ombre affûteraient contre les Médicis la lame des insinuations perfides. Il paraîtrait que la France profonde, comme on dit, ne s'intéresse guère à cette écume de surface et que les exploitteurs de scandale en seraient pour leurs frais de machiavélisme. Qu'on ne s'y trompe pas : le désintéret pourrait être la forme suprême et irrémédiable du dégoût.

Au moment où l'affaire Boulin battait son plein, Georges Marchais avait remarqué que les scandales, s'ils sont souvent soulevés par la gauche, profitent en fin de compte à la droite, voire à l'extrême droite. En se jetant tête baissée dans l'affaire Poniatowski le Parti communiste a oublié la prudente maxime de son secrétaire général, laquelle n'a rien perdu de sa vérité si elle signifie qu'au jeu des affaires et des scandales, la démocratie est à coup sûr perdante.

L'homme sur le pavois

Fracas de rumeurs accusatrices, ou plutôt fanfares fort peu glorieuses qui annoncent l'ouverture de la campagne présidentielle. Le pouvoir a toujours été objet de passion depuis que l'homme est l'homme et la société politique société politique. Pascal reprenait une vieille tradition platonicienne et chrétienne lorsqu'il faisait de la "*libido dominandi*" l'une des trois concupiscences majeures de l'homme : passion de l'emporter sur des concurrents qu'il faut éliminer pour s'emparer d'un enjeu qui n'est pas partageable, passion qui s'assouvit aussi sans jamais apaiser complètement sa brûlure, dans la domination exercée sur autrui par le prestige et le commandement. Des institutions et un esprit démocratiques peuvent civiliser une passion qui reste cependant présente et pressante. Et qui réveille sa sauvagerie lorsque les institutions et la mentalité publique souffrent d'une insuffisance de démocratie.

L'équilibre, ou plus exactement la tension organisée entre ses différents pouvoirs, fait qu'une République est

démocratique. Or la V^e République, caractérisée par l'hypertrophie du pouvoir présidentiel, souffre d'un déséquilibre organique, hérité d'un fondateur qui nous gouverne plus autoritairement que de son vivant. Même s'il n'est pas gaulliste en son cœur, le président est institutionnellement invité à se comporter en gaullien dans sa fonction. Le président américain, obligé à une constante négociation conflictuelle avec le Congrès, a bien moins de pouvoir que le président français qui peut dissoudre l'Assemblée nationale, et dont on s'aperçoit que, non sans quelques remous qui donnent le mal de mer à son premier ministre, il est en situation de poursuivre une politique qui n'a dans les assemblées l'assentiment ni de l'opposition ni de la majorité de la majorité.

La monarchie républicaine : un homme, seul, sur le pavois. Mais le bouclier peut être renversé tous les sept ans. Moment sacré d'émotion et d'effervescence. Beaucoup d'appelés. Un seul élu, et chacun convaincu que son destin ne peut être que national. Sans la présidence, on ne peut que patauger et récriminer. Une fois rentré à l'Élysée, tout devient possible, et le rêve passe. Comment un enjeu unique et un pouvoir aussi démesuré ne seraient-ils pas l'objet d'une passion singulière et démesurée ?

Le Médicis à abattre. Il n'est donc pas étonnant que le nombre d'"affaires" visent directement ou indirectement le président de la République. Et même parfois, c'est toute la litanie sale et sanglante qu'on s'évertue à faire prendre au compte du pouvoir élyséen. Un ami de la justice, spécialiste de ce grand sujet, n'hésitait pas à écrire à la première page du plus considéré et du plus considérable des quotidiens d'opposition qu'on meurt beaucoup (de mort violente) sous ce septennat. Signe d'un bas moment que cette exaspération de la polémique. Des Florentins voudraient nous faire croire que nous sommes à Florence, encore que cette ville illustre qui a donné, célèbres et discutés, des Papes à Rome et des reines à la France, vaille beaucoup mieux que sa réputation, même au temps des Médicis.

Des soupçons ou des preuves ?

Il n'y aurait jamais eu d'affaire Poniatowski si l'intéressé n'était comme il l'a dit lui-même avec simplicité "un homme du président". J'avoue que personnellement je rêve d'autres conseillers pour l'Élysée que l'auteur de la note attribuée à Alain Peyrefitte sur la foi des indicateurs du *Canard*, ou que le descendant d'un maréchal d'Empire qui, certes, s'est fait tuer glorieusement au service de son maître, mais dont celui qui porte aujourd'hui son nom ne paraît guère être désigné par le ciel pour cet office.

Michel Poniatowski est, comme tout homme public exposé aux jugements publics, contestable dans sa personne et dans ses idées. Mais on n'a pas le droit de

l'attaquer dans son honneur avec cette véhémence concertée qui ne s'alimente qu'à des soupçons dont le *Canard* et l'immense cortège méchamment cancanier qu'il rassemble à tout coup à sa suite, sont incapables de fournir la preuve objective. Un soupçon multiplié et diffusé par les mille et une voix des "médias" devient une arme assassine. Michel Poniatowski est certainement moins fragile que ne l'était Robert Boulin. L'ancien ministre du Travail a craqué parce qu'il n'a pas supporté d'être soupçonné publiquement de trafic d'influence.

Il se trouve aujourd'hui qu'un témoignage, fondé et argumenté, d'un collaborateur de Robert Boulin, Jean-Jacques Dupeyroux, réduit à néant des imputations qui se révèlent de part en part calomnieuses. (Ces textes capitaux ont paru dans le *Monde* du 17 avril 1980). Mais

au temps du soupçon, le *Canard* et *Minute* régnaient sur l'ensemble de la presse. On écrivait lestement que dans cette affaire des terrains de Ramatuelle personne n'était ni blanc ni noir, et les plus proches amis de Robert Boulin se gardaient de toute parole de sympathie publique. Le soupçonné devient vite un pestiféré pris de vertige. On peut savoir maintenant comment et pourquoi Robert Boulin était "transparent" comme il l'avait dit lui-même. Les honnêtes persifleurs du *Canard* n'en feront pas des états d'âme. Tout ce paysage politico-scandaleux est d'une infinie tristesse. Au moins pour qui ni la révérence pour le *Canard* ni la peur du *Canard* ne sont des vertus civiques.

"La Croix" 29/04/19:

LE 18 JUIN ET LA PSEUDO-NAISSANCE D'UNE LÉGITIMITÉ

Un illustre du gaullisme vient de célébrer l'anniversaire du 18 juin 40 de la manière la plus hautement philosophique qui se puisse concevoir (1) : le 18 juin, acte de rébellion patriotique, pari sur la victoire des forces antinazies, témoignage de courage dans l'instant et de lucidité à plus long terme, chacun certes le sait et le dit, mais cette lecture obvie de l'événement n'est pas suffisamment gaullienne pour Olivier Guichard. Le général de Gaulle ne fut pas seulement le premier résistant de France, mais aussi et surtout il aurait été l'instaurateur d'une légitimité.

Et ainsi aurait été résolu d'un coup d'éclat un problème qui était en suspens depuis 1789. Cette légitimité perdue et retrouvée le 18 juin 40 après un siècle et demi n'est donc pas la propriété de Charles de Gaulle, une sorte de charisme personnel. Une idée est une idée et elle lui survivra comme une essence qui, inscrite dans un ciel intelligible, est la norme de nos existences fugitives, fussent-elles glorieuses. Olivier Guichard est un bon philosophe platonicien, ce qui, dans ma bouche, n'est pas un mince éloge.

Légitimité et légalité

Pour bien entendre la pensée guichardienne, il importe de distinguer légitimité et légalité. La France et les Français n'ont pas vécu depuis 1789 dans une illégalité toujours recommencée. Nos multiples régimes contrastés jusqu'à la contradiction avaient chacun sa légalité cependant qu'une part de la nation contestait à chaque fois leur légitimité de coup d'Etat ou de révolution.

Enfin survinrent Charles de Gaulle et le 18 juin. La légalité était emportée dans le tourbillon d'une catastrophe nationale. Restait dramatiquement simplifiée la question de la légitimité. Le maréchal Pétain, c'était une

certaine conception de la légitimité, le pouvoir mystiquement lié au sol, l'aveu réalisé des limites et des servitudes d'une situation, la prise en charge de la détresse et des souffrances des hommes dans l'immédiat. Le général de Gaulle, c'était, à suivre Olivier Guichard, une autre conception de la légitimité, la bonne : la nation invulnérable aux vicissitudes, dans la dignité intacte de son essence éternelle, et qui demandait pour être maintenue le double absolu de la dévotion sans réserve et du dévouement héroïque. Il n'y avait point à délibérer. D'un côté l'instant, de l'autre la durée. D'un côté les Français, de l'autre la France. La légitimité du général de Gaulle n'était pas une légitimité gaulliste, elle était purement et simplement la légitimité.

De cette légitimité, le général de Gaulle a été de son vivant l'incarnation, étant bien entendu, et c'est la pointe la plus aigüe de la pensée guichardienne, que le divin qu'il faut incarner subsiste en lui-même et a plus de valeur que la prestigieuse de ses incarnations. L'histoire gaullienne prend alors tout son sens. N'arrivant pas à insérer suffisamment de légitimité dans les institutions de la IV^e République, Charles de Gaulle s'est retiré, gardant la flamme par-devers soi ; et retournant à la direction des affaires, il a fait don aux Français d'une Constitution qui ne serait pas une constitution comme les autres, dans la mesure où la légitimité origininaire du 18 juin animerait et soutiendrait une légalité qui prendrait alors pour la première fois depuis 1789 un certain caractère sacré.

Au chapitre des objections

La thèse guichardienne, intellectuelle et intellectualiste, métaphysique et métahistorique, est bien séduisante dans une haute abstraction dont s'accrochent pourtant mal la vie et le concret de l'histoire.

Je ne suis pas absolument certain que Charles de Gaulle, plus pragmatique que théoricien, ait professé la philosophie du 18 juin que lui prête avec tant de libéralité Olivier Guichard. Certes, la passion de l'Etat à restaurer ne se séparait pas chez lui du souci de la libération de la France. Mais je dis bien Etat à restaurer et non à instaurer. L'homme du 18 juin pouvait dire : "Rome n'est plus dans Rome, elle est où je suis" puisque l'identité à soi de cette Rome se confond avec la permanence d'un Etat qui, pour avoir paru s'effondrer à Bordeaux, et n'avoir eu à Vichy qu'une pseudo-existence, larvaire, parodique, trompeuse, n'en avait pas pour cela cessé d'exister.

Voilà pourquoi le Général a privé nos imaginations d'une grandiose scène historique et frustré la pensée guichardienne d'un argument de poids, lorsque à son retour à Paris il s'est refusé à proclamer du balcon de l'Hôtel de Ville, une République nouvelle, enfin légitime. La République, c'est-à-dire l'Etat, ne survenait pas, elle revenait.

Il ne semble pas non plus que, par la grâce du 18 juin, la question de la légitimité soit définitivement réglée. Dérisoire légitimité que celle qui ne fait pas l'accord de tous. Chacun sait que dans la V^e République une victoire de l'opposition aurait valeur d'une victoire sur la V^e République et inaugurerait des changements de style politique. Et si la légitimité du 18 juin a brillé d'un incomparable et incontestable éclat lorsque l'Etat s'appelait Charles de Gaulle, il n'est pas sûr que, au témoignage des gaullistes eux-mêmes, cette légitimité ne soit pas allée comme s'estompant et s'effaçant lorsque l'Etat a pris un autre visage que celui du Général. Partis de la même idée de la légitimité, un Michel Debré et un Olivier Guichard s'en servent l'un pour contester durement le pouvoir giscardien, l'autre pour raisonnablement le tolérer. Une idée susceptible d'interprétations si contraires ne doit pas être bien consistante.

Gaullisme et bonapartisme

Un brefsessai que j'avais écrit pour servir de préface à un livre de Jean Teitgen a été, et je m'en félicite,

l'occasion du texte d'Olivier Guichard qui entendait réfuter le parallèle auquel je m'essayais entre gaullisme et bonapartisme (2). Mon contradicteur semble croire que j'instruisais contre de Gaulle un plat procès en césarisme. Outre que je ne parlais que d'analogie, au sens rigoureux d'un terme qui exclut toute similitude matérielle, et que en première approche je définissais le gaullisme comme une sorte renouvelée de bonapartisme, libéralisé, modernisé, je me proposais seulement de comprendre l'un par l'autre le phénomène bonapartiste et le phénomène gaulliste, dont les ressemblances apparaissent d'autant plus criantes que sont plus éclatantes les différences.

Le paradoxe est que si l'interprétation guichardienne était la vraie, elle apporterait à ma thèse des raisons supplémentaires. La République consulaire de Bonaparte prétendait résoudre un problème de légitimité dont la solution devait être cherchée ailleurs que dans un retour à l'Ancien régime ou le prolongement d'une République terroriste. L'idée d'une France, qui apaise et réconcilie les factions en les appelant à une grande tâche de reconstruction nationale, est commune au premier Bonaparte et au Charles de Gaulle d'Olivier Guichard, lequel est en fin de compte plus bonapartiste que le mien. Il se pourrait même que le Général d'Olivier Guichard, qui par d'autres côtés n'est pas sans relents maurrassiens (nostalgie monarchiste, "France éternelle", "déesse France") soit au total moins républicain que le Charles de Gaulle tel qu'il a été et a agi dans l'Histoire. Car en exacte doctrine républicaine et démocratique, la légitimité n'est jamais à inventer dans un éclair de génie. Tant dans l'ordinaire des travaux et des jours qu'à travers les grands orages, il s'agit seulement de la reconnaître là où elle est, parfois de la rétablir, jamais de l'établir dans une dangereuse et suspecte nouveauté.

(1). Revue "Commentaire" n° 10. Eté 1980, Olivier Guichard, Gaullisme et légitimité.

(2). Id. E. Borne : De Gaulle et le bonapartisme.

"La Croix", 20.06.1980

A nos amis, à nos lecteurs

Compte-tenu de la conjoncture actuelle, nous nous voyons dans l'obligation de réaliser un ajustement du prix de l'abonnement et de porter à 120 Frs l'abonnement annuel et de soutenir à partir de 150 Frs.

Nous comptons sur nos amis lecteurs pour comprendre que cette décision de réajustement du prix de l'abonnement que nous avons reportée depuis plusieurs mois s'avère aujourd'hui indispensable et nous les remercions d'avance de nous renouveler leur soutien.

TROIS ROSES ET UNE PHRASE ROUGE

L'homme que le destin vient de toucher à l'épaule descend seul, au point culminant d'une journée historique, dans la crypte du temple où la République ensevelit ses grands hommes. Il développe sans hâte sa procession solitaire. Immobilisé tour à tour devant trois tombeaux élus, il accomplit à chaque fois le geste antique de l'offrande. Une rose pour Jean Jaurès, le tribun du peuple. Une rose pour Victor Schœlcher, l'émancipateur d'esclaves. Une rose pour Jean Moulin, le héros de la résistance à l'oppression étrangère.

Le sommet du pouvoir est une vaste solitude que symbolise l'espace secret et sacré. L'homme de la crypte ne souffre aucun compagnonnage des vivants pour sa première oraison de titulaire d'un pouvoir tel qu'il n'en est pas de plus élevé dans la cité. Mais l'angoisse de la longue solitude aujourd'hui commencée serait insupportable et destructrice de son humanité si le solitaire ne demandait assistance et conseil aux invisibles et à l'invisible. Le 21 mai 1981, jour de sacre de François Mitterrand.

Une cathédrale républicaine

Cette onction sainte venue du fond des âges que les rois de France recevaient à grand tumulte populaire dans la cathédrale de Reims, un neuf Président de la république vient en chercher une similitude abstraite et austère au cœur de cette cathédrale faussement laïque qu'est le Panthéon. Giscard d'Estaing avait été, dans sa légèreté, à l'aurore de son septennat, l'inopportuniste laïcisateur des rites. En brisant, par exemple, la fureur sacrée de *La Marseillaise* qu'il fallait exécuter sur un rythme de lente idylle qui contredisait l'ardeur guerrière des paroles. Voici Mitterrand, le resacralisateur. La véhémence *Marseillaise* de Berlioz. Et le rendez-vous au Panthéon de l'homme capable d'être un lien entre les meilleurs des vivants et les grands morts. Selon la vieille définition du pontife.

Le Panthéon, le monument le plus romain de la capitale, haut lieu prédestiné de la religion civique, dont tel le magistrat antique, François Mitterrand s'instituait le grand prêtre. Mémoire de Rome. Ne pouvait tromper ce profil d'impérator entre les hautes colonnes, lorsque l'homme émergeait de sa solitude, face au peuple après la descente initiatique auprès des puissances tutélaires et sacralisantes.

Dérobé à la vue des plus proches zéloteurs, qui comme une mer battaient les abords du temple, s'il est permis d'imiter le style des innombrables poètes officiels célébrant l'événement, le solitaire de la crypte, suivi par la caméra, devenait spectacle pour des milliers et des milliers de regards profanes et peut-être profanateurs. Aussi, l'un des plus fervents parmi les disciples regrettait-il d'avoir, hélas ! vu ce qu'il aurait aimé seulement "apprendre". Car la vue, selon le philosophe, est un sens

matérialiste. Par ce commentaire du "plus heureux ceux qui croiront sans avoir vu", Jean Daniel (Nouvel Observateur du 23 mai) confirmait le caractère religieux du geste mitterrandien.

Le tombeau de Charlemagne

François Mauriac, observant Charles de Gaulle dans une cérémonie d'Eglise, se demandait non sans indiscretion ce que l'illustre général pouvait bien dire à Dieu. Est-ce coupable curiosité que de chercher quelles pensées nourrissait François Mitterrand en présence des morts auxquels il venait se confronter ?

Si elle est une première dans l'histoire de la République, cette autosacralisation au Panthéon n'est pas sans un précédent littéraire, comme il se doit romantique. Au 4^e acte d'*Hernani*, le roi d'Espagne, qui dans peu d'instants va devenir l'empereur Charles-Quint, descend lui aussi dans une crypte, et toutes escortes congédiées, vient méditer sur le pouvoir devant le tombeau de Charlemagne. Thème traité superbement par un jeune génie qui n'avait pas trente ans.

Les poètes devinent tout, comprennent tout, savent tout et les situations étant analogues, on peut imaginer don Carlos et Mitterrand poursuivre semblable méditation sur l'énigme du pouvoir et ses ultimes pourquoi. Un avenir vierge et tant de possibilités souriantes et terrifiantes ; puis par la fugitivité ironique du temps, une tombe, une épitaphe et "quelques lettres à faire épeler aux enfants". Car en présence des morts on va vite à la métaphysique.

"Charlemagne, pardon, ces voûtes solitaires..." Jean Jaurès, pardon et pardon, Jean Moulin. Ce sont ses propres pensées que, comme le don Carlos de Hugo, François Mitterrand va éprouver au soleil noir des grands morts. Toute sa philosophie de l'Histoire, et l'idée qu'il se fait de la France, François Mitterrand les avait condensées, sous une forme impeccable et implacable, dans la première phase de son premier discours de président à l'Elysée, quelques heures avant le sacre du Panthéon. Et sans doute, tandis qu'il déposait sur les tombeaux l'offrande propitiatoire, lui était présent le souvenir de la seule phrase rouge de l'historique journée.

Fractures, dites-vous ?

"... Je pense, disait le président, à ces millions de femmes et d'hommes, ferment de notre peuple, qui deux siècles durant, par le travail et par le sang, ont façonné l'histoire de France, sans y avoir accès autrement que par de brèves et glorieuses fractures".

Fracture, beau mot neuf en cet usage, et qui signifie bien ; depuis 1789 le peuple n'est donc entré dans sa propre Histoire pour la façonner que par effraction, c'est-à-dire révolutionnairement. Et à chaque fois, été 1792, juillet 1830, février 1848, septembre 1870, été 1936, mai 1945 des puissances maléfiques, dont on ne nous dit

pas le nom pour ne pas nuire au flou lyrique de la phrase, ont très vite dérobé au peuple sa victoire.

Au siècle dernier, l'issue douteuse des barricades de nos guerres civiles a pu donner quelque crédit à l'idée que le peuple insurgé avait versé son sang au profit, en fin de compte, des classes dominantes. Mais il ne suffit pas à François Mitterrand d'avoir vaincu pour nous convaincre qu'à part de rares et brèves interruptions, Front populaire ou Libération, trois Républiques successives n'ont été que le règne d'une égoïste, insolente et vile bourgeoisie, même lorsqu'était au pouvoir ou proche du pouvoir une gauche radicale ou socialiste. Et corollairement, qu'entre ces fractures, et notamment avant la dernière, celle du 10 mai, les Français n'aient été un troupeau de sujets aliénés. Et que, pour en faire un peuple de citoyens, le moment est venu de les libérer dans l'esprit de Jean Jaurès, de Victor Schœlcher et de Jean Moulin.

En veine d'idées brillantes, certains historiens du début du XIX^e siècle lisaient dans les moments révolutionnaires de notre Histoire la révolte du peuple gaulois opprimé par une caste nobiliaire d'origine franque. Je

crains qu'à la lumière profanatrice de l'esprit critique la somptueuse phrase mitterrandienne ne contienne pas plus de pensée que cette mythologie des Gaulois enfin vainqueurs des Francs. En dépit de toutes les rhétoriques rougeoyantes, fussent-elles présidentielles, il faut choisir entre révolution et démocratie. Parce qu'elle est lente et prosaïque, la démocratie est le contraire d'une brève et lyrique révolution.

Un espoir cependant demeure : les intercesseurs choisis par le président étaient des démocrates. Puisse la méditation de la crypte avoir été un face-à-face avec la vérité démocratique. Parfois, selon le verbe hugolien dans la scène du tombeau, "un tombeau entrouvert jette au monde un éclair". Mais pour que le colloque avec les morts ne soit pas dérisoire, il faudrait que l'église Sainte-Geneviève, mal laïcisée en Panthéon, ait retenu quelque garante que, lorsqu'un vivant médite sur des tombeaux, il ne dialogue pas vainement avec "l'avare silence et la massive nuit" de la mort et du néant.

"La Croix", 28.29/05/1981

SUR LE MRP : SOUVENIR SANS REPENTIR

Avoir été militant du M.R.P. n'est pas tout à fait déshonorant et devient même honorable pourvu qu'on l'ait quitté, de préférence avec un certain éclat, pour rallier le gaullisme ou rejoindre le socialisme. Mouvements politiques dont on est assuré que, quoi que fassent ou ne fassent pas gaullistes ou socialistes, ils n'apparaîtront jamais comme aussi malfamés que l'est devenu, dans notre imaginaire politique, le Mouvement républicain populaire. Comment dès lors me vanter d'une appartenance au M.R.P. qui fut du premier au dernier jour sans faille et sans remords ?

Il y a quarante ans le M.R.P. était entré dans la vie politique française, exactement par effraction, s'exposant aux soupçons de la sourcilleuse droite et de la vigilante gauche. Anniversaire qu'a marqué *la Croix* (du 28 novembre) en lui consacrant toute une page dont j'ai tiré une morale somme tout consolante. Car si je suis tenté d'apporter ici et là un contrepoint, j'ai découvert avec une certaine satisfaction que nous autres, anciens du M.R.P., nous n'y faisons pas aussi mauvaise figure que dans les discours culpabilisants que n'ont cessé de déverser sur nous les donneurs de leçons intellectuelles et spirituelles. Grâce soit donc rendue à cette heureuse synthèse grâce à laquelle je me sens moralement autorisé à me souvenir sans trop de repentir.

Militant du M.R.P. pendant deux décennies, j'ai ainsi appris que le loyalisme publiquement justifié d'un engagement, loin d'enchaîner la liberté, était, pour l'esprit, aiguillon et aliment. La fidélité catholique n'interdit pas d'avoir une philosophie de la religion philosophique-

ment avouable. Une analogie fidélité politique invite à une libre réflexion sur les idées et les valeurs en dehors desquelles les options tombent dans la platitude et la trivialité.

Je récuse ici l'allégation de partialité. D'abord la fidélité militante ne se confond pas avec une obéissance passive à des consignes d'appareil, et s'il y a des circonstances où l'événement a montré que j'avais eu raison contre le M.R.P., il en est d'autres où la suite des choses prouve que le M.R.P. avait eu raison contre moi. Mais surtout j'ai la conviction qu'il faut être quelque part dans le monde pour bien juger du monde et savoir qu'il est autre chose qu'un spectacle. A siéger au plafond ou à établir du côté de Sirius une chaire d'illuminations et d'anathèmes, on se croit "mage ou ange" et on est la proie des errances rhétoriques. Tandis que les enracinements et les solidarités, reconnus et avoués avec leurs profondeurs et leurs limites, ne sont pas sans donner à une pensée politique substance et densité.

Le bilan du M.R.P. s'inscrit dans l'histoire. Il a fallu que les idées démocrates-chrétiennes fussent simultanément au pouvoir en Allemagne, en Italie et en France pour que K. Adenauer, A. de Gasperi et R. Schuman soient ensemble les pères fondateurs d'une Europe nouvelle, espace de paix et môle de résistance au totalitarisme. Et c'est en grande partie grâce au M.R.P. que les catholiques français, cessant d'être des émigrés à l'intérieur, se sont réconciliés avec la République. Le propos d'ouverture étant le même au-dedans et au-dehors, le M.R.P. n'est pas sans avoir préparé pour la question de l'école la solution d'apaisement qui, entrant, avec des

vicissitudes diverses, dans les mœurs et la législation, est en train de réconcilier deux traditions éducatrices, culturellement nécessaires, l'une et l'autre, et toutes deux républicainement valables.

Parti de la IV^e République, cette mal-aimée, le M.R.P. a souffert de l'image sollicitée qu'une propagande partisane a donnée d'un régime dont le général de Gaulle avait juré la perte et dont on n'a guéri les trop visibles défauts qu'en institutionnalisant des malfaçons de sens contraire. Confrontée aux deux défis de la reconstruction et de la décolonisation, la IV^e République a bien relevé le premier, mais elle s'est empêtrée dans les problèmes d'outre-mer et elle est morte victime de la guerre d'Algérie, c'est-à-dire des rébellions conjuguées contre elle des fellagas et de l'armée, que les honnêtes républicains de la IV^e République ont été incapables d'honnêtement maîtriser.

La guerre d'Algérie, provoquant une déchirure dans la conscience nationale, a divisé les républicains populaires comme elle a divisé les Français. D'une décolonisation tragiquement manquée et qui fut l'épreuve commune de tous les partis de la IV^e République, il est injuste de faire porter la responsabilité au seul M.R.P.. Le personnel politique, presque tout entier acquis à l'évolution, entendait, comme on dit actuellement à propos de la Nouvelle-Calédonie, rétablir l'ordre pour ensuite réformer. D'un mot, nos hommes politiques, qui s'essayaient à être des hommes d'Etat, ont été dépassés par le rythme révolutionnaire qu'a pris la décolonisation. Il est des textes de P. Mendès France ou de F. Mitterrand qu'il serait sacrilège de citer, mais qui montrent bien que l'illusion fut très généralement partagée.

L'autre péché capital du M.R.P. s'appellerait cléricanisme. Un parti d'inspiration chrétienne, en brouillant spirituel et temporel, ne pouvait que compromettre les Eglises et choquer la sensibilité française qui, dit-on, n'aime pas la confusion des genres. Or, si le M.R.P. était bien démocrate-chrétien, son tort, à mon sens, n'était pas de l'être, mais de n'avoir pas dit assez haut et clair qu'il

l'était ; tel était au surplus notre constante faiblesse ; nous étions trop sensibles à l'objection adverse, parfois avant même qu'elle ne soit formulée, confondant le masochisme et l'ouverture à autrui. Faut-il encore redire que dans l'expression "démocratie chrétienne", l'épithète n'a aucun sens confessionnel et en appelle seulement au respect et à la mise en œuvre d'un certain nombre de valeurs éthiques, liées au moins historiquement au christianisme ?

Nul au M.R.P. n'a jamais prétendu qu'on ne pouvait faire son salut même politique qu'au M.R.P.. Dès les premières années du mouvement, les partis traditionnels sollicitaient eux aussi, comme il convenait, les suffrages catholiques et l'un des nôtres disait plaisamment : "Singulier parti catholique que le M.R.P., alors que les curés votent à droite, leurs vicaires pour la gauche "progressiste" et que les évêques, pour se compromettre le moins possible après l'épisode vichyssois, votent radical". Et n'est-il pas savoureux que ce reproche rétrospectif de cléricanisme soit particulièrement cinglant dans la bouche de quelques chrétiens pour qui, en dehors de "l'opposition socialiste" et d'une théologie bénissant la lutte des classes et accueillante aux analyses marxistes, le christianisme serait en rupture d'évangile et se comporterait en ennemi des pauvres ?

Nullement pénitent, je me refuse à conclure à "l'échec politique global" de notre génération de démocrates-chrétiens. Imprudence, qui nous a coûté cher, nous avons contredit une conception conflictuelle, passionnelle des rapports entre la droite et la gauche qui a la vie dure, a été plus forte que nous et à laquelle l'actuelle bipolarisation donne des chances accrues. Le javelot ne gît pas brisé à nos pieds, il a seulement été lancé trop loin pour le gros des mentalités et des idéologies. Qu'une main soit assez courageusement intelligente pour le reprendre et beaucoup, qui nous méconnaissent, s'apercevraient que nous avions balisé la bonne route.

"La Croix", 8/12/1984

LORSQUE MANAGUA INTERPELLE ROME

Un prêtre-ministre, chose insolite en notre âge laïque et désacralisé, et, événement stupéfiant, ce prêtre-ministre, le P. Miguel d'Escoto, entreprend à Managua un jeûne public qu'il présente lui-même comme un acte d'"insurrection spirituelle". Insurrection dirigée d'abord contre les Etats-Unis, accusés de mener une guerre terroriste contre le peuple du Nicaragua, mais aussi contre tous les oppresseurs et exploiters qui dans le monde dévorent la substance des pauvres et tiennent en servitude les masses populaires.

Qu'il soit le fait d'un charisme venu d'en haut ou qu'il

apparaisse comme trop bien étudié pour vraiment convaincre, ce coup d'éclat se situe à une altitude qui ne peut qu'impressionner et déranger. A lire tel ou tel commentaire, tout se passe comme si le P. d'Escoto changeait Managua en une Rome de l'esprit donnant à l'autre Rome, conservatrice et incapable de discerner les signes du temps, une haute leçon de hardi prophétisme et de pureté évangélique. Qu'on adhère à l'appel du P. d'Escoto, ou qu'on reste frileusement réticent comme diraient ses thuriféraires, le jeûne d'un prêtre-ministre est une grande première, et qui requiert attention et examen.

Et avec autant plus d'ouverture et de rigueur que le

P.d'Escoto est un fervent disciple de ces *théologies de la libération* qui demandent à être jugées non dans la perspective d'une dogmatique et intemporelle orthodoxie, mais selon une orthopraxie qui, illustrée par le jeûne d'un prêtre-ministre, nous introduit dans le concret et le quotidien de l'histoire. Jeûne conduit pour les pauvres et contre les riches, pour les opprimés contre les oppresseurs et qui nous fait vivement sentir la manière dont se joignent, pour les théologies de la libération, le plus profond d'une spiritualité et le plus aigu de l'action politique.

La révolution que le P. d'Escoto arme spirituellement, il se garde en effet de la désarmer matériellement ; son appel contient un hommage aux "héroïques combattants" de cette révolution, parmi lesquels il faut sans doute compter les "muchachos", ces jeunes garçons arrachés avant l'âge à des familles difficilement consentantes. D'où il suit que Miguel d'Escoto n'est pas un nouveau Gandhi et un apôtre de la non-violence. Tout se passe pour lui, en effet, comme si les armes fournies à la rébellion antisandiniste étaient barbares et sataniques, alors que l'armement que le pouvoir nicaraguayen doit à ses amitiés cubaines et soviétiques serait d'une autre nature, prophétique sinon tout à fait évangélique. Cette bénédiction donnée aux armes révolutionnaires rappelle de trop vieilles et abusives sacralisations pour que l'appel de Managua ne soit reçu que sous bénéfice d'inventaire.

Le jeûne du P. d'Escoto aurait une tout autre portée et cette fois incontestable si, en accord avec les positions prises par l'épiscopat du Nicaragua, il s'insurgeait contre toutes les interventions étrangères, qu'elles viennent du Nord ou de l'Est, et qui, compte tenu des fanatismes autochtones qu'elles irritent et alimentent, sont la principale cause du malheur d'un peuple martyrisé, lequel ne demande que la paix et non la victoire totale des uns sur les autres.

On répliquera que, ministre d'un pouvoir révolutionnaire, Miguel d'Escoto est solidaire de la politique de son gouvernement, et que son loyalisme lui fait un devoir de sortir de sa besace cléricale les arguments favorables au pouvoir, en soulignant le meilleur et en taisant ou en camouflant le pire. Je ne sais si, en interdisant à ses prêtres de s'engager dans un parti politique, ce qui place le P. d'Escoto en situation marginale, Rome manifeste cette carence d'esprit prophétique que reproche à Rome le jeûne de Managua : mais il est bien certain que le respect de cette discipline peut empêcher certains clercs de se faire tragiquement piéger, tant leur brûlante impatience de transformer le monde risque d'être manipulée

et utilisée par une entreprise qui, changeant seulement la couleur de l'oppression, fait retomber la politique dans les vieilles ornières. Ainsi se montre l'ambiguïté des théologies de la libération, dont on a tant de peine à bien voir si elles mettent la politique au service de la religion ou la religion au service de la politique.

L'insurrection évangélique, dont le P. d'Escoto prend la tête, aspire à renouveler, de proche en proche et d'un même mouvement, le visage de l'Eglise et la face de la terre par l'abaissement des puissances et la déroute des tyrans, lesquels ne se ramènent pas à une seule figure. Or, dans l'appel de Managua, il n'y a que le seul Reagan, chef d'un Etat démocratique à être décrit en Hérode d'Évangile et en Néron d'apocalypse. Et le peuple américain est ainsi invité à s'insurger contre son gouvernement coupable de mener une guerre injuste contre la liberté et la souveraineté du Nicaragua.

Un souvenir s'impose ici. Les Etats-Unis ont perdu la guerre du Vietnam, en grande partie parce qu'une propagande, possible seulement dans un pays démocratique et supérieurement menée, a persuadé une part de l'opinion américaine que les USA faisaient la guerre à un peuple unanime et tout entier rassemblé dans la revendication de son indépendance. Chacun sait aujourd'hui que la guerre du Vietnam était une guerre civile, Nord contre Sud, communistes contre non-communistes, guerre entretenue par les interventions étrangères, et qu'elle s'est achevée non par la victoire du peuple vietnamien, mais par la victoire sur le peuple vietnamien d'un système totalitaire.

Opération analogue menée aujourd'hui à partir d'un semblable travestissement de la vérité qui vise à farder en héros de la liberté les fauteurs d'une violence révolutionnaire dont la faillite est maintenant éclatante. L'expérience sud-américaine montre que c'est par le bulletin de vote et non par le fusil qu'ont été et seront vaincues les dictatures militaires et policières. Dans ce continent comme ailleurs, la libération et l'espérance des pauvres, compromises par les méthodes de violence, seraient une affreuse illusion si elles ne passaient pas par des voies démocratiques.

Tant qu'elles n'auront pas convenu de cette évidence humaniste, les théologies de la libération resteront équivoques et en suspens. Et l'appel de Managua a beau interpeller Rome dans la superbe de son assurance, on ne peut le peser en de justes balances sans que l'aiguille s'affole, incapable de se fixer, entre deux repères brouillés : le geste prophétique et le pharisaïsme pieux.

"La Croix" - 20.08.1985:

Faites connaître "FRANCE-FORUM"
CARREFOUR DE L'HUMANISME DÉMOCRATIQUE

SUR DES PENSEURS LIBÉRÉS...

Des mesures d'avertissement prises par le ministère de l'Intérieur à l'encontre de publications jugées, non sans quelques raisons, pornographiques, ont suscité dans notre Landerneau médiatique un beau concert de casseroles et, de la gauche à la droite, une mobilisation très spontanée de tous les penseurs libres contre la hideuse censure qui, armée d'obscènes ciseaux, venait de montrer son front bas et sa longue et hypocrite figure.

Il s'agissait pourtant d'appliquer une loi qui ne datait pas, comme les criaileries auraient pu le laisser croire, de Charles X ou de Mac-Mahon, mais une loi républicaine votée par le Parlement en 1949 et dont s'était déjà servi en 1984 un ministre socialiste de l'Intérieur. Loi de protection de l'enfance et de la jeunesse qui n'empêche nullement les adultes de s'abandonner à d'imaginaires divertissements en accord avec leur niveau de culture et qui, par conséquent, est abusivement assimilée à une censure.

Le haut fonctionnaire, responsable de ces mesures, les a expliquées et justifiées dans un long document abondamment argumenté, moralement et juridiquement. Mais son texte a été délibérément ignoré et refoulé par les pouvoirs médiatiques. Pascal disait que le propre des hérétiques est de trouver des hérésies partout, comme le montre l'histoire de tous les intégristes ; ainsi il n'y a rien de tel que les penseurs libres, ennemis farouches de la censure, pour censurer, par tous les moyens dont ils disposent, les textes dérangeants et les pensées malpensantes. Et par exemple le texte et la pensée de Dominique Lafournerie qui fut grossièrement injurié, faute de pouvoir être réfuté. Une exception pourtant : *le Quotidien de Paris*, gêné sans doute d'avoir aboyé plus fort que la presse de gauche, a publié la version intégrale (24 mars) d'un document qui est au moins une contribution importante au débat.

Dans le climat actuel, l'affaire ne pouvait pas ne pas être politisée. L'occasion était trop tentante pour l'opposition de gauche de s'en prendre au ministre de l'Intérieur, son assidue tête de Turc. A un moment où on ne sait plus, tant elles sont lavées, quelles sont les couleurs du drapeau, les critères de la gauche sont tristement personnalisés, et on se fera une réputation d'homme de gauche en traitant Charles Pasqua de personnage douteux. Réputation que l'on bâtira en béton si on tient dans sa main vengeresse un brelan de trois figures suspectes, Pasqua, Reagan et le Pape. En même temps que "l'Intérieur" manifestait un commencement de vigilance touchant une sous-littérature de provocation sexuelle, le Vatican alertait les consciences sur les dangers que la procréation artificielle faisait courir à l'avenir de l'homme. D'où des amalgames sans finesse ni justice qui firent la fortune de quelques caricaturistes.

Ou leur infortune, car le trait grimace et perd tout espèce d'humour, par exemple lorsqu'un Plantu dessine,

jour après jour, un petit évêque en supplétif d'un énorme et avantageux Pasqua. Le talent n'excuse pas tout. On a même entendu un honorable présidentiable, nommé Michel Rocard, sans respect pour sa vaste ambition nationale, quémander les applaudissements d'une foule juvénile en se livrant contre le Pape à des plaisanteries de carabin mal embouché. Nous autres chrétiens, serions-nous contaminés par ce masochisme de bande dessinée qui est un si beau fleuron de notre culture moderne, car nous avons perdu le sens des indignations salubres. L'indignation, cette "colère pensée" et qui fait dans nos mémoires la gloire, hélas ! sans postérité, d'un Bernanos et d'un Péguy.

Avec Raymond Barre à un colloque France-Forum sur le thème "culture et démocratie aujourd'hui".

Rencontre étonnante : on a vu cohabiter dans le même camp des penseurs libérés, d'une part l'actuel ministre de la Culture, sans doute jaloux des lauriers récoltés par son prédécesseur dans tous les cirques de la modernité, satisfait en outre de faire savoir que le marché libre, fût-il celui du sexe, n'admet pas d'autre régulateur que son propre jeu - et d'autre part l'ancien ministre des Droits de la femme, lesquels ne sont sans doute pas opposables aux montreurs d'images louches qui font du corps féminin un objet sadiquement manipulable et d'aventure livré à quelque bourreau racialement typé, circonstance qui n'émeut guère les professionnels de l'antiracisme. De même qu'il est plaisant de voir des socialistes, si vertueusement courroucés contre les puissances d'argent, voler au secours d'un considérable groupe de presse pour qui, même récolté dans les jardins de la

luxure frivole ou sinistre, l'argent ne saurait avoir d'odeur et, en tout cas, pas de quoi empuantir des narines socialistes.

Qu'on élève le débat au niveau esthétique et philosophique qui convient, et on s'apercevra que les références des penseurs libérés sont vides ou faussées. Deux exemples.

Les voici qui se réclament de Freud : "Le refoulement que les psychanalistes appellent justement la censure est toujours hypocrite, ridicule et vain." (Bruno Frappat, *le Monde* du 21 mars). Trois épithètes, trois contresens, car Freud, cet athée hanté par la loi de Moïse, a répété à satiété que la censure, c'est-à-dire le refoulement des pulsions instinctives, a été créatrice de civilisation, au prix de mutilations qu'en son pessimisme il juge d'une grande mais utile cruauté. On trouve une thèse semblable chez Nietzsche, autre grand apôtre de la modernité. D'un mot, c'est l'interdit, qui l'arrachant à l'animalité, a mis l'homme debout.

L'interdiction de vente aux mineurs de publications de peu de vergogne a pu être comparée aux retranchements imposés par la police du Second Empire aux *Fleurs du mal*. Baudelaire évoquait l'homosexualité féminine et les

convenances bourgeoises ne permettaient pas que l'on parlât de ces choses. Si le poème *Femmes damnées* était publié aujourd'hui, il ne serait l'objet d'aucune censure, mais il ferait scandale chez les penseurs libérés en décrivant l'homosexualité comme une descente aux enfers. La banalisation actuelle, qui égalise toutes les conduites sexuelles, empêche de voir (encore une censure) les drames de l'homosexualité que le génie baudelairien éclaire d'une lumière tragique, faite de pitié humaine et de terreur religieuse. Pour avoir dit aux Gomorrhéennes, "Et fuyez l'infini que vous portez en vous", Baudelaire censuré par l'Empire passerait aujourd'hui pour le plus obscurantiste des réactionnaires.

Revenons au bon sens : il y a des interdits abominables, ceux qui, dans les pays totalitaires, étouffent les libertés de l'esprit ; mais il y a aussi des interdits de salut, semblables à ces barrages dont Mauriac disait qu'ils permettent aux eaux ainsi retenues, élevées, étalées, de refléter plus de ciel. Pour pouvoir confondre à ce point la liberté avec une démagogie laxiste, nos penseurs libérés se sont d'abord libérés des exigences de la pensée. N'ayons pas peur d'eux : ils sont sans pensée.

"La Croix" - 11/04/1987

LE GOÛT DE RAYMOND BARRE

Une grande première à "Apostrophes". Les lectures des hommes publics. A un menu que Bernard Pivot avait voulu très gastronomique, une étoile de première grandeur, ancien premier ministre et présidentiable de choix et de choc, Raymond Barre. L'homme d'Etat, qu'on imagine épris plutôt d'exactitude raisonnée et de rigueur chiffrée, s'est révélé ce soir-là, et très simplement sans préciosité ni subtilité, connaisseur gourmand de la chose littéraire.

Nous a été dévoilé en effet un Raymond Barre ami des poètes, de Racine à Valéry et à Aragon, et amoureux de poésie. Destin des origines : Raymond Barre est né dans une île lointaine, et il y a une prédestination poétique des îles. Ni la Communauté européenne, ni l'hôtel Matignon, ni les harcèlements d'une quotidienne bataille politique n'ont fait oublier à Raymond Barre les poètes réunionnais qui enchantèrent son adolescence. D'un Léon Dierx ou d'un Leconte de Lisle, il n'a voulu retenir que des œuvres mineures et gracieuses qui évoquent surtout une vie coloniale languissante et colorée. Dans ce même registre, Raymond Barre cita le poème *A une dame créole*, né d'un séjour fugitif du jeune Baudelaire à l'ancienne île Bourbon. Dans maints autres poèmes des *Fleurs du mal*, Les Chauds soleils (pluriel très baudelairien), les Grottes basaltiques et les Voluptés calmes sont un plus pressant et plus profond ressouvenir de ces mers

du Sud, dont l'auteur du sublime sonnet *La vie antérieure* a toujours gardé la nostalgie.

Il y a de la poésie ailleurs que chez les poètes, et l'un des moments les plus savoureux de l'émission fut celui où, avouant une dilection singulière pour Marcel Proust, Raymond Barre dialogua avec José Cabanis, auteur d'un *Pour Sainte-Beuve*, allusion au *Contre Sainte-Beuve* de Proust, lequel ne voulait pas admettre que la curiosité biographique, introduite en force dans la critique par Sainte-Beuve, puisse servir à l'intelligence véritable de l'œuvre d'art. Familier des personnages proustiens, Raymond Barre remarqua que si Anatole France ou Montesquiou ont pu passer pour des modèles utilisés par Proust, Bergotte et Charlus sont, plus véritablement, de beaux masques comiques et tragiques, artistement travaillés, à l'abri desquels et au moyen desquels l'auteur part à la recherche de sa propre vérité, singulière et universelle. On n'est en effet heureusement vulnérable au charme proustien que si on sait entendre la vaste et totale symphonie que constitue ce massif puissant, romanesque en ses premières apparences seulement.

Le miracle de la *Recherche* est dans le dépassement des antithèses et dualités scolaires toujours transcendées par un style que fait se rejoindre la plus dense substance de la prose et la pure essence de la poésie en construisant de hautes architectures musicales. N'aura jamais de style

l'apprenti écrivain qui prendrait comme maxime majeure la recommandation du maître d'écriture : "Faire court et clair". Il me plaît que Raymond Barre goûte la phrase de Proust qui, avec ses détours et retours, lents et précautionneux, arrive à tout dire et même l'indiscutable. Et dans une langue si savamment correcte qu'il n'y manque pas un imparfait du subjonctif. Ce qui ne saurait déplaire au professeur Barre.

Raymond Barre, dont les amis vantent la culture musicale, a laissé entendre que pour lui la poésie est musique. Ce qui n'implique pas une indifférence au contenu. La plus haute poésie est celle dont l'harmonie est gorgée d'une surabondance de sens. Le vers valéryen "Tout peut naître ici-bas d'une attente infinie" est pour Raymond Barre un décisif exemple de la vraie poésie, qui est à la fois musique et métaphysique. Qui eût dit qu'à ses yeux le mot d'"infini", qui est d'un usage nul en économie politique, était l'un des plus beaux de la langue. Et ce n'est pas hasard si la notion correspondante est, pour la philosophie classique, la première et la plus féconde des idées.

La politique ne pouvait être absente de ce festival littéraire, puisque Raymond Barre devait s'expliquer sur son admiration pour Richelieu. Attente en grande partie frustrée. La conversation descendit au commun niveau d'"Apostrophes", qui dans les vendredis ordinaires incline tant à la diversion latérale (horreur, je viens d'employer l'expression "au niveau de" que, dans son goût pour l'élégance de la langue, Raymond Barre a bien raison de proscrire). On bavarda sur l'immense fortune accumulée par Richelieu, et qui sous l'Ancien Régime était nécessaire à l'exercice du pouvoir. Il aurait été incongru de demander à Raymond Barre si la France d'après la présidentielle de 1988 n'aurait pas, cardinal

pour cardinal, besoin, plutôt que de la raideur militaire et militante d'un Richelieu, de la souplesse pacificatrice d'un Mazarin. Et peut-être en eût-il convenu si la règle du jeu n'avait été de respecter une séparation de circonstance entre le "littéraire" et le "politique".

Séparation factice et fictive. Il est important dans les relations humaines, même pratiques et utilitaires, de se faire une juste idée de la philosophie et de la culture du partenaire ; à plus forte raison, s'il s'agit d'élire le chef de l'Etat. Peu de présidentiables auraient été capables de donner à une émission culturelle une aussi insolite qualité. A l'exception de François Mitterrand. Certes, la culture "littéraire" au sens large et la culture politique au sens technique peuvent ne pas coïncider dans le même homme. Mais une haute culture, qu'elle soit plutôt musicale et poétique comme chez Barre, ou plutôt historique comme chez Mitterrand est une promesse de tolérance et d'ouverture à autrui, vertus elles aussi politiques. Et si elle proposait un affrontement entre les deux hommes, la scène publique, au second tour des présidentielles aurait des chances de ressembler à un forum et non à une foire.

En terminant, le plus discret, le plus secret : Barre, il nous en a fait confidence, ne s'endort pas le soir sans s'être récité quelque poème, hygiène utile sans doute pour purger les humeurs que lui donne l'agitation du "microcosme". Un tel homme n'aurait pas tout perdu si par malaventure il perdait les présidentielles. Ce qui n'est pas le cas de bien de ses concurrents, dont certains donnent l'impression qu'ils croiraient avoir manqué leur existence si se dérobaient l'ultime et assidu objet de leur trop visible désir. Fassent les dieux ou la Providence que cette sorte de détachement ne tourne pas à malchance dans les hasards du prochain printemps.

"La Croix", 30/9/1987.

CROIRE GORBATCHEV ?

Des signes de libéralisme se sont manifestés : Sakharov, rappelé de son exil, a été réintégré dans la communauté scientifique de l'U.R.S.S. Les portes des goulags se sont entr'ouvertes au bénéfice d'une poignée de dissidents, même religieux, tels Ogorodnikov et Iakounine. Mais dans ces cas très singuliers, il s'agit d'hommes connus en Occident et dont la presse des pays libres avait révélé le calvaire à l'opinion publique internationale. Qu'en est-il des petits et des sans-grades, ensevelis deux fois dans le sépulcre des pénitenciers et dans l'ombre de l'anonymat ? Et surtout, faut-il, sans faire injure au langage, qualifier de libéral un comportement qui n'est qu'une cessation d'arbitraire, au surplus très ponctuelle dans des cas soigneusement sélectionnés et dont le rendement de propagande est assuré ?

Il semble, plus sérieusement, qu'une certaine liberté

elle aussi très limitée soit tolérée dans l'ordre dit culturel, et plus chez les artistes que chez le reste des intellectuels. Un exemple : le film "Le repentir", récemment primé à Cannes où il avait été présenté officiellement. Le personnage principal en est un tyranneau de bourgade, provincial, machiavélique, doucereusement cruel, par le moyen duquel le cinéaste Tanguiz Abouladzé, Géorgien comme Staline, démonte le mécanisme de la terreur étatique et policière. Manière sans doute d'exorciser une ombre sanglante. Staline, en son temps était toujours présenté comme le meilleur disciple de Lénine au point de presque l'égaliser, mais depuis Khrouchtchev précipité du trône bicéphale. Reste le prestige intact du seul Lénine dont le rayonnement à partir du sarcophage pharaonique de la Place Rouge rayonne jusqu'aux extrémités de l'Empire et dont la personne et la pensée continuent à être la référence obligée de tous les hommes publics, et en premier lieu de Mikhaïl Gorbatchev.

Comment peut-on entreprendre de démocratiser la Russie en maintenant, comme le fait Gorbatchev, les principes du léninisme et en s'inspirant de l'idée que le héros fondateur se faisait de la démocratie ? Reprenant la fameuse définition de Lincoln sur le gouvernement du peuple par le peuple, Lénine la jugeait abstraite et, pire, "idéaliste", c'est-à-dire ce qui lui répugnait le plus en politique comme en philosophie. Le peuple ne sera capable de se gouverner lui-même qu'au prix d'une lente et laborieuse éducation et au prix de toute une révolution culturelle. En attendant c'est le Parti et lui seul qui, la partie éclairée égalant le tout, est habilité à exercer pour le peuple la totalité du pouvoir. La démocratisation en cours ne saurait être donc que l'œuvre du Parti. On a compris : le "libéral" Gorbatchev disciple de Lénine, répudie Lincoln et assume l'héritage de cet autre éducateur forcené que fut Pierre le Grand, le marxisme léninisme n'étant alors que la version faussement moderne du despotisme éclairé.

Le véritable test qui rendrait croyable un commencement d'ouverture libérale concernerait la vérité des dernières décennies de l'histoire russe d'une part, et d'autre part les libertés spirituelles et notamment religieuses.

Le discours du 2 novembre, au Soviet Suprême, de

Gorbatchev s'il reprend sans y insister les griefs stéréotypés sur le culte de la personnalité et les atteintes à la légalité socialiste, au temps de Staline, maintient toujours Boukharine et surtout Trotski à l'état de personnages non-historiques pour cause d'attentat à l'orthodoxie léniniste.

Enfin le culte ne s'exerce que dans de trop rares églises, toléré seulement, en bonne doctrine léniniste comme une manifestation folklorique d'un passé définitivement aboli. Le peu de dissidents qui, héroïquement, réclamait davantage n'a jamais été avoué et couvert par une Eglise orthodoxe qui s'enferme dans une inertie de survie et fait ainsi les affaires d'un pouvoir dont on ne dira jamais assez qu'il n'est pas laïque, mais athée. Pas plus que la musique jeune et moderne ne peut abattre le mur de Berlin, le prodigieux souffle d'espérance que cet homme immense qu'est le Pape a apporté à la Pologne captive ne peut, lui seul, renverser les remparts idéologiques qui séparent l'Empire communiste du reste du monde. Reste la foi, celle de la Bible et du poète ; "Sonnez, sonnez toujours clairs de la pensée... à la septième fois les murailles tombèrent."

"*Démocratie Moderne*" - n° 472/1987

Le vocabulaire du libéralisme a bien de la séduction, puisque ce que repousse l'esprit qui se veut libéral s'appelle contrainte, préjugé, autoritarisme, toutes choses fort peu plaisantes.

Pourtant le libéralisme, comme sentiment et comme théorie, ne va pas sans une sorte d'ambiguïté qui requiert critique et analyse...

Il y a une vérité du libéralisme : une société n'est véritablement au service de l'homme - et la condition est nécessaire, mais non pas suffisante - que si elle garantit et développe un certain nombre de libertés, dont l'expérience montre qu'elles ne sont jamais définitivement assurées. Et c'est par la revendication de ces libertés, par sa lutte contre l'absolutisme politique que le libéralisme a montré, au cours d'une histoire qui n'est pas achevée, vigueur et vertu. Parce qu'il prit le parti de défendre la liberté de la presse, Chateaubriand fut, en dépit de son légitimisme, considéré comme un libéral. Et s'il y eut un catholicisme libéral, c'est en contestation d'un intégrisme clérical ou théocratique qui faisait bon marché de la liberté de la conscience, de la libre recherche ou de l'indépendance de l'Etat. Le libéralisme est à réinventer chaque fois que les pouvoirs entreprennent de confisquer les libertés humaines, sous prétexte d'ordre ou même de libération. Mais le libéralisme ne saurait, lui seul, fonder un projet de société car il n'est jamais qu'une moitié de la vérité et il se transforme en idéologie génératrice de faux-semblants dès qu'il prétend être norme unique et inspiration exclusive. Devenu alors idéologie, le libéralisme se dégrade en un individualisme qui repousse comme abusive toute dépendance à l'égard d'autrui, du vrai ou du sacré, et qui fait de l'exaltation du libre arbitre la valeur suprême..

Et. B. "La Croix" - 5/12/1974.

LA VIE LITTÉRAIRE

par Philippe SENART

Sur Péguy. - Julien Green : Les pays lointains. - François Nourissier : En avant, calme et droit. - Henri Froment-Meurice : Une éducation politique. - Michel Déon : La montée du soir. - Jean-Marie Rouart : Le cavalier blessé. - Georges Borgeaud : Le soleil sur Aubiac. - Roland Ausset : Le roman d'Aboukir. - Didier Martin : Double messieurs. - Sur Louis XIV.

M. Robert Burac publie en trois volumes à la Pléiade les *Œuvres complètes en prose* de Charles Péguy (1). Chacun de ces volumes marque une étape dans la vie de Péguy. La première prend fin en mai 1905. C'est le moment où le Péguy socialiste et libertaire des années 1898-1900, le répétiteur de Sainte-Barbe qui quêtait pour les grévistes et voulait faire l'unité du genre humain en établissant une République universelle, le fondateur des *Cahiers de la Quinzaine*, le collaborateur de la *Revue blanche* et de la *Revue socialiste*, c'est le moment où il écrit *Notre Patrie*, et, quand il apprend que Guillaume II a débarqué à Tanger, commande un uniforme d'officier de réserve au Bon Marché.

1900-1905 fut dans la vie de Péguy "le temps des grandes grèves, de la grande histoire, des grands travaux, des grandes illusions". Il a pu écrire, triomphant, croit-il, de son passé, "que treize ou quatorze siècles de christianisme introduits chez mes aïeux, onze ou douze ans d'instruction et d'éducation catholiques ont passé sans laisser de traces". Il est l'ami de Jaurès et pense qu'Anatole France est un grand homme. On le voit assidu à tous les congrès. Il est "parvenu du rang d'homme au grade de citoyen, du grade subalterne de citoyen au grade supérieur de militant", il est désormais "officiellement employé à la Révolution". Mais ce Péguy est le même qui écrit en 1898 *Marcel, de la cité harmonieuse* et il faut remarquer que la cité harmonieuse de Péguy, qui est une cité d'anticipation socialiste, a pour citoyens "tous les vivants qui sont des âmes". Or, le socialisme est matérialiste, il est athée, il ne compte que des corps, il ne pèse que des livres de chair. Péguy peut-il doter le socialisme d'un supplément spirituel sans en changer la nature ?

Waldeck-Rousseau et Combes vont, dans les années à venir, s'attaquer aux âmes. Jaurès donne de sa grosse caisse dans le concert anti-clérical et anti-catholique de la III^e République. "Le grand crime collectif de l'Eglise contre l'humanité, contre la vérité, contre le droit,

s'écrie-t-il, a son juste salaire". Péguy charge Bernard-Lazare de répondre : "Le langage de Jaurès n'est pas le langage de la raison ; il n'est pas le langage du droit ; il n'est pas le langage de la justice". L'anti-cléricalisme, mais aussi l'anti-catholicisme du parti socialiste fait que Péguy se rappelle qu'il a été à Saint-Aignan l'élève de l'abbé Bardet. Le marxisme appris à l'école du soir n'a pas de prise sur le cathéchisme. C'est alors que Péguy commence à remonter par les chemins de son enfance vers le passé, vers "le temps de l'ancienne France", quand il ne savait pas que le vicaire de sa paroisse lui enseignait exactement le contraire de ce que lui enseignait l'instituteur. Il commence maintenant à le comprendre et dans les pages des *Cahiers* entre 1900 et 1905, la voix du vicaire, si humble soit-elle, si étouffée soit-elle par les grandes voix du socialisme et du laïcisme, c'est elle que nous entendons de plus en plus.

De *De la Grippe* où Péguy veut incorporer dans le socialisme une substance morale à *De la Raison* où il n'admet pas que la Raison soit érigée en Religion, surtout d'Etat, la révolte contre les faux dieux couve. Elle n'attend pas 1905 pour éclater. Lorsque Péguy écrit *Notre Patrie*, le lent travail de démolition des idoles du monde moderne a déjà produit tous ses effets. Péguy s'est séparé du socialisme devenu parlementaire. Il a commencé sa longue polémique contre Jaurès. Il y a, écrit-il dans des pages étincelantes, un langage parlementaire et un langage français. "Le langage parlementaire est un langage qui ment". Péguy va plus loin ; il écrit que "le suffrage universel est devenu un jeu de mensonge" et que "toute campagne électorale avilit celui qui l'entreprend". Au pays abstrait, il oppose un pays concret, un pays charnel, fait non de partis, mais de réalités sociales et professionnelles, un pays réel. Dans la grande manifestation de la République en 1900, ce ne sont pas des partis et des militants politiques qu'il a vu défiler, mais les travailleurs du gaz, les charrons, les cuisiniers, les fumistes en bâtiment, les tourneurs-robinetiers, les hor-

logers, les tourneurs-vernisseurs sur bois, les étireurs au banc, les correcteurs, les garçons nourrisseurs...

La vie de Péguy s'accomplit dans une remontée aux sources. Ce n'est plus 1789 qui constitue la ligne de démarcation entre l'ancienne France et la France moderne, c'est 1881, l'année où l'école primaire laïque a été créée. "Nos maîtres de l'école primaire, écrit Péguy, nous ont masqué la mystique de l'ancienne France, ils nous ont masqué dix siècles d'Histoire de France". La ligne de démarcation de 1881 passe à travers la première période de la vie de Péguy, dans ce premier volume de ses *Œuvres complètes en prose*. Comment il la franchit, en présentant des papiers d'identité française, c'est tout l'intérêt de ce volume.

*
* *

Julien Green a évoqué dans son Journal les jours de l'enfance où sa sœur se mettait au piano pour jouer une mélodie de Schumann qui l'enchantait, *Des pays lointains*. Les pays lointains, c'était cette Terre promise dont il rêvait en écoutant les récits de la Bible. Il la plaçait dans le Sud mythique auquel sa mère le rattachait et où il se sentait entraîné par la pente de son destin. En 1934, il avait commencé d'écrire un roman intitulé précisément *Les pays lointains*. Il l'interrompit un an plus tard. Longtemps resté à l'état d'ébauche, achevé, gros de 900 pages, le roman mort-né voit aujourd'hui le jour (2).

M. Jacques Petit a écrit dans un livre sur Julien Green (3) qu'au moment où le monde éprouvait les incertitudes et les angoisses de l'avant-guerre, l'auteur d'*Epaves* cherchait une voie d'évasion. Il venait de s'embarquer pour l'Amérique, il aspirait à y remonter, dans la nuit lumineuse de ses origines, vers le pôle de toute pureté. De New-York, capitale du Nord abhorré, il s'était élancé vers Savannah où il avait découvert, à l'abri des sycomores et des lauriers, en franchissant les blancs portiques de ses palais perdus, son pays lointain, sa Terre promise. C'est le Sud, c'est toute sa magie que Julien Green évoque dans ce roman abandonné, repris, enfin terminé, ce sont les récits de sa mère, ses propres souvenirs, de mystérieuses réminiscences héréditaires qui y sont consignés. Il y raconte, à la faveur de ce qui peut ressembler à une reconstitution historique, l'Amérique des années qui ont précédé la guerre de Sécession. Mais était-ce bien la peine de fuir les menaces qui se faisaient jour dans l'Europe des années 34 pour retrouver, dans la lointaine Amérique de 1850, d'autres menaces ? Julien Green a pu écrire dans le Journal de cette époque que la Terre promise où il avait cru aborder était "entourée d'une nature barbare tout aussi menaçante". Il peint dans *Les pays lointains* les draperies de mousse funèbres suspendues aux branches des grands arbres, les serpents se glissant dans les forêts ténébreuses, les vautours tournoyant sur les marais. Le rêve s'est-il fait cauchemar ? Cette Terre d'où s'élèvent, au-dessus des charniers d'Indiens, les vapeurs maléficieuses d'un monde marqué par la Faute,

est-ce vraiment la Terre promise ?

Jamais le Mal, pour séduire Julien Green, n'a été paré de plus de beauté que dans ces pages à la fois nonchalantes et frémissantes. On ne comprendra bien *Les pays lointains*, l'histoire de la passion secrète d'Elisabeth pour Jonathan, son prince luciférien, les envoûtements d'une terre aux charmes perfides, qu'en lisant le troisième volume de l'autobiographie greenienne (4), *Terre Lointaine*. Des courriéristes pressés ont pu écrire que *Les Pays lointains*, c'était *Autant en emporte le vent*. C'est, dans l'œuvre de Julien Green, *Autant en ramène le vent*, un vent qui pousse, du fond de son enfance et de sa jeunesse, des miasmes dont il a cherché toute sa vie à purifier son cœur.

*
* *

En avant, calme et droit est la devise du Club hippique de France, et c'est aussi le titre du dernier roman de François Nourissier (5), et c'est l'histoire, à travers cinquante ans de décadence française, de l'écuyer Vachaud dit d'Arcole, professeur de cheval comme on dirait professeur de morale, autre mouture du "petit bourgeois" qui, dans l'œuvre de M. Nourissier, s'est appelé Patrice Picolet ou Lucien Lachade. Fils de soldat mort-pour-la-France, "tiré vers le bas" par une mère qu'il méprise et dont il a honte - elle est remariée avec un marchand de "godasses", Hector Vachaud a lu, comme Lucien Lachade, la nouvelle de Paul Morand, *Milady* et appris du commandant Gardafort la manière en terme équestre de "se rassembler", autrement dit de s'élever à "la bonne hauteur d'où voir le monde", qui est celle du cavalier sur sa monture. Lucien Lachade dont M. François Nourissier nous a conté l'adolescence dans le Paris occupé d'*Allemande* (6) se déclarait "fou de hauteur". C'est le cheval, c'est l'équitation qui ont enseigné la hauteur aux enfants humiliés de M. Nourissier. Il nous dit que "le cavalier n'a pas d'âge". Vachaud dit d'Arcole traverse son époque dans un roman-chronique déroulant entre février 34 et mai 68 tous les oripeaux de la tragédie historique aux divers actes de laquelle il a été mêlé sans y participer. Vêtu d'une défroque intemporelle, l'air d'un "curé", chevauchant, dans le lieu abstrait de son manège, des chimères, Vachaud dit d'Arcole vit à une hauteur où le monde n'est plus vu qu'en songe et où la tragédie est convertie en illusion comique.

Ceux qui n'ont pas vécu les années de la première moitié du siècle découvriront avec enchantement dans *En avant, calme et droit* les images grises et sautillantes d'un vieux film d'actualités : les cortèges d'anciens combattants décorés, les autobus incendiés place de la Concorde le 6 février, les Camelots du roi au Quartier latin, les tandems sur les routes de banlieue du Front populaire dans le soleil levant, la brève saison lyrique de la "révolution nationale" qui n'a duré que six mois, le salut aux couleurs, Maréchal nous voilà, les gants à

crispin, les fourragères et les épaulettes d'une armée de parade, le marché noir, les désillusions de l'après-guerre, les durs hivers, Paris transi aux feux de la victoire. Puis le monde change, on entre dans l'ère philipparde que François Sagan a décrite dans l'un de ses plus jolis romans, *La Chamade* (7) et où M. François Nourissier, s'épanouissant dans sa maturité, a éprouvé "le malaise général" dont il a traduit les symptômes dans *Une histoire française* (8). "La France, écrivait-t-il, n'est plus qu'une active entreprise à laquelle cela réussissait trop bien de ne plus croire aux nuées". Vachaud dit d'Arcole est dans une France orléaniste le témoin d'une chevalerie superbe et anachronique. Il y a dans la chronique réaliste de M. François Nourissier, au milieu du monde réel, cet ilot d'abstraction et de rêve qu'est le manège. Y sont conservées les valeurs de pureté, de fidélité et d'honneur. Y sont exaltées les vertus de "parage" et de "mérite". Le parage, c'est, en termes de *sudisme*, l'allure, le chic. M. François Nourissier a décrit le manège, comme Henri de Montherlant, le collège et le stade. Vachaud, adolescent, a lu Morand et l'histoire du commandant Gardafort chevauchant sa Milady en plein ciel sur un aqueduc, qui lui a tourné la tête, et il a lu *Nez-de-cuir*, mais il a lu aussi *Le Voyage du Centurion*. Qui, aujourd'hui, connaît Psichari, ce petit-fils de Renan qui abandonna ses études de Sorbonne en 1906 pour s'engager dans l'armée d'Afrique et retrouva la foi en rompant le pacte de son grand-père avec le monde moderne ? Qui entend encore la voix qui criait dans le désert ? M. François Nourissier n'a cessé, répugnant à tout ce qu'il sent en lui de mou et de facile, de s'inventer un idéal d'héroïsme sec et dur. Vachaud dit d'Arcole est une des figures les plus accomplies de cet idéal.

Mais il y a en Vachaud la secrète faiblesse de son cousinage avec les personnages des *Célibataires* de Montherlant, un Elie de Cœtquidan, un Léon de Coantré, et le bronze dont il est fait révèle, à la façon dont M. Nourissier le sonde, cette fêlure. Les dernières pages d'*En avant, calme et droit*, empreintes d'une grandeur dérisoire, expriment le désarroi d'un destin manqué de *faux aristocrate*. "Adolescent, a écrit M. Nourissier dans *Le Musée de l'homme*, je ne voulais pas croire que la société prépare à peu près le même destin aux perchérons et aux réputés pur-sangs". Pur-sang, Vachaud dit d'Arcole a refusé la décadence française, mais y a succombé, victime, lui aussi, d'un *malaise général*. *En avant, calme et droit* est, dans ce contexte d'avilissement nauséux, un vibrant "haut les cœurs" de François Nourissier.

*
**

M. Henri Froment-Meurice a écrit dans *Une éducation politique* le beau roman de formation et d'apprentissage d'un jeune homme, presque un enfant (9). Charles de la Ville Hélou a quatorze ans lorsque son père, le comte de la Ville Hélou, est arrêté par les Allemands pour avoir caché des parachutistes anglais dans une tour de son château. Les parents de Charles seront déportés.

Il reste seul. "La guerre lui a fondu dessus", écrit M. Froment-Meurice. Elle l'a fait sortir brusquement de l'enfance, elle le provoque, elle l'oblige à "faire face". C'est elle qui sera son éducatrice.

La guerre aurait agi sur cet enfant d'une toute autre manière, en le lançant peut-être dans une aventure individuelle et anarchique, si M. Froment-Meurice n'avait placé son héros dans le milieu aristocratique où toutes les conditions de la réussite de son projet de vie sont réunies. "Retournez à la Ville Hélou, reprenez possession de votre château, affirmez vos droits", c'est le conseil, c'est l'ordre donné, après le départ des Allemands, à l'orphelin réfugié chez une vieille tante, par le prieur de la Trappe de Sizun. Charles a à prendre en charge une maison, une terre, une responsabilité. Il a recueilli une tradition, il s'insère dans une lignée où il trouve force et appui. Historiquement, sentimentalement, intellectuellement, il n'est pas livré à lui-même. Il n'est pas seul. C'est un héritier. A côté de Charles, il y a, faisant contraste avec lui, son ami, presque son frère, Jean Fourchon, le fils d'un des métayers de son père. Il est aussi fortement enraciné que lui dans la même terre qui ne meurt pas et sur laquelle le blé se lève toujours. Mais l'enracinement ne suffit pas à préserver ces enfants des tempêtes que le siècle souffle sur eux. Jean, parce qu'il n'est pas né dans une famille-chef, n'a pas à répondre aux mêmes appels, à remplir les mêmes missions et il n'est pas soutenu aussi bien par les mêmes puissances que le fils de ses maîtres. Faute de pouvoir s'appuyer sur le passé, il sombrera dans l'avenir. De la Résistance où, comme Charles, il a fait face, mais pour d'autres raisons et peut-être contre d'autres adversaires, il passera à la Révolution. Devenu communiste, affranchi de tous liens avec l'ancienne société, mais n'ayant pas trouvé ceux dont il a quand même besoin pour s'associer à une entreprise qui le projeterait au delà de lui-même dans une Histoire non plus à continuer, mais à *finir*, il reviendra de Moscou à la Ville Hélou, mais trop tard pour s'y replanter. *Une éducation politique* est en fait le roman de deux éducations, celle de l'héritier et celle de l'autodidacte. La réussite de l'une, l'échec de l'autre proposent une leçon.

La première partie du roman de M. Froment-Meurice peint un de ces milieux provinciaux d'autrefois, avec ses notables, ses châteaux, ses collèges religieux, ses petites villes d'ancienne France à l'écart du monde moderne où se sont formées de riches sensibilités et dans lesquels la littérature, de Balzac à Bazin et à Boylesve, a puisé sa sève nourricière. La guerre, la défaite, l'armistice, l'occupation, les déchirements du tissu français qui s'en suivirent apportent dans un paysage paisible et qui aurait pu paraître d'un autre temps la note tragique particulière à notre époque. La seconde partie d'*Une éducation politique* nous fait sortir du XIX^e siècle qui ne s'est achevé qu'en 1939, pour nous plonger en plein XX^e siècle. Elle pose les problèmes que la génération de l'après-guerre aura à résoudre. Charles a fait l'E.N.A., il est diplomate, il est placé à Moscou à la croisée des chemins de deux mondes. Il a à se souvenir des leçons reçues de son passé et que le Père prieur de Sizun, son

Mentor, avait formulées dans la première partie de l'ouvrage à laquelle nous sommes renvoyés : "On apprend à l'ombre de la Croix le respect de la personne humaine... Cela ne signifie pas tolérance. Nous sommes des chrétiens. Pour nous, le Bien et le Mal sont des valeurs qui existent, qui séparent les hommes, qui divisent les sociétés. A l'égard d'une société fondée sur le Mal, ce n'est pas la tolérance dont nous avons besoin, mais de lucidité pour le reconnaître et le démasquer. La tolérance oui... mais après la victoire". Comment le comte de la Ville Hérou concilie-t-il cet enseignement tout de pureté, de rigueur et d'intransigeance avec la générosité de sa nature ? C'est un beau type de gentilhomme libéral et humaniste. Il se bat à Moscou, en pleine guerre froide, pour les droits de l'homme, les valeurs de liberté et de pluralisme. "Une société qui ne s'incarnerait que dans un seul projet serait, dit-il, insupportable". Il défend tout ce que, de sa faiblesse même, la démocratie tire vertu.

Une "éducation" plus morale que peut-être politique, héritière d'anciennes fidélités, s'ouvre sur l'avenir dans un roman où il entre moins de nostalgies que d'aspirations. A la fin, Charles revient à la Ville Hérou, mais ce n'est pas pour s'y replier. Il prépare une campagne électorale. Il publie un article dans un journal local où il est écrit que "le dernier mot n'est jamais dit". Nous attendons que M. Froment-Meurice donne une suite à ce roman et qu'il nous livre ce dernier mot.

*
* *

Le dernier roman de M. Michel Déon, *La montée du soir* (10), a été accueilli par une critique de presse extrêmement flatteuse. On a voulu y voir le testament moral de l'auteur de *Je ne veux jamais l'oublier* et des *Poneys sauvages*. "Vient un moment de la vie, ainsi commence *La montée du soir*, où nous nous apercevons que les amitiés, les amours, les sentiments et jusqu'aux mots et aux noms... nous quittent". Ce roman, en fait une nouvelle, inscrit une péripétie assez mince, l'histoire d'une journée où un homme de cinquante ans est abandonné par sa maîtresse, entre deux escalades d'un pic des Alpes, la première où cet homme, pressentant sa fin, se hisse sur le sommet d'où, d'un trône de pierre, il peut contempler le paysage de sa vie - mais dans la descente, il perd sa canne, non, sa canne lui échappe, elle le quitte, sautillant de rocher en rocher jusque dans la profondeur de l'abîme, la seconde où, après avoir perdu canne, maîtresse et quelques autres objets auxquels il tenait, il refait le même parcours, accompagné de son chien, symbole de fidélité, pour essayer de retrouver sa canne, la canne-guide de l'aveugle, et pour se réinstaller dans une pose définitive sur le trône minéral qu'il s'est sculpté. M. Michel Déon est soutenu dans cette double ascension par un bel élan lyrique, voire épique, mais qui retombe dans les dernières pages de son livre, lorsque le quinquagénaire défaillant remonte péniblement la pente de son destin pour tenter d'atteindre le sommet sur lequel il veut déposer sa dépouille. Le clair horizon de la première escalade s'obscurcit soudain et dans cette dernière mon-

tée qui n'est que celle du soir, une nuée est poussée par le vent pour voiler l'heure de la mort. Maurras a médité au cimetière du Céramique à Athènes sur la stèle du *Jeune homme pleuré*. Ce bel éphèbe au pied duquel s'est couché un chien, le Rhadamante de M. Déon, est figé dans la suprême attitude, non de celui qui part, mais de celui qui reste. Tout s'éloigne autour de lui, tout le quitte, la vie a passé et déroule sa fuite, mais il ne bouge pas. Il est, en son corps glorieux, désormais éternellement là. Le héros de M. Michel Déon a voulu sans doute, dans le silence et la solitude des hautes régions de l'être, atteindre au même point de perfection, s'établir sur ce roc, ce trône, cet autel autour duquel monte le soir, tourne la vie, mais l'Homme est, au centre de son soleil, immobile. Là où Maurras a vu, dans sa fixité, la lumière incréée faire corps avec l'homme éphémère, lui assurer sa permanence, M. Michel Déon, moins heureux que son maître, comme habité par une crainte religieuse, plus sensible peut-être aux agressivités de la nature qu'à ses complicités, tend, pour préserver l'invisible, une draperie funèbre en forme de nuée. Testament moral, *La Montée du soir* ? Les longues résonances de ce livre en font un véritable testament spirituel, mais il nous est adressé avec la pudeur que son auteur a toujours manifesté dans ses écrits, sous le couvert auquel on peut se laisser tromper, d'une assez banale histoire d'homme "plaqué".

*
* *

Il y a beaucoup d'ombres à l'arrière-plan du *Cavalier blessé* (11). Le roman de M. Jean-Marie Rouart a pour cadre historique les guerres de l'Empire. Il s'y déroule des batailles confuses où l'on s'avance par des chemins de traverse dans des crépuscules incertains où les soleils d'Austerlitz restent voilés. *Le Cavalier blessé* est l'histoire ténébreuse de deux frères. Philippe de Bercheny dont un régiment de cavalerie sous l'ancien régime a porté le nom, est officier de hussards ; Henri est sous-préfet de Saumur ; il disparaît un matin ; on le retrouvera en Allemagne dans un régiment de dragons à pied. Son frère est l'amant de sa femme, mais il l'ignorera toujours. Pourquoi a-t-il fui ? Henri de Bercheny a une passion un peu trouble pour sa mère et pour l'eau. Il met fin à sa fugue en se laissant couler dans une rivière. Il y découvre, au cœur obscur de ses origines retrouvées, un monde où, dans un ultime sursaut de vie, c'est l'âme maternelle qu'il étirent. Dans ce roman où il y a une exigence d'absolu, on n'étirent pas que des âmes, mais aussi les corps bien en chair de charmantes dames échappées de la société des Merveilleuses. Ces scènes se déroulent derrière des rideaux d'alcôve bien tirés et l'ombre en garde les secrets. Une indiscretion, mais inquiétante : le goût des amoureuses de M. Jean-Marie Rouart pour la cravache.

Tout ce qu'il y a d'ombreux, de louche, d'énigmatique dans le *Cavalier blessé* se dissipe dans la lumière des petits matins de victoire où les armées françaises entrent dans les capitales de l'Europe au pas de parade et qui est celle-là même qui baigne les premières pages de la *Char-*

treuse de Parme. Il y a dans le *Cavalier blessé* des phrases brèves et éclatantes comme "Toute la jeunesse était en Prusse" ou "On approchait de Varsovie", qui font longuement rêver. A la fumée de la poudre, se mêlent dans ces phrases des reflets de soleil sur des coupoles dorées, le parfum des lilas, l'odeur des foins à la lisière des forêts bavaroises. C'est grisant, d'une griserie où il entre joie et santé. A peine un voile de mélancolie est-il jeté sur ces frais paysages où l'âme respire.

Parfois passe dans le roman de M. Rouart des survivants du XVIII^e siècle comme le bon abbé Morellet. Ce nom suffit à évoquer toute la brillante société du Marais et la douceur de vivre des étés anciens chez Madame de la Briche. L'hôtel de Bercheny est rue du Bac, à deux pas de l'Abbaye-aux-bois. Par là, une passerelle est jetée vers une autre société, encore à naître. M. Jean-Marie Rouart fait revivre l'Histoire, plus qu'en la peignant, par un mot, une allusion, une touche, un effet de perspective qui lui donne, comme dans un léger vertige, toute sa profondeur.

*
* *

Venu de Suisse, M. Georges Borgeaud, après avoir fait l'escale obligatoire de Paris où il a conservé son port d'attache, s'est arrêté un jour sur la ligne Paris-Toulouse, à Cahors. Il a découvert sur un des Causses du Quercy, dans le hameau en ruines d'Aubiach, le pigeonnier qu'il a redressé, pour ne pas dire restauré-*restauration* ou *rénovation* sont des mots que l'architecture contemporaine a déshonorés, et c'est de ce pigeonnier, comme Alphonse Daudet de son moulin de Fontvieille, qu'il nous adresse, non point des contes bien pomponnés, mais la simple relation de son retour à la nature. Retour à la nature, que voilà encore une expression galvaudée ! Retour à la terre, c'est pire, avec l'implication politique qu'elle sous-entendrait... M. Georges Borgeaud écrit : "En refusant les horreurs du monde moderne, en m'exaltant d'une retraite dans le Lot, je n'ai pas voulu faire un retour à l'existence primitive, me nourrir de lait et de fromages de chèvre, faire sauter les châtaignes dans le feu". Il écrit encore qu'"il est naïf de croire que la paysannerie est la source indestructible des valeurs fondamentales, le lieu de toutes les simplicités et représente la sagesse innée". M. Borgeaud n'exalte dans *le Soleil sur Aubiac* (12) que l'esprit de pauvreté. C'est ce qui a conduit ce Suisse, des grasses prairies de son Valais natal, mais où une enfance paysanne lui a permis de prendre la mesure des réalités que la littérature travestit, vers le pays de tous les dépouillements, un pays vêtu seulement du minimum de peau sur ses os. M. Borgeaud confesse qu'il a eu dans sa jeunesse une vocation monastique. Il laisse échapper cependant - ou entendre, que son idéal de vie aurait été une cure de village, avec un jardin de légumes et de fleurs. Le pigeonnier d'Aubiach, plutôt que la cellule de moine, lui offre ce rêve de spiritualité rustique où la vie n'est pas refusée, niée, mortifiée, mais célébrée en ce qu'elle est un présent rare et dont il tire avec économie des saveurs sans prix.

On s'enchant de ce *Soleil sur Aubiac* comme d'une lecture d'offertoire. M. Borgeaud en bannit tout ce qui pourrait relever d'une esthétique de liturgie frelatée. On y recherchera, on y éprouvera, mieux qu'une complicité, une identité avec tout ce que la terre produit, dans leur simplicité originelle, de choses et de gens. M. Borgeaud les magnifie, choses et gens et animaux, jusqu'aux vipères et aux renards pourchassés ou aux éphémères de la nuit, avec des gestes et des mots dont le moindre a sa signification, son importance, en répandant sur eux la grâce franciscaine de son sourire. Ce qui n'est pas le moins intéressant dans ce livre, c'est de voir comment s'est établie la communication, à travers tout ce qui pouvait les séparer, entre un écrivain appartenant au monde parisien et le hameau du Causse où quelques familles préhistoriques sont en train de disparaître sous le double regard de Notre Dame du Bon secours et d'Albert Lebrun dont les images sont accrochées au dessus du comptoir de l'épicerie-mercerie-buvette. M. Borgeaud a apporté dans ce pays qui l'a compris, son respect des valeurs de continuité et de fidélité, le refus des ruptures et des profanations que la vie moderne, avec l'appui de l'administration, impose en faisant miroiter ses avantages fallacieux. M. Borgeaud ne veut pas être, dit-il, "un pourvoyeur de nostalgies", mais il sait très bien que tout ce qu'il aura aidé à *tenir* encore quelque temps s'effondrera et qu'Aubiach mourra et qu'après lui, il n'y aura plus personne pour voir se lever le soleil sur ce morceau de Causse, mais il aura écrit ce livre et, dans ce livre, le soleil se lèvera toujours.

*
* *

M. Roland Ausset a tiré *le Roman d'Aboukir* (13) du coffret de bronze vert-de-grisé retrouvé deux siècles après dans l'épave du *D'Uzès* sur lequel l'amiral de Brueys a été traitressement et ignominieusement coulé par Nelson le 1^{er} août 1798 et où étaient enfermés une plume d'argent, des papiers, deux boucles d'oreille, symboles de littérature et d'amour. Ce roman s'inscrit entre deux lettres. La première est celle de la mère de l'amiral à son fils écrite des terrasses du château de Combepinasse en terre uzétienne ; elle évoque "le petit garçon à la fois songeur et ardent, vêtu d'une culotte coupée court dans du velours canelle avec des bretelles de même et des chaussettes blanches dans des souliers vernis noirs à boucle", lançant au bord d'un bassin "une embarcation pâle et grêle, toute petite, un bateau frêle comme un papillon de mai" ; elle lui dit qu'il écrira un jour un livre pour donner le récit de son existence à travers l'entrecroisement des thèmes de l'amour, de la douleur et de la mort, sous le signe du vers cornélien ; "Toujours aimer, toujours souffrir, toujours mourir". La seconde est la réponse de l'amiral datée du jour de la bataille entre ciel et mer ; il annonce qu'il reviendra de l'Aboukir mortel vers la cité éternelle d'Uzès et que le petit bateau qu'il a lancé sur le bassin de son enfance n'a pas fini, sur la mer sans limites, sa croisière de justice et d'amour. D'une lettre à l'autre, ce sont, du coffret magique retrouvé dans

les fonds infernaux, des songes qui s'échappent et que le conservateur du musée militaire et naval de Draguignan invite ses amis, réunis dans son bureau de fonctionnaire giraldicien, à transcrire en un roman où chacun aura la charge de composer un chapitre. Il y a, entre chacun de ces chapitres, entre chacun de ces songes, un lien qui est celui qu'établit, dans une identité de vision, une communauté de nostalgies et d'aspirations et qui, surtout, est celui que tissent les mots. "J'aime les mots", écrit M. Ausset qui, enfant, au lycée de Nîmes, a obtenu un vingt-sur-vingt en récitant *le Bateau ivre*, ce bateau même que le petit garçon en costume de velours canelle à qui il ressemblait a lancé vers un Aboukir imaginaire et sur lequel l'amiral de Brueys a coulé dans son costume blanc, portant sur sa poitrine, défi suprême, la croix de Saint Louis.

Le roman d'Aboukir est un roman-poème où s'harmonisent des cadences en forme de vague marine, un roman-tapisserie où s'enlacent les fils d'or d'une rêverie au bord de jardins fabuleux qui sont peut-être les mêmes que ces *jardins d'Adonis* évoqués par Barrès dans son *Jardin sur l'Oronte* et qui ne font que préfigurer le Paradis terrestre auquel tend, toutes voiles dehors, le navire emportant tous les désirs de M. Roland Ausset. Dans le sillage qu'il trace, sont brassées les gerbes de fleur de réminiscences littéraires, de Gérard de Nerval et de Rimbaud à Saint John Perse. Elles donnent au *Roman d'Aboukir* son parfum et aussi des références de noblesse. C'est une belle aventure que de s'embarquer avec M. Roland Ausset pour cette croisière.

*
* *

Toute l'œuvre de M. Didier Martin, du *Secrétaire* à *Double jeu* et à *Bellevue* procède d'une réflexion sur la création littéraire, sur les rapports entre l'auteur et l'œuvre, entre l'œuvre et la réalité, entre l'art et la vie, entre la vérité et la fiction. Le romancier s'y est institué critique. *Double messieurs* (14), le dernier roman de M. Didier Martin, met en concours l'imagination créatrice et l'intelligence critique dans un livre à deux voix. Dès la première phrase, le romancier parle : "Me voici encore une fois devant la page blanche". Aussitôt le critique répond : "Phrase godiche et prétentieuse... Qu'on ne nous assomme plus avec les ficelles du métier". Le livre va tirer sa réalité de la page blanche, il va se construire sous nos yeux. Les ficelles du métier y apparaissent de gros cordages servant à élever un échafaudage dont la construction retient toute notre attention au détriment de ce qu'il cache et qui, sans lui, s'effondrerait pour tomber dans le néant. *Double messieurs* est ce livre-chantier où le critique met constamment la main, où l'imagination créatrice est sous le contrôle de l'intelligence critique, où l'intelligence critique finit par absorber l'imagination créatrice.

M. Didier Martin s'efface derrière deux narrateurs auxquels il a délégué le soin d'écrire son roman ; à Alexandre est dévolue l'imagination créatrice, à Julien le contrôle critique. Chaque jour, Alexandre remet à Julien

par l'entremise d'un huissier la page qu'il a écrite la veille et Julien la commente. C'est un véritable concours, non seulement une entreprise de collaboration entre deux hommes pour écrire le même livre, mais encore un défi qu'ils se lancent l'un à l'autre. L'enjeu est une nommée Lucie (ou Valérie) à laquelle on s'intéresse peu. A la vérité, l'enjeu est le livre même. "Non content de vouloir me prendre Lucie, dit Alexandre, Julien veut s'emparer de mes livres". Julien s'efforce en effet de démontrer à Alexandre que Lucie (ou Valérie) l'empêche d'écrire son roman. Il ne l'aime pas assez, aussi la décrit-il mal et l'œuvre en souffre. Mais Julien veut-il extirper Lucie (ou Valérie) de l'œuvre seulement, ou de la vie de son rival ? Son but, ce n'est pas tant de prendre la fille que de mener le livre à sa guise. On comprend que dans cette entreprise les deux narrateurs se dédoublent en deux personnages, celui qui vit et celui qui écrit. *Double messieurs* est un roman qui s'écrit à deux voix mais se joue à quatre mains.

Le lecteur est un peu déconcerté. Où est la vérité ? Est-elle dans le livre en train de s'écrire ? Ou dans l'histoire de deux hommes amoureux de la même femme, compliquée du fait que les deux hommes sont deux écrivains, qui s'est peut-être passée dans la vie, mais qui est aussi bien pure fiction ? Le lecteur doit se laisser prendre au jeu qui est passionnant et ne pas croire surtout qu'on le mystifie. On ne lui doit pas la vérité. A chacun, la sienne... Mais on lui doit une explication et on la lui donne à la fin du livre, avec son mode d'emploi. C'est qu'au dessus des deux narrateurs-personnages, troisième personne (ou première) de la Trinité, il y a le saint-esprit qui est l'auteur, et c'est M. Didier Martin. On l'avait deviné dès le début. M. Didier Martin nous dit qu'il ne faut pas prendre le lecteur pour plus bête qu'il n'est.

*
* *

Quand on parle de Louis XIV, c'est le portrait en pied peint par Rigaud qui se dresse devant nous. M. Pierre Goubert, il y a juste vingt ans, a écrit un *anti-portrait* de Louis XIV, *Louis XIV et vingt millions de Français*. Il peignait le siècle de Louis XIV avec les pinceaux de Le Nain, dans une lumière brunâtre où il faisait apparaître les détails, les petites choses. Colbert, pourtant, avait dit : "Nous ne sommes pas dans un règne de petites choses" et Voltaire, renchérissant sur Colbert, a écrit que non seulement il s'est fait de grandes choses sous le règne de Louis XIV mais que c'est lui qui les faisait. Pour M. Goubert, Louis XIV n'était qu' "un homme dans l'univers". M. François Bluche, dans son beau livre sur le Grand Roi, (15) remet Louis XIV à sa place, au centre de son soleil. Sans soleil, point d'ombres. C'est dans la lumière solaire du siècle de Louis XIV que M. François Bluche en peint les ombres. Elles ne font que rehausser par contraste l'éclat des rayons.

On vient de commémorer le tricentenaire de la révocation de l'Edit de Nantes. Même en pays cevenol, on a mis

dans cette évocation beaucoup de modération. M. François Bluche qui est protestant, ne dissimule pas qu'il y a une ombre dans son tableau. Il n'excuse pas Louis XIV d'avoir répondu au vœu des Français réclamant une seule foi. En 1689, le peuple de Paris ne prend pas la Bastille, il brûle le grand temple de Charenton. M. Bluche dit que la date de la révocation a été mal choisie. C'est sous Louis XIII, après la rébellion vaincue de Rohan, qu'il aurait fallu revenir sur l'édit de Henri IV. Sous Louis XIV, "l'église catholique romaine, l'église de la Contre-réforme avait, c'est le protestant Bluche qui parle, les prélats les plus édifiants, les moniales les plus saintes, les religieux les plus savants, les théologiens les mieux armés, les philosophes les plus brillants, le clergé le plus instruit et le plus éclairé". Sur ce dernier point, Voltaire lui-même approuve. "Le protestantisme, ajoute M. Bluche, ne faisait que vivoter et si le roi n'avait pas voulu précipiter l'évènement, il se serait éteint doucement". "Le monde réformé français, dont la pensée ne se renouvelait plus, je cite encore, aurait été tôt ou tard attiré dans le rayonnement du catholicisme d'alors". La révocation de l'édit de Nantes, un crime, certes : il n'y a eu que quinze cents religionnaires aux galères et ils ne vivaient pas tous sur *la Superbe* d'André Chamson, loin de là, ils étaient, beaucoup, dans les bureaux ou à l'infirmerie du bagne, mais c'était quinze cents de trop. Un crime, donc ! Seulement, encore plus, une erreur. Il aurait fallu écouter le terrible Bavière, le brûleur légendaire des Cévennes : "Je serai toujours d'avis de gagner les cœurs où la religion réside et d'employer les voies douces".

Les maîtresses de Louis XIV sont-elles à mettre avec les ombres ? Ce serait faire injure à ces dames bien vivantes et à ces chairs bien blanches. "Un prince est grand et aimable, a écrit Vauvenargues, s'il a les vertus d'un roi et les faiblesses d'un particulier". M. Bluche aime mieux faire le compte des provinces acquises par Louis XIV que des dames qu'il a conquises ; le Hainaut, la Flandre, l'Artois, l'Alsace, la Franche-comté, le Roussillon. La France, sans Louis XIV, n'aurait pas au XX^e siècle une figure française. M. Pierre Goubert lui a reproché ses grands desseins en écrivant qu'il n'accumulait que des petits bénéfices. Ainsi, l'année où l'Empereur battait le Turc au Kahlenberg, Louis XIV se contentait d'installer un juge royal à Arost. "Un homme dans l'univers"... Non, un propriétaire sur le pas de sa porte qu'il a vérouillée. Trente ans de guerre, on s'est battu sur les océans jusqu'en Amérique et en Asie, mais ce n'était que pour conserver Strasbourg. Le dernier bienfait de Louis XIV : avoir mis son petit-fils sur le trône d'Espagne. Il y est encore. Quelle chance pour l'Europe qui s'est ligüée contre le grand-père et qui, aujourd'hui, lui adresse ses remerciements !

Philippe SÉNART

(1) Gallimard Coll. La Pléiade.

(2) (3) Le Seuil.

(4) (5) (6) (7) (8) (11) (12) Grasset.

(7) (9) Julliard.

(10) (14) Gallimard.

(13) Actes Sud.

(15) Fayard.

Les livres de nos collaborateurs

Pierre AVRIL

La V^e République

Histoire politique et constitutionnelle

Ed. PUF

**Michel CHAMARD
et Joseph MACÉ-SCARON**

La Galaxie Barre

Ed. La Table Ronde

Jean CHELINI et Henry BRANTHOMME

Histoire des pèlerinages non chrétiens

Ed. Hachette

Janine MOSSUZ-LAVAU

André Malraux qui êtes-vous ?

Ed. La Manufacture

Michel CROZIER

Etat modeste, Etat moderne

Ed. Fayard

Hugues PORTELLI

La politique en France sous la V^e République

Ed. Grasset

VERS UNE NOUVELLE CULTURE ?

par Yvan CHRIST

Le dimanche 20 septembre dernier, s'est déroulée, pour la quatrième année consécutive, la journée "Portes ouvertes dans les Monuments historiques". Son succès ne cesse de grandir. François Léotard a eu raison de maintenir cette excellente tradition nouvelle, due à Jack Lang, son prédécesseur au ministère de la Culture. Socialisme, libéralisme : la politique n'a rien à voir en la circonstance.

Près de sept mille monuments ont été accessibles au public - gratuitement ou à tarif réduit lorsqu'il s'agit d'édifices privés, notamment les châteaux, dont les propriétaires ne peuvent assurer l'entretien qu'avec l'aide des droits d'entrée et des manifestations ou expositions qu'ils y organisent. En 1986, 1.500.000 visiteurs avaient, dans la France entière, répondu à l'invitation officielle, contre 600.000 en 1984. En 1987, l'augmentation oscille, suivant les régions, de 10 à 50 %

*
* *

Autre événement culturel de cette fin d'année : la tenue du Forum du patrimoine à la Cité des sciences et de l'industrie de la Villette. Son commissaire général en fut Roger Fauroux, directeur de l'Ecole nationale d'administration. Peu de temps auparavant, il avait répondu à quelques questions posées par la rédaction de la "Lettre d'information", bimensuelle du ministère de la Culture (1).

Ses propos sont loin d'être lénifiants. Esprit lucide et positif, il ne nourrit pas d'illusions confortables : "*J'ai toujours été frappé*, déclare-t-il, *par une certaine indifférence des Français vis-à-vis de l'architecture, de l'analphabetisme d'un grand nombre d'entre eux*". Tout se tient, de la méconnaissance à l'incuriosité. Corollaire : "*l'enseignement de l'art dans les écoles doit s'intensifier*". Vœu permanent et essentiel. En dépit des promesses gouvernementales - d'hier et d'aujourd'hui - il n'est pas encore exaucé. C'est le *b a ba* de l'anti-vandalisme. Le gouvernement s'est pourtant engagé à inclure les disciplines artistiques dans l'éducation nationale. Reste à savoir sous quelles formes théoriques et pratiques elles s'exerceront.

Notion de *conservation*, notion de *responsabilité* : c'est surtout sur celle-ci qu'ont médité les participants au récent Forum du Patrimoine. Roger Fauroux insiste sur le "*choc*" qu'il a eu "*en voyant, aux "Cloisters" de New-York, le cloître d'Aire-sur-l'Adour et surtout, quand (il a vu), au cours d'une promenade à bicyclette, ce qu'il en restait sur place*".

L'elginisme (2) a furieusement sévi en France durant le premier quart de ce siècle : cloîtres, portails, statues, salles capitulaires, voire chapelles en leur entier, retables, objets mobiliers de nos églises, victimes de l'impérite des pouvoirs publics, ont librement pris le chemin des Etats-Unis. Les autorités locales ont laissé faire et passer :

quelques vieilles choses de plus ou de moins, voilà qui leur était tout à fait égal...

L'Etat n'ayant pas rempli son devoir, qui était de protéger, de classer des chefs-d'œuvre de l'art médiéval, les communes qui allaient être dépouillées de leurs trésors séculaires n'ont pas cru devoir faire usage de leur droit moral ou légal, et d'exercer, sur ce plan, leurs responsabilités. "Il ne s'agit pas, souligne Roger Fauroux, de mettre un gendarme derrière chaque maire ou chaque propriétaire" - d'où cette notion de responsabilité personnelle et civique que, dès les bancs de l'école, il importe d'inculquer aux petits Français de façon qu'avec l'âge, ils ne deviennent point, par action ou par omission, de grands vandales.

"Vaste programme !", pour reprendre l'exclamation ironique et désabusée d'un certain général... En l'occurrence, nulle ironie. Reste à savoir ce qu'il adviendra des bons principes qui ont été définis au cours du Forum du patrimoine.

*
**

En manière de prélude à ce Forum, François Léotard, réunissant les représentants de la presse, ne s'est pas contenté d'annoncer la journée "Portes ouvertes". Il a tenu à commenter, dans ses lignes générales, la "loi-programme" soumise au Parlement et qui doit devenir une nouvelle charte culturelle. Mon dessein n'est pas de l'analyser sous tous ses aspects, mais, plus simplement, d'en retenir quelques-uns des principes fondamentaux.

Du point de vue financier, il est prévu, pour 1988, une augmentation des crédits budgétaires de 30 %, qui pourraient être portés à 50 % de 1988 à 1992, soit cinq milliards et demi de francs. Voilà qui s'imposait. Sera-ce suffisant ?

Il va de soi que le ministère de la Culture se doit d'établir une série de priorités. Au premier rang d'entre elles se place le sort des cathédrales. Elles appartiennent à l'Etat. Nombre d'entre elles, en dépit des apparences, crient misère. Sept-cent cinquante millions de francs seraient affectés à leur sauvegarde. François Léotard a surtout évoqué le cas de Notre-Dame de Reims, déjà cruellement mutilée durant la Première guerre mondiale. Sa statuaire souffre autant et plus de l'abominable pollution contemporaine. Les photographies comparatives sont, de ce point de vue, de terribles actes d'accusation.

Qu'on le déplore ou non, il devient indispensable de déposer et de mettre à l'abri les plus dolentes de ces statues - faute de découvrir le remède-miracle qui permettrait de les guérir à l'air libre. Par quoi les remplacera-t-on *in situ* ? Par des copies, plus ou moins infidèles ? Par d'honnêtes moulages ? C'est, personnellement, la solution que j'ai toujours préconisée. Il reste que ce sera, dans tous les sens du terme, un *arrachement*. Si l'on ne se résout pas à conduire, et sans tarder trop, de telles opérations, c'est la mort sans phrase des chefs-

d'œuvre de la sculpture médiévale - à Reims comme à Chartres. Nul ne pourrait l'admettre.

Autre priorité : les églises classées en "*milieu rural*" - en bon français, les églises de campagne. On sait bien que les communes modestes auxquelles elles appartiennent également, sont dans l'impossibilité de pourvoir à leur entretien et à leur restauration éventuelle. L'Etat peut y contribuer à 65 %. D'autre part, il incitera, plus que jamais, les Conseils généraux à aider financièrement les petites communes, de façon qu'elles mènent à bien la sauvegarde de leurs églises. "*Un grand nombre de départements accordent des subventions d'un montant de 20 à 25 % du coût total des travaux, certains d'entre eux apportant jusqu'à 40 %*". On nous assure, en outre, que seront renforcées les mesures de sécurité en faveur des objets d'art qui sont conservés dans ces sanctuaires, souvent isolés et dépourvus de desservants. Ces belles promesses-là seront-elles enfin tenues ?

*
**

Parmi les propositions de François Léotard, il en est une qui traite de la situation fiscale des propriétaires de Monuments historiques privés - défendus par la "Demeure historique" et par les "Vieilles maisons françaises". Un projet de texte prévoit "*l'exonération des droits de mutation à titre gratuit grevant les monuments protégés au titre des Monuments historiques. Cette mesure concernerait à la fois les biens immeubles, immeubles par destination, et meubles constituant les éléments indissociables du monument*". On attend avec inquiétude la réaction du ministre de l'Economie et des Finances...

Un effort sera fait également pour ce qui est des "classes du patrimoine" - ce qui va dans le sens des vœux légitimes de Roger Fauroux. Cette année, près de trois cents expériences de cet ordre ont été menées dans une quarantaine de "lieux historiques", avec la collaboration financière du ministère de l'Education nationale.

Efforts honorables. Tant que l'étude de l'histoire de l'art, singulièrement de l'architecture et, par conséquent, de la sauvegarde du patrimoine, n'aura pas été inscrite dans les programmes éducatifs des jeunes Français, au stade primaire comme secondaire, le vandalisme se poursuivra comme devant.

Conclusion mélancolique. Je n'en trouve pas d'autre, parce que je suis trop exigeant...

Yvan CHRIST

(1). N° 220, 31 août 1987.

(2). *Elginisme* : néologisme formé, entre les deux guerres, par le duc de Trévise, fondateur et président de la "Sauvegarde de l'art français" à partir du nom de Lord Elgin, ambassadeur de Grande-Bretagne en Turquie. Au début du XIX^e siècle, il dépouilla le Parthénon de la plus grande partie de ses sculptures qui sont aujourd'hui aux Musées britanniques de Londres.

MAGNIFICAT ! ÉLÉVATION ET RÉVÉLATION DU BALLET DE L'OPÉRA

par Jean-Louis DUTRONC

Magnificat ! Un hymne à entonner de toute urgence pour "exalter" les vertus du corps de ballet et des étoiles de l'Opéra de Paris. Un titre considérable (celui d'une très célèbre partition de Jean-Sébastien Bach) repris à son compte par le chorégraphe John Neumeier pour son dernier spectacle créé fin juillet dans la Cour d'honneur du Palais des Papes d'Avignon.

Il semble bien que tous ces danseurs aient eu à cœur de se surpasser là-bas, au terme d'une saison épuisante où ils se sont évertués à servir les plus grands maîtres de la Danse : Balanchine, Robbins, Tudor, Nikolaï, Van Dantzig, sans oublier les séries de représentations de *Cendrillon* de Prokofiev données au Palais Garnier dans la production du capitaine de la troupe, Rudolf Noureev.

Le travail. Le travail incessant les plie, les courbe, les porte vers l'ineffable, comme si chaque geste, chaque prouesse les anoblissait, les élevaient, les maintenaient dans une sorte d'état de grâce. Ils entrent en danse comme d'autres entrent en religion. Cliché. Vérité. Les premiers pas à l'École de Danse que dirige avec acharnement Claude Bessy depuis 1972, sont épuisants, voire rebutants.

Les conditions physiques sont évidemment impératives. Le cou bien dégagé, les jambes longues, le pied cambré, le bassin étroit : autant de critères absolus qu'un examen médical viendra confirmer en tenant compte principalement de l'excellente santé du cœur et des poumons. Et déceler tant d'atouts chez des garçons et des fillettes âgés de huit ou neuf ans suppose une

connaissance approfondie des exigences d'un art, mais aussi un flair étonnant auquel seuls des maîtres de ballet très qualifiés peuvent prétendre. Après cette mise en condition, la sélection se révèle très vite impitoyable. Sait-on que moins de 10 % de ces apprentis-danseurs ont accès au corps de ballet après cinq années de labeur acharné ? Et il leur faut ensuite parcourir un itinéraire éreintant, semé d'embûches, sanctionné par des concours draconiens qui leur permettent - en dix minutes ! - d'accéder ou non à la catégorie supérieure. D'abord "stagiaires", les jeunes danseurs peuvent s'enorgueillir de l'étiquette de "quadrille", puis de celles de "choryphée" et de "sujet". Parvenus à ce stade, beaucoup stagnent, se découragent, quittent les rangs pour mieux s'épanouir ailleurs (ce que firent jadis un Jacques Garnier, une Brigitte Lefèvre, un Richard Duquenoy et, plus récemment, Frédéric Olivieri et Guillaume Graffin choisissant Monte-Carlo contre Paris). Le titre de "premier danseur" (ou de "première danseuse") est évidemment convoité, car la promotion libère les jeunes artistes des contraintes mêmes du corps de ballet, leur confère une certaine autorité, et les hisse au rang définitif de solistes sans qu'ils soient pour autant assurés de se retrouver lui dans Petrouchka, elle dans Giselle. Rôles d'étoiles s'il en est !

Etoile. Mot magique. Firmament auquel rêvent les petits rats dès leurs débuts à l'École de Danse. L'étoile devient un mythe, un idéal et ces jeunots gardent les yeux obstinément fixés sur une Nœlla Pontois ou sur un Michäel Denard.

Mais, osons-le dire, le travail pour les uns comme pour les autres est celui d'une bête de somme. Le cours quotidien de 11 h 45 est souvent précédé d'exercices préliminaires contrôlés par un maître renommé. L'après-midi, les répétitions accaparent de 13 h 30 à 19 h ces jeunes gens qui jouent parfois les prolongations. Et les soirées ? Consacrées soit aux spectacles à assurer au Palais Garnier ou à la Salle-Favart, soit à des cours particuliers. Exténuant !

D'ailleurs, regardez-les danser. Le torse palpite, les jambes se tendent, le visage ruisselle de sueur, mais l'effort ne doit jamais donner lieu à ces grimaces douloureuses qu'affectionnent les sportifs. Ici, il importe à chacun de garder le sourire radieux, rassurant, ou l'expression déchirante d'un regard éperdu selon les situations psychologiques auxquelles se trouvent confrontés les différents personnages que ces jeunes hommes et ces jeunes filles sont appelés à *habiter* l'espace d'un soir arraché au miracle.

Pourquoi le nier ? Le métier de danseur tient ni plus ni moins de l'apostolat. Sait-on par exemple qu'une étoile gagne en un mois ce qu'un grand chanteur d'opéra touche pour une seule représentation ?

A travers tant d'énergie déployée, se devine le talent. Il y a assurément parmi ces sujets ou ces choryphées de la graine d'étoile. Bien observer dans *Magnificat* Marie-

Claude Pietragalla, Wilfried Romoli ou Kader Belardi, et comprendre que de grandes carrières pointent à l'horizon. Les autres sont confirmés - principalement Elisabeth Platel rarement aussi rayonnante, et Charles Jude d'une intense "présence", l'un et l'autre réunis dans l'aria fameuse de la *Suite n° 3* et dans le "Benedictus" de la *Messe en si*. Bach encore et toujours, encadrant la partie médiane du ballet de Neumeier axée sur le *Magnificat* lui-même. Là, curieusement, aucune étoile sollicitée, mais raffinée à l'extrême, d'une poésie si justement virginale, la "première danseuse" Elisabeth Maurin, si proche d'insoupçonnables sommets. Et ici et là des visages qui marquent, des attitudes qui frappent. On relève ainsi dans le désordre les noms de Fanny Gäida, de Pierre Darde, de Fabienne Cerutti ou de Wilfried Romoli déjà cité. On retrouve même parmi les "choryphées" un jeune découvert en 1983 Salle Favart dans *Marée de morte eau* : Ludovic Heiden. A suivre...

Significativement, quelques jours plus tard à Carpentras, deux danseurs étoiles chevronnés, époux et partenaires inséparables, Jean Guizerix et Wilfriede Piollet, associaient à leurs évolutions de très jeunes gens arrachés au corps de ballet de l'Opéra. Là encore des promesses, des instants de fraîcheur presque adolescente, et, climat oblige, un maximum de chaleur humaine. Par exemple Lionel Delanoé, Thierry Mongne et Eric Quilleré exécutant avec brio un pas de trois de Norbert Schmucki, autre transfuge de la troupe des années soixante, ou mieux encore Eric Camillo (éblouissant ce garçon !) et Catherine Goffin dansant ce fragment de l'opéra de Meyerbeer *Le Prophète*, plus connu sous le titre de "ballet des patineurs". Pourtant le "clou" de cette soirée, ce n'est pas tant ce *Prince-Pied* qui s'inscrivait logiquement dans le cadre d'un "festival international Offenbach", mais l'Adagietto de la *V^e Symphonie* de Mahler auquel les chorégraphes ne cessent de se référer depuis que le film de Visconti, *Mort à Venise*, en a popularisé le thème si sensuel. Cette fois c'est à Oscar Araiz qu'il appartenait de résoudre l'équation, avec l'aide du couple Guizerix-Piollet. Emotion, sinon commotion.

Maintenant, tout à fait fortuitement, à l'autre bout du département de Vaucluse, le seul nom de Patrick Dupond suffisait à emplir jusqu'aux derniers gradins du Théâtre antique de Vaison-la-Romaine. Voilà bien l'idole des jeunes projetée en pleine nuit provençale sous les auspices de Maurice Béjart dont le danseur reprenait un solo écrit à son intention en 1985, *Salomé*, ainsi que le bouleversant pas de deux, *le Chant du compagnon errant*, réglé sur le cycle de Lieder de Mahler enregistré en 1955 par Dietrich Fischer-Dieskau. Là, Dupond a un complice : Eric Vu An, au summum de ses moyens, à l'aube d'une carrière qui prend décidément une tournure internationale. A vingt-trois ans !

Curieusement, le festival de Vaison-la-Romaine rassemblait des danseurs en rupture de contrat avec l'Opéra qui les a pourtant formés : Yannick Stéphant et Guillaume Graffin ayant suivi Ghislaine Thesmar aux Ballets de Monte-Carlo ; Nœlla Pontois, parvenue aux qua-

rante ans fatidiques qui l'ont obligée à quitter la Maison ; Patrick Dupond lui-même, démissionnaire en 1986, mais encore sporadiquement affiché "à la représentation" ; enfin Eric Vu An, maladroitement confiné dans la catégorie "sujets" et qui en est venu à demander une année de congé sans solde afin d'avoir la possibilité de s'exprimer hors les murs.

Georges Balanchine, Jérôme Robbins, Serge Lifar, Antony Tudor, Paul Taylor, Maurice Béjart, mais aussi des créations de style plus spécifiquement contemporain comme celles de Wiliam Forsythe, Rudy Van Dantzig, Lucinda Childs, Karole Armitage, etc... sans oublier les efforts considérables du Français Jacques Garnier, responsable du Groupe de Recherche Chorégraphique de l'Opéra de Paris, plus familièrement désigné sous son sigle : GRCOP.

Bien. Très bien. Mais le culte de la personnalité semble poussé au paroxysme quand on consulte les programmes des dernières saisons du TNOP. Pas moins de dix ballets réglés par le seul Noureev en quatre ans. De *Raymonda* à *Cendrillon*, en passant par un *Lac des cygnes* si contesté par les danseurs eux-mêmes que la direction de l'Opéra consentait à reprendre quelques mois plus tard (1985) la version de Bourmeister, si enracinée au cœur des balletomanes, véritable joyau du patrimoine de la compagnie.

Il est d'autres détails, irritants ou grotesques, qu'on évitera de relever. Le but de cette analyse n'est pas de faire le procès de l'ex danseur du Kirov de Leningrad, mais de rendre grâce aux artistes qui dans un contexte souvent humiliant, toujours déprimant, accomplissent de vrais prodiges. Bourreau de travail, Rudolf Noureev sera au moins parvenu à susciter parmi les membres du corps de ballet une sorte d'émulation, les incitant à parfaire leur technique, confiant à certains d'entre eux des rôles de premier plan, leur permettant par la même occasion de concurrencer les étoiles les plus renommées comme Florence Clerc ou Monique Loudières, Charles Jude ou Jean-Yves Lormeau. Du coup, en moins de deux ans, quatre jeunes ont été promus au titre suprême : Sylvie Guillem, Laurent Hilaire, Isabelle Guérin et Manuel Legris. Ce choix n'est nullement gratuit. De tels danseurs méritent le détour, même s'il n'émane pas encore de leur personnalité cette espèce d'aura qui a valu à Cyril Atanassoff, Ghislaine Thesmar ou Michäel Denard la notoriété que l'on sait. Mais peut-on douter de l'efficacité d'Isabelle Guérin et de Laurent Hilaire lorsqu'on les découvre associés dans *le Lac des cygnes* ? Et là, en Avignon, un détail lourd de sens : c'est justement à Sylvie Guillem et Manuel Legris qu'il appartenait de conclure le nouveau ballet de John Neumeier dans la Cour d'honneur si chère à Jean Vilar. Sur l'une des pages les plus lumineuses de Jean-Sébastien, l'"Agnus Dei" de la *Messe en si*.

Et cependant, dans la Cité des Papes, en cette nuit de juillet 1987, le message passe difficilement et se brise contre la voix du mezzo de service, en dépit de la magie de la danse et de la musique conjuguées qui hisse au niveau du plus que parfait le Ballet de l'Opéra de Paris. Ne murmure-t-on pas déjà que M. Noureev sera reconduit dans ses fonctions ?

"Da nobis pacem" murmure pourtant le chœur aux dernières mesures du spectacle.

De quoi y perdre son latin...

Jean-Louis DUTRONC

"Magnificat" avec Wilfried Romoli et Carole Arbo.

Y aurait-il un malaise au sein de la compagnie de l'Opéra dont chacun s'accorde à reconnaître qu'elle est probablement la meilleure du monde ? La nomination de Rudolf Noureev comme Directeur de la Danse en 1983 n'a certes pas fait l'unanimité, tant côté coulisses que côté salle. Le public a manifesté plus d'une fois sa désapprobation envers la politique artistique engagée par celui, qui outre ses fonctions officielles, cumule les rôles de chorégraphe et de soliste, jetant ainsi le trouble parmi les membres les plus éminents de la corporation. Au départ, pourtant, d'excellentes intentions. Par exemple, en marge des grands classiques qu'il convient de maintenir au répertoire (*Giselle*, *le Lac des cygnes*, *Coppélia*, *Casse-Noisette*, *Roméo et Juliette*) devaient s'imposer des ballets plus courts empruntés aux catalogues de très grands chorégraphes du siècle, tels que

DISQUES

● **L. van Beethoven** : *Concertos pour piano n°2 et 5 "L'empereur"*.

Decca vient d'éditer une série de disques compacts à prix économique (autour de 90 F), la collection "Ovation". Ces enregistrements analogiques ont plus de dix ans et sont couplés de façon à obtenir des disques d'une durée souvent très longue.

On note dans cette collection un disque généreux (70 minutes) qui réunit les concertos n°2 et 5 de Beethoven par Vladimir Ashkenazy et l'Orchestre de Chicago dirigé par Georg Solti. (Decca 417-703-2). Si le deuxième concerto, qui est en fait la première en date des œuvres concertantes de Beethoven (1794), nous fait penser à Mozart, le concerto "l'Empereur" est une œuvre tout à fait romantique. Ce sont donc deux compositions assez différentes que nous propose ce disque et l'audition n'en est que plus intéressante.

Ashkenazy et Solti, deux des plus grands artistes actuels, sont ici remarquables. Le piano d'Ashkenazy est superbe, dans les pianissimos son toucher est magnifique, ses attaques sont nettes et puissantes. Il est très bien accompagné par l'Orchestre de Chicago, à la sonorité à la fois brillante et chaude, qui soutient le pianiste sans le gêner. L'orchestre est dirigé par son chef permanent : Sir G. Solti est l'un des plus grands chefs du siècle. Il a réalisé une immense discographie de qualité, référence pour plusieurs auteurs majeurs : Wagner, Mahler, Mozart, Beethoven, R. Strauss, Bartok...

Ce disque est très bien enregistré (1972) comme presque tous les disques dirigés par Solti depuis vingt ans. Les détails de l'orchestre sont très précis et très clairs. Il semble que ce soit le cas de la plupart des Compacts de la série "Ovation".

V. Ashkenazy, piano Orchestre Symphonique de Chicago dirigé par Sir G. Solti.

● **Serge Prokofiev** : *Symphonies n°4 et 7 par l'Orchestre National de France dirigé par M. Rostropovitch.*

Le grand violoncelliste Mstislav Rostropovitch est, à soixante ans, considéré également comme un exceptionnel chef d'orchestre, particulièrement dans les deux répertoires qu'il affectionne : la musique contemporaine et les compositeurs russes. C'est donc avec plaisir que l'on découvre les disques de musique russe que Rostropovitch enregistre pour Erato depuis un an. Les premiers disques sont consacrés aux Vêpres de Rachmaninov (Erato 75319) et au premier élément de l'intégrale des symphonies de Prokofiev que "Slava" va enregistrer, les quatrième et septième Symphonies. (Erato 75322).

Les enregistrements récents de symphonies de Prokofiev, musicien majeur du XX^e siècle, sont rares. N'étaient disponibles en disque compact, outre la belle intégrale de N. Jarvi, que les deux symphonies les plus célèbres, la Première, surnommée "classique" (Karajan ou Solti) et la cinquième (Bernstein ou Ashkenazy). L'intégrale de Rostropovitch, qui a connu personnellement le compositeur, est donc la bienvenue.

Les quatrième et septième Symphonies datent de 1930 et 1951. Elles sont pourtant d'une structure classique et d'une beauté tout à fait immédiate. Rostropovitch comprend cette musique comme s'il en était l'auteur. Tous les effets sont pesés et mesurés et pourtant ces symphonies n'auront jamais paru aussi brillantes. Les nuances et les tempi, malgré leur retenue, semblent couler de source.

L'Orchestre National de France répond parfaitement aux exigences de Rostropovitch et la prise de son est très belle. C'est réellement un disque magnifique qui laisse prévoir une intégrale à ne pas manquer.

Camille Saint-Saens : *3^e Symphonie "avec orgue", Danse Macabre, Carnaval des animaux,...*

L'œuvre de Camille Saint-Saens est très populaire. Deux rééditions en disque compact reprennent les morceaux les plus célèbres de ce compositeur français (1834-1921). Le premier enregistrement comprend, sous la direction de Daniel Barenboïm, la troisième Symphonie "avec orgue", la fameuse Danse macabre, les Bacchantes et le prélude du Déluge (DG415-847-2). Ce compact fait partie de la nouvelle collection "Galerie" de Deutsche Grammophon de disques compacts à prix réduit (moins de 90 F). Cet enregistrement a près de dix ans mais il est techniquement remarquable. Barenboïm dirige remarquablement ces pièces orchestrales qui sont bien plus que de brillants morceaux de circonstances. La troisième Symphonie de Saint-Saens est la seule de ses symphonies qui soit restée célèbre. C'est une des grandes œuvres symphoniques françaises du XIX^e siècle au même titre que la symphonie en ré de Frank ou la Fantastique de Berlioz. C'est un disque à recommander chaudement, pour le programme, l'interprétation, la prise de son... et le prix.

Le second disque propose dans un programme malheureusement un peu court (41 minutes) le Septuor et le Carnaval des animaux par une pléiade de solistes français : Maurice André, Michel Beroff, Jean-Philippe Collard... (EMI 7475432). Les interprètes nous communiquent leur joie de jouer tout au long d'un disque agréable qui nous assure un divertissement de qualité.

Marc DARMON

notes de Lecture

● Moderniser l'Etat, une stratégie de changement selon Michel Crozier

Michel Crozier creuse son sillon depuis vingt ans ; avec la patience et la droiture du bon laboureur, il ne cesse d'affirmer que le problème fondamental de la société française est celui de la modernisation de son style de relations humaines, de ses modes de décision collective, et de ses pratiques de gouvernement. Il l'écrivait déjà, en 1970, dans *"La société bloquée"*, et il n'a pas cessé depuis d'élaborer des analyses stratégiques, et de réfléchir sur les conditions des changements nécessaires à la France. On se souvient, en particulier, du livre qu'il publia en 1977, en collaboration avec Ehrard Friedberg, *"L'acteur et le système"*, remarquable ouvrage à théorie sociologique, qui montrait tout l'intérêt d'une analyse stratégique des systèmes d'action. Deux ans plus tard, Michel Crozier poursuivait un but semblable, mais dans un esprit plus pratique, lorsqu'il proposait toute une stratégie du changement, pour répondre à la forme particulière que prend dans notre pays la crise des sociétés occidentales avancées ; il n'hésitait pas à attaquer l'idéologie dominante dès le titre de son ouvrage : *"On ne change pas la société par décret"*. Le titre du livre qu'il vient de publier n'est pas moins frappant : *"Etat modeste, Etat moderne"*. Le lecteur y retrouvera les thèmes, les méthodes d'analyse, et les convictions chères à l'auteur, mais il y découvrira aussi des nouveautés, et, par rapport aux ouvrages antérieurs, un changement considérable, qui marque à la fois un progrès dans l'analyse, et une adaptation de la stratégie aux années que

nous vivons :

En 1970, lorsqu'il écrivait *"La société bloquée"*, l'auteur tendait encore à assimiler la société et son Etat, comme si les peuples avaient toujours les gouvernements qu'ils méritent. Mais dans la France d'aujourd'hui, Michel Crozier distingue nettement une société vivante et active, et un Etat qui est en retard sur la société, au point que la société française n'a plus, dit-il, l'Etat qu'elle mérite. Selon lui, la France étouffe sous la pression d'un Etat, qui, sous prétexte d'être le premier artisan et le garant du welfare, entretient un système contreproductif et débilitant d'assistance et de dépendance. Loin d'avoir encore la capacité modernisatrice qu'il s'est attribué pendant "les trente glorieuses", notre Etat contribue à un énorme gaspillage des ressources humaines. "Notre blocage, écrit Crozier, est le fait du collectif, non de l'individuel, et chez nous, en France, ce collectif qui ne se résume évidemment pas à l'Etat, est néanmoins accroché à lui, indissolublement conditionné par le comportement de cet ensemble déterminant. Pour passer à la vitesse supérieure, il convient donc de transformer notre système étatique - non pas ses structures ou ses fonctionnaires, mais le système tout entier, avec sa logique et sa rationalité" (p. 65).

Après la seconde guerre mondiale, l'Etat français est devenu un instrument de modernisation efficace, dont Michel Crozier ne nie pas les succès. Mais il note que la

conception de la modernisation, et le rôle de l'Etat, qui s'adaptèrent relativement bien à la période d'expansion rapide, se trouvent désormais en contradiction avec les nécessités de la société de plus en plus complexe qui est la nôtre. Les interventions technocratiques de l'Etat national perdent de leur efficacité, à mesure que s'affirment les tendances qui dominent notre temps : la mondialisation de l'économie, le déclin relatif du modèle industriel de production et de consommation de masse, et la montée des marchés de services, plus complexes que les marchés des biens industriels. A la différence des libéraux extrêmes, l'auteur ne nie nullement le besoin de services collectifs, il affirme au contraire qu'il sera de plus en plus fort ; mais le mode traditionnel de gestion publique est mal adapté aux nouveaux besoins, dès lors que "l'objectif prioritaire n'est plus la protection et la régularisation, mais le développement de l'activité individuelle et de l'innovation" (p. 137). Ainsi la complexité toujours croissante des transactions économique-sociales impose une nouvelle philosophie de la réglementation et une collaboration active des praticiens et des fonctionnaires.

Telles qu'elles sont, les habitudes françaises entretiennent l'illusion que l'Etat a la capacité de réformer la société. Mais de multiples tentatives politiques - libérales et socialistes - ont échoué, justement pour avoir privilégié la recherche directe et simpliste des objectifs, en négligeant de transformer l'outil d'intervention, c'est-à-dire le système des moyens d'action. Au lieu d'utiliser directement l'outil étatique pour agir sur la société, il fallait au contraire, dit Crozier, "utiliser la société pour moderniser, adapter et même révolutionner l'outil" (p. 117). Il n'y a pas lieu d'examiner ici en détail comment il envisage cette modification du rôle de l'Etat. Disons seulement que le lecteur trouvera dans son livre des propositions relatives aux méthodes de préparation des décisions et d'évaluation des résultats de l'action administrative. Le lecteur ne peut se tromper sur l'essentiel : si l'Etat moderne de Crozier est modeste, c'est aussi un Etat efficace ; mais il rompt avec l'étroitesse de vue qui naît de conceptions illusoire de l'efficacité. Et par exemple Michel Crozier s'insurge contre le règne de la quantité ; il montre le rôle décisif des investissements de l'Etat dans la qualité, et il fait des recommandations précises dans les domaines de l'éducation, de la formation et de la recherche. Il sait bien que l'on ne peut changer le rôle de l'Etat sans changer celui des fonctionnaires, et il n'évite pas la difficulté, il reconnaît même explicitement que toute sa stratégie suppose un changement du mode de raisonnement des élites administratives. Et plutôt que de partir, après tant d'autres, dans une guerre perdue d'avance, il cherche à mobiliser au service de la réforme de l'Etat, les précieuses ressources humaines que peuvent apporter les fonctionnaires.

Sur ce point, on peut saisir l'originalité de son raisonnement : il part toujours des ressources et cherche les meilleurs moyens d'en tirer parti. Le raisonnement politico-administratif courant met au premier plan la relation objectifs-contraintes ; les objectifs étant fixés, il reste à faire sauter certaines contraintes et à en créer

d'autres. Le rapport est évident entre l'idéalisme rigoureux des principes et des objectifs et, d'autre part, l'action technocratique. Pour Crozier, au contraire, ce sont les ressources qui doivent d'abord être prises en considération et les objectifs s'ajusteront ensuite. L'essentiel est d'éviter le gaspillage des ressources humaines et de créer les conditions qui permettent d'en tirer le meilleur parti. A l'illusion des politiques mégalomanes et archaïques, qui veulent contraindre les hommes à obéir à un modèle, Crozier oppose ce qu'il appelle "la politique modeste", consciente de ses limites, et au service de la liberté des personnes. "Il est impossible et immoral, écrit-il, de vouloir changer un homme, mais on peut l'aider à se changer lui-même" (p. 310).

Dans la première partie de son livre, l'auteur présente un diagnostic fondé sur l'observation, net et solide comme une épure : mais à mesure que l'on approche de la fin le ton change et les considérations morales, ou métaphysiques, l'emportent sur les strictes analyses. Ce mouvement s'explique à la fois, par la nature même du concept de stratégie, dans son usage sociologique et par des choix dont l'auteur est responsable. Une stratégie de changement, dans des sociétés complexes, ne peut se définir que par le concours d'actions hétérogènes pour atteindre un objectif global : certaines des variables prises en compte sont d'ordre culturel et échappent à toute quantification et quelquefois même à toute détermination dépourvue d'équivoque. Dans la mesure où Michel Crozier souligne, dans les stratégies qu'il propose, le rôle des ressources humaines, ses réflexions gagnent en finesse et en vérité, mais leur statut scientifique devient d'autant plus fragile et certains de ses énoncés ne sont plus susceptibles d'être soumis à l'épreuve de la vérification, ou, si l'on préfère le langage plus rigoureux de Karl Popper, ils ne sont pas falsifiables. Et par exemple, lorsque Crozier affirme qu'aujourd'hui c'est à la société de moderniser l'Etat, tout son raisonnement repose sur le jugement de caractère très global, qu'il porte sur la tendance à la modernisation de la société française ; il croit que "le mouvement culturel entraîne tous nos concitoyens au rejet de toute autorité et à l'affirmation de leur autonomie" (p. 300). Mais ce mouvement est-il aussi durable, aussi homogène, aussi général, qu'il le suppose ? Ne faudrait-il pas tenir compte des obstacles rencontrés sur cette voie ? Et reconnaître que le rejet de l'autorité de l'Etat n'est pas nécessairement l'expression d'une parfaite autonomie individuelle, dans une société où les individus sont pris dans un réseau de corporatismes solidement organisés. Toute perspective de changement se heurte là à des contraintes qui auraient mérité, semble-t-il, d'être analysées. Mais ce sera peut-être l'objet d'un prochain livre ; l'auteur, en tout cas, ne croit pas apporter une solution facile et complète à nos problèmes avec son "*Etat modeste, Etat moderne*". Et qu'on ne lui prête surtout pas la prétention des technocrates qui estiment donner à chaque problème la meilleure solution. Tout au plus, peut-on dire que Michel Crozier expose dans son dernier livre une méthode d'apprentissage du changement social. Pourquoi est-ce la

meilleure à ses yeux, et selon quel critère en juge-t-il ? En dernière analyse, tout repose chez lui sur un acte de confiance dans les relations entre les hommes. "La foi démocratique, conclut-il, n'a pas d'autre fondement : laissez-les libres, donnez leur la responsabilité de cher-

cher, et ils trouveront ce qui leur convient" (p. 313).

Jean-Claude LAMBERTI

Michel Crozier - Etat modeste, Etat moderne - Stratégies pour un autre changement. Paris, Fayard, 1987.

● La Vendée et la France de Jean-Clément Martin

Serions-nous enfin sortis de l'ornière ? Pourrait-on prononcer le mot "Vendée" sans être aussitôt suspecté - ou sommé - de prendre parti ? Y aurait-il vraiment place pour un débat serein, pour une tentative d'histoire globale de la Vendée ? Le livre de J.-Cl. Martin nous le fait espérer et il faut lui en savoir gré, ainsi qu'à F. Lebrun qui le préface. Nous pouvons, avec eux respirer librement et entendre parler de la Vendée sans passion, mais avec l'affection qu'on doit porter aux siens et qui, sous le propos très objectif de l'historien, ne manque pas d'être sensible au lecteur.

La démarche de J.-Cl. Martin est libre, et prudente ; sa méthode est rationnelle, son exposé appuyé par une impressionnante documentation, qui rassemble sans aucune exclusive - ce qui ne veut pas dire sans esprit critique - l'information utile, de quelque côté qu'elle vienne. Plus de cinquante pages de notes bibliographiques : bien qu'il ne s'agisse pas d'un livre érudit, on voit que le lecteur y trouvera toutes les références de première main.

Le titre est naturel, et ambitieux ; il résume l'essentiel du projet de ce livre : montrer comment la "Vendée" - le mot apparaît soudain en 1793 - est devenue, au delà du département, non seulement une région, non seulement un "objet historique", mais une "personne" historique en face de la France (Michelet ne s'y trompait pas, lui qui écrivait déjà : "la Vendée tuait la France"). D'où vient ce destin récent auquel apparemment rien ne préparait cette région de confins que n'avaient différenciée ni la géographie, ni l'économie, ni la lecture, ni le passé féodal ? J.-Cl. Martin tente, après d'autres, d'expliquer la naissance de "l'inexplicable Vendée" comme disait Barère à la Convention. Suivant les méthodes de la "nouvelle" histoire, il interrogera la longue durée ("l'histoire immobile") comme la conjoncture à plus court terme ; il réunira le faisceau des données démographiques, économiques, sociales, religieuses, ce qui nous vaut, entre autres, un excellent chapitre d'analyse des "racines et motivations de la révolte". Il ne manque pas de comparer celle-ci avec les autres insurrections provinciales, les "Vendées avortées". J.-Cl. Martin conclut qu'il a fallu d'abord, pour que surgisse cette Vendée, *le hasard de l'événement* : la répression ratée, lors des premiers troubles de mars 1793, par incompetence et insuffisance notoire des "forces de l'ordre", ce qui a laissé le champ libre à la propagation de la révolte.

Rôle décisif, notons-le en passant, de "l'événement" tant suspecté, sinon abhorré par les "nouveaux" historiens. Voilà que pointe le nez de Cléopâtre : si les gardes

nationaux du général Marcé avaient fait leur métier, il n'y aurait pas eu de Vendée ; l'"objet historique" n'existerait pas, le "temps immobile" n'en aurait pas accouché. Chassez l'événement, il revient au galop...

Déclenchement nécessaire, mais, en soi insuffisant pour que la Vendée parvienne à cette dimension que nous lui connaissons, jusqu'à se poser en face de la France. C'est à Paris qu'aura lieu la naissance de la "Vendée imaginaire", en réponse à l'accident médiocre, mal connu, mal maîtrisé. On passe sur un autre registre, "le filtre idéologique compose un paysage sans rapport avec la réalité effective". Hydre des complots aristocrates, délire verbal, pathos révolutionnaire, ce discours finit par donner consistance à un ennemi mythique, à pourfendre, à détruire, à anéantir. Ainsi s'explique, après que la situation militaire ait été rétablie, l'épouvantable blanc-seing donné aux "colonnes infernales" comme aux commissions militaires de Nantes ou d'Angers. Opération de terreur - pendant qu'à Paris, en effet, la Terreur "était à l'ordre du jour" - bien réelle, celle-là, aussi inexplicable du point de la rationalité politique que l'était la Vendée imaginaire pour Barère.

Ayant ainsi éclairé le tableau, J.-Cl. Martin nous donne une "histoire de l'insurrection vendéenne" de 1793 à 1799.

Regrettons ici qu'il n'ait pas mis, en sommaire ou en annexe, une chronologie, fût-ce en quelques pages, assistée de cartes convenablement renseignées. L'auteur suppose son lecteur familier avec le sujet, ou le renvoie implicitement aux manuels qu'il cite dans sa bibliographie. C'est dommage, car son livre dépasse de beaucoup la monographie et intéressera évidemment ceux qui, sans se souvenir en détail de l'histoire de la Révolution, veulent s'informer sur cet épisode qui fait l'objet de tant de disputes et recherchent un exposé clair, de la plume d'un historien de métier comme J.-Cl. Martin, et non de celle de romanciers ou de pamphlétaires.

J.-Cl. Martin fait apparaître, dans leur vérité humaine, les paysans de la Vendée, les chefs de village, les prêtres réfractaires et les jureurs, les généraux des armées républicaines, les conventionnels de Paris, les nantais, Carrier. C'est là qu'on constate son impartialité profonde, qui n'est, loin de là, insensibilité. Car, s'il se refuse à donner dans l'hagiographie, de quelque couleur qu'elle soit, on le sent ému par le sort de ces ancêtres - nos ancêtres - rangés dans l'un ou dans l'autre camp, à qui il faut avant tout rendre justice.

Il aborde, in fine, avec le même souci de modération,

d'équité, de rigueur "scientifique", le bilan du "désastre". N'en retenons qu'un point, celui du nombre des victimes. Après avoir établi, suivant des données démographiques critiquées avec soin, que "au moins 220 000 à 250 000 personnes ont disparu pendant les guerres" dans la seule population vendéenne, "sans compter les innombrables soldats républicains venus de tout le pays et morts dans la région", il conclut : "on ne peut pas tenir pour tout-à-fait invraisemblable le chiffre de 600 000 morts que Hoche avait avancé pour l'ensemble des décès, même si cette borne supérieure est très haut placée. La mortalité causée par les guerres de Vendée est aussi stupéfiante que cela".

Faut-il pour autant parler de "génocide" ? Un ouvrage récent ne va-t-il pas jusqu'à titrer : "le Génocide franco-français" ? J.-Cl. Martin, avec bien d'autres, rejette le mot et montre en quelques pages "qu'il n'y a pas eu volonté de détruire une population déterminée". Regrettons avec lui que le renouveau d'intérêt porté à la Vendée soit accompagné de ces excès polémiques. Veut-on nourrir par de nouveaux traits des oppositions plus

farouches ? Qu'y gagneront la Vendée et la France ?

Enfin, puisque l'auteur des présentes lignes déplorait, dans un article paru l'an dernier dans cette revue, que la dimension proprement mystique de la foi catholique des Vendéens soit trop souvent exclue du champ de l'historien "impartial" - alors que cet élan mystique est assurément une des "racines" de la Vendée -, notons que J.-Cl. Martin, en présentant une analyse très pertinente des croyances vendéennes, s'abstient de ne porter sur elles qu'un regard d'ethnologue et n'interdit pas l'appel à la transcendance - tout en affirmant, en historien, que "dans le cadre d'un travail scientifique, il est hors de propos de porter des jugements sur la nature des convictions intimes des individus".

Un livre solide et salubre. De notre avis, le meilleur qu'on puisse lire aujourd'hui sur "la Vendée et la France" à la veille du bicentenaire de la Révolution.

Emmanuel GRISON

La Vendée et la France de Jean-Clément Martin, préface de François Lebrun, Ed. Seuil, 1987.

● Le coût de la Révolution française de René Sédillot

En avance de deux ans sur le bicentenaire, René Sédillot procède à une évaluation du coût de la Révolution française. Peser le pour et le contre est toujours un exercice délicat, à cause justement des impondérables. Les économistes sont habitués à cette difficulté : presque toute leur science est bâtie sur ce qu'ils appellent la méthode coûts-avantages. Lorsqu'il s'agit de scruter l'avenir, la méthode vaut ce qu'elle vaut, c'est-à-dire ni plus ni moins que n'importe quel moyen inventé par l'homme pour deviner le futur. Mais lorsqu'il s'agit d'explorer le passé, de faire les comptes et de dresser le bilan, alors la méthode est d'une rigueur exemplaire, comme le pense René Sédillot qui entend établir, avec toute la précision possible, la balance des avantages et des inconvénients de la période 1789-1815.

Sur tous les plans, hélas, le solde est déficitaire : une population saignée aux quatre veines par la guerre étrangère ou civile et, en regard, une natalité faiblement réparatrice ; quelques annexions autour de l'hexagone, mais de nombreux territoires perdus au-dehors ; des libertés politiques proclamées, mais des libertés sociales étouffées, et pour longtemps ; de brillantes découvertes scientifiques en France, mais une meilleure utilisation de celles-ci en Angleterre ; un patrimoine artistique un moment enrichi par les rapines napoléoniennes, mais (après qu'il eut fallu rendre gorge en 1815) laissé finalement appauvri et mutilé par le vandalisme révolutionnaire.

C'est sur le plan économique cependant que René

Sédillot, économiste lui-même, dresse, dans toute la deuxième partie de l'ouvrage, la facture la plus détaillée. Pour l'agriculture, il n'a pas de mal à établir un bilan globalement négatif : tous les historiens s'accordent à penser que l'œuvre agraire de la Révolution a contribué à ralentir le développement économique de la France. Dans le domaine industriel, les travaux de F. Crouzet ont montré que la production retrouvait en 1809 seulement son niveau de 1789 ; et René Sédillot de conclure : "vingt années pour rien". L'écroulement du commerce extérieur est aussi à mettre au passif de la Révolution et de l'Empire. Quant aux finances, même si la création de la Banque de France et la stabilité monétaire qui s'ensuit compense la débâcle des assignats et l'hyperinflation qui l'avait accompagnée, elle ne peut faire oublier ce fait essentiel qu'avec la Révolution c'est le règne de l'argent qui commence. Marat lui-même s'interrogeait : "Qu'allons-nous gagner à détruire l'aristocratie des nobles, si elle est remplacée par l'aristocratie des riches ?"

René Sédillot trouve un goût de frelaté à ce triomphe du bourgeois sur le noble, de l'argent sur la naissance. Tout cela se traduit, nous dit-il, par une "montée de la corruption". On peut regretter que ce jugement, au fond très moral, vienne affaiblir *in fine* une analyse dont la force allait *crescendo*. Dans le système économique sorti de la Révolution, la corruption des manières d'argent est après tout chose secondaire ; plus graves sont les vices de l'argent lui-même, à savoir les crises sans cesse renaissantes, dont la monnaie est l'origine. Le reconnaître c'est

faire la critique du capitalisme dont la Révolution marque l'explosion. Chacun, bien sûr, est libre de penser que la Révolution, en libérant les forces du capitalisme, a fait œuvre utile ou, au contraire, néfaste. On eût aimé voir René Sédillot prendre parti sur ce point. Tout au plus le lecteur peut-il le soupçonner de quelque sympathie en faveur du libéralisme économique, qui est bel et bien une conséquence de la Révolution. Mais cela n'est pas mis dans la balance. L'avènement de l'économie libérale ou,

si l'on préfère, de l'économie monétaire n'est porté ni au crédit ni au débit de la Révolution. C'est peut-être la seule vraie lacune dans cette comptabilité rigoureuse et, en tout cas, jamais ennuyeuse grâce au grand talent de conteur de René Sédillot.

Frédéric POULON

Paris, Librairie Académique Perrin, 1987, 285 p. ; 95 F.

● Soleils barbares de Norbert Rouland

En lisant le dernier livre de Norbert Rouland, mon jeune collègue, à la Faculté de Droit d'Aix-en-Provence, j'ai replongé dans ce haut moyen-âge ou cette basse antiquité, selon le point de vue où l'on se place, dans lequel j'ai vécu pendant les quinze années fécondes mais douloureuses de ma préparation de thèse.

Que dire alors d'un esprit qui a refait ce long chemin par plaisir, pour redonner vie à ces hommes et ces femmes qui ont existé aux frontières indistinctes du temps, dans le sombre passage entre la méditerranéenne Antiquité et ces siècles obscurs du Moyen-Age commençant, continentaux et forestiers, bousculés à chaque décennie par des envahisseurs nouveaux, lentement ordonnés par la crosse des évêques et des grands abbés. Cette démarche, Norbert Rouland l'accomplit avec le plaisir d'un antiquaire qui caresse les plus beaux objets de sa collection et la verve d'un romancier picaresque tempérée par le sérieux de l'historien. Mais dans tout cela, il y a une certaine jouissance à écrire, un raffinement d'esthète, la volupté de l'Histoire.

J'ai beaucoup aimé *Les lauriers de cendre*, un beau et chaleureux roman situé dans la société romaine sur le déclin ; j'ai aimé de même *Soleils barbares* chez le même éditeur (Hubert Nyssen), une fresque brossée deux siècles plus tard, lorsque les derniers lambeaux d'une Romanité impuissante sont déchirés par des barbares souvent inconscients du monde qu'ils achèvent de détruire comme de celui qu'ils portent en germe.

Le récit de Norbert Rouland, riche d'humanité et d'histoire, porte les événements et les hommes dans un vaste mouvement brassant races et générations. Sur le sol de l'ancienne *Romania*, dans un inextricable chaos, gallo-romains, barbares des premières invasions, nouveaux envahisseurs avides et rudes, païens, catholiques et ariens s'affrontent, se mêlent et se succèdent. Le livre de Norbert Rouland exprime bien cette richesse et cette complexité, cette confusion des esprits et des cœurs, ce mélange alchimique de peuples et de civilisations.

Fortement influencé par mon prédécesseur à la Faculté de Droit d'Aix, le Professeur Léon Robert Menager, spécialiste du Haut-Moyen-Age, Norbert Rouland a porté à cette période un intérêt passionné. Son œuvre est riche d'une rare érudition. Chaque

démarche de l'un des personnages fournit l'occasion pour l'auteur d'introduire une précision, une explication précieuse sur les institutions ou les mœurs du temps, les controverses entre catholiques et ariens sur la filiation du Christ, la vie des Aquitains, celle des Francs. La pharmacopée d'Hippocrate, de Gallien et celle des sorcières, les rites magiques pour être féconds et les conceptions médicales du temps sur la stérilité n'auront plus de secret pour le lecteur attentif et curieux. Avec ses deux derniers volumes, Norbert Rouland renouvelle le roman historique dans une version encyclopédique qui n'est pas sans rappeler les romans antiques comme le *Satyricon* de Pétrone ou *l'Ane d'or* d'Apulée sans oublier la qualité de l'intrigue, les caractères des personnages principaux, en particulier celui de Fusca, l'éthiopienne au tempérament de feu, dont le destin depuis les odeurs de Carthage la conduit jusqu'aux frimas de la Toxandrie, c'est-à-dire au cœur de la Belgique actuelle, et constitue le fil rouge de l'œuvre. Dans sa course, elle croise des personnages bien typés, Marcus le sénateur nostalgique de la grandeur de Rome, son fils Gaius, hésitant entre deux mondes, le comte Arnulf, qui gouverne déjà comme un seigneur franc, Flavinius le médecin savant et sceptique, la douce Génétina, une jeune chrétienne convaincue et ardente, dont la figure fait contraste avec l'évêque Agnusdei, prélat sceptique et corrompu, Azhren le nomade qu'elle a aimé et qui revient sans cesse dans ses rêves.

Dans ces pages savantes et voluptueuses où se mêlent la culture de l'historien et l'art du narrateur se situent quelques moments d'intense émotion et de grande qualité esthétique : la controverse entre évêques ariens et catholiques devant le roi vandale Genseric, les déportés au désert, la prière et le miracle de Genetina, l'accouchement d'Amaline, la femme de Sigebert, l'ordalie des socs et le dialogue final de Fusca, devenue Answin, l'amie des Dieux, avec l'arbre aux rêves. Adossée au tronc, "Fusca voyait les soleils se lever, le premier venant du Septentrion, montant au-dessus d'un océan de glace... venant de l'autre bout du ciel, loin au Sud, un autre soleil poursuit sa course... les deux astres se rejoignirent et mêlèrent leurs feux en une fulgurante apothéose..."

Jean CHELINI

"Soleils barbares" chez Hubert Nyssen. Actes-Sud, diffusion P.U.F., 468 pages, 125 F.

● Le commerce dans la société de consommation de Paul Camous

En prenant ce livre, on s'attend à une savante leçon d'économie au cours de laquelle il faudra ingurgiter mille et un tableaux statistiques. Or, pas un tableau ! Très peu de chiffres ! Il y a de quoi être déconcerté.

En réalité, le livre serait mieux intitulé "Défense et illustration de la fonction commerciale dans la société actuelle".

L'illustration est brillamment conduite en trois chapitres : les fondements sociaux et culturels de la société marchande, le "couple" consommation-commerce, la fonction commerciale, analysée en ses diverses phases (achat, vente) ainsi qu'en ses stratégies et tactiques.

Elle est menée dans un esprit pluridisciplinaire qui amène l'auteur, conscient de la multidimensionnalité du phénomène dont il traite à se faire, tour-à-tour économiste, psycho-sociologue et même philosophe de l'histoire. D'ailleurs, Paul Camous dissimule mal qu'il prend plaisir et a quelque peine à se limiter dans les considérations de cette nature-ci.

Certes, il est clair que sur plusieurs points, il bute sur le fait que les chercheurs ont jusqu'ici privilégié l'entreprise industrielle voire l'administration et négligé l'analyse sociologique de la fonction commerciale et de "l'acte de commerce". Il le souligne avec force et ce n'est pas le moindre mérite de ce livre que de signaler cette lacune.

On regrettera plutôt qu'il ait cru pouvoir se dispenser de prendre davantage en compte le marketing. Il s'en explique et avance des arguments pertinents pour justifier ce choix. On n'est pas tout-à-fait convaincu que l'on puisse tenter une théorisation de la fonction commerciale - car c'est ce qu'il fait avec mérite - en laissant comme en marge marketing et publicité. Même si leur fonctionnement à l'intérieur du consommateur est loin

d'être clair et connu.

Quant à la défense du commerce par Paul Camous, elle est vibrante au point d'en être provocante.

Assurément, on comprend qu'il veuille en finir avec les vieux clichés ravalant le "commerçant" au rang d'"intermédiaire" parasite. Ces lieux communs ont, toujours, occulté la "créativité" de la fonction commerciale. Créativité économique et créativité culturelle. Mais n'est-ce pas sauter d'un mythe à l'autre que de suggérer que le commerçant est le conseil 1^{er} et le "représentant" du consommateur ?

"La fonction commerciale s'est étendue à une aide à la décision des consommateurs ; ceux-ci délèguent en quelque sorte au commerçant un pouvoir de représentation de ses intérêts pour sélectionner et choisir les produits ou services susceptibles de les intéresser". Ces fonctions sont-elles opératoires pour comprendre ?

"Sa finalité et son (à la société marchande) ressort interne qui, dialectiquement, l'animent et la servent à la fois, sont bien la force tranquille du marché et la position dominante du "grand parti des consommateurs" (p. 126, conclusion). Ce diagnostic ne mériterait-il pas nuances ?

En vérité, on parierait - et voilà qui fait de ces pages un livre significatif - qu'il y a chez l'auteur deux hommes : un teilhardien qui croit que "tout converge" et un libéral qui célèbre le "marché"... oui mais... à condition qu'il soit "tranquille" et que la concurrence soit ordonnée à une finalité définie. Il reste du Colbert et du catholicisme social là-dessous. Intéressant.

René PUCHEU

Collection "Que sais-je ?", PUF N° 2369

● La Grande-Bretagne et la communauté européenne de Françoise de la Serre

Isolement, négociations, élargissement, crises et progressive intégration. C'est une histoire tout à la fois sobre et précise des relations entre la Grande-Bretagne et la Communauté que nous donne ici Françoise de la Serre. Huit chapitres qui font le tour de la question : la difficile ouverture réciproque ; le traité d'adhésion (dont Françoise de la Serre montre bien qu'il fut moins improvisé qu'on le répéta par la suite) ; les ambiguïtés du débat

politique interne ; la renégociation et le référendum d'avril 1975 ; la stratégie "minimaliste" des gouvernements successifs ; les spécificités des élections au Parlement Européen ; le "linkage" exigé par Margaret Thatcher entre dégageant de nouvelles ressources et "paquet" agricole ; enfin la dédramatisation du thème de l'Union Européenne et l'optimisation des résultats déjà obtenus. Une conclusion se dégage de ce parcours :

avec le temps, la Grande-Bretagne est devenue européenne... à sa façon. D'une manière un peu bougonne, colérique parfois même, d'une manière moins lyrique aussi que celle de ses principaux partenaires, mais avec un souci de pragmatisme dont on apprécie toujours davantage les vertus.

Dure en affaires, la Grande-Bretagne sait aussi préserver l'essentiel. Rebelle aux sirènes de l'Union Européenne, elle est néanmoins la nation qui a pris le plus au sérieux les exigences de la coopération politique : elle a su souvent aller au-delà des relations privilégiées qu'elle entretient avec les Etats-Unis, lesquelles étaient après tout au fondement de sa diplomatie. Aujourd'hui, la Grande-Bretagne donne peut-être l'expression la plus ferme et la plus écoutée de la volonté que requiert une véritable défense européenne, tant auprès de Washington que de Moscou. Françoise de la Serre retrace à merveille la formation de la conscience européenne britannique : non pas une brusque conversion, mais une série de concessions et d'ajustements qui, peu à peu, a conduit à l'idée qu'après tout il était possible non seulement de concilier mais encore de valoriser conjointement les atouts de la Grande-Bretagne et ceux de la Communauté. Et l'élection d'Henry Plumb à la tête du Parlement Européen témoignait il y a peu de l'intégration des euro-députés britanniques à une institution a priori si étrangère à leurs mœurs propres. On se souvient du reste du mot du nouveau Président du Parlement lors de son élection : "Je suis né Britannique mais je mourrai Européen".

Non que la conversion soit achevée : les contraintes électorales sont toujours susceptibles d'éroder les bonnes volontés ; près d'un Anglais sur trois continue à considérer que l'adhésion à la Communauté est une mauvaise

chose ; le lancement de nouvelles politiques communautaires, dans le domaine éducatif ou scientifique par exemple, est toujours considéré avec suspicion. Et l'on pourrait prétendre, avec un rien de cynisme, que la Grande-Bretagne semble aujourd'hui d'autant plus européenne que l'Allemagne le paraît moins. Cependant, les réformes agricoles et budgétaires qui ne sauraient manquer d'être bientôt conduites, devraient satisfaire au moins en partie au souci anglais de rationalisation de mécanismes communautaires et, partant, liquider l'essentiel du contentieux qui peut subsister. Nul doute que la Grande-Bretagne ne joue un rôle de poids dans la définition des réformes qui seront finalement mises en œuvre.

Au cours des Années Thatcher, les affaires extérieures ont souvent permis à la Grande-Bretagne d'enregistrer des succès plus notables qu'en matière intérieure : Malouines, Rhodésie, Hong-Kong, relations avec l'Irlande du Sud, entrée dans "l'ère Gorbatchev" des relations euro-soviétiques... La Grande-Bretagne a repris confiance dans sa capacité à agir au-delà de ses frontières. Tout compte fait, même si les manifestations de cette confiance peuvent susciter parfois quelque agacement, ce qui est encore le plus profitable à l'Europe c'est une Grande-Bretagne sûre de son influence et de ses capacités. Sans succomber à un optimisme irraisonné Françoise de la Serre nous montre que l'avenir de la Grande-Bretagne est définitivement dans la Communauté. En avons-nous tiré toutes les conclusions qui s'imposent ?

Benoît VERMANDER

Françoise de la Serre, La Grande-Bretagne et la Communauté Européenne, Paris, PUF, 1987, 224 p.

"France-Forum" a été, à nouveau, très éprouvé dans ses amitiés. Après Jean Letourneau, Christian Beullac, Henri Fréville, nous déplorons le décès de Gabriel Ventejol, militant lucide et résolu de la démocratie et du syndicalisme, qui dans toutes les fonctions qu'il a assumées manifesta toujours tolérance et esprit de dialogue.

Gabriel Ventejol fonda à Limoges, en 1947, l'Union départementale "Force-Ouvrière" et devint Secrétaire confédéral de la "CGT-Force Ouvrière" en 1950. Il fut élu en octobre 1974 Président du Conseil économique et social ; il le demeura jusqu'en 1987.

En 1958, il fit partie du "comité chargé d'examiner les situations de fait ou de droit qui constituent d'une manière injustifiée un obstacle à l'expansion de l'économie", plus connu sous le nom de "Comité Armand-Rueff".

Européen convaincu, Gabriel Ventejol était membre du Comité économique et social de la Communauté Economique Européenne depuis 1969.

Il s'est toujours intéressé de très près aux problèmes de la formation et à ceux de la liaison entre l'enseignement et la vie active et professionnelle.

Gabriel Ventejol était délégué du Gouvernement français au Conseil d'Administration du Bureau international du Travail (B.I.T.). Il y déploya une grande activité, notamment pour dénoncer les atteintes aux libertés syndicales dans les pays marxistes, et particulièrement en Pologne.

VOYEZ LOIN VENEZ FAIRE LA DIFFERENCE A L'I.E.A. L'ÉCOLE DU TOUR DU MONDE

Nous sommes les premiers à affirmer une évidence incontestable : "Si les affaires sont mondiales, la formation doit l'être aussi".

CYCLE PRÉPARATOIRE

1^{re} année

ANNÉE PRÉPARATOIRE

- Formation fondamentale
- Orientation professionnelle
- Stages en entreprises.

2^e année

ANNÉE PRÉPARATOIRE

- Formation fondamentale
- Orientation professionnelle
- Stages en entreprises.

CONCOURS

• **INTERNE :**
pour les 2^e Année Préparatoire

• **EXTERNE :**
Pour les BAC + 3 ans ou 5 ans d'expérience professionnelle.

3^e année

4^e année

2^e CYCLE

CYCLE DE FORMATION PROFESSIONNELLE SUPÉRIEURE

• LE TOUR DU MONDE

(12 mois : 4 mois de préparation et de négociations, 8 mois sur le terrain dans au moins 5 pays, pour le compte d'entreprises).

5 DEPARTEMENTS DE FORMATION

- Management, création, reprise et direction générale d'entreprise
- Communication
- Marketing, Direction commerciale
- Administration/gestion/finance
- Vente, exportation.

5^e année

3^e CYCLE

THESE PROFESSIONNELLE

- Intégration sociale et professionnelle dans le cadre de l'école.

LE TOUR DU MONDE A L'I.E.A. C'EST :

- 2000 missions
- réalisées par 490 équipes d'étudiants
- dans 121 pays
- pour le compte de 635 entreprises

DES CONFERENCES TOUR DU MONDE

- 50 pays à la loupe (Ouvert au public)

Imp. S.E.P.L. Bagnolet



INSTITUT EUROPÉEN DES AFFAIRES

Établissement privé d'enseignement technique supérieur

"L'École du Tour du Monde"

66, Champs-Élysées. 75008 PARIS - Tél. 16 (1) 42.25.22.22 +

L'existence d'une revue dépend du nombre de ses abonnés

Abonnez-vous – Diffusez France-Forum

Abonnements de soutien

*FRANCE-FORUM demande instamment à tous ceux qui comprennent leur effort de lui apporter leur appui
en souscrivant un abonnement de soutien dont le prix minimum est fixé à 150 F.*

France-Forum, 6, rue Paul-Louis Courier, 75007 Paris

Numéros spécimens gratuits sur demande

“ France-Forum ” est en vente dans les librairies suivantes :

LIBRAIRIE DES EDITIONS OUVRIERES

9, rue Henri IV - LYON 2^e

LIBRAIRIE DES SCIENCES POLITIQUES

30, rue Saint-Guillaume - PARIS 7^e

LA MAISON DE LA PRESSE

68, rue de la République - 69 LYON 2^e

LIBRAIRIE LA PROCURE

24, rue de la République 76000 ROUEN

LIBRAIRIE JULLIARD

229, Bd Saint-Germain - PARIS 7^e

LIBRAIRIE DE L'UNIVERSITE

12 A, rue Nazareth - 13100 AIX EN PROVENCE

LIBRAIRIE OMBRES BLANCHES

48, rue Gambetta - 31000 TOULOUSE

LIBRAIRIE UNIVERSITAIRE COLBERT

32, Place Colbert - 76130 MONT SAINT-AIGNAN

*Nous demandons à nos abonnés qui changent de domicile de bien vouloir nous indiquer
leur nouvelle adresse sans omettre de mentionner leur ancienne adresse. Merci.*

et les éparpillements qui sont les servitudes d'une existence engagée. Deux pôles dans une vie, cela veut dire tension et écartèlement, peut-être pire à en croire le proverbe provençal "qui a deux maisons perd la raison".

Et pourtant, je n'ai jamais supporté les pratiques du double jeu et les théories de la double vérité. M'a toujours habité, aussi têtue que frustré, la conviction qu'il y a une vérité et que, n'en déplaie aux nietzschéens, ce n'est pas en dehors de la vérité que peuvent être cherchés et trouvés salut et liberté. J'avais appris que la question d'ironie sceptique "Qu'est-ce que la vérité ?" avait été proférée par le procureur romain alors qu'il avait devant lui, visible aux yeux de la foi, la vérité incarnée qu'il allait ensuite laisser crucifier.

Telle m'est apparue et de mieux en mieux la condition de la vérité en ce monde de la dissimilitude. La raison doit avoir raison, exigence première, mais cette raison est comme démembrée dans l'antagonisme des raisons opposées tant dans le champ philosophique que dans le champ politique. Il n'y a de remède au désespoir toujours menaçant (combien de fois me suis-je référé au cavalier de Dürer avançant vaillamment entre la mort et le diable ?) que dans un labeur toujours recommencé pour remembrer les vérités éparses, en gardant la foi à la Vérité dont l'unité ne peut être que mystérieuse et transcendante.

Aperçue et assumée au terme de ce que j'appelais la lumière hivernale, la dispersion d'une existence écartelée tant bien que mal et plutôt mal que bien, entre plusieurs fidélités, chacune difficile et plus difficiles encore à vivre ensemble, peut passer, jugée avec cette indulgence qui descend du ciel avant la nuit ou l'éternité, pour un honorable service de la vérité. Vérité qui souffre passion dans la dispersion du temps et de l'espace. Telle est ce que je peux appeler "ma" philosophie, et sans vaine fierté car, ayant vocation de disciple, je n'ai rien dit ni pensé que je ne l'aie d'abord reçu d'autrui : mais autrui a tant de visages !

Il convient donc de bénir le Dieu qui a fait l'hiver après l'été et leurs lumières différentes et complices, car, sans ces deux fortes saisons, la nature et le destin des hommes n'étant plus alors que la succession d'un printemps enchanté et d'un automne désenchanté, perdraient ce

qu'ils ont de sérieuse et roborative saveur.

*
* *

Voici que je me laisse reprendre par ma poétique des saisons et des âges. Flamboyantes ou glacées, les lumières de l'été et de l'hiver ont une limpidité et une pureté telles que ces saisons n'ont pas besoin, pour se faire aimer, de recourir au jeu sensuel des couleurs. "L'aurore aux doigts de rose", "de l'arrière-saison le rayon jaune et doux" diront les poètes. La lumière de l'hiver comme celle de l'été a, dans sa transparence, une beauté vraie qui se suffit à elle-même.

On dira qu'est fertilisante la lumière d'un été riche en œuvres et que reste stérile la lumière d'un hiver qui ne peut, en les dénombant, et c'est déjà une grâce, qu'éclairer et pacifier les actions et les passions des saisons et des âges abolis. Mais c'est calomnier l'hiver qui a lui aussi sa fécondité. J'en appelle à Mistral et aux derniers vers du quatrain des "Olivades" :

"Il me faut, sans tarder, rassembler mes olives
Et en offrir l'huile vierge à l'autel du Bon Dieu".

J'ai sept oliviers sur une colline de Provence qui n'est que roc et cailloux. Et la merveille est que je les retrouve chaque fois peut-être plus secs et tordus que l'année précédente, mais est toujours aussi vivace l'argent de leur pâle feuillage. L'olivier et son fruit, récolté l'hiver, donnent beaucoup à penser au philosophe.

L'olivier était l'arbre d'Athéna la plus anxieusement sage des divinités antiques, comme le montre "l'Athéna pensive appuyée sur sa lance", du musée de l'Acropole et il me plairait que le petit peuple d'Israël ait jeté des branches d'olivier sous les pas du Christ le jour des Rameaux. Par sa résistance au temps qui vainement passe, l'olivier est un bon symbole d'immortalité ; par ses fruits, l'olive légère est l'huile grasse (qu'on dit vierge lorsqu'elle est obtenue par un premier pressurage), l'olivier témoigne pour l'énigmatique fécondité de l'hiver. Aussi le plus rachitique de mes oliviers est-il celui qui est le plus cher à mon cœur. Il m'arrive de me sentir, comme lui, épuisé et non pas fatigué. Epuisé par la vie et nullement fatigué de la vie et capable, dans le souffle de l'esprit et du mistral, de donner encore quelques signes de pensée.

Faites connaître "FRANCE-FORUM"
CARREFOUR DE L'HUMANISME DÉMOCRATIQUE

Les saisons et les âges

par Etienne BORNE

*Lou temps que se refrejo et la marque salivo
Tout me dis que l'iver es arriba per ieu
E que fau, leu à leu, acampa mis oulivo
E n'oufri l'oli vierge à l'autar dou bon Dieu.*

Frédéric Mistral (82 ans)
Lis Oulivades

Dans les cycles de la nature comme dans l'irréversibilité des destinées humaines, deux fausses saisons marquées par l'incertitude de leur être et de leurs limites : le printemps et l'automne ; le printemps et l'automne qui ne sont pas sans correspondances, de part et d'autre des étés et des maturités.

Le printemps doux aux yeux et si sensible au cœur prodigue en possibilités multiples et contradictoires ; et tant de fleurs si belles ne donneront jamais de fruits ; des esquisses du meilleur mêlées aux ébauches du pire qui font le vertige et la séduction des adolescences printanières. Botticelli et le premier Lamartine furent les artistes les mieux accordés aux inquiétudes et aux délices parfois pervers de cette saison et de cet âge dans lesquels le recommencement de la nature et les commencements d'une vie font semblablement une aube exaltée et incertaine.

Le printemps a trop de charme pour se résigner à son déclin et il tend à se perpétuer hors de sa propre saison. La crainte de mûrir est plus ravageuse que la peur de mourir. Aussi que de mauvais étés et de moissons pourrissantes sous les pluies tièdes d'un printemps interminable ; que de maturités avortées, corrompues par une adolescence prolongée qui n'en finit pas de finir. L'été alors est d'une infertile brièveté. "Adieu, vive clarté de nos étés trop courts" dira Baudelaire, poète des brumes, des spleens et des soleils intimes de l'arrière-saison. Baudelaire qui aimait Manet et ses femmes automnales. Pensif automne en effet qui ne retrouve pas l'indéfini illimité des champs et des aventures, une fois qu'il a été engrangé et ordonné dans l'enceinte fermée des celliers et l'intimité close des foyers.

Dans la mesure où elles ne sont point dénaturées par la longueur abusive des printemps et des automnes, l'été et l'hiver sont les seules vraies et franches saisons, bien assurées d'elles-mêmes. Cette certitude, sans brumes ni brouillards, inspire moins les artistes que ces saisons de rêve ou de songe que sont le printemps et l'automne. Les odes à l'aurore et les chants du crépuscule occupent plus de place dans le thésaurus de la poésie universelle que les hymnes à la gloire de "midi roi des étés". Les soleils de

Van Gogh doivent peu de chose à la générosité des étés et sont le produit effervescent d'un cerveau génialement éclaté. Mallarmé dont les poèmes sont autant d'aigus cristaux de glace dont aucun dégel ne menace l'impénétrabilité, est un des rares poètes à opposer au "printemps maladif", l'hiver "saison de l'art serein, l'hiver lucide". Mallarmé, mais aussi, aux antipodes de son esthétique, Mistral à qui j'ai dérobé pour le prendre à mon compte le quatrain qui sert d'épigraphe aux "Olivades" : "Le temps qui refroidit et la mer qui moutonne Me disent que l'hiver est arrivé pour moi".

Cédant à la double sollicitation mallarméenne et australienne mais, n'en étant pas, dans mon bric à brac lyrique, à un poète près, j'aurais pu aussi bien citer Saint-John Perse : "Grand âge nous voici ; rendez-vous pris et de longtemps avec cette heure de grand sens", c'est dans la claire lumière hivernale que j'entends considérer pour les mieux comprendre, les travaux inachevés de mes jours abolis.

*
* *

On l'a bien compris : mon hasardeuse guirlande des saisons et des âges n'était pas innocente ; la ronde des temps n'a le sens que j'ai dit que vue d'hiver en l'ultime étape. C'est en hiver que sonne l'heure de la vérité et que prend figure et implacable netteté ce qui était resté longtemps embrouillé et confus : au moment où j'entre dans le grand âge, une gentillesse amicale consacre un numéro entier de la revue à une suite de textes pris dans la multitude des écrits par lesquels j'ai, depuis plus de cinquante ans, philosophiquement et politiquement scandé la fuite des années et les vicissitudes du siècle. Et leur disparate me fait percevoir à quel point et jusqu'à l'irré-médiable ma vie s'appelle dispersion.

Ma manière d'épouser mon temps a été de prendre parti dans toutes les querelles du siècle et même les conflits d'église ; de quoi perdre sa philosophie ; mais je n'ai pas voulu non plus renoncer à la philosophie et je n'ai pas cessé de m'interroger, avec le peu qui me restait de temps et de ressources sur d'inéluctables problèmes métaphysiques que beaucoup de mes contemporains, et même dans l'intelligentsia, jugent, avec une terrifiante futilité, dépassés ou vides de signification. Mais pour approfondir vraiment ces hautes et pressantes questions, il aurait fallu une sérénité contemplative pour laquelle je ne suis pas doué et dont me détournaient les turbulences

Suite de l'article P. 109