Cahiers de l'Université Saint-Louis



L'action légitimiste

Comment s'engager traditionnellement dans la Cité ?



Union des Cercles légitimistes de France

2025

Introduction

Kant résumait les interrogations de départ de tout raisonnement philosophique à ces trois questions : « que puis-je croire ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ? » S'il ne nous est pas possible de reprendre les conclusions du philosophe de Königsberg, ses axiomes semblent un bon point de départ. Si les réponses apportées par les pères intellectuels de la modernité à la question du credo sont de toute évidence révolutionnaires, il en est de même de celles qu'ils ont proposées dans le domaine pratique, d'où l'importance pour nous de retrouver les réponses traditionnelles. Hannah Arendt l'avait mis en avant dans *La Condition de l'homme moderne* : l'une des caractéristiques de la modernité est de brouiller les frontières qui séparent les différents domaines de l'activité humaine, le faire de l'agir ou l'agir du contempler. La fameuse distinction wébérienne entre le savant et le politique n'est qu'une des multiples manifestations de ce fossé infranchissable séparant désormais ceux qui entendent s'adonner aux activités d'une pensée qui n'a plus d'autre but qu'elle-même, et les courageux prêts à renoncer à la beauté des constructions intellectuelles en se confrontant concrètement au réel et à ses exigences.

Le camp contre-révolutionnaire considéré au sens large n'échappe pas à cette déformation, et là aussi on considère volontiers que les exigences pratiques rendent caduque toute volonté de fidélité aux principes, tandis que ceux qui entendent maintenir les exigences de l'orthodoxie, notamment dans le domaine politique, sont selon leurs détracteurs d'autant plus autorisés à dire le vrai qu'ils ne se confrontent jamais aux nécessités de l'action. La question est d'autant plus primordiale, aux yeux de ceux qui entendent vivre selon les principes traditionnels, et maintenir ainsi la possibilité d'existence d'une école de pensée qui s'étiole, que les sociétés dans lesquelles il nous faut agir reposent sur un fonds commun toujours plus éloigné des axiomes qu'ils défendent.

C'est ce double écueil qu'il s'agit de combler, en manifestant combien le lien qui unit la pensée à l'action est primordial, mais aussi en rappelant quelles sont les caractéristiques d'une action qui ne foule pas aux pieds les exigences de la pensée.

On commencera dans ce but par définir les différentes activités de l'homme, afin de comprendre la hiérarchie qui les distingue, mais aussi l'ordre qui les unit : ce sont les textes de Léo Strauss sur la manière de réfléchir en politique mais aussi de Marcel de Corte dépeignant les modèles d'action de la modernité à travers l'exemple des groupes réducteurs, ou ceux de Jacques Bouveresse sur le progrès et de Marcel Clément sur les vertus requises pour l'action. On étudiera ensuite différents modèles historiques d'action afin de comprendre, à travers les échecs et les réussites des exemples étudiés, les exigences intellectuelles et pratiques d'une entreprise politique réussie. Pour cela, ce cahier s'est intéressé aux tentatives de construire une république chrétienne, ou au fascisme comme

doctrine de l'action, mais aussi aux caractéristiques de l'action révolutionnaire ou libérale à travers le portrait que Richard Hooker, prélat anglican, dresse de son adversaire type républicain puritain. On tentera enfin de proposer des pistes pour une action réussie, en analysant à la fois les circonstances contemporaines auxquelles doit s'adapter toute action traditionnelle et en posant les prérequis qu'exige une vision réaliste de la politique, qui ne prétend ni réécrire sur une page blanche, ni faire fi des héritages de deux siècles de modernité. À cet égard, le texte de l'abbé Barthe sur la tentation de ralliement qui conduit à se compromettre avec les principes de la société contemporaine au nom des exigences de l'action apparaît fondamental.

SCIENCE POLITIQUE ET ART POLITIQUE

selon Léo Strauss

Dans cette conférence prononcée en 1945, Léo Strauss identifie un problème fondamental pour notre sujet : le lien qui unit dans la philosophie politique, la pensée des principes – la science – et la manière dont il s'agit de les appliquer – l'art. Derrière cette distinction aride se joue toute la question du pragmatisme et du réalisme.

[…] La signification de la philosophie politique comme son importance est aussi évidente aujourd'hui qu'elle l'a constamment été depuis sa naissance à Athènes. Toute action politique cherche soit à conserver, soit à changer. Lorsque nous désirons conserver, nous souhaitons faire obstacle un changement vers le pire ; lorsque nous désirons changer, nous souhaitons améliorer la situation. Toute action politique est donc guidée par une certaine pensée de ce qui est meilleur et de ce qui est pire.

Mais la pensée de ce qui est meilleur et de ce qui est pire implique une pensée de ce qui est bien. L'appréhension du bien qui guide toutes nos actions a le caractère d'une opinion : elle n'est jamais mise en doute, mais à la réflexion, elle se révèle pouvoir l'être. Le seul fait de pouvoir la contester met sur la voie d'une pensée du bien telle quelle ne soit plus opinion mais connaissance. Toute action politique a donc en elle-même quelque chose qui l'oriente vers la connaissance du bien : vers la connaissance de la vie bonne, ou de la bonne société. Car la bonne Société est le bien politique parfait. Si cette orientation devient explicite, si des hommes font de l'acquisition de la connaissance de la vie bonne et de la bonne société leur but explicite, la philosophie politique vient à l'existence. En nommant cette activité philosophie politique, nous impliquons qu'elle fait partie d'un tout plus important : la philosophie, ou encore, que la philosophie politique est une branche de la philosophie. Dans l'expression « philosophie politique », philosophie indique la manière d'opérer : une manière à la fois radicale et tout-englobante ; « politique » indique à la fois la matière et la fonction : la philosophie politique traite des questions politiques d'une manière qui est censée convenir à la vie politique ; sa matière doit par conséquent se confondre avec son but, le but ultime de l'action politique. Le thème de la philosophie politique est constitué par les grands objectifs de l'humanité, la liberté et le gouvernement ou l'empire — des objectifs susceptibles d'élever tous les hommes au-dessus de leur petit moi. La philosophie politique est la branche de la philosophie qui est la plus proche de la vie politique, de la vie non-philosophique, de la vie humaine. C'est uniquement dans sa *Politique* qu'Aristote fait usage de jurements — les accessoires presque inévitables du discours passionné.

Dans la mesure où la philosophie politique est une branche de la philosophie, même l'explication la plus provisoire de ce qu'est la philosophie politique ne peut se dispenser d'une explication, si provisoire soit-elle, de ce qu'est la philosophie. En tant que recherche de la sagesse, la philosophie est la recherche de la connaissance universelle, la recherche de la connaissance du Tout. Cette recherche ne serait pas nécessaire si une telle connaissance était immédiatement disponible. Cependant l'absence de connaissance du Tout ne signifie pas que les hommes n'ont aucune pensée concernant le Tout : la philosophie est nécessairement précédée par des opinions concernant le Tout. Elle consiste par conséquent à tenter de remplacer les opinions concernant le Tout par des connaissances concernant le Tout. Pour désigner « le Tout », les philosophes emploient aussi l'expression « toutes choses » : le Tout n'est pas un pur éther, il n'est pas non plus si irrémédiablement obscur qu'il soit impossible d'y rien discerner. La recherche de la connaissance de toutes choses signifie la recherche de la connaissance de Dieu, du monde et de l'homme, ou plutôt

la recherche de la connaissance des natures de toutes les choses : la totalité des natures, voilà « le Tout ».

La philosophie est essentiellement non pas la possession de la vérité, mais la recherche de la vérité. Le trait distinctif du philosophe est qu'« il sait qu'il ne sait rien » et que sa prise de conscience de son ignorance des choses les plus importantes le conduit à mettre toutes ses forces au service de la recherche de la connaissance. Il cesserait d'être un philosophe s'il évitait les questions concernant ces choses, ou s'il les négligeait sous prétexte qu'elles ne peuvent recevoir de réponse. […] La connaissance véritable d'une question fondamentale, sa parfaite compréhension, vaut mieux qu'un aveuglement ou qu'une indifférence à son propos, que cet aveuglement ou cette indifférence soient ou non assortis de la connaissance des réponses à un grand nombre de questions périphériques ou momentanées. *Minimum quod potest haberi de cogitione rerum altissimarum, desiderabilius est quam certissima cognitio quae habetur de minimis rebus* (Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, qu. 1 a.5)[1].

De la philosophie ainsi entendue, la philosophie politique est une branche. La philosophie politique sera donc la tentative de remplacer l'opinion concernant la nature des choses politiques par une connaissance de la nature des choses politiques. Par leur nature même, les choses politiques sont soumises l'approbation et à la désapprobation, au consentement ou au rejet, à la louange et au blâme. II est de leur essence de n'être pas neutres mais de manifester une prétention à l'obéissance, à l'allégeance des hommes, de s'exposer à leur choix et à leur jugement. On ne comprend pas les choses politiques telles qu'elles sont si on ne prend pas au sérieux leur prétention, explicite ou implicite, à être jugées en termes de bien ou de mal, de justice ou d'injustice, c'est-à-dire si on ne les mesure pas à l'aune d'un critère quelconque du bien ou de la justice. Pour juger convenablement, il faut connaître les critères véritables. Si la philosophie politique veut rendre justice ce sur quoi elle porte, elle doit tendre de toutes ses forces à la connaissance authentique de ces critères. La philosophie politique est la tentative de connaître vraiment à la fois la nature des choses politiques et l'ordre politique juste ou bon.

La philosophie politique doit être distinguée de la pensée politique en général. À notre époque, elles sont souvent confondues. Certains sont allés si loin dans la vulgarisation du nom de philosophie qu'ils parlent de philosophie à propos de ce qui n'est que l'œuvre de vulgaires imposteurs. Par pensée politique nous entendons la réflexion sur des idées politiques ou l'exposé d'idées politiques et par idée politique nous pouvons comprendre n'importe quel fantasme, notion, espèce ou quoi que ce soit à propos de quoi l'esprit peut s'employer à penser sur les fondements de la politique. Par suite toute philosophie politique est pensée politique mais toute pensée politique n'est pas philosophie politique.

La pensée politique est en tant que telle indifférente à la distinction entre opinion et connaissance mais la philosophie politique est l'effort conscient, cohérent et acharné pour remplacer les opinions sur les principes de la politique par une connaissance. La pensée politique peut ne pas être plus, et peut même ne pas tenter d'être plus que l'exposé ou la défense d'une opinion affirmée avec force ou d'un mythe réconfortant ; mais il est essentiel pour la philosophie politique d'être mise en mouvement, et d'être maintenue en mouvement, par la conscience troublante de la différence fondamentale entre la conviction, ou la croyance, et la connaissance. Un penseur politique qui n'est pas un philosophe s'intéresse premièrement, ou s'attache premièrement, à un ordre ou à une politique spécifique ; le philosophe politique s'attache premièrement à la vérité. La pensée politique qui n'est pas philosophie politique trouve son expression adéquate dans les lois et les codes de lois, dans les poèmes et les histoires, dans les tracts et dans les discours publics *inter alia* ; la forme convenable pour la présentation de la philosophie politique est le traité. La pensée politique est aussi vieille que le genre humain ; le premier homme à prononcer un mot comme « père » ou une

1 « La moindre connaissance que l'on peut avoir des choses les plus élevées est plus désirable qu'une connaissance certaine des choses de peu d'importance ».

expression comme « tu ne dois pas » fut le premier penseur politique ; mais la philosophie politique est apparue à une époque précise du passé connu.

Par l'expression de théorie politique, certains entendent souvent aujourd'hui des réflexions générales sur la situation politique aboutissant à la suggestion d'une politique d'esprit libérale De telles réflexions font en dernier ressort appel des principes acceptés par l'opinion publique ou par une partie considérable de l'opinion publique ; cela revient dire qu'elles supposent dogmatiquement des principes qui mériteraient fort bien d'être interrogés. *L'Auto-émancipation* de Pinsker et *L'Etat juif* de Herzl sont des ouvrages de théorie politique en ce sens. *L'Auto-émancipation* de Pinske porte comme devise : « Si je ne me bas pas pour moi-même, qui le fera ? Et si ce n'est maintenant, quand ? » Elle omet les mots suivants : « Et si je me bats uniquement pour moi-même, que suis-je ? » Le rejet silencieux de la pensée exprimée dans les mots omis est, de la part de Pinsker, une prémisse cruciale de l'argumentation développée dans son opuscule. Pinsker ne justifie pas ce rejet. Pour en trouver une justification, il faudrait se tourner vers le troisième et le seizième chapitres du *Traité Théologico-politique* de Spinoza, un ouvrage d'un philosophe politique.

Nous sommes contraints de distinguer la philosophie politique de la théologie politique. Nous entendons, par théologie politique, les enseignements politiques fondés sur la révélation divine. La philosophie politique se limite à ce qui est accessible à l'esprit humain laissé à lui-même. En ce qui regarde la philosophie sociale, elle a la même matière que la philosophie politique, mais elle la considère d'un point de vue différent. La philosophie politique repose sur la prémisse selon laquelle l'association politique de son pays ou de sa nation est l'association la plus englobante ou celle qui a le plus d'autorité, tandis que la philosophie sociale se représente l'association politique comme une partie d'un tout plus large qu'elle désigne par le nom de « société ».

Enfin, nous devons examiner la relation de la philosophie politique à la science politique. La « science politique » est une expression ambiguë : elle désigne des recherches sur les choses politiques qui se fondent sur le modèle de la science naturelle, et elle désigne le travail effectué par les membres des départements de science politique des universités. En ce qui regarde les premières, ou ce que l'on peut appeler la science politique « scientifique », elle se considère elle-même comme la seule voie conduisant à la connaissance véritable des choses politiques. Tout comme la connaissance véritable des choses naturelles commença lorsque l'on se détourna des spéculations vaines et stériles pour se tourner vers l'étude empirique et expérimentale, la véritable connaissance des choses politiques commencera lorsque la philosophie politique aura complètement laissé la place l'étude scientifique de la politique. Tout comme la science naturelle tient debout par ses propres forces, et fournit tout au plus et sans le vouloir des matériaux pour les spéculations des philosophes de la nature, la science politique tient debout par elle-même, et donne tout au plus et sans le vouloir des matériaux pour les spéculations des philosophes politiques. Si l'on considère le contraste entre la solidité de l'une de ces activités et le caractère prétentieux et pitoyable qui caractérise l'autre, il est en tout les cas plus raisonnable de donner totalement leur congé aux spéculations vagues et inanes de la philosophie politique que de continuer à se conformer du bout des lèvres à une tradition discréditée et décrépite. Les sciences, à la fois la science naturelle et la science politique sont franchement non-philosophiques. Elles ont besoin d'un genre déterminé de philosophie : la méthodologie ou la logique. Mais ces disciplines philosophiques n'ont manifestement rien en commun avec la philosophie politique. La science politique scientifique est en fait incompatible avec la philosophie politique.

Le travail utile effectué par les hommes que l'on appelle des spécialistes de science politique est indépendant de toute aspiration une science politique scientifique. Il consiste en relevés soigneux et judicieux et en analyses de données politiquement significatives. Pour comprendre la signification de ce travail, rappelons-nous notre définition provisoire de la philosophie politique. La philosophie

politique est la tentative de comprendre la nature des choses politiques. Avant de voir ne serait-ce que penser tenter de comprendre la nature des choses politiques, il faut connaître des choses politiques : il faut posséder une connaissance politique. Au moins tout adulte sain d'esprit possède dans une certaine mesure une connaissance politique. Tout le monde connaît quelque chose des impôts, de la police, de la loi, des prisons, de la guerre, de la paix, de l'armistice. Tout le monde sait que le but de la guerre est la victoire, que la guerre exige le sacrifice suprême et bon nombre d'autres privations, que la bravoure mérite l'éloge et que la lâcheté mérite le blâme. Tout le monde sait que le fait de s'acheter une chemise, à la différence du fait de voter, n'est pas en lui-même un acte politique. L'homme de la rue est censé posséder moins de connaissance politique que l'homme qui fait son métier de lui fournir des informations et des directives concernant les choses politiques. Il possède assurément moins de connaissance politique que des hommes très intelligents ayant une expérience politique longue et variée. Et tout en haut de l'échelle, nous trouvons le grand homme d'État possédant la connaissance politique, la compréhension politique, la sagesse politique, l'habileté politique au plus haut degré : la science politique (*politikè épistèmè*) au sens originel du terme.

Toute connaissance politique est environnée d'opinion politique et entrelacée avec l'opinion politique. Nous entendons ici par opinion politique une opinion sur les choses politiques en tant que distincte de la connaissance des choses politiques : les erreurs, les conjectures, les croyances, les préjugés, les prévisions, etc. Il est de l'essence de la vie politique d'être guidée par un mélange de connaissance politique et d'opinion politique. Par suite, toute vie politique s'accompagne d'efforts plus ou moins cohérents et plus ou moins soutenus pour remplacer une opinion politique par une connaissance politique. Et l'on sait que même les gouvernements qui élèvent une prétention à une connaissance plus qu'humaine utilisent des espions.

Le caractère de la connaissance politique et de ce qu'on exige d'elle a été profondément modifié par un changement relativement récent dans le caractère de la société. À des époques antérieures, des hommes intelligents pouvaient acquérir la connaissance politique, la compréhension politique dont ils avaient besoin, en écoutant les conseils d'hommes âgés et sages ou, ce qui revient au même, en lisant les bons historiens, ainsi qu'en regardant autour d'eux et en se consacrant aux affaires publiques. Ces manières d'acquérir la connaissance politique ne sont plus suffisantes parce que nous vivons dans des sociétés dynamiques de masse c'est-à-dire dans des sociétés caractérisées aussi bien par une complexité énorme que par des changements rapides. La connaissance politique est plus difficile à obtenir et elle devient obsolète plus rapidement que dans les époques antérieures. Dans ces conditions, il devient nécessaire que beaucoup de gens se consacrent entièrement à la tache de rassembler et de digérer la connaissance des choses politiques. C'est cette activité que l'on appelle souvent aujourd'hui la science politique. Elle n'apparaît pas si l'on ne s'est pas rendu compte entre autres choses que même des questions politiques qui n'ont aucune portée pour la situation présente méritent d'être étudiées, et que leur étude doit être menée avec le plus grand soin possible : un soin spécifique, visant contrecarrer les erreurs spécifiques auxquelles est exposé notre jugement sur les choses politiques. En outre, les hommes dont nous parlons dépensent beaucoup d'énergie pour donner la connaissance politique la forme d'enseignements susceptibles d'être transmis dans les salles de classe. […] Mais, quelle que soit la manière dont on puisse se représenter la différence entre la recherche savante et la recherche non-savante de la connaissance politique, et si importantes que puissent être les différences, la recherche savante et la recherche non-savante de la connaissance politique sont identiques sous le rapport décisif : leur centre de référence est la situation politique déterminée, et même dans la plupart des cas la situation politique donnée dans le propre pays de l'individu considéré. II est vrai qu'un botaniste en Israël attache une attention spéciale à la flore d'Israël, tandis que le botaniste canadien attache une attention spéciale à la flore du Canada. Mais cette différence, qui est seulement le produit d'une division du travail commode et même indispensable, a un tout autre caractère que la différence, semblable seulement en apparence, entre la préoccupation du spécialiste de science politique israélien et le spécialiste de

science politique canadien. C'est seulement lorsque ce qui est ici et maintenant cesse d'être le centre de référence qu'une approche philosophique ou scientifique de la politique peut apparaître.

Toute connaissance des choses politiques implique des suppositions concernant la nature des choses politiques ; c'est-à-dire des suppositions qui concernent non seulement la situation politique donnée, mais la vie politique ou la vie humaine en tant que telle. On ne peut rien savoir d'une guerre se déroulant à une époque donnée sans avoir quelque notion, si obscure et si vague soit-elle, de la guerre en tant que telle et de sa place dans la vie humaine en tant que telle. On ne peut pas voir un policier en tant que policier sans avoir supposé quelque chose de la loi et du gouvernement en tant que tels. Les suppositions concernant la nature des ses politiques, qui sont impliquées dans toute connaissance des choses politiques, ont le caractère de l'opinion. C'est seulement lorsque ces suppositions deviennent l'objet d'une analyse critique et cohérente qu'apparaît une approche philosophique ou scientifique de la politique.

Le statut cognitif de la connaissance politique n'est pas différent de celui de la connaissance que possèdent le berger, le mari, le général ou le cuisinier. Cependant, les activités de ces types d'hommes ne donnent pas lieu une philosophie pastorale, maritale, militaire ou culinaire, et cela parce que leurs fins ultimes sont suffisamment claires et sans équivoque. La fin ultime de la politique, d'un autre côté, exige de façon urgente une réflexion cohérente. La fin du général est la victoire, tandis que la fin de l'homme d'État est le bien commun. Ce que signifie la victoire n'est pas essentiellement un objet de controverse, mais la signification du bien commun est essentiellement controversée. L'ambiguïté de la fin de la politique vient de son caractère global. Ainsi naît la tentation de refuser, ou d'ignorer, le caractère global de la politique et de traiter la politique comme un domaine isolé parmi un grand nombre d'autres. Mais il faut résister à cette tentation s'il est nécessaire d'affronter notre situation comme des êtres humains, c'est-à-dire de l'affronter dans sa totalité.

La philosophie politique telle que nous avons tenté de la circonscrire a été cultivée depuis ses débuts presque sans aucune interruption jusqu'à il y a relativement peu de temps. Aujourd'hui, la philosophie politique est dans un état de délabrement voire de putréfaction, si même elle n'a pas entièrement disparu. Non seulement le désaccord le plus total règne au sujet de sa matière, de ses méthodes et de sa fonction ; mais sa possibilité même sous quelque forme que ce soit est devenue contestable. Le seul point sur lequel les enseignants académiques de science politique s'accordent encore, concerne l'utilité de l'étude de l'histoire de la philosophie politique. Nous pouvons caractériser la situation présente de la manière suivante. Originellement, la philosophie politique se confondait avec la science politique, et elle était l'étude tout englobante des affaires humaines. Aujourd'hui, nous la trouvons découpée en morceaux, lesquels se comportent comme s'ils étaient les parties d'un ver de terre. En premier lieu, on a appliqué la distinction entre la philosophie et la science à l'étude des affaires humaines, et conformément à cela on distingue entre une science politique non philosophique et une philosophie politique non scientifique, une distinction qui, dans les conditions présentes, enlève toute dignité et toute honnêteté à la philosophie politiques. En outre, de larges segments de ce qui appartenait auparavant à la philosophie politique ou la science politique s'en sont émancipés sous les noms d'économie, de sociologie et de psychologie sociale. Le misérable croupion dont les honnêtes spécialistes de science sociale ne se soucient pas est laissé comme butin aux philosophes de l'histoire et à ceux qui se plaisent plus que les autres aux professions de foi. Nous exagérons à peine lorsque nous disons qu'aujourd'hui la philosophie politique n'existe plus, sinon comme quelque chose qu'on enterre, c'est-à-dire comme sujet de recherches historiques, ou encore comme thème à protestations timides et sans convictions.

Si nous nous enquérons à propos des raisons de ce grand changement, nous recevons les réponses suivantes : la philosophie politique n'est pas scientifique, ou elle n'est pas historique, ou elle n'est ni scientifique ni historique. La Science et l'Histoire, ces deux grandes

puissances du monde moderne, ont finalement réussi à détruire la possibilité même de la philosophie politique.

Le rejet de la philosophie politique en tant que non scientifique caractérise le positivisme d'aujourd'hui. Le positivisme n'est plus ce qu'il aspirait être lorsque Auguste Comte lui donna le jour. II s'accorde encore avec Comte en persistant à soutenir que la science moderne est la forme la plus élevée de la connaissance, précisément parce qu'elle ne vise plus, à la manière de la théologie et de la métaphysique, à la connaissance absolue du pourquoi, mais seulement une connaissance relative du comment. Mais, après que l'utilitarisme, l'évolutionnisme et le néo-kantisme l'eurent modifié, il a abandonné totalement l'espoir de Comte qu'une science sociale modelée sur la science naturelle moderne soit en mesure de surmonter l'anarchie intellectuelle de la société moderne. Autour de la dernière décade du siècle, le positivisme de la science sociale parvint à sa forme dernière en se rendant compte, ou en décrétant, qu'il existe une différence fondamentale entre faits et valeurs, et que seuls les jugements de faits sont de la compétence de la science : la science sociale scientifique ne peut prononcer des jugements de valeurs, et elle doit les éviter complètement. En ce qui concerne la signification du mot « valeur » dans des propositions de ce genres nous pouvons tout juste dire que les « valeurs » désignent à la fois des choses préférées et des principes de préférence.

Un examen des dogmes du positivisme de la science sociale est aujourd'hui pensable pour expliquer la signification de la philosophie politique. Revenons spécialement sur les conséquences pratiques de ce positivisme. La science sociale positiviste est « sans évaluation ou moralement neutre » : elle est neutre dans le conflit entre le bien et le mal, quelle que soit la manière dont on entende le bien et le mal. Cela signifie que le principe qui est commun à tous les spécialistes de science sociale, le principe sur lequel ils appuient leurs investigations et leurs discussions, ne peut être atteint que par un processus d'émancipation par rapport jugements moraux, ou de mise entre parenthèses des jugements moraux : la stupidité dans le domaine moral est la condition nécessaire de l'analyse scientifique. En effet, pour autant que nous ne sommes pas encore complètement insensibles aux distinctions morales, nous sommes forcés de prononcer des jugements de valeur. L'habitude de considérer les phénomènes sociaux ou humains sans porter de jugements de valeur a une influence corrosive sur n'importe quelle préférence. Plus nous sommes sérieux en tant que spécialistes de science sociale, plus complètement nous cultivons en nous un état d'indifférence envers quelque but que ce soit, ou d'absence de but, un état de dérive, un état que l'on peut appeler nihilisme. Le spécialiste de science sociale n'est pas imperméable aux préférences ; son activité est un combat de tous les jours contre ses préférences en tant qu'être humain et en tant que citoyen, qui menacent de l'emporter sur son détachement scientifique. Il tire de sa dévotion une seule et unique valeur, la vérité, la force de résister ces dangereuses influences. Mais selon ses propres principes, la vérité n'est pas une valeur qu'il est nécessaire de choisir : on peut tout aussi bien la rejeter que la choisir. Le scientifique en tant que scientifique doit certes l'avoir choisie. Mais ni les scientifiques ni la science ne sont purement et simplement nécessaires. La science sociale ne peut pas se prononcer sur la question de savoir si la science sociale elle-même est bonne. Elle est donc contrainte d'enseigner que la société peut avec un droit égal et avec une égale raison être favorable à la science sociale ou la réprimer comme dérangeante, subversive, destructrice, nihiliste. Mais, assez étrangement, nous voyons des spécialistes de science sociale très soucieux de « vendre » la science sociale, c'est-à-dire de prouver que la science sociale est nécessaire. Ils argumentent de la manière suivante. Quelles que soient nos préférences ou nos fins, nous souhaitons les atteindre ; pour cela, nous devons connaître les moyens qui peuvent y conduire ; mais l'unique fonction de la science sociale est la connaissance adéquate des moyens susceptibles de conduire à n'importe quelle fin sociale ; par suite, la science sociale est nécessaire pour toute société ou pour tout mouvement social la science sociale est donc purement et simplement nécessaire ; elle est une valeur à tous les points de vue.

Mais une fois accordé cela, nous sommes sérieusement tentés de nous demander s'il n'y a pas un petit nombre d'autres choses qui doivent être des valeurs à tous les points de vue ou pour tout être

humain pensant. Pour éviter cet inconvénient, le spécialiste de science sociale méprisera toute considération de relations publiques ou d'avancement personnel, et il se réfugiera dans l'affirmation vertueuse selon laquelle il ne sait pas, mais croit seulement, que la quête de la vérité est bonne : d'autres hommes peuvent croire avec un droit égal que la quête de la vérité est mauvaise. Mais que veut-il dire en soutenant cela ? Ou bien il fait une distinction entre les objectifs nobles et les objectifs ignobles, ou bien il refuse de faire une telle distinction. S'il fait une distinction entre les objectifs nobles et les objectifs ignobles, il dira qu'il existe une diversité d'objectifs nobles ou une diversité d'idéals, et qu'il n'existe pas d'idéal qui soit compatible avec tous les autres : si quelqu'un choisit la vérité comme idéal, il rejette nécessairement d'autres idéals ; s'il en est ainsi, il ne peut pas y avoir de nécessité, de nécessité évidente pour des hommes nobles de choisir la vérité de préférence d'autres idéals. Mais tant que le spécialiste de science sociale parle d'idéals, et fait ainsi une distinction entre les objectifs nobles et ceux qui ne le sont pas, ou entre l'intégrité idéaliste et l'égoïsme mesquin, il fait un jugement de valeur qui, selon son affirmation fondamentale n'est, en tant que tel, plus nécessaire. II lui faut par conséquent dire qu'il est aussi légitime de faire de la poursuite de la sécurité, du profit, du prestige, son unique but dans la vie, que de faire de la quête de la vérité son but principal. Il s'expose ainsi au soupçon que son activité de spécialiste de science sociale n'a aucune autre fin que d'augmenter sa sécurité, son profit et son prestige, ou que sa compétence de spécialiste de science sociale est une habileté qu'il est prêt vendre au plus offrant. Les citoyens honnêtes commenceront à se demander si un tel homme est digne de foi, ou s'il est susceptible d'être loyal, spécialement dans la mesure où il doit continuer à affirmer qu'il est tout aussi défendable de choisir comme valeur la loyauté que de la rejeter. En un mot, il sera empêtré dans la difficulté qui aboutit à la déconfiture de Thrasymaque et à son apprivoisement par Socrate dans le premier livre de la *République* de Platon.

II va sans dire que si notre spécialiste de science sociale peut être dans la confusion il est fort loin de trahir son pays ou de manquer d'intégrité. Son affirmation selon laquelle l'intégrité et la quête de la vérité sont des valeurs que l'on peut tout aussi justement choisir que rejeter est un simple mouvement de ses lèvres et de sa langue, auquel rien ne correspond dans son cœur ou dans son esprit. Je n'ai jamais rencontré de spécialiste scientifique de science sociale qui, le fait d'être dévoué à la vérité mis à part, n'était pas également sincèrement dévoué à la démocratie. Lorsqu'il dit que la démocratie est une valeur qui n'est pas évidemment supérieure la valeur opposée, il ne veut pas dire qu'il est attiré par la solution qu'il rejette, ou que son cœur ou son esprit est déchiré entre des solutions qui sont également attirantes. Sa neutralité éthique est si loin d'être un nihilisme ou de conduire au nihilisme qu'elle n'est guère qu'un alibi pour l'absence de pensée et la vulgarité : en disant que la démocratie et la vérité sont des valeurs, il dit en fait que l'on ne doit pas penser les raisons qui font que ces choses sont bonnes, et qu'il est capable, aussi bien que n'importe qui d'autre, de se soumettre aux valeurs adoptées et respectées par sa société. Le positivisme de la science sociale ne favorise pas tant le nihilisme que le conformisme et le philistinisme.

Il n'est pas nécessaire d'entrer ici et maintenant dans un débat sur la faiblesse théorique du positivisme de la science sociale. II suffit de faire allusion aux considérations qui parlent de manière décisive contre cette école.

1 / II est impossible d'étudier les phénomènes sociaux, c'est-à-dire tous les phénomènes sociaux de la plus haute importance, sans faire de jugements de valeur. Un homme qui ne voit aucune raison de ne pas mépriser des gens dont l'horizon est limité par leur consommation de nourriture et leur digestion peut être un économiste tolérable ; il ne peut rien dire de pertinent sur le caractère de la société humaine. Un homme qui refuse de distinguer entre les grands hommes d'État, les médiocres et les imposteurs imbéciles peut être un bon bibliothécaire ; il ne peut rien dire de pertinent au sujet de la politique et de l'histoire politique. Un homme qui ne peut distinguer entre une pensée

religieuse profonde et une superstition languide peut être un bon statisticien ; il ne peut rien dire de pertinent au sujet de la sociologie de la religion. En général, il est impossible de comprendre une pensée ou une action ou une œuvre sans l'évaluer. Si nous sommes incapables d'évaluer adéquatement, comme c'est très fréquemment le cas, c'est que nous n'avons pas encore réussi à comprendre adéquatement. Les jugements de valeurs qui sont interdits de passage à la grande porte de la science politique, de la sociologie ou de l'économie, entrent dans ces disciplines par la porte de derrière ; ils viennent de cette annexe de la science sociale d'aujourd'hui qu'on nomme la psychopathologie. Les spécialistes de science sociale se voient contraints de parler de personnes déséquilibrées, névrosées, inadaptées. Mais ces jugements de valeur se distinguent de ceux qu'utilisent les grands historiens non point pas une plus grande clarté ou certitude, mais simplement par leur pauvreté : un technicien adroit est aussi bien adapté, il peut même être mieux adapté, qu'un homme bon ou qu'un bon citoyen. Enfin, nous ne devons pas négliger les jugements de valeur invisibles, qui sont cachés pour un regard sans discernement, mais qui sont néanmoins très fortement présents dans des concepts prétendument purement descriptifs. Par exemple, lorsque des spécialistes de science sociale des habitudes ou des types d'êtres humains démocratiques ou autoritaires, ce qu'ils appellent « autoritaire » n'est dans tous les cas dont j'ai eu connaissance qu'une caricature de tout ce qu'ils désapprouvent en tant que bons démocrates d'un certain genre, ou encore lorsqu'ils parlent des trois principes de légitimité, rationnel, traditionnel et charismatique, leur expression même de « routinisation du charisme » trahit une préférence protestante ou libérale qu'aucun juif conservateur et qu'aucun catholique n'accepterait : à la lumière de la notion de « routinisation du charisme », la genèse de l'Église catholique à partir de l'enseignement du Nouveau Testament apparaît nécessairement comme un cas de routinisation du charisme. Si l'on devait objecter que les jugements de valeur sont certes inévitables dans la science sociale mais qu'ils ont un caractère purement conditionnel, je répondrais de la manière suivante : les conditions en question ne sont-elles pas nécessairement réunies lorsque nous nous intéressons aux phénomènes sociaux ? Le spécialiste de science sociale ne doit-il pas nécessairement supposer qu'une vie sociale saine dans ce monde est bonne, tout comme un remède suppose nécessairement que la santé et qu'une longue vie en bonne santé sont des choses bonnes ? Et de plus, tous les jugements de fait ne sont-ils pas fondés sur des conditions, ou des suppositions, qui cependant ne deviennent pas contestables tant que nous traitons de faits en tant que faits (par exemple qu'il y a de « faits », ou que les événements ont des causes) ?

On peut montrer très simplement l'impossibilité d'une science politique « sans jugement de valeur » de la manière suivante. La science politique présuppose une distinction entre les choses politiques et celles qui ne le sont pas ; elle présuppose en conséquence une réponse quelconque à la question : « Qu'est-ce qui est politique ? » Afin d'être véritablement scientifique, la science politique devrait soulever cette question et y répondre explicitement et adéquatement. Mais il est impossible de définir le politique, c'est-à-dire ce qui est lié d'une manière pertinente à la polis, au « pays » ou à l'« État », sans répondre à la question de ce qui constitue ce genre de société. Or, une société ne peut pas être définie sans référence à la fin qui est la sienne. La tentative la mieux connue pour définir l'« État » sans considération de sa fin a abouti de l'aveu général à une définition dérivée du type moderne « d'État », définition qui n'est pleinement applicable qu'à ce seul type ; il s'agissait d'une tentative de définir l'État moderne sans que soit au préalable définie la notion d'État. Mais en définissant l'État, ou plutôt la société civile, par rapport à la fin qu'il (ou elle) poursuit, on reconnaît l'existence d'un critère à la lumière duquel on doit juger les actions et les institutions politiques : la fin de la société civile joue nécessairement le rôle d'un critère pour juger les sociétés civiles.

2 / Le rejet des jugements de valeur se fonde sur la supposition selon laquelle les conflits entre les différentes valeurs ou entre les différents systèmes de valeurs sont essentiellement insolubles par la raison humaine. Mais cette supposition, si elle est généralement considérée comme suffisamment établie, n'a cependant jamais été prouvée. Cette preuve exigerait un effort de l'ampleur de celui qui

est investi dans la conception et l'élaboration de la Critique de la Raison Pure ; elle exigerait une critique générale de la raison évaluante. Ce dont nous disposons en fait, ce sont des ébauches d'observations qui font un semblant de preuve que tel conflit de valeur spécifique déterminé ou tel autre est insoluble. C'est faire montre de prudence que d'admettre qu'il existe des conflits de valeurs qui ne peuvent pas en fait être lus par la raison humaine. Mais si nous ne pouvons affirmer catégoriquement laquelle de deux montagnes dont les sommets nous sont cachés par les nuages est plus haute que l'autre, ne pouvons-nous affirmer catégoriquement qu'une montagne est plus haute qu'une taupinière ? Si nous ne pouvons pas affirmer catégoriquement, à propos d'une guerre entre deux nations voisines qui se sont combattues pendant des siècles, quelle cause est la plus juste, ne pouvons-nous affirmer catégoriquement que l'action de Jézabel contre Naboth était impardonnable ? Le plus grand représentant du positivisme de la science sociale, Max Weber, a postulé le caractère insoluble de tous les conflits de valeurs, parce que son âme aspirait ardemment à un univers dans lequel l'échec, ce bâtard d'un violent péché et d'une foi encore plus violente, devait remplacer la félicité et la sérénité comme le signe distinctif de la noblesse humaine. La croyance suivant laquelle les jugements de valeur ne sont pas soumis, en dernière analyse, au contrô1e rationnel, encourage la tendance aux affirmations irresponsables à propos du juste et de l'injuste ou du bien et du mal. On évacue un débat sérieux sur des questions sérieuses simplement en les faisant passer pour des problèmes de valeurs. On donne même l'impression que tous les conflits humains importants sont des conflits de valeurs, tandis que le moins que l'on puisse dire, c'est que bon nombre de ces conflits naissent précisément de l'accord entre les hommes à propos des valeurs.

3 / La croyance selon laquelle la connaissance scientifique, c'est-à-dire le genre de connaissance possédé ou visé par la science moderne, est la plus haute forme de la connaissance humaine, implique une dépréciation de la connaissance préscientifique. Si l'on prend en considération le contraste entre la connaissance scientifique du monde et la connaissance préscientifique du monde, on se rend compte que le positivisme conserve d'une manière à peine déguisée le doute universel de Descartes envers la connaissance pré-scientifique et sa rupture radicale avec elle. Assurément, il se défie de la connaissance pré-scientifique, qu'il aime comparer avec le folklore. Cette superstition encourage toutes sottes de recherches stériles ou de sottises compliquées. Des choses que connaît n'importe quel enfant de dix ans et d'intelligence normale sont considérées comme ayant besoin d'une preuve scientifique pour être acceptées comme des faits. Et cette preuve scientifique, n'est pas seulement inutile, elle n'est même pas possible. Pour illustrer cela par l'exemple le plus simple, toutes les recherches de science sociale présupposent que ses adeptes peuvent distinguer les êtres humains des autres êtres ; ils n'ont pas acquis cette connaissance très fondamentale dans les salles de classe ; et la science sociale ne transforme pas cette connaissance en connaissance scientifique, mais elle maintient constamment son statut initial sans aucune modification. Si cette connaissance pré-scientifique n'est pas une connaissance, toutes les recherches scientifiques, qui reposent entièrement sur elle, n'auront pas le caractère de la connaissance. La préoccupation de la preuve scientifique de choses que tout le monde sait suffisamment bien, et sait mieux, sans preuve scientifique, conduit à la négligence de la pensée, ou de la réflexion, qui doit précéder toutes les recherches scientifiques si l'on veut que ces recherches soient pertinentes. L' étude scientifique de la politique est souvent présentée comme s'élevant de la constatation de « faits politiques, c'est-à-dire de ce qui jusqu'ici est arrivé en politique, à la formulation de « lois » dont la connaissance permettra la prédiction des événements politiques futurs. Ce but est pris comme une évidence sans investigation préalable de la question de savoir si la matière sur laquelle porte la science politique permet une compréhension adéquate« en termes de lois » ou s'il ne faut pas concevoir en des termes entièrement différents les universels au moyen desquels on peut comprendre les choses politiques telles qu'elles sont. L'intérêt scientifique pour les faits politiques, les relations entre les faits politiques, les relations qui reviennent périodiquement entre les faits politiques, ou les lois du comportement politique, requiert l'isolement des phénomènes étudiés. Mais si l'on ne veut pas que cet isolement conduise des résultats trompeurs et sans rapport avec le problème, on doit considérer les phénomènes en question au sein du Tout auquel ils appartiennent,

et on doit éclairer ce Tout, c'est-à-dire le Tout politique ou l'ordre socio-politique. On ne peut arriver, par exemple, à un genre de connaissance de la politique de groupe qui mérite l'appellation de scientifique si l'on ne réfléchit pas au type d'ordre politique qui est présupposé pour qu'une « politique de groupe » tout simplement existe, et au genre d'ordre politique qui est présupposé par la « politique de groupe » spécifique que l'on étudie. Mais on ne peut pas éclairer le caractère d'une démocratie déterminée, par exemple, ou de la démocratie en général, sans une compréhension claire des alternatives à la démocratie. Les spécialistes de science politique scientifique sont enclins à se satisfaire de la distinction entre la démocratie et l'autoritarisme, en d'autres termes ils absolutisent l'ordre politique existant en se confinant dans un horizon défini par cet ordre politique et son contraire. L'approche scientifique tend à conduire à la négligence des questions principales ou fondamentales et ainsi à une acceptation irréfléchie de l'opinion reçue. En ce qui regarde ces questions fondamentales, nos défenseurs de l'exactitude scientifique sont étrangement confus. Pour faire référence à nouveau à l'exemple le plus simple et en même temps le plus décisif, la Science politique requiert la clarification de ce qui distingue les choses politiques des choses qui ne le sont pas ; elle requiert que l'on pose la question : « Qu'est-ce-qui est politique ? » et qu'on y réponde. On ne peut traiter scientifiquement de cette question, on ne peut la traiter que dialectiquement. Et un traitement dialectique commence nécessairement par la connaissance préscientifique qu'il prend au sérieux. La connaissance préscientifique, ou la connaissance de sens commun est censée avoir été discréditée par Copernic et par la science naturelle qui l'a suivi. Mais le fait que ce que nous pouvons appeler la connaissance téléscopique et microscopique donne de nombreux fruits dans certains domaines n'autorise pas à nier qu'il existe des choses qui ne peuvent être vues telles qu'elles sont que si elles sont vues à l’œil nu ; ou, plus précisément, qu'il existe des choses qui ne peuvent être vues telles qu'elles sont que si elles sont vues dans la perspective du citoyen, en tant qu'elle se distingue de la perspective de l'observateur scientifique.

4 / Le positivisme se transforme nécessairement en historicisme. Parce que la science sociale se détermine par rapport au modèle de la science naturelle, elle risque de prendre les traits particuliers, par exemple, des Etats-Unis au milieu du siècle, ou plus généralement des traits particuliers de la société occidentale moderne, pour les caractères essentiels de la société humaine. Pour éviter ce danger, elle est contrainte de s'engager en des « recherches trans-culturelles », dans l'étude des autres cultures, aussi bien présentes que passées. Mais dans cette entreprise, elle ne saisit pas la signification de ces autres cultures, parce qu'elle les interprète au moyen de schèmes conceptuels qui ont leur origine dans la société occidentale moderne, qui reflètent cette société particulière, et qui au mieux conviennent seulement à cette société particulière. Pour éviter ce danger, la science sociale doit tenter de comprendre ces cultures comme elles se comprennent elles-mêmes ou comme elles se comprenaient elles-mêmes : la première compréhension requise du spécialiste de science sociale est la compréhension historique. La compréhension historique devient la base d'une science véritablement empirique de la société. Mais si l'on considère l'infinité de la tache de la compréhension historique, on commence à se demander si la compréhension historique ne prend pas la place de l'étude scientifique de la société. En outre, la science sociale est dite être un corps de propositions vraies concernant les phénomènes sociaux. Les propositions sont des réponses à des questions. Ce que sont des réponses valables, des réponses objectivement valables, cela peut être déterminé par les règles ou les principes de la logique. Mais les questions dépendent de l'orientation de nos intérêts, et donc de nos valeurs, c'est-à-dire de principes subjectifs. Or c'est l'orientation des intérêts, et non la logique, qui fournit les concepts fondamentaux. II n'est en conséquence pas possible de séparer les uns des autres les éléments subjectifs et les éléments objectifs de la science sociale : les réponses objectives reçoivent leur signification de questions subjectives. Si l'on ne veut pas retomber dans le platonisme dégénéré qui sous-tend la notion de valeurs impérissables, on doit se représenter les valeurs incorporées à une science sociale donnée comme liées à la société à laquelle appartient la science sociale en question, c'est-à-dire comme dépendant de l'histoire. Non seulement les études historiques remplacent la science sociale ; mais la science sociale elle-même

se révèle être « historique ». La réflexion sur la science sociale en tant que phénomène historique conduit à la relativisation de la science sociale et en fin de compte celle de la science moderne en général. En conséquence, la science moderne en vient à être considérée comme une manière historiquement relative de comprendre les choses, une manière qui n'est pas en principe supérieure à d'autres manières de comprendre.

C'est seulement lorsque nous sommes arrivés ce point que nous sommes face à face avec l'adversaire le plus sérieux de la philosophie politique : l'historicisme. Après être parvenu à sa maturité, l'historicisme se distingue du positivisme par les caractéristiques suivantes.

1 / Il abandonne la distinction entre faits et valeurs, parce que toute compréhension, y compris théorique, implique des évaluations spécifiques.

2 / II nie l'autorité de la science moderne, laquelle lui apparaît seulement comme une forme parmi beaucoup d'autres de l'orientation pensante de l'homme dans le monde.

3 / II refuse de considérer le processus historique comme fondamentalement progressif, ou, plus généralement, comme raisonnable.

4 / II nie la pertinence de la thèse évolutionniste en soutenant que l'évolution de l'homme à partir du non-humain ne peut pas rendre intelligible l'humanité de l'homme. L'historicisme rejette la question de la bonne société, c'est-à-dire d'une unique bonne société, à cause du caractère essentiellement historique de la société et de la pensée humaine : il n'y a aucune nécessité essentielle à poser la question de la bonne société ; cette question n'est pas en principe inséparable de l'homme ; sa possibilité même est le produit d'un mystérieux décret du destine. La question cruciale sur le statut des caractéristiques permanentes de l'humanité telles que la distinction entre le noble et le vil, que les historicistes réfléchis admettent : peut-on lister ces traits permanents comme des critères pour distinguer entre les bons mauvais décrets du destin ? L'historiciste répond cette question par la négative. Il méprise ces traits permanents à cause de leur caractère objectif, courant, superficiel et rudimentaire : pour être pertinents, il leur faudrait être complétés, et ce qui les complète n'est plus courant mais historique. Ce fut le mépris de ces traits permanents qui autorisa en 1933 1'historiciste le plus radical à se soumettre, ou plutôt à faire bon accueil, comme un décret du destin, au verdict de la partie la moins sage et la moins modérée de sa nation, alors qu'elle se trouvait dans l'humeur la moins sage et la moins modérée, et en même temps de parler de sagesse et de modération. Le plus grand événement de l'année 1933 semblerait plutôt avoir prouvé, si une telle preuve était nécessaire, que l'homme ne peut pas abandonner la question de la bonne société, et qu'il ne peut pas se délivrer de la responsabilité répondre en faisant appel à l' Histoire ou à tout autre pouvoir que celui de sa propre raison. »

GROUPES RÉDUCTEURS ET NOYAUX DIRIGEANTS

Dans cette préface de Marcel de Corte à l'ouvrage bien connu d'Adrien Loubier, est identifié un des modèles spécifiques de l'action politique dans nos sociétés démocratiques contemporaines, avec les ressorts qui la fondent et les conséquences qui en découlent, notamment sur l'omniprésence de l'État.

Il semble que nous vivons encore en société. Il n'en est rien. Nous sommes établis dans une « société à l'envers », dans une dissociété où les communautés naturelles et semi-naturelles multimillénaires, telles que la famille, l'atelier, l'entreprise, la petite et la grande patrie, sont attaquées de toutes parts et se désagrègent sous les coups de boutoir des égoïsmes individuels ou collectifs.

Une société est un tout dont les parties sont unies entre elles afin de fortifier leur union sous tous ses aspects : matériel, intellectuel, moral,spirituel, dont l'ensemble constitue leur bien commun.C'est dans la mesure où les membres d'une société ont pour fin ce bien commun de l'union qu'ils se renforcent chacun de la puissance accrue du tout qu'ils constituent, pareils aux organes d'un même corps dont chacun est en bonne santé pour autant qu'ils collaborent à la santé totale de leur ensemble. Le bien commun au service duquel ils œuvrent se reporte sur eux et devient le meilleur de leurs biens particuliers.

Depuis deux ou trois siècles, c'est le contraire qui s'observe. D'un pôle à l'autre de la planète, par les voix les plus autorisées, nous entendons clamer que la « société est au service de la personne », et le bien commun de l'ensemble au service du bien particulier des individus. Comme il s'agit là d'une interversion totale de l'ordre naturel des valeurs et que, pour triompher de la nature, il faut disposer d'un pouvoir plus grand que le sien, l'individualisme a dû construire cette énorme Machine aux rouages indéfiniment proliférés qu'est l'État moderne. Pour s'emparer de ce pouvoir gigantesque qu'aucune société sous-jacente ne limite plus, les individus se coalisent entre eux et leurs féodalités se disputent la possession de la Machine.

Le phénomène est universel. Ni l'U.R.S.S., ni la Chine maoïste, ni les pays dits en voie de développement ne sont à l'abri de ses ravages.

Les noms de ces féodalités sont connus : groupements financiers, sociétés multinationales, associations patronales, syndicats ouvriers ou agricoles, clubs idéologiques, groupe de travail, cercle d'action catholique, séminaires, symposia de spécialistes, lieux de « dialogues », recyclages en toute matière, centres d'animation culturelle, coopératives, synodes, conciles pastoraux, je cite en vrac, sans oublier les partis politiques et leurs comités ni le Parti par excellence, ses cellules et ses filiales, tous se multiplient sous nos yeux avec la vitesse des métastases cancéreuses ou, selon la formule sarcastique de Churchill, « comme les lapins d'Australie, mais il n'y a pas de myxomatose capable de les faire périr ».

Tous ces groupes ont ceci de comparable qu'ils se développent, sans aucune exception, sur les débris de la société d'Ancien Régime qui n'a jamais été remplacée. C'est le moment de citer une fois de plus la pénétrante observation de Maurras : « Il y eut un Ancien Régime. Il n'y a pas de Nouveau Régime. Il n'y a que des causes qui l'empêchent de naître ». Ces causes se ramènent toutes, selon nous, à la structure des groupes en question dont M. Adrien Loubier a dégagé, avec une sagace clairvoyance, les lois constitutives. La devise de la Révolution française, des Révolutions qui la prolongent et de la Révolution permanente où nous macérons depuis le XVIII^{e} siècle, l'étale à tous les regards : Liberté, Égalité, Fraternité.

Le propre de l'individu déraciné de ses communautés naturelles et de la grande société qui rassemble celles-ci, est en effet d'être libre. C'en est même la définition. Seule la société peut en

effet nous contraindre, parce que le tout est supérieur à la partie. Une fois soustrait par un acte de sa volonté à l'attraction sociale inscrite en sa nature d'homme, l'individu est totalement libre. Sans doute, l'instinct social le poussera-t-il malgré lui à s'allier à d'autres individus dans la même situation que lui, mais tous le feront librement, sans référence à aucune réalité sociale qui les astreindrait et qui, par conséquent, soumettrait leur liberté à sa loi.

Les individus déracinés sont, par définition encore, tous égaux. Toute société, quelle qu'elle soit, implique hiérarchie, série ascendante de situations et de pouvoirs. Son essence est pyramidale. Il y a, il y aura toujours un chef de famille, un chef d'entreprise, un chef de gouvernement, un chef d'État, etc... L'essence de la dissociété est plane au contraire. Tous les éléments qui la composent sont donc équivalents. À nouveau, l'instinct social les poussera à s'agréer les uns aux autres, mais s'ils le font, c'est en construisant une "société" complètement artificielle, sans rapport avec les communautés données dans la réalité par la nature, puisque, prise à la lettre, cette « société » sera totalement dépourvue d'échanges, ceux-ci ne pouvant avoir lieu entre des sujets strictement égaux. Pour qu'il y ait échange, il faut de toute évidence qu'il y ait différence entre les facteurs échangés : si ceux-ci étaient identiques, pourquoi les échangerait-on ?

Une société d'individus libres et égaux est rigoureusement impossible. C'est pourquoi, comme le souligne avec clairvoyance M. Adrien Loubier, cette pseudo-société devra, pour tenter d'être et pour se fournir d'un élément moteur, recourir à la « fraternité », à la « collégialité », à la « camaraderie », à « l'esprit de corps » dont Rivarol dit à juste titre qu'il est « l'esprit le plus bas dans l'ordre des esprits ». Si les participants sont faibles, ils s'entendront sur un « compromis » au niveau le plus inférieur, celui d'une « formule » - il faut toujours trouver une « formule » en cette sorte de cas et à tout prix !- qui reflétera un accord pur et simple sur des mots, ou bien encore, s'ils se sentent forts, ils conviendront d'user de la seule efficacité physique, celle du nombre par exemple, de l'argent, de la menace, voire même de la terreur. Rien n'unit plus les individus libres et égaux que la haine. Les révolutionnaires de tout acabit ont toujours pour devise en face de qui leur résiste : « La fraternité ou la mort ». Traduction en clair : « Rejoignez-nous dans la terreur que nous inspirons aux autres, et que nous nous inspirons les uns les autres, sinon vous périrez ». C'est pourquoi une révolution dévore ses enfants.

D'où les deux lois sociologiques que M. Adrien Loubier tire des admirables analyses qu'Augustin Cochin a faites du phénomène révolutionnaire.

D'abord la loi de réduction : des individus libres et égaux réunis autour d'une table ronde pour discuter d'un problème d'ordre économique et social, par exemple, ne pourront tomber d'accord entre eux sur la solution à lui donner que si elle s'éloigne de la réalité économique et sociale ou encore si elle s'oppose à celle-ci par un coup de force. Cette loi explique toutes les capitulations masquées de verbalisme de tel groupe devant tel autre groupe plus puissant que lui. Elle régit toutes les féodalités actuelles.

Ensuite la loi de sélection : tout rassemblement d'individus libres et égaux soumis à la loi de réduction qui leur permet de s'unir dans le bavardage ou dans l'épreuve de force, provoque l'élimination de tous ceux qui ont gardé le respect de la réalité, des caractères les plus marqués, des personnalités les plus riches d'expérience et de bon sens, tandis qu'elle amène à la surface tous ceux dont l'ambition de porter un titre ou d'exercer leur volonté de puissance est en raison directe de leur médiocrité ou de leur refus de s'adapter au réel

La combinaison de ces deux lois entraîne ipso facto la constitution d'un noyau dirigeant dans tout groupe d'individus libres, égaux et frères, confrères ou collègues,tantôt visible - les « comités » des partis politiques ou les organes administratifs et exécutifs de tant d'associations, par exemple -, tantôt occulte, pareil à la portion immergée d'un iceberg dont on peut calculer l'énorme masse invisible par son émergence apparente : les fluctuations du marché des changes par exemple. À l'intérieur du grand cercle des « citoyens passifs » se forme dès 1793 le petit cercle des « citoyens actifs » qui décide, commande et gouverne à leur place, en leur nom. Toute « décision collective » est ainsi prise par une minorité qui tire les ficelles des marionnettes sur le théâtre de ce monde.

C'est là le but que se fixe le noyau dirigeant que toute association d'individus sécrète dès qu'il veut passer à l'action ; transformer l'homme en pantin par un training approprié. Le plus petit vicaire de paroisse à cravate rouge connaît aujourd'hui le secret très simple de ce qu'on appelle prétentieusement « la dynamique de groupe » : il consiste à éloigner de la réalité journalière les individus auxquels il s'adresse et à les plonger dans l'imaginaire. Le « Concile des Jeunes » de Taizé est typique à cet égard. Les invite-t-on à s'occuper des misères qu'ils côtoient tous les jours dans les quartiers où ils habitent ? les adjure-t-on de s'opposer avec force au déferlement de l'érotisme dans les écoles qu'ils fréquentent et qui sont toutes atteintes ? Que non ! C'est la plus superbe indifférence à l'égard du prochain en chair et en os qu'on leur prêche, c'est un chimérique engouement pour un monde lointain, c'est l'enthousiasme pour la libération des peuples opprimés situés à l'autre bout de la planète, rigoureusement inconnus d'eux, qu'on leur inocule comme une drogue mentale. Avec la bénédiction du Souverain Pontife. On fait alors de ces esprits déboussolés tout ce qu'on veut.

Ajoutons que cet univers mythique dont M. Adrien Loubier nous dévoile les ressorts secrets n'est pas seulement le miroir aux alouettes que tant d'ecclésiastiques d'aujourd'hui agitent devant des yeux trop crédules, ni les lendemains qui chantent, ni la prochaine réouverture du Paradis terrestre, ni le baiser Lamourette planétaire, ni le « tout le monde il est si beau, si gentil », ni la fameuse « mutation » de n'importe quoi et de toutes choses, mais aussi les très sérieuses « réformes de structure » auxquelles de très graves experts se livrent dans tous les domaines à la demande des groupes de pression et dont la fonction strictement fabulatrice éclate dans les effets désastreux qu'elle engendre. Voyez la réforme de l'État, de l'Église, de l'Université, de l'Armée, de l'Entreprise, et la liste s'allonge à l'infini, avec la conséquence prévisible : leur réduction à l'informe, à l'analogue d'une pâte malléable dans laquelle le noyau dirigeant de cette gigantesque mystification vient imprimer le sceau de sa volonté de puissance.

Les groupes de pression ont réussi à mettre le monde à l'envers et M. Adrien Loubier nous invite à juste titre à le replacer à l'endroit. Ce ne sera pas chose facile. M. Adrien Loubier cite très heureusement Augustin Cochin, son maître et le nôtre, qui nous prescrit de distinguer « entre l'union artificielle fondée sur des théories et des principes » dont la Révolution française peut revendiquer la paternité, « et l'union réelle fondée sur les faits ». Chacun sait aujourd'hui que ces théories et ces principes ne sont que la couverture trouée et lacérée de toutes parts jetée sur les activés de groupes de pression à l'œuvre dans la dissociété actuelle. Chacun sait, s'il ouvre les yeux, que la démocratie contemporaine est le faux nez dont s'affublent les oligarques qui nous gouvernent et dont la pesée sur l'État, centre des décisions, aboutit à gonfler démesurément ses fonctions jusqu'à ce point d'éclatement que James Ensor appelait « la finale crevaison grenouillère ». De fait, l'État moderne a renoncé à exercer son office : la gestion du bien commun. Émanant d'une collectivité d'individus qu'aucun lien réel et naturel n'articule plus entre eux et qui sont noyautés par des groupes réducteurs, il se transforme sous nos yeux en administrateur des biens particuliers dont ces groupes, tantôt rivaux, tantôt complices, sont les avocats. La conséquence éclate : il y a de moins en moins de frontière, il n'y a plus même de distinction entre le domaine public et le domaine privé : la collusion, l'amalgame, la confusion du politique et de l'économique est aujourd'hui universelle. La politique tourne à l'envers et l'économie est emportée à contre-courant.

Devant cette double vésanie, les citoyens se désintéressent de plus en plus de la politique, mais en vain : la politique les happe au tournant dans les filets de l'économie. Ils commencent à en ressentir les effets. À cet égard, l'inévitable crise économique, engendrée, il faut le répéter sans cesse, par les groupes de pression, peut être bienfaisante. Le mal est descendu jusqu'aux racines de l'homme, jusque dans les biens matériels sans quoi il ne peut vivre ni survivre. La finalité de l'économie s'est inversée. Alors que le bon sens le plus rudimentaire nous dit qu'on produit pour consommer, pour procurer aux consommateurs les biens matériels nécessaires à leur existence, on produit aujourd'hui pour produire, plus exactement pour les producteurs à quelque degré qu'ils se situent dans l'échelle de la production, afin de faire tourner la machine à l'envers avec l'appoint sollicité, quémandé, exigé, requis et obtenu d'un État qui coûte de plus en plus cher. Rien n'est plus onéreux que d'aller à l'encontre des finalités naturelles et des lois qui les régissent : pour

vaincre la pesanteur et se rendre dans la lune, on dilapide des milliards. Au bout de l'aventure, c'est l'inflation et la ruine. Une « société » de groupes de producteurs telle que la nôtre va droit à la prise en main par l'État de tous les moyens de production et vers l'esclavage au profit d'un seul « noyau réducteur » : la troïka de type soviétique.

Il ne suffit donc pas de dénoncer l'influence néfaste des groupes, il faut que cet acte d'accusation indispensable s'insère dans un enseignement, dans une doctrine claironnée à cor et à cri, à temps et à contre-temps, qui rendra aux hommes le sens du réel précisément là où il est le plus menacé : dans leur vie et dans leur survie quotidiennes. À quelque chose malheur est bon. Les hommes sont plus sensibles à la perte de leurs biens matériels qu'à tout autre malheur. Ils sont ainsi faits : *primum vivere*. La crise où ils errent sans boussole est l'occasion de le leur rendre. Le reste suivra. Primauté du consommateur, fin de l'activité économique, distinction réaffirmée entre le domaine public et le domaine privé, restitution à l'État de sa fonction propre de juge et d'arbitre, élaboration d'un code économique qui soumette à ses normes l'anarchie des marchés et oriente la production vers sa fin, émulation bien réglée entre les producteurs pour l'atteindre, adaptation des rémunérations du capital, des traitements, des salaires à la productivité, équilibre qui en résulte, budget de l'État adapté à son rôle d'État

Si le consommateur est la fin de l'économie, il en résulte que la hiérarchie de l'entreprise est à son service et que parviennent au sommet ceux qui sont le plus aptes à le satisfaire. C'en est alors la mise au rancart de la cogestion et de l'autogestion, pures résurgences des féodalités sous un autre nom qui les camoufle

Comme quoi, il faut en toutes choses, selon le Fabuliste, considérer la fin.

Les hommes seraient-ils sourds au point de ne plus entendre cette voix du bon sens ? Ce serait la fin de l'espèce humaine, au sens strict du mot.

Marcel DE CORTE-1975

Professeur à l'Université de Liège.

Prudence politique et prudence civique

par Marcel CLÉMENT

Ecrit dans un contexte de mutations institutionnelles dans la France de 1958, cet article paru dans Itinéraires *nous semble intéressant à deux égards : il vient d'abord poser un diagnostic sur les moyens immédiats de l'action politique ; il permet ensuite d'articuler les deux niveaux de l'action politique, l'un au niveau des institutions, l'autre qui relève de l'action quotidienne.*

FUT-IL PRESSÉ ou nerveux, l'automobiliste sait que le chemin le plus long, s'il n'est pas encombré est aussi parfois le chemin le plus rapide. Il sait que pour aller d'un point à un autre, il lui faut, en plus d'une occasion, tourner physiquement le dos au but qu'il se propose. Il accepte de stationner devant un passage à niveau et ne voit pas, dans cette nécessité, le témoignage d'une trahison ou d'un échec… Pour parler comme les philosophes, il sait que ce qui est premier dans l'intention est dernier dans l'exécution. Cette même prudence n'a guère été assimilée comme vertu politique. Les Latins surtout semblent éprouver des difficultés presque insurmontables en ce domaine. On dirait que s'ils comprennent les servitudes *physiques* de la prudence, ils n'en comprennent pas les servitudes *morales.* Ils acceptent, pour monter à l'étage supérieur, de suivre la spirale d'un escalier en colimaçon… mais engagés dans une politique en spirale, qui à chaque pas semble prendre une direction nouvelle, ils ne savent plus bien reconnaître s'ils montent ou s'ils descendent. Si éloignés sommes-nous, peut-être par notre formation cartésienne et positiviste, de cet *habitus* vertueux : la prudence politique.

Considérée dans toute sa généralité, la prudence, nous l'avons évoqué déjà, apparaît comme une disposition permanente à choisir, à travers les circonstances si diverses qui se succèdent, les moyens concrets les plus aptes à atteindre une fin dans le respect, cela va de soi, des exigences de la morale. Ainsi, dans toute vie, il est nécessaire de délibérer sans précipitation, de juger des hommes et des choses, d'évaluer les possibilités, de conduire enfin l'action jusqu'à son terme.

C'est déjà une tâche difficile lorsqu'il s'agit de la conduite de la vie personnelle. Aucun de nos actes n'est indifférent et chacun d'eux : pensée, parole, action, nous rapproche ou nous écarte, plus ou moins directement, de la fin ultime. *A fortiori* devons-nous demander à l'Esprit Saint des lumières plus évidentes encore lorsqu'il s'agit d'une décision qui, aux croisements du destin, engage la vie entière. Il ne suffit pas en effet que l'acte envisagé soit en lui-même conforme aux exigences abstraites de l'ordre moral. Il faut qu'il soit pleinement adapté à la situation contingente à laquelle il doit s'appliquer. Il faut qu'il ne soit ni prématuré ni tardif, mais opportun. Il faut qu'il ne risque pas de provoquer, par ses conséquences indirectes, un mal plus grand que celui que par ailleurs l'on s'efforce d'éviter. Il faut aussi que les chances de succès apparaissent, à des esprits positifs et expérimentés, assez nombreuses et assez sûres…

La prudence personnelle est difficile. La prudence sociale, par laquelle le chef d'une communauté doit gouverner le groupe ou la multitude dont il a la charge, l'est beaucoup plus encore. En effet « *par la prudence en général, l'homme se dirige lui-même par rapport à son bien propre, mais par la politique, il agit surtout par rapport au bien général* »[2]. D'où il résulte que ce qui est demandé à tous ceux qui prennent part à la conduite de l'État, ce n'est point tant d'être des savants, des érudits, des doctrinaires, ou des idéologues. C'est d'être des hommes prudents, des hommes sages, au sens où l'Écriture employait le mot. Non point donc, des timorés et des pusillanimes. Point non plus des hypocrites et des menteurs. Mais des hommes de pensée et de volonté droites, ayant acquis, aux lumières conjuguées de l'expérience et de la raison, et la grâce de Dieu aidant, la disposition permanente à choisir les moyens les plus aptes, dans des circonstances déterminées, à ramener la

2 *Somme théologique*, IIa-IIae, qu. 50, ar. 2.

société politique vers sa fin : le bien commun.

PARCE QUE, dans la cité, le bien commun est le résultat de l'action, non point exclusivement du gouvernement, mais aussi, quoique sous un rapport différent, de l'action des citoyens, « *Aristote distingue deux sortes de prudence dans l'État ; l'une qui fait les lois et qui appartient aux gouvernants, l'autre qui conserve le nom général de prudence politique et qui se rapporte aux choses particulières. Comme ces choses particulières regardent aussi les gouvernés, il s'ensuit que la prudence n'est pas seulement la vertu des gouvernants, mais qu'elle est encore celle des citoyens* [3]».

La restauration de l'autorité politique en France pose le problème de la distinction de ces deux formes de prudence avec une acuité particulière. Pour tenir compte de l'usage légitime qui fait du civisme la vertu propre du citoyen et de la prudence politique la vertu spécifique de l'homme d'État, nous distinguerons entre elles, en conservant à cette dernière le nom de prudence politique et en nommant l'autre prudence civique. La répartition des responsabilités entre les gouvernants et les citoyens constitue le problème essentiel de tout régime politique respectueux de la dignité humaine dans la société contemporaine. La solution de ce problème a été faussée en France sous tous les régimes républicains qui se sont succédé, et de manière criante au cours de la IV[e] République. Il en a résulté des mœurs politiques déviées, non seulement chez les gouvernants, mais chez les citoyens, de toutes nuances d'opinions.

Le « système » (qui ne désigne rien d'autre que le fonctionnement conséquent jusqu'à l'absurde de la démocratie individualiste) a contribué à persuader les diverses fractions de citoyens que leur devoir politique consistait essentiellement en deux attitudes. Face à un gouvernement (ou à un régime) en désaccord avec leurs propres convictions, il s'agissait d'adopter une attitude intégralement négative, d'en montrer les imperfections et les déficiences pour parvenir à renverser ce gouvernement (ou ce régime). La même faction, une fois au pouvoir, s'efforçait, là-contre, d'appliquer unilatéralement son programme, ou les points de son programme susceptibles de rallier une majorité à l'Assemblée Nationale. Dans un tel mécanisme, *la vertu du citoyen comme telle est réduite dans l'ordre de l'intelligence à une simple adhésion intellectuelle et dans l'ordre de l'action à une propagande pour un parti ou pour une école*.

Le vice fondamental du système consiste donc dans une fausse philosophie de l'autorité. Celle-ci ne semble légitime que lorsqu'elle est docile et obéissante à la souveraineté populaire. Cette souveraineté populaire étant fractionnée en factions rivales et butées, le moindre déplacement de majorité doit correspondre à un changement de gouvernement. Il a fallu que la France côtoie l'abîme, ces dernières années, pour que l'immense majorité du peuple prenne conscience, au niveau de la politique expérimentale, de ce que depuis deux cents ans, les critiques de Jean-Jacques Rousseau avaient tenté de montrer (en pure perte) au niveau des principes. C'est pourquoi l'on peut penser que la signification historique du referendum de septembre 1958 est plus encore philosophique que formellement politique. Ce que la France a rejeté, ce n'est point tant la IV[e] République que la démocratie individualiste et ses gouvernements à éjection automatique. Ce que la France a approuvé, c'est sans doute la proposition de Constitution faite par le Général de Gaulle. Mais plus profondément, c'est la restauration de l'autorité de l'État, dont elle gardait méfiance depuis un siècle et demi, trompée par l'enseignement des faux docteurs.

Si donc l'année de Lourdes a apporté à la France l'orientation fondamentale de son avenir dans la restauration de l'autorité politique, nous ne pourrons pas échapper au problème pratique de l'attitude du citoyen moderne gouverné à nouveau par un État digne de ce nom. Simultanément, nous ne pourrons pas échapper au problème spéculatif dont cette attitude dépend : quel est le fondement de l'autorité politique ?

Logiquement, le problème du fondement de l'autorité commande la solution du problème de la répartition des responsabilités entre les gouvernements et les citoyens. Il est toutefois probable, si les choses continuent comme elles ont commencé, que la restauration de saines mœurs civiques

3 *Somme théologique*, IIa-IIae, qu. 47, ar 12, sed contra.

précédera la prise de conscience de la saine philosophie politique qui commande ces mœurs. Ainsi, la grâce de Dieu quand elle ramène le pécheur vers la maison du Père le guide jour après jour sans qu'il comprenne bien clairement où conduit le chemin nouveau par lequel il s'engage.

Admettons donc, en attendant que la France l'admette comme une étape capitale sur la voie nouvelle, « *que la dignité de l'homme est la dignité de l'image de Dieu, que la dignité de l'État est la dignité de la communauté morale voulue par Dieu, que la dignité de l'autorité politique est la dignité de sa participation à l'autorité de Dieu* »[4]. Quelles sont les conséquences de ce point fondamental de la doctrine politique en ce qui concerne la répartition des tâches entre la prudence des gouvernants et la prudence des citoyens ?

La première conséquence est que, désormais, ce ne sera plus le peuple qui, par son vote, définira la philosophie politique à laquelle l'homme d'État est soumis. Il y a en effet une nature des choses : la fin de la société politique, c'est le bien commun. L'homme d'État qui reste assez longtemps au pouvoir, et qui de ce fait est au contact pendant des années avec les aspects multiples et parfois contradictoires des problèmes qui se présentent, en vient normalement à prendre conscience, sinon de la philosophie du bien commun, du moins de ses données concrètes. Cela suppose naturellement que l'homme d'État dont il s'agit n'ait pas l'intelligence intrinsèquement pervertie par des habitus intellectuels marxistes.

Le malheur de la France pendant des années a été le caractère abstrait que les problèmes les plus graves de la vie politique prenaient aux yeux des citoyens. En restaurant l'autorité et sa durée, par la force des choses les citoyens sont amenés à faire davantage confiance au gouvernement, même pour les actes qu'ils n'approuvent pas ou ne comprennent pas. Les gouvernants, d'autre part, mieux obéis et plus stables, découvrent une indépendance face aux servitudes de l'opinion publique, et une expérience au contact quotidien des difficultés concrètes, qui les mettent peu à peu à l'abri des dangers de l'application mécanique d'une idéologie abstraite.

La deuxième conséquence d'une conception raisonnable des rapports entre les citoyens et l'État est que le respect de l'autorité ne doit nullement s'accompagner d'une sorte d'indifférence civique. Une fois les organismes constitutionnels en place et les hommes d'État en fonction – et dans l'hypothèse *même d'un gouvernement passionné du bien public, – le rôle des citoyens n'est pas pour autant* terminé jusqu'aux élections suivantes.

La prudence politique a pour objet propre de réaliser les conditions extérieures qui permettent aux citoyens de mener une vie moralement vertueuse et économiquement prospère. Il reste que les citoyens doivent réaliser ces buts sous leur propre responsabilité et en liaison intime avec le bien commun politique. C'est ici l'objet de la prudence civique. Dans quel domaine s'exerce-t-elle ? Fondamentalement, sur le plan de l'esprit public, de l'action sociale et de la vie économique.

Même bien gouvernée, la France doit retrouver un esprit public qui anime profondément tous les membres du corps social. Il appartient donc aux citoyens de prier, de penser, de parler. Il faut même dire plus. Dans la mesure où nos vies sont toutes appelées à porter la croix, nous devons aussi offrir cette croix pour l'Église et pour la Patrie. Car plus que jamais, nous devons nous disposer à recevoir les grâces de Dieu, obtenir que ceux qui se sont détournés de lui rouvrent les yeux à la lumière, et nous devons penser et parler de telle sorte que la France, âme par âme, revienne à sa vocation chrétienne au sein de la famille des nations.

Sur le plan de l'action sociale, notre tâche est immense. Depuis deux cents ans bientôt, les peuples modernes oscillent entre l'individualisme et le socialisme. Famille par famille, il faut redonner unité et dynamisme, dans le monde rural et dans le monde ouvrier non moins que dans les autres classes, à la cellule génératrice des sociétés. Cours de préparation au mariage, école des parents, coopération aux Associations familiales, développement de l'école libre sont quelques-unes des tâches qui s'offrent à nous. Profession par profession, il nous appartient aussi de reconstituer de façon harmonieuse les diverses parties de l'organisme social. Ce n'est pas d'un seul coup, ni par décret

4 Pie XII, radiomessage de Noël 1944.

que s'établira la corporation professionnelle. C'est au fur et à mesure que la formation doctrinale et le développement du sens social feront tomber les préjugés et permettront à la France de donner au monde le témoignage et l'exemple de la réalisation prudente du programme social de l'Église. [...] »

Marcel CLÉMENT

Sens politique et pureté : une tolérance du moindre mal qui ne s'en rende pas complice

CELUI QUI VEUT, dans la société civile, non seulement la justice, mais toute la justice et tout de suite, celui-là n'a pas le sens politique. Il ne comprend pas que la vie de la cité se développe dans le temps et qu'une certaine durée est indispensable pour corriger et améliorer ; surtout il ne comprend pas l'inévitable intrication de bien et de mal à laquelle, de fait, la cité humaine se trouve condamnée, depuis le bannissement définitif du Paradis de justice et d'allégresse. Vouloir détruire immédiatement toute injustice c'est déchaîner des injustices pires. Qu'on se souvienne de Don Quichotte et de sa folle intervention pour délivrer les prisonniers que l'on conduisait aux galères. Sa générosité inconsidérée pour « empêcher les violences et secourir les malheureux » n'aboutit à d'autre résultat que d'aggraver les violences et les malheurs. Il n'y a pas de soi de bien politique dans le donquichottisme, encore que, concrètement toute cité qui n'est pas agitée et soulevée par beaucoup de Don Quichotte ne tarde pas à s'engourdir et à se décomposer.

Car, écrivait Bernanos, « il faut beaucoup de prodigues pour faire un peuple généreux ; beaucoup d'indisciplinés pour faire un peuple libre ; et beaucoup de jeunes fous pour faire un peuple héroïque ».

Mais revenons au donquichottisme et à ce qu'il présente d'impolitique. Est-ce bien sûr ? À la réflexion ne nous apparaît-il pas au contraire, comme étant porteur du germe premier de tout bien politique qui est la passion de la justice commune, cet élément essentiel du bien commun ? Il est vrai : et le tort du donquichottisme n'est pas d'être brûlé par cette passion mais seulement de méconnaître certaines réalités très humbles.

Car si le germe de la vie politique est la passion du bien commun, comme tous les germes, celui-là ne peut se développer qu'à la condition de tenir compte du terrain. Ici le terrain est la société temporelle dans notre état de chute et de rédemption ; c'est-à-dire une société dans laquelle, malgré l'efficacité de la Grâce et de la Croix, le diable et le péché ne cesseront de renouveler leurs iniquités et leurs ravages. D'autre part, la société temporelle n'est pas établie à ce niveau suprême, et obligatoirement pur, où nous sommes offerts à Jésus-Christ, et sanctifiés par ses sacrements ; elle s'organise au contraire à ce palier inférieur, mais inévitable, où nous cherchons un bien commun passager. Or, à ce niveau, comment obtenir la pureté parfaite ? Jésus-Christ seul pourrait la donner ; mais il l'a institué pour le bien commun de nos cités ni hiérarchie inspirée, ni sacrements efficaces. Je sais que la vie et la pureté selon le Christ peuvent avoir une réfraction sur le social temporel écrit le cardinal Journet, et qu'elles le doivent. Mais je sais également que, si dans le secret des cœurs fidèles et au sein de l'Église, l'action de l'Évangile réussit complètement, par contre dans le social terrestre sa réfraction n'est jamais infaillible.

Autrement dit, alors que le bien commun de nos cœurs, en tant qu'ils s'unissent à Dieu, est obligatoirement pur et exempt de péché mortel, le bien commun de nos cœurs, en tant qu'ils s'unissent pour la vie et la justice de la cité, n'exclut pas forcément le péché mortel. Il importe d'observer que ce bien commun doit pourtant exclure le péché mortel de laïcisme, et encore plus d'athéisme social, parce que ces perversions monstrueuses ruinent directement les fondements de la cité elle-même ; il importe d'ajouter qu'il doit exclure également ces autres formes de péché directement destructrices de la cité que représentent d'abord le crime pour raison d'État, ensuite l'existence d'institutions opposées au droit naturel. Mais enfin la pureté sur ces trois points, encore qu'elle soit de rigueur, ne suffit pas à constituer dans la pureté parfaite et à exempter du péché mortel le bien commun de nos cités périssables.

Je ne nie pas d'ailleurs que ce bien commun soit de nature morale ; il est en effet commandé par les lois et les mœurs des hommes en société. Je ne nie pas davantage qu'il doive s'ouvrir à la Grâce, et donc à l'action de l'Église ; c'est normal puisque les mœurs de l'homme dans le domaine social comme dans tous les domaines, doivent recevoir l'illumination et le secours de l'Évangile de Notre-

Seigneur. Mais la nature morale du bien commun et son ouverture à la Grâce ne suffisent pas à le situer à un niveau de pureté parfaite. Voilà le point, le triste point que je tenais à faire observer.

Tel étant le niveau et les limites de la société terrestre, la volonté de justice dans cette société ne pourra pas éviter d'accepter une certaine part d'injustice. Pareille acceptation n'est pas admissible pour la personne singulière parce que sa vie, en ce qu'elle a de définitif, peut et doit s'établir au niveau de Dieu et de la pureté totale ; mais c'est admissible pour la société terrestre des personnes parce que cette société, dont la vie est périssable, s'établit à un niveau où le mélange du pur et de l'impur ne peut pas être complètement surmonté. Ce dépassement se réalisera lorsque le Sauveur sera devenu tout en tous ; mais alors c'en sera fait de nos patries et de nos gouvernements.

DÈS LORS pour travailler dans la cité, à n'importe quelle place d'ailleurs, faudrait-il ne pas s'inquiéter de l'injustice et le sens politique serait-il amoral ?

Que nous veulent les lois du juste et de l'injuste ? … On reconnaît la voix des machiavélismes de toute espèce, classiques ou marxistes. On songe à la pratique d'une foule de personnages politiques, de tous les grades, à toutes les époques, à quelque religion qu'ils appartiennent et seraient-ils disciples de Jésus-Christ. Cependant l'Église de Jésus-Christ s'est toujours élevée contre la théorie et la pratique du machiavélisme. Et le bon sens est d'accord avec elle, du moins lorsqu'il est vraiment bon, qu'il n'a pas été faussé, que sa lumière brille dans sa simplicité originelle ; surtout lorsqu'il est éclairé par la Foi.

Un bon sens de cette qualité nous assure donc que, le prince ne comptant pas que des saints parmi ses sujets et ses ministres, il est bien obligé de tolérer certains abus à moins de supprimer le royaume ; que d'autre part c'est déjà assez triste d'avoir à tolérer et que pour rien au monde il ne doit favoriser les abus, enfin qu'il doit remédier promptement aux institutions qui engendrent les abus. La justice ne régnera pas en plénitude pour autant ; du moins n'aura-t-elle plus pour elle la force de la loi.

Le bon sens nous dit encore que tolérer est le contraire d'approuver ; c'est supporter avec l'intention et dans l'attente de pouvoir porter remède. Tolérer l'injustice n'est pas y consentir. Au contraire c'est la désapprouver et c'est vouloir y mettre fin, aussitôt qu'il sera possible de passer aux actes sans provoquer une injustice plus grande.

De sorte que le sens politique suppose quatre dispositions rarement réunies : vouloir la justice ; promouvoir sagement mais coûte que coûte des institutions justes ; tolérer les injustices insurmontables ; ne jamais en prendre son parti. Rien de commun avec le machiavélisme ; ou plutôt un même sentiment aigu des situations concrètes et des imperfections du bien commun de la cité, mais avec une attitude d'âme et d'esprit absolument différente.

EN SOMME il est non seulement injuste mais impolitique de prendre son parti de l'injustice que l'on tolère, de ne pas la combattre et d'y chercher son avantage : on pratique alors une tolérance qui triche et qui pourrit la cité. Symétriquement il est injuste et impolitique de vouloir toute la justice tout de suite : on poursuit alors une justice qui triche parce qu'elle rend la cité inhabitable. Par contre il est politique et juste de vouloir le maximum de justice, de travailler à le promouvoir de toutes ses forces et à ses dépens, de tolérer l'injustice inévitable, mais sans entrer en complicité. C'est là le difficile. Que faire pour ne pas entrer en complicité ?

Il faut vivre réellement en communauté de destin avec les victimes de l'injustice. S'il en est ainsi on fait d'assez près l'expérience de l'injustice pour ne pas l'approuver. On ne risque plus guère de se payer de mots lorsque l'on affirme que l'on tolère mais que l'on n'approuve pas. On pratique alors en effet une tolérance héroïque.

Parler d'héroïsme dans la tolérance passera peut-être pour insolite. Pourtant je ne vois pas d'autre réponse à l'exigence de fidélité à Dieu dans le politique même. Cette fidélité demande de n'exclure ni la tolérance ni l'héroïsme ; mais au contraire de les tenir unis et inséparés. Car enfin exclure la tolérance aboutirait à ruiner la cité au nom de la justice ; ce serait une infidélité à Dieu qui a voulu l'existence de la cité. D'autre part, exclure l'héroïsme, c'est-à-dire refuser de souffrir de l'injustice

que l'on est obligé de tolérer blesserait chez un grand nombre, et jusqu'à l'exaspération, le sens de la justice et ouvrirait sans doute la voie aux pires bouleversements révolutionnaires ; ce serait une infidélité à Dieu qui a voulu la justice de la cité et sa conservation par la justice.

Ces propos, je le crains, risquent de heurter à la fois les esprits impolitiques parce que l'on soutient que la cité ne peut éviter de comporter de l'injustice ; et les esprits politiques parce que l'on soutient que la tolérance de l'injustice doit être déchirante et non pas confortable. Cependant on ne changera pas ces propos, parce qu'il existe une solution vraie et qu'elle est viable : pratiquer l'héroïsme dans la tolérance même.

Roger THOMAS

LE MYTHE DU PROGRÈS

Tiré d'un ouvrage de Jacques Bouveresse, Le mythe moderne du progrès, *ce passage semble fondamental, en ce qu'il vient éclairer un mythe central dans la doctrine moderne de l'action, en particulier dans le domaine politique.*

...Ce qui fait l'objet de la critique de Von Wright n'est évidemment pas, comme on le lui a reproché, le progrès lui-même, mais ce qu'il appelle « le mythe du progrès ». Il s'agit d'une croyance relativement récente, qui est une composante fondamentale de ce qu'on peut appeler la « modernité classique ». Le plus caractéristique dans la représentation que celle-ci avait de l'avenir de l'humanité était justement la croyance au progrès. « Pas seulement, précise von Wright, des progrès hasardeux ou des progrès dépendant de la bonne volonté des hommes, mais des progrès illimités et éternels : le progrès comme quelque chose de naturel et nécessaire. C'est une nouvelle conception à l'intérieur de l'histoire des idées. Je lui donne le nom de « mythe moderne du progrès ». » Pas plus qu'elle n'est vraiment ancienne cette idée n'est, souligne-t-il, universelle (des sociétés l'ont ignorée et continuent à le faire).

On peut trouver dans l'*Avenir de la Science* une illustration très typique de ce que Von Wright appelle le « mythe du progrès ». Renan y développe, en effet, une idée du progrès à laquelle il est devenu non seulement difficile de croire mais impossible d'adhérer. Le progrès est conçu par lui d'une façon qui manque à présent sérieusement aussi bien de plausibilité que d'attrait, comme un mouvement irrésistible entraînant l'espèce humaine vers la perfection, et auquel il est d'ailleurs impossible, de toute façon, de s'opposer :

Il faut dire : le but de la société est la plus grande perfection possible de tous, et le bien-être matériel n'a de valeur qu'en tant qu'il est dans une certaine mesure la condition indispensable de la perfection intellectuelle. L'État n'est ni une institution de police, ni un bureau de bienfaisance ou un hôpital, comme le voudraient les socialistes. C'est une machine de progrès. Tout sacrifice de l'individu qui n'est pas une injustice, c'est-à-dire la spoliation d'un droit naturel, est permis pour atteindre cette fin ; car dans ce cas le sacrifice n'est pas fait à la jouissance d'un autre, il est fait à la société tout entière.

Renan, comme on le voit, est le contraire d'un matérialiste. Le but réel du progrès n'est, pour lui en aucune façon l'accumulation de biens matériels, l'amélioration indéfinie des conditions de vie. C'est la perfection intellectuelle et morale de l'humanité, à laquelle l'individu doit être prêt, de toute manière, à sacrifier non seulement son bien-être mais encore son existence même.

Tout ce qui sert à avancer Dieu est permis.

L'avancement de dieu est ici une façon de parler, Renan veut désigner en réalité l'avancement de l'humanité : je vais jusqu'à dire que, si jamais l'esclavage a pu être nécessaire à l'existence de la société, l'esclavage a été légitime; car alors les esclaves ont été esclaves de l'humanité, esclaves de l'œuvre divine, ce qui ne répugne pas plus que l'existence de tant d'êtres attachés fatalement au joug d'une idée qui leur est supérieure et qu'ils ne comprennent pas.

Nous sommes donc tous entraînés par cette force du progrès. On peut en être conscient et l'accepter, mais cette conscience est réservée aux esprits éclairés. Renan va jusqu'à dire explicitement qu'il ne serait probablement pas bon d'informer de cela les gens ordinaires, car ils ne seraient peut-être pas capables d'accepter cette idée qu'ils vont être obligés de se sacrifier pour la cause du progrès.

...

Ce qui est nouveau dans cette idée du progrès [...] n'est pas le fait de croire que l'humanité peut effectivement faire des progrès divers mais la conviction que la possibilité et même la nécessité d'un progrès qui ne connaîtra pas de limites sont inscrites dans la nature de l'être humain, en tant qu'espèce. C'est ce qui amène Fontenelle, que cite von Wright, à déclarer que « l'être humain ne dégénérera jamais, la croissance et le développement de sa sagesse n'aura pas de fin ». Or non seulement, comme le remarque von Wright, la croyance à la possibilité d'un progrès illimité et plus précisément la croyance, qui en a été depuis le début un constituant essentiel, au progrès par l'instruction scientifique et les innovations technologiques, ne repose que sur un fondement rationnel particulièrement faible, mais encore on peut se demander sérieusement si l'idée d'un progrès illimité, comprise de cette façon, n'est pas susceptible d'entrer à un moment donné en contradiction avec celle d'espèce naturelle elle-même, qui inclut nécessairement la référence à un environnement et à des conditions de vie qui doivent rester eux aussi, au moins jusqu'à un certain point, naturels et ne peuvent pas être transformés de n'importe quelle façon et sans aucune limite.

[...]

L'homme est pourvu d'une disposition rationnelle, qui a rendu possible l'invention des formes de production comme la production industrielle ; mais il n'est pas certain qu'il ait également une disposition rationnelle qui soit en mesure de l'inciter, voire même de le contraindre à respecter les conditions biologiques de l'existence de l'homme sur la Terre. Il est possible que la forme de production industrielle conduise à un résultat susceptible de compromettre la survie de l'espèce elle-même.

Or nous sommes arrivés justement à un stade où l'on est obligé de se demander sérieusement si les exigences de la raison et celles des dispositifs (en particulier du dispositif de production) qu'elle a créés n'ont pas commencé déjà à entrer en contradiction avec celles de la

biologie de notre espèce. Qu'il puisse se révéler nécessaire d'imposer des limites même à l'aspect qui est, subjectivement et objectivement, le plus tangible et le moins contestable du progrès, à savoir l'amélioration des conditions de vie et du niveau de vie des êtres humains, est ou devrait être une chose à laquelle il est tout à fait logique de s'attendre.

...

Il n'est peut-être pas inutile de rappeler - et une bonne façon de le faire serait sans doute de citer à nouveau Orwell – que Wittgenstein n'a jamais été tenté par l'idée que l'humanité, même si elle avait certainement besoin d'un renouveau spirituel, pouvait se contenter d'un changement de cette sorte, en ignorant les transformations qui sont nécessaires pour assurer à tout le monde des conditions de vie à peu près décentes. L'argument du renouveau spirituel a toujours été, pour des raisons évidentes, un de ceux auxquels recourent le plus volontiers ceux qui ont tout à craindre d'une révolution politique et sociale. Comme le souligne Orwell (et on peut être tout à fait certain que Wittgenstein ne voyait pas les choses autrement) :

> Derrière toutes les bêtises débitées sur le compte de la Russie « athée » et du « matérialisme » de la classe ouvrière se cache seulement la volonté de ceux qui disposent de capitaux et de privilèges de s'y accrocher. Bien qu'il y ait une certaine vérité dans l'idée qu'il est inutile de reconstruire la société si un « renouvellement spirituel » n'accompagne pas cette reconstruction, ceux qui l'expriment sont généralement des menteurs. Le pape et les yogis californiens préfèrent de leur point de vue un « renouvellement spirituel » à un changement dans la société. [...] Les leçons de morale des politiciens, des prêtres, des journalistes, etc., à propos du matérialisme des ouvriers ne manquent vraiment pas de sel. L'ouvrier ne demande que ce que les autres considèrent comme le minimum vital. [...] Aucun de ceux qui prêchent contre le « matérialisme » ne considérerait que la vie est vivable sans ce minimum.

Nous savons que Wittgenstein n'a jamais eu aucune inclination pour l'idée du progrès comme constituant une propriété constitutive et universelle de l'espèce humaine et l'a considérée, au contraire, comme n'étant rien de plus qu'une propriété formelle qui constitue la caractéristique dominante d'une forme d'humanité spécifique et d'un type de civilisation particulier. Dans le projet de préface qu'il a rédigé en 1930 pour les *Remarques Philosophiques*, il écrit :

> Notre civilisation est caractérisée par le mot « progrès ». Le progrès est sa forme. Ce n'est pas une de ses propriétés qu'elle progresse. Elle est typiquement constructive. Son activité consiste à édifier une construction toujours plus compliquée. Et même la clarté ne sert tout de même à nouveau que ce but et n'est pas un but en elle-même. Pour moi, en revanche, la clarté, la transparence, constituent le but en elles-mêmes.

En d'autres termes, le fait de progresser n'est pas une propriété matérielle qui pourrait être attribuée parmi d'autres, à la civilisation dans laquelle nous vivons et sur la réalité de laquelle

on pourrait aussi s'interroger. Il est sa forme même, la forme sous laquelle elle appréhende tout ce qu'elle fait et, si l'on se demande ce que signifie ici progresser, la réponse est que progresser veut dire construire, et construire de façon toujours plus compliquée.

PORTRAIT DU RÉVOLUTIONNAIRE
par Richard Hooker et Eric Voegelin[5]

Le philosophe politique Eric Voegelin (1901-1985) est un spécialiste des régimes totalitaires qu'il décrit comme le terme du processus gnostique d'autonomie de l'homme. Parmi les différentes manifestations historiques du mouvement gnostique, il s'intéresse ici à la révolution puritaine qui ébranle l'Angleterre du XVII^e siècle. À partir de la fin du XVI^e siècle, ce pays subit en effet l'invasion du protestantisme calviniste. Ceux que l'on nomme les puritains ciblent l'opinion publique avec force propagande, et s'attaquent à l'autorité royale en déployant tout un arsenal subversif. Voegelin revient alors sur le témoignage de Richard Hooker (1554-1600). Ce religieux anglican dresse un portrait avisé du révolutionnaire puritain, véritable prototype du révolutionnaire de 1789, du bolchevik, ou encore des révolutionnaires actuels. Extrait de l'ouvrage d'Éric Vœgelin, La nouvelle science du politique*, ce portrait du révolutionnaire se révèle donc un outil précieux pour entrevoir les ressorts de l'action de tout mouvement subversif.*

Introduction de Vive le Roy

Pour étayer son propos, Éric Vœgelin s'appuie sur les observations consignées par un théologien anglican du XVI^e siècle, Richard Hooker (1554-1600), dans son ouvrage *Of the Lawes of Ecclesiastical Polity*, dont les quatre premiers tomes ont été publiés en 1594. Hooker n'est pas catholique mais il est, avec Cranmer, un des fondateurs de la pensée théologique anglicane. Nommé recteur du *Temple church* de Londres, il se heurte au puritanisme d'un de ses confrères disciple de Calvin. S'il est un artisan de la doctrine protestante de la justification par la foi, Hooker reste, néanmoins, un observateur attentif du processus révolutionnaire qu'il décèle dans le puritanisme.

L'irruption révolutionnaire des mouvements gnostiques

La Réforme, « cheval de Troie » des mouvements gnostiques

[…] la Réforme a bien clairement dessiné une époque dans l'histoire occidentale : celle d'une invasion réussie des institutions occidentales par les mouvements gnostiques.

Les mouvements qui existaient jusqu'à présent de façon marginale sur le plan social — qu'ils fussent tolérés, supprimés ou clandestins — firent irruption avec une force inattendue et sur un vaste front à l'époque de la Réforme, ce qui eut pour effet de faire éclater l'Église universelle, tandis qu'ils s'emparaient progressivement des institutions politiques au sein des États-nations.

L'irruption révolutionnaire des mouvements gnostiques eut des répercussions sur la représentation existentielle dans l'ensemble de la société occidentale. La portée de cet événement est si considérable que nous ne saurions pas même esquisser un survol de ses principales caractéristiques dans le cadre de ces conférences.

Mieux vaut, pour comprendre du moins quelques-unes des caractéristiques les plus importantes de la révolution gnostique, centrer notre analyse sur une aire géographique précise, en y distinguant une période particulière.

5 Texte adapté d'un article du site Viveleroy : https://viveleroy.net/portrait-du-revolutionnaire-par-richard-hooker-1554-1600-et-eric-voegelin-1901-1985/

Exemple de la révolution puritaine observée par Hooker

Or, certains aspects de l'impact du puritanisme sur l'ordre public anglais conviendront particulièrement bien à cette brève étude.
Ce choix s'impose en outre de lui-même, du fait que le XVI^{e} siècle anglais eut la chance exceptionnelle de bénéficier d'un brillant observateur du mouvement gnostique en la personne du « *judicieux Hooker* ».
En effet, dans la Préface de son *Ecclesiastical Polity*, Hooker nous a fourni une analyse très fine du puritain, ainsi que du mécanisme psychologique au moyen duquel les mouvements de masse gnostiques opéraient.
Ces pages sont tout à fait précieuses pour quiconque souhaite étudier la révolution gnostique, et c'est la raison pour laquelle nous commencerons notre analyse par un résumé du portrait du puritain vu par Hooker.

Portrait et méthode du Révolutionnaire puritain par Hooker

Trouver une cause à défendre

Pour donner l'impulsion à un mouvement, il faut tout d'abord que quelqu'un ait une « cause » à défendre.
D'après le contexte de Hooker, il semble que le terme de « cause » était d'un usage relativement récent en politique, les puritains ayant vraisemblablement inventé cette arme formidable des révolutionnaires gnostiques.

Critiquer la société actuelle en gage de sincérité et d'honnêteté

Pour faire progresser sa « cause », celui qui la défend devra, « *en présence de la multitude* », se livrer à une critique sévère des misères sociales, et en particulier du comportement des classes supérieures.
Ce n'est qu'en se livrant fréquemment à une telle critique que les auditeurs pourront être persuadés de l'intégrité, du zèle et de la sainteté des hommes qui s'adressent à eux, car seuls des hommes exceptionnellement bons peuvent être aussi profondément blessés par le mal.

Désigner le gouvernement en place comme responsable de tous les maux

L'étape suivante consistera à focaliser la rancune populaire sur le gouvernement en place.
Psychologiquement parlant, il suffit, pour ce faire, de rejeter toute la faute et la corruption qui ont de tout temps existé dans le monde, compte tenu de la fragilité humaine, sur l'action ou au contraire sur l'inaction du gouvernement.
En imputant ainsi le mal à une institution spécifique, ceux qui la dénoncent démontrent leur sagesse à la multitude des hommes qui, par eux-mêmes, n'auraient jamais songé à établir un tel lien ; du même coup, ils désignent le point auquel il faut s'attaquer pour extirper le mal de ce monde.

Promouvoir un régime politique idéal et inédit

Au terme de ces préalables, le moment sera alors venu de préconiser une nouvelle forme de gouvernement comme « *remède suprême à tous les maux* ».
Car ceux qui éprouvent « *aversion et mécontentement à l'égard de l'état actuel des choses* » sont assez fous pour « *imaginer que n'importe quoi (dont on leur vante les mérites) est susceptible de les aider ; et plus particulièrement ce dont ils n'ont jamais fait l'expérience* ».

Constituer un corpus d'interprétations pour modeler les opinions

Si un mouvement comme le puritanisme s'appuie sur l'autorité d'une source littéraire, ses chefs devront alors modeler « *les opinions et jugements des hommes en sorte que* » leurs disciples associeront automatiquement les passages et les termes de l'*Écriture* à leur doctrine, si peu fondée que soit une telle association, et qu'ils seront tout aussi automatiquement aveugles à ce qui dans l'*Écriture* est incompatible avec leur doctrine.

Persuader les adeptes qu'ils sont les Élus

Vient ensuite l'étape décisive pour consolider une attitude gnostique, à savoir :

> « persuader des hommes crédules et éminemment enclins à des erreurs aussi séduisantes qu'ils ne comprennent le contenu de la parole de l'*Écriture* qu'en vertu d'une illumination particulière du Saint-Esprit, tandis que d'autres, tout en lisant cette parole, sont incapables de la comprendre. »

Ils se considéreront dès lors comme élus, ce sentiment engendrant « *une séparation très nette entre eux et le reste du monde* », si bien que l'humanité se divisera en deux catégories :
– les « *frères* » et
– les « *profanes* ».

Choisir un meneur parmi les Élus et instrumentaliser les femmes

Une fois l'expérience gnostique consolidée, il ne reste plus qu'à trouver un chef capable de représenter cette matière sociale brute.
Car, poursuit Hooker, de tels individus préféreront leur propre compagnie à celle du reste du monde, ils accepteront de leur plein gré les avis et la direction de ceux qui les endoctrinent ; négligeant leurs affaires personnelles, ils consacreront énormément de temps au service de la cause, accordant de généreux subsides matériels aux chefs du mouvement.
Une fonction importante sera dévolue aux femmes dans la formation de telles sociétés, en raison de la faiblesse de leur jugement, de leur plus grande émotivité, et du fait qu'elles sont stratégiquement bien placées pour influencer leurs maris, leurs enfants, leurs serviteurs et leurs amis, plus enclines que les hommes à faire office de bureau de renseignements sur l'état d'esprit de leur entourage, plus libérales, enfin, sur le plan financier.

Verrouiller les esprits

Une fois un tel environnement social mis sur pied, il sera difficile sinon impossible, de le détruire à l'aide de la persuasion.
Si seulement quelqu'un d'une opinion adverse tente d'ouvrir la bouche pour les convaincre, ils se bouchent les oreilles, ne considèrent même pas ses raisons et, en guise de réplique, ils se contentent de répéter les paroles de Jean :

> « Nous, nous sommes de Dieu. Qui connaît Dieu nous écoute. Quant à vous, vous êtes du monde car vous parlez avec cette pompe et cette vanité mondaines, et le monde dont vous faites partie vous écoute. »

Imperméables à tout raisonnement, ils sont toujours prompts à répliquer.
– Si vous leur suggérez qu'ils sont incapables de juger de tels problèmes ils vous répondront : « *Dieu préfère les hommes simples* ».
– Si vous leur démontrez de façon convaincante leur absurdité, ils vous répondront : « *L'apôtre du Christ lui-même fut tenu pour fou* ».
– Si vous les incitez de la manière la plus douce à la discipline, ils se répandront sur « *la cruauté d'hommes assoiffés de sang* » et ils s'enfermeront dans le rôle de « *l'innocence persécutée au nom de la vérité* ».
Pour le dire d'un mot : sur le plan psychologique, leur comportement est cuirassé, et aucun raisonnement ne saurait l'ébranler[6].

6 Richard Hooker, *Works*, éd. Keble, 7e éd., Oxford, 1888. Nous résumons la première partie, p. 145-15

Le problème du camouflage du combat gnostique

De l'universalité du portrait du Révolutionnaire dressé par Hooker

La description que nous a fournie Hooker du puritain s'applique de manière si évidente aux formes ultérieures de révolutionnaires gnostiques qu'il n'est pas besoin d'y insister davantage.
Toutefois, son analyse fait surgir un problème qui mérite une plus grande attention. Ce portrait du puritain résultait d'un affrontement entre, d'un côté, le gnosticisme et, de l'autre, la tradition classique et chrétienne représentée par Hooker.
Il fut brossé par un penseur dont les qualités intellectuelles et l'érudition étaient éminentes.
Il était donc inévitable que le raisonnement tournât autour du problème tant négligé au cours de descriptions plus récentes du puritanisme, à savoir sur les lacunes intellectuelles de la position gnostique, susceptibles de détruire l'univers du discours rationnel, ainsi que sur la fonction sociale de la persuasion.

Camoufler la guerre gnostique derrière une « cause » opportune

Hooker vit bien que la position puritaine n'était pas fondée sur l'*Écriture* et que sa cause avait une origine toute différente.
Les puritains n'utilisaient l'*Écriture* que lorsque des passages extraits de leur contexte pouvaient soutenir leur cause, et pour le reste, ils l'ignoraient tranquillement, de même que les traditions et les règles d'interprétation mises en œuvre au cours de quinze siècles de christianisme.
Au cours des premières phases de la révolution gnostique ce camouflage s'avéra nécessaire — car un mouvement ouvertement antichrétien n'aurait pas pu remporter un tel succès sur le plan social, et le gnosticisme ne s'était en fait pas éloigné du christianisme au point que ses partisans fussent conscients de la direction qu'ils empruntaient.

Comment camoufler l'irrationalité de l'argumentation révolutionnaire ?

Mais la distance était toutefois suffisamment importante pour que ce camouflage parût embarrassant face à une critique qualifiée.
Pour parer cet embarras, on inventa deux moyens techniques qui sont restés jusqu'à ce jour les grands instruments de toute entreprise de subversion révolutionnaire.

Constituer un Coran révolutionnaire

Le dilemme entre *chaos* et *tradition*

Pour que le camouflage de l'*Écriture* fût efficace, il fallait unifier le choix des passages de l'*Écriture*, ainsi que leur interprétation.
– Accorder à tout un chacun la liberté d'interpréter l'*Écriture* en fonction de ses préférences et de son niveau d'éducation aurait abouti au *chaos* qui caractérisa les premières années de la Réforme ; qui plus est,
– admettre que toutes les interprétations se valaient, c'était se priver d'un argument contre la tradition de l'Église, laquelle, après tout, reposait, elle aussi, sur une interprétation de l'*Écriture*.

La solution : la constitution d'un Coran

Pour mettre un terme à ce dilemme entre *chaos* et *tradition*, on inventa un premier moyen : l'énoncé systématique de la nouvelle doctrine en termes bibliques, telle que Calvin l'avait formulée dans ses *Institutes*.

Un travail de ce type servirait à la fois de guide pour une bonne lecture de l'*Écriture* et à formuler de façon authentique la vérité, rendant ainsi inutile tout recours à une littérature antérieure.
Nous avons besoin d'un terme technique pour désigner ce genre de littérature gnostique et, puisque l'étude des phénomènes gnostiques est trop récente pour en avoir développé un, nous utiliserons provisoirement le mot arabe *Coran*. On peut donc considérer l'œuvre de Calvin comme le premier *Coran* délibérément gnostique.

Calvin, auteur du premier Coran révolutionnaire

Un homme capable d'écrire un tel *Coran*, un homme capable de rompre avec la tradition intellectuelle de l'humanité, parce qu'il est convaincu qu'avec lui apparaissent une nouvelle vérité et un monde nouveau, doit se trouver dans un état pneumatologique particulier.
Hooker, qui était extrêmement conscient de la tradition, fit montre d'une grande sensibilité vis-à-vis de ce changement d'esprit.
Sa présentation très nuancée de Calvin commençait par cette phrase :

> Son apport a consisté dans l'étude du droit civil.

Il ajoutait ensuite, non sans ironie :

> il acquit sa science divine non point tant grâce à ce qu'il put entendre ou lire, que grâce au fait qu'il l'enseigna aux autres.

Et il concluait sur cette phrase foudroyante :

> Car, bien que des milliers de personnes lui fussent redevables en ce qui concerne une connaissance de ce genre, lui-même n'était pourtant redevable qu'à Dieu, auteur de la source bénie entre toutes, le *Livre de Vie*, et à l'admirable subtilité de son esprit.

Bref panorama des « *Corans* » révolutionnaires

L'œuvre de Calvin, si elle fut bien la première du genre, ne fut toutefois pas la dernière, un tel genre ayant en outre une préhistoire.
Au cours des étapes antérieures du sectarisme gnostique occidental, les œuvres de Scot Érigène et de Denys l'Aréopagite tinrent lieu de *Coran* et, au sein du joachimisme, les œuvres de Joachim de Flore jouèrent ce même rôle sous le titre d'*Evangelium æternum*.
Au cours de l'histoire occidentale ultérieure, à l'époque de la sécularisation, chaque nouvelle vague du mouvement gnostique produisit de nouveaux *Corans*.
– Au XVIII^e^ siècle, Diderot et d'Alembert revendiquèrent une fonction coranique pour l'*Encyclopédie*, en tant qu'elle présentait la totalité de la connaissance humaine digne d'être conservée. À les en croire, plus personne n'aurait besoin d'avoir recours à une œuvre antérieure à l'*Encyclopédie*, et toutes les sciences à venir ne feraient que compléter ce *corpus* de connaissances.
– Au XIX^e^ siècle, Auguste Comte créa sa propre œuvre, le *Coran* de l'avenir positiviste de l'humanité, tout en y ajoutant généreusement une liste comportant cent grands livres — une idée séduisante de nos jours encore.
– Et en définitive, au sein du mouvement communiste, les œuvres de Karl Marx sont devenues le *Coran* des fidèles, auxquelles vient s'ajouter la littérature patristique du léninisme-stalinisme.

Censurer le débat théorique incompatible avec la foi révolutionnaire

Autocensure du révolutionnaire

Le second moyen utilisé pour parer une critique embarrassante n'est en fait qu'un supplément indispensable au premier.
Le *Coran* gnostique est la codification de la vérité et, en tant que tel, il constitue la substance spirituelle et intellectuelle dont se nourrissent les croyants.
L'expérience contemporaine des mouvements totalitaires nous a démontré que ce moyen est très efficace dans la mesure où il peut être assuré de la censure volontaire de ses adhérents : quiconque

adhère sincèrement à un mouvement n'abordera pas la littérature susceptible de combattre les croyances qui lui sont chères ou irrespectueuses à leur égard.
Cependant, le nombre d'adhérents peut rester limité, auquel cas, l'extension et la réussite politique risquent d'être sérieusement entravées si la vérité du mouvement gnostique est en permanence exposée aux critiques de toutes parts.

Interdire le recours aux instruments théoriques de la critique

On peut réduire, voire pratiquement éliminer ce handicap en interdisant le recours aux instruments de la critique ; quiconque utilise les instruments interdits sera socialement marginalisé et, dans la mesure du possible, exposé à la diffamation politique.
L'interdit sur les instruments de la critique fut utilisé avec une grande efficacité par les mouvements gnostiques, partout où ils obtinrent un certain succès politique.
Concrètement, l'interdit, dans le sillage de la Réforme, devait porter sur la philosophie classique et sur la théologie scolastique et, étant donné que ces deux rubriques recouvraient la plus grande et la plus importante partie de la culture intellectuelle de l'Occident, dès lors que l'interdit s'exerça, il en consacra la ruine.
Cette destruction fut en fait si profonde que la société occidentale ne s'est jamais complètement remise de ce coup.

Anathématiser, dénoncer, marginaliser plutôt que réfuter

Un incident, tiré de la vie de Hooker, illustrera la situation. La *Christian Letter* anonyme de 1599 que reçut Hooker se plaignait amèrement :

> Même si l'on trouve dans tous vos livres de nombreuses vérités et si beaucoup de points subtils y sont abordés avec élégance, on remarque pourtant dans presque tous vos discours qu'Aristote, le patriarche des philosophes (de même que beaucoup d'autres écrivains humanistes), et les scolastiques si ingénieux interviennent à tout propos : vous placez la *raison* au-dessus de l'*Écriture sainte* et la lecture au-dessus de la prédication.

De tels reproches concernant la violation de l'interdit ne constituaient pas une opinion inoffensive.
En 1585, dans l'affaire Travers, Hooker avait été la cible de reproches analogues qui proclamaient sur un ton de dénonciation qu'« *on n'avait pas entendu semblables absurdités […] en public dans ce pays depuis l'époque de la reine Marie* ».
Dans la réponse qu'il adressa à l'archevêque de Canterbury, Hooker dut exprimer de façon très apologétique son espoir de n'« *avoir rien commis d'illégal* » en se livrant à des distinctions théoriques et à des digressions au cours de ses sermons[7].

Contrôler l'école et les moyens de communication

Étant donné que le gnosticisme se nourrit des erreurs théoriques que nous avons exposées au cours de notre précédente conférence, l'interdit sur la théorie au sens classique constitue la condition *sine qua non* de son expansion sociale et de sa survie.
D'où de sérieuses répercussions en ce qui concerne l'éventualité d'un débat public dans des sociétés où les mouvements gnostiques ont acquis une influence sociale suffisante pour contrôler les moyens de communication, les institutions éducatives, etc.
Dans la mesure où un tel contrôle est efficace, le débat théorique sur les problèmes qui concernent la vérité de l'existence humaine est publiquement impossible, étant donné que l'usage d'un raisonnement théorique est interdit.

Maintenir la société dans l'ignorance de l'existence d'une critique théorique

Si bien protégées que puissent être les libertés constitutionnelles d'expression et de la presse, quelle que soit l'intensité avec laquelle le débat théorique se manifeste dans des cercles restreints et trouve son expression dans les publications pratiquement privées d'une poignée d'érudits, le débat dans la

7 *Christian Letter* (1599), ibid., III, p. 585 sq

sphère publique concernée par la politique se réduira toutefois essentiellement au jeu de dés pipés qu'il est devenu dans les sociétés contemporaines progressistes — sans parler de la qualité de ce débat dans les empires totalitaires.
Le débat théorique peut certes être protégé par des garanties constitutionnelles, mais il ne peut s'établir que par la volonté d'utiliser et d'accepter le raisonnement théorique.
Faute de l'existence d'une telle volonté, une société ne peut pas compter pour son fonctionnement sur le raisonnement et la persuasion quand il y va de la vérité de l'existence humaine ; et il faut alors recourir à d'autres moyens.

Moyens de supprimer le débat théorique

La solution islamique : un débat théorique réservé à des « sages »

Telle était la situation de Hooker. Le débat avec ses opposants puritains était impossible, du fait que ces derniers n'acceptaient pas le raisonnement.
On peut déduire ses idées à ce sujet à partir des notes qu'il avait jetées peu avant sa mort sur un exemplaire de la *Christian Letter* que nous avons citée plus haut.
Parmi les citations de plusieurs autorités, on trouve un passage d'Averroès :

> Il est interdit de discourir (*sermo*) sur la connaissance que Dieu dans Sa gloire a de Lui-même et du monde. Et il est *a fortiori* interdit d'écrire sur ce sujet.
> Car l'intelligence du commun des mortels ne saurait atteindre de telles profondeurs ; et dès lors qu'elles forment le thème de leurs discussions, elles détruisent la divinité.
> Par conséquent discourir de cette connaissance leur est interdit : qu'il suffise à leur bonheur de comprendre ce qu'ils peuvent saisir au moyen de leur intelligence.
> La *loi* [c'est-à-dire le Coran], dont l'intention première était d'enseigner le commun des mortels, s'est abstenue de toute information à ce sujet, car il est inaccessible à l'homme ; nous ne possédons pas les instruments humains qui nous permettraient de devenir semblables à Dieu en vue d'une communication intelligible à Son sujet. Ainsi qu'il est dit : De Sa main gauche Il créa la terre, tandis que Sa droite Il mesurait le ciel. Cette question est par conséquent réservée au sage que Dieu a consacré à la vérité.

Dans ce passage, Averroès indiquait la solution que la civilisation islamique avait trouvée au problème du débat théorique.
– Le noyau de la vérité est l'expérience de la transcendance au sens anthropologique et sotériologique ; son explication théorique n'est accessible qu'au « *sage* ».
– Le « *profane* » doit accepter, en vertu d'un fondamentalisme élémentaire, la vérité telle qu'elle est symbolisée dans la Bible ; il doit se garder de toute théorisation pour laquelle il est concrètement et intellectuellement incapable, car il ne ferait que détruire Dieu.
Compte tenu du « *meurtre de Dieu* » commis par la société occidentale lorsque les « *profanes* » progressistes se sont emparés de la signification de l'existence humaine dans la société et dans l'histoire, il faut reconnaître qu'Averroès avait raison.
Toutefois, la structure d'une civilisation n'est pas à la disposition de ses membres individuels.
La solution islamique, consistant à restreindre le débat philosophique aux cercles ésotériques dont la majorité des gens ignorait pratiquement l'existence, ne pouvait pas s'appliquer à la situation de Hooker.
L'histoire occidentale avait emprunté un cours différent et le débat entre « *profanes* » était tout à fait dépassé.

La solution de la modernité : étourdir par l'action politique pour faire oublier le débat théorique

Hooker dut donc affronter la seconde possibilité, à savoir celle en vertu de laquelle le gouvernement devait autoritairement mettre un terme à un débat qui ne pouvait pas se conclure par un accord obtenu grâce à la persuasion.
Ses adversaires puritains n'étaient pas des partenaires au sein d'un débat théorique, mais des révolutionnaires gnostiques, engagés dans une lutte pour la représentation existentielle qui aurait

abouti au renversement de l'ordre social anglais, au contrôle des universités par les puritains et à la substitution du droit biblique au droit commun.
Par conséquent, le fait qu'il prit en compte cette seconde solution était tout à fait dans l'ordre des choses. Hooker comprit parfaitement ce qu'aujourd'hui on a tant de mal à comprendre, à savoir que la propagande gnostique consiste dans l'action politique et non pas dans une quête de la vérité au sens théorique.

Fanatisme destructeur de la foi révolutionnaire

Tout ou rien ! quelles qu'en soient les conséquences

Grâce à sa sensibilité infaillible, il fut également à même de diagnostiquer la composante nihiliste du gnosticisme dans la croyance puritaine selon laquelle leur discipline émanant de « l'exigence absolue de Dieu Tout-Puissant devait être acceptée, quand bien même le monde devrait, ce faisant, être mis absolument sens dessus dessous ; et c'est là que réside le plus grand danger ».

Le devoir de l'autorité face à la Révolution

Dans la culture politique en vigueur à son époque, il ne faisait déjà absolument aucun doute que c'était le gouvernement, et non les sujets, qui représentait l'ordre de la société.

> Lorsque quelque chose a été, établi en vertu du consentement public de la collectivité, tout jugement d'un homme en particulier auquel on le comparerait a un caractère strictement privé, quand bien même il prétendrait s'exprimer au nom de quelque instance publique.
> De telle sorte qu'il n'y a pas d'autre moyen d'obtenir la *paix* et la *tranquillité*, à moins que la voix potentielle de la société tout entière ou du corps politique ne prédomine sur chaque voix particulière qui se fait entendre en son sein.

Concrètement, cela signifie qu'un gouvernement a le devoir de maintenir l'ordre, ainsi que la vérité qu'il représente ; lorsque surgit un chef gnostique qui proclame que Dieu ou le progrès, la *race* ou la dialectique lui a ordonné de devenir le souverain existentiel, un gouvernement n'est pas censé trahir la confiance qu'on a en lui, et abdiquer.

L'impossible bonne république[8]

« *La contre révolution n'est pas une révolution contraire, mais le contraire de la révolution* »
disait Joseph de Maistre. Les contre-révolutionnaires doivent donc faire le contraire de la révolution, c'est à dire ne ne pas utiliser les moyens qu'elle a élaboré pour accomplir sa fin, soit le parlementarisme. Or malheureusement, la plupart de ceux qui se disent encore contre-révolutionnaires aujourd'hui non seulement refusent la monarchie mais ne conçoivent leur action politique qu'à travers les institutions révolutionnaires du parlementarisme, à travers une participation à la lutte électorale.
Les institutions politiques de la monarchie Très Chrétienne avaient été formées pendant des siècles pour une fin, un objectif très précis : le règne social de NSJC : leur forme était étroitement liée à cette fin selon le principe énoncé par Saint Thomas : *« en toute chose qui ne naissent pas du hasard, la forme dépend nécessairement de la fin de l'action* ». Avec le XVIII[e] siècle, celui de la philosophie des Lumière, la fin de la société change : au règne social de NSJC succède le règne des droits de l'homme. Ce changement radical de fin de la société ne pouvait pas rester sans conséquence sur les institutions politiques : les institutions de la monarchie Très Chrétienne, formées en vue d'une fin particulière, le règne de NSJC, ne pouvaient accomplir le règne des Droits de l'homme, règne de la souveraineté populaire. C'est l'œuvre bien connue de la révolution, avec la mise en place d'institutions nouvelles reposant sur le parlementarisme en vue d'exercer la souveraineté populaire.
Logiquement, pour rétablir le règne social de NSJC, il faudrait rétablir ces institutions. Or, de manière paradoxale, s'il y a encore des catholiques qui se disent contre-révolutionnaires aujourd'hui, non seulement ceux-ci participent au jeu des institutions parlementaires et démocratiques mais affirment même que c'est le seul moyen possible d'œuvrer efficacement pour le règne social de NSJC. Il suffit d'installer au cœur des institutions parlementaires un nombre de plus en plus important d'hommes vertueux pour que la politique soit de plus en plus vertueuse disent-ils. Il y a là un paradoxe : comment des institutions nées du mal, pour le mal, ayant accompli le mal pendant deux siècles, pourraient devenir subitement le seul moyen d'action politique vertueuse. Il y a plus qu'un paradoxe : il y a un mythe : celui de la bonne république.
C'est de ce mythe dont il s'agit de parler aujourd'hui. Pour démontrer l'incohérence de ce manière de voir, nous examinerons donc trois circonstances où les catholiques « conservateurs » ont été largement majoritaires au sein des institutions démocratiques :

- La monarchie parlementaire de Charles X (1824)
- L'assemblée de la « République des ducs » (1871)
- La Chambre bleu-horizon (1919)I

Le but n'est pas d'établir que les révolutionnaires favorisent la révolution lorsqu'ils sont les plus nombreux dans les institutions démocratiques : non, ce qu'il importe de voir, c'est que les contre-révolutionnaires, même en immense majorité au sein des institutions démocratiques, font eux aussi l'œuvre de la révolution.

La monarchie parlementaire de Charles X

Lorsqu'en 1824 Charles X succède à Louis XVIII, il place à la tête du gouvernement Joseph de Villèle (1773-1854), un contre-révolutionnaire, catholique et monarchiste, un « *ultra* » comme on les appelle alors. Les *ultras* sont des hommes qui n'ont pas hésité à tout sacrifier au service de la monarchie pendant la période sombre de 1789 à 1815. Depuis la Restauration de 1815, ils réclament des réformes qui leur sont refusées par les ministres libéraux de Louis XVIII (Richelieu et Decazes) :

- ils réclament la décentralisation à la place du carcan imposé par Napoléon.

8 Cet article est le texte d'une conférence donnée il y a quelques années par un membre de l'UCLF.

•ils réclament le rétablissement des corporations contre le libéralisme du « laissez faire laissez passer », cette loi du profit qui n'est qu'une version moderne de la loi du plus fort et qui réduira en esclavage une partie de plus en plus importante de la population jusqu'à la Commune en 1870.

•par ailleurs, ils défendent l'Église et ses œuvres.

On pourrait s'étonner de choisir, comme preuve du fonctionnement vicieux des institutions républicaines, l'action d'un ministre du roi Très Chrétien. *A priori*, la preuve du mal, si elle était faite, chargerait plus la monarchie que la république. C'est tout le paradoxe de la Restauration, qui conserve au plus haut niveau de l'État deux institutions radicalement opposées :

•d'un coté, le roi Très Chrétien, lieutenant du Christ, tenant de Lui son autorité pour aider l'Église au salut des âmes,

•de l'autre coté, la Chambre des députés, héritage des constitutions révolutionnaires, censée représenter le peuple et tenir de lui son pouvoir, et qui a été créée pour la réalisation des Droits de l'homme. De fait, tous les ministères de la Restauration marcheront sans cesse sur le fil du rasoir, entre d'un côté, le roi Très Chrétien, et de l'autre, le couperet du vote parlementaire, situation qui conduira à la Révolution de 1830. Stéphane Rials, dans son excellent ouvrage intitulé *Révolution et contre-révolution au XIX^e siècle* résume cette situation paradoxale par la formule : « Dispersion des légitimités et convergence des techniques ».

Quelle est donc cette politique révolutionnaire de l'*ultra* Villèle une fois parvenu aux commandes d'institutions politiques si bâtardes ?

Échec sur la décentralisation

Dans son ouvrage sur *La Restauration*, l'historien Marie de Roux (1878-1943) constate :

Villèle arrivant aux affaires, ne reprit pas les vues décentralisatrices qu'il avait défendues à la Chambre introuvable [...] Royer Collard dénonce toutes les facilités que le gouvernement trouvait dans le système en vigueur pour peser sur les élections. Le ministère vote par l'universalité des emplois et des salaires que l'État distribue et qui sont le prix de la docilité prouvée ; il vote par l'universalité des affaires et des intérêts que la centralisation lui soumet. Il vote par les routes, les canaux, les hôtels de ville, car les besoins publics satisfaits sont les faveurs de l'administration, et pour les obtenir, les peuples, nouveaux courtisans, doivent plaire.

Autrement dit, le gouvernement utilise tous les moyens que la centralisation révolutionnaire a mis à sa portée pour peser sur l'électorat : « votez pour les candidats du gouvernement et vous aurez des routes, des ponts, des canaux, des hôtels de ville et des marchés publics ».

Échec sur les corporations

Le marquis Marie de Roux rapporte encore :

En 1817, un avocat parisien, Levacher-Duplessis, entreprit en faveur du régime corporatif une campagne en règle : deux mille commerçants et artisans signaient dans son cabinet, le 16 septembre 1817, une requête au roi que Levacher défendait dans un mémoire étudié [...] Quand on relit aujourd'hui ces pages rédigées par un ultra bien oublié, et les délibérations que lui opposèrent les industriels les plus éclairés de l'époque, on est frappé de voir combien c'était le rédacteur qui avait les vues d'avenir. Le gouvernement, devant l'opposition de toute la grande industrie et de tout le haut commerce, ne sanctionna pas expressément ces idées mais il en favorisa discrètement l'application.

Comment expliquer cette attitude si mitigée envers les corporations que les hommes de ce gouvernement ont pourtant réclamées à corps et à cris ? Rappelons que le système électoral adopté

par la Révolution est le suffrage censitaire : seuls les plus riches votent. La Restauration monarchique hérite de ce poison sans réussir à s'en défaire, aussi le gouvernement se voit-il contraint de ménager les députés à la solde du haut commerce et de la haute industrie. Dans les faits, c'est la règle du « laisser faire laisser passer », autrement dit, laisser les plus forts réduire en esclavage la partie de la population qui a le plus besoin précisément d'être protégée par les institutions. Le parlementarisme est bien l'outil de manipulation utilisé par les *lobbies* à leur profit, au détriment du bien commun.

Échec sur le soutien à l'Église enseignante

Ferdinand de Berthier de Sauvigny (1782-1864) — un contemporain de Villèle et conseiller proche de Charles X — n'est pas opposé au jeu parlementaire, au contraire, il proclame qu'il est impératif de le sauvegarder contre ceux qui voudrait le supprimer. Sa description du ministère de Villèle en est d'autant plus intéressante :

> Le ministère, entrant dans les vues de la majorité de la Chambre, dont il lui importait de conserver la bienveillance et l'appui, demandait au roi la suppression des collèges jésuites, et la limitation du nombre des élèves des petits séminaires. Le roi résistait, cherchait des conseils. Cependant les ministres fatiguaient ce bon prince de leurs instances, lui annonçaient des troubles, peut être une révolution, s'il persistait à refuser sa signature. Dans sa perplexité, le prince envoya chercher l'évêque d'Hermapolis et lui posa la question :
> — *- Mes ministres me menacent de troubles sérieux, peut être de révolution si je ne signe pas. Croyez vous que je puisse, sans manquer à mon devoir de chrétien et à ma conscience, signer ?*
> — *- Si de grands malheurs pour la France et pour le trône peuvent être le résultat du refus de votre Majesté, je crois qu'elle peut en sûreté de conscience signer ces ordonnances.*
> Le roi prit la plume et les signa à l'instant.

Tel est le résultat du parlementarisme : pour obtenir le vote du budget, il faut convaincre chaque groupe parlementaire et accorder aux uns et autres quelques hochets financiers ou idéologiques en vue d'obtenir leur adhésion ou leur silence. Ainsi, pour se ménager la gauche, on sacrifie les jésuites et les petits séminaires ; cette action d'un gouvernement de bons catholiques au sein d'un régime parlementaire — fût-ce une monarchie — ne préfigure-t-elle pas celle de la république des Jules et l'expulsion de tous les ordres enseignants ?

Le parlementarisme ou gouvernement par la corruption

Mais il y a pire : ne voit-on pas ces mêmes hommes rentrer dans le jeu des partis et devenir corrupteurs pour gouverner ? Voici ce que relate sur le jeu des partis un Berthier pourtant, nous l'avons dit, favorable au parlementarisme :

> Comment expliquer la conduite de Monsieur de Villèle ? Il est difficile de ne pas reconnaître que dans cette circonstance comme dans beaucoup d'autres, la conservation de son pouvoir ministériel était la première préoccupation de son esprit et l'emportait souvent sur les grands intérêts de la royauté, qu'il ne croyait pas pouvoir être renversée par l'opposition de gauche. Un ennemi de la royauté l'inquiétait beaucoup moins qu'un royaliste capable ne partageant pas toutes ses idées et pouvant arriver au ministère [...] Là est toute l'explication de la conduite de Monsieur de Villèle, conduite qui contribua peut être à le conserver au ministère plus longtemps, mais qui fut si funeste au principe monarchique [...] C'est par le même système qu'il laissa subsister les journaux libéraux ou révolutionnaires tandis qu'il absorbait tous les journaux royalistes. Qu'en résultait-il ? Le public, qui soit à la tribune, soit dans les journaux, n'entendait guère qu'une seule voix, celle de l'extrême gauche, fut insensiblement entraîné, séduit et l'opinion fut pervertie. Quand Monsieur de Villèle est arrivé au pouvoir, l'opinion publique était-elle en grande majorité royaliste ? Oui certainement. Quand il quitta le ministère, était-elle encore royaliste ? Non.

On voit bien ici le résultat de cette menace permanente d'un concurrent sur un ministre en place : ce jeu qui consiste à soutenir contre vos proches les plus éloignés de vos adversaires, afin de créer une menace qui refasse autour de vous l'union de la majorité.

Après l'abandon des axes majeurs du programme ultra, voilà « ceux qui avaient tout sacrifié » devenus des trafiquants plus ou moins honnêtes, corrupteurs ou corrompus, usant de leur pouvoir pour accomplir objectivement le programme de leurs adversaires.

Bilan de l'utilisation du parlementarisme par des contre-révolutionnaires

L'épisode précédent a montré que les axes majeurs du programme ultra contre l'œuvre de la Révolution ont été rendus irréalisables par le jeu parlementaire, et ce, malgré la présence au gouvernement d'hommes de bonne foi et de bonne volonté. Pire encore ! le système parlementaire a perverti la politique d'un roi, d'un ministre et d'une assemblée largement contre révolutionnaires, à telle enseigne qu'ils finissent par faire œuvre révolutionnaire. On trouve déjà en germe dans le gouvernement Villèle — bien qu'atténuée par la monarchie — toute cette pourriture qui grandira sous la Troisième république, avec son cortège d'« affaires » et de scandales. Que ce soit les radicaux socialistes avec Gambetta ou les ultras avec Villèle, la direction est la même : le parlementarisme conduit inexorablement à un glissement vers le pire que la suite de l'histoire confirme.

La « bonne » assemblée de 1871 ou « République des ducs »

Une assemblée majoritairement catholique et monarchiste

En 1870, la France connaît la plus retentissante défaite de son histoire. Les Français traumatisés envoient au Parlement une très forte majorité catholique et monarchiste. Bizarrement, elle confie sa destinée à Adolphe Thiers (1797-1877), voltairien ambitieux qui disait en 1848 :

> Je suis du parti de la Révolution en Europe et je ne trahirai jamais sa cause [...]

Comment Thiers s'empare-t-il le pouvoir ? Il cache évidement son ambition d'être le premier président-fondateur de la République Française. En cette époque d'après guerre, un congrès européen se réunit à l'initiative de l'Angleterre pour déterminer les suites à donner au conflit qui venait de s'achever : l'Angleterre s'oppose à ce qu'il y ait des annexions territoriales. Thiers offre alors au Chancelier allemand Bismarck, l'Alsace et la Lorraine en échange de son soutien (cette trahison coûtera plus d'un million de morts 40 ans plus tard lors de la Grande Guerre). Arrivé au pouvoir, Thiers s'y maintient comme Villèle, en faisant pression sur la majorité monarchiste et catholique par un soutien aux radicaux socialistes menés par Léon Gambetta (1838-1882). La ficelle est tellement grosse que la majorité conservatrice finit par se lasser et confie au duc de Broglie (1821-1901), brillant orateur, la manœuvre parlementaire qui permet de remplacer Thiers par le maréchal de Mac Mahon. Peu importe ici d'établir que Thiers ait fait œuvre révolutionnaire — il était révolutionnaire, donc logique dans sa démarche —, ce qui est beaucoup plus instructif, c'est d'observer comment un contre-révolutionnaire comme le duc de Broglie, contribue lui aussi, par son action, à faire avancer la Révolution.

Un « bon contre-révolutionnaire » : le duc de Broglie

Quel est le programme du duc de Broglie ? Le maintien de l'ordre moral contre l'anarchisme révolutionnaire des radicaux socialistes. Pour cela l'union de tous les conservateurs commande, et on saura gré aux monarchistes de s'abstenir de critiquer la forme de ce gouvernement parce que son autorité est catholique. Pour ce faire, ces derniers doivent reconnaître l'autorité de l'Assemblée, et donc, la légitimité du suffrage universel. Un historien comme l'abbé Emmanuel Barbier (1851 -1925) rapporte les écrits de Broglie :

Il s'agissait de prévenir l'invasion de l'élément radical, et cela en dehors de toute forme de gouvernement [...] Voilà le programme du gouvernement : celui de réunir les forces conservatrices [...] Le gouvernement devait être la représentation de toutes les forces conservatrices sur un terrain en dehors de la politique. Ainsi, il y a trois idées qui ont présidé à la formation du gouvernement, il y a une triple condition : union des forces conservatrices sur un terrain en dehors de la politique ; réserve loyale et complète de la forme du gouvernement ; et enfin, reconnaissance de la souveraineté complète de l'Assemblée.

Ce programme traduit en réalité un scepticisme, un agnosticisme politique : l'esprit humain serait incapable de reconnaître une bonne institution politique conforme à une loi naturelle ignorée ; seule la Providence, par un miracle permanent, permettrait de juguler les forces d'une nature néfaste — comme si la Grâce pouvait s'opposer à la nature, cette autre expression de la volonté de Dieu. Ainsi Broglie se convainc-il de faire œuvre pieuse en plaçant ses utopies politiques sous la protection divine :

Avec l'aide Dieu, nous continuerons ensemble l'œuvre de la libération du territoire et du rétablissement de l'ordre moral [...]

Et le Président du Conseil se félicite du travail de sa « bonne assemblée » :

Il est non moins juste de reconnaître qu'à l'égard du coté religieux de la législation, [cette assemblée] chercha à faire œuvre chrétienne, à donner à la religion, sinon la place éminente qui doit lui revenir dans la société et dans les lois, au moins des garanties de respect et de liberté.

L'abbé Barbier — pourtant farouche antilibéral — concède que dans un premier temps, le bilan du gouvernement de Broglie se révèle assez positif :

L'épanouissement des œuvres catholiques n'est tel que grâce à l'appui des chefs du nouveau gouvernement. Il facilite les fondations ; le respect de la liberté des fonctionnaires, des officiers, leur permet d'apporter ouvertement aux œuvres catholiques un nombreux et importants concours ; il permet aux collèges chrétiens de s'élever à un degré de prospérité qu'ils n'avaient jamais connu et qui leur sera trop tôt ravi. Les grandes cérémonies de nos cathédrales prennent un remarquable éclat par la présence officielle des représentants du pouvoir, de la magistrature et de l'armée.

Cependant la Grâce ne saurait aller contre la nature, car toutes les deux sont œuvre divine et Dieu ne peut se contredire, aussi ce gouvernement artificiel ne parvient-il pas à juguler les forces révolutionnaires que génèrent les règles du jeu républicain.

Les manipulations électorales de Thiers et Gambetta

Que se produit-il ? Thiers a certes été « débarqué », mais il demeure député. Gambetta, grand orateur et manœuvrier hors pair, parcourt la France de ville en ville pour propager la bonne parole radicale-socialiste. Ces deux leaders républicains s'allient et cherchent à nouveau le soutien qui s'était révélé si efficace : Bismarck. Ce dernier disait à son ambassadeur à Paris qu'il voulait la France « *en république, et la plus rouge possible* ». Bismarck fait également cause commune avec le roi libéral-nationaliste italien Victor Emmanuel II.

Un accord, en quelque sorte officiel, allait intervenir entre l'Allemagne, l'Italie et les républicains français. Gambetta et ses amis ne reculèrent pas devant la plus criminelle des intrigues.

Comment ce soutien se manifeste-t-il ? Par le chantage à la guerre. À l'époque, les Français sont traumatisés : de droite ou de gauche, ils veulent par-dessus tout la paix. Or à chaque élection, la presse étrangère relayée par la presse républicaine en France, annonce l'imminence d'un nouveau conflit et de la mobilisation, rendu nécessaire par la puissance des conservateurs. Le résultat est immédiat : les votes en faveur des radicaux socialistes devenus subitement pacifistes progressent immanquablement.

La réaction catastrophique d'un duc de Broglie révolutionnaire malgré lui

Broglie veut réagir contre ces effets vicieux du jeu parlementaire. Archétype de ces catholiques contre-révolutionnaires qui tentent d'utiliser les institutions nées de la Révolution pour la combattre, jamais il ne remet en cause le jeu parlementaire. Pour maintenir son ordre moral, il essaye alors de trouver dans le parlementarisme un remède au parlementarisme en créant une seconde chambre, le Sénat, constituée par des sénateurs élus à partir de ces bastions conservateurs que sont les villages. En effet, les conseils municipaux étaient restés jusqu'ici sous le contrôle direct du gouvernement, à l'écart de toute politique parlementaire et de lutte des partis. Le duc de Broglie a donc l'idée d'introduire dans le système parlementaire ces conservateurs pour constituer à l'intérieur du système un rempart de l'ordre moral contre l'essor du radical-socialisme. Placer dans les institutions républicaines des hommes vertueux suffirait pour les conserver dans une bonne direction.

Ainsi Broglie pense mettre le village conservateur au sein de la République pour la rendre conservatrice, et... c'est exactement l'inverse qui se produit. Gambetta, grande figure du radical socialisme, principal opposant au duc de Broglie, se réjouit ainsi de cette manœuvre qui se veut très habile et qui s'avérera catastrophique :

> Voyez vous à quel point il faut que l'esprit de démocratie ait envahi toutes les cervelles et pénétré jusqu'à nos adversaires les plus avérés, pour que nos législateurs aient assignés pour origine au Sénat qu'ils voulaient établir les trente six-mille communes de France ? Admirez, en effet, les conséquences et la portée d'une telle loi ! Voilà des communes qui, jusqu'ici, ont été tenues en tutelle, qu'on avait sévèrement exclues de la politique, dont on a fait surveiller toutes les délibérations dans le but d'empêcher la politique d'y pénétrer et d'y tout transformer ; voilà des communes qui, aujourd'hui, ne vont pas faire une élection de conseiller municipal sans s'enquérir auparavant des opinions politiques de chaque candidat, sans savoir, par avance, dans le cas ou il aurait à participer à une élection de sénateur, quels seraient son vote, ses tendances, ses opinions [...]

Et Daniel Halévy commente :

> Ils [les conservateurs] avaient cru, faisant ainsi, installer le village au cœur de la République. En réalité, ils avaient porté la République dans le village.

Léon XIII fera exactement la même erreur quelques années plus tard : en mettant les catholiques dans la République, il mettra la République dans l'Église, et l'immanence politique de la démocratie engendrera l'immanence théologique du modernisme naissant pour triompher au Concile Vatican II.

Bilan de cette deuxième tentative de parlementarisme contre-révolutionnaire

Quel bilan peut-on tirer du gouvernement républicain de l'*ordre moral* ?

- le radical-socialisme progresse jusqu'à devenir majoritaire — les fils de la Révolution sont chez eux en république.
- Tous les effets bénéfiques de l'assemblée de 1871 sont balayés dans le quart de siècle qui suit, de 1880 à 1905 : expulsion des ordres enseignants, retrait des crucifix dans les lieux publics, lois sur le mariage civil et le divorce, affaire des fiches, laïcisation des hôpitaux, séparation de l'Église et de l'État, spoliation par les inventaires etc.
- Les élus « conservateurs » de 1871 sont éliminés de l'horizon politique en quelques années de jeu électoral, non pas pour abstentionnisme, mais au contraire pour être rentrés dans les institutions élaborées pour et par la Révolution.

Le duc de Broglie représente bien le modèle même du contre-révolutionnaire convaincu que le salut consiste à se rendre maître du jeu parlementaire. C'est cette conviction largement partagée qui a empêché, entre autre, la restauration d'une institution monarchique traditionnelle avec le roi Henri V. Pourtant, les échecs de Broglie et de Villèle ne sont pas parvenus à démystifier l'illusion de la lutte électorale qui demeure, malheureusement encore aujourd'hui, l'obsession de nombreux catholiques et monarchistes.

La « bonne » assemblée de 1919 ou Chambre bleu horizon

Toujours le chantage à la guerre pour mobiliser l'opinion

En 1919, la France élit une Chambre encore une fois à forte majorité conservatrice (environ 80%). Paradoxalement, elle se remet aux mains d'un homme de gauche, un vieux routier de l'anticléricalisme : Clemenceau. Celui-ci fait si bien le jeu des radicaux-socialistes qu'une réaction se produit qui porte au pouvoir Poincaré.
Pourtant, cinq ans après, s'instaure le Cartel des Gauches grâce à un scénario identique à celui de 1871, le chantage à la guerre. En effet :

- Après la boucherie de la Grande guerre, les Français veulent la paix,
- la gauche se lance dans le pacifisme à outrance à la suite de Briand.
- la même équation réapparaît : *voter à droite, c'est déclarer la guerre à l'Allemagne*. *Pour préserver la paix, il faut voter à gauche, pour Briand, champion du pacifisme.* C'est le traité de Locarno, avec à la clé, l'invasion nazie de 1939, troisième défaite historique de la France depuis 1815.

Une fois de plus, l'action des catholiques et/ou monarchistes à la Chambre est nulle. Léon Daudet, qui fut peut être le député anti-système le plus actif et le plus brillant pendant cette période, dira quelques années plus tard qu'il a perdu cinq années de sa vie au Parlement.

Bilan : Trois « bonnes » assemblées, trois échecs

Les preuves expérimentales de l'illusion démocratique

Les exemples précédents démontrent empiriquement que tenter d'utiliser les institutions nées de la Révolution pour rétablir un ordre traditionnel ne contribue en réalité qu'à faire progresser la Révolution. Si un Charles Maurras succombe lui aussi aux sirènes de la modernité — entre autres, par son refus du droit divin —, il fait preuve en revanche d'une parfaite lucidité quand il dénonce dans les années 1930 le phénomène dépressif du jeu parlementaire sur la contre-révolution :

> Ces hommes hier si dévoués, *bons sergents de la lutte électorale légale*, calculent l'effort fait, le travail prodigué, l'argent dépensé et le résultat vraiment misérable, obtenu : sur le plus grand nombre de points, quelques centaines et, au plus, quelques milliers de voix arrachées momentanément à l'adversaire. Un nombre de sièges insignifiant [...] il se trouve que l'on a pu jeter de ci de là quelques petites gouttes d'eau sucrée dans une véritable rivière de vitriol. Sérieusement, qu'est ce que tout cela ? Qu'est ce que cela peut ? Je parle bien évidemment du nombre ; sur le plan de la force numérique [...] mais du point de vue de la qualité, cela est plus désespérant s'il se peut. Car là, pour avoir le nombre (hélas, un bien petit nombre), on est induit, partout, à sacrifier le programme... la volonté de grouper le plus de monde et de paraître moins réactionnaire détermine dans toute la série des « bons » candidats un état d'inhibition et de timidité [...]
>
> À cela on répond qu'un siège qui serait occupé par un méchant homme l'est, cette fois, par un homme de bien. Mais un homme de bien en délicatesse secrète avec ce qu'il juge bon, raisonnable, utile, nécessaire, garde t-il un titre à son nom ? [...] Il semble bien que leur autorité morale ne sert qu'à accréditer le mal et à introduire le pire. Ce glissement à gauche les perds, et avec eux perd tout.

Le philosophe catholique français Georges Fonsegrive (1852-1917) énonce cette vérité :

> lutter révolutionnairement contre la révolution, c'est encore travailler pour elle.

Clairvoyant, Louis de Bonald oppose de façon opportune le régime de conseil de la monarchie traditionnelle au régime d'opposition parlementaire, forcément corrupteur. Lui qui a pratiqué ces assemblées composées majoritairement de braves catholiques et d'hommes valables, disait à leur propos :

> Le chancelier de l'Hôpital, Sully, d'Aguesseau, ont été de sages conseillers des rois, mais je ne crains pas de soutenir que quatre ou cinq cents personnages tels que l'Hôpital, Sully, ou

d'Aguesseau réunis en assemblée délibérante seraient bientôt divisés en majorité et minorité et finiraient par faire une opposition où l'on pourrait ne plus reconnaître leur raison, ni peut-être leur vertu.

Pour reprendre une image bien connue des lecteurs de Tolkien (1892-1973) dans son *Seigneur des anneaux*, le parlementarisme de la modernité peut s'identifier à l'anneau de pouvoir du démoniaque Sauron qui s'oppose au roi légitime Aragorn. Comme cet anneau, le parlementarisme corrompt immanquablement celui qui tente de l'utiliser, même pour le bien. Autrement dit, le parlementarisme ne peut que l'emporter mécaniquement sur le défenseur de la société traditionnelle qui prétend le maîtriser. Ce ne sont donc pas seulement les hommes qu'il faut réformer, ce sont bien les institutions. Pour ce faire, il existe un autre anneau, l'anneau d'autorité — ou anneau de légitimité — dont parle le philosophe et sociologue catholique Antoine Blanc de Saint Bonnet (1815-1880) :

La légitimité des rois est l'anneau par lequel les nations se rattachent à Dieu pour demeurer vivantes et honorées.

Le mythe des « bonnes républiques »

Les arguments massue des *bons sergents de la lutte électorale*

Malgré toutes ces expériences déplorables, il existe toujours de « bons sergents de la lutte électorale » pour vous exhorter à voter ou à manifester pour « faire pression sur l'opinion ». Si vous leur rappelez les échecs des assemblées regroupant une immense majorité de contre-révolutionnaires et dont l'action n'a aboutit qu'à faire avancer la Révolution, ils vous répondent immanquablement d'un air entendu que les échecs ne doivent pas masquer les réussites. Car il y a des réussites ! Trois réussites sont régulièrement citées par nos contradicteurs, tant il est vrai, comme le disait socialiste Gambetta, que :

l'esprit de démocratie a envahi toutes les cervelles et pénétré jusqu'à nos adversaires les plus avérés.

Quelles sont ces réussites ?

- Garcia Moreno avec la République de l'Équateur,
- Salazar au Portugal, et
- la démocratie Suisse.

La « bonne république » de Garcia Moreno

Qu'en est-il de Garcia Moreno ? Il est élu effectivement, agit pendant quelques années, consacre même son pays au Sacré-Coeur, puis meurt assassiné l'année suivante. Le parlementarisme suit alors son cours et détruit tout le bien que cet homme exceptionnel a réalisé. Peut-on vraiment alors parler de vertu politique ? La vertu étant l'habitude du bien, un acte vertueux isolé dans un océan de mal peut-il être appelé vertu ? Que sont les quelques années de gouvernement du président Moreno à l'échelle d'un pays ? « quelques petites gouttes d'eau sucrée dans une véritable rivière de vitriol ». Si peu d'effets si vite détruits ne constituent pas une habitude politique, une vertu politique. Garcia Moreno prouve plutôt l'inaptitude intrinsèque des institutions démocratiques à produire le bien et leur aptitude naturelle à engendrer le mal.

La « bonne république » de Salazar

Et Salazar ? Celui-ci est resté plus de quarante années au gouvernement du Portugal, soit presque deux générations. Il a réellement marqué son pays et personne ne ne peut lui reprocher d'avoir été inefficient. Mais qu'en est-il réellement ?
Voici ce qu'un Adrien Loubier, dans son livre *Échec au ralliement*, dit au sujet de ce qui est parfois présenté comme une réussite du parlementarisme.

Pour obéir au ralliement de Benoit XV, on fonde et on organise au Portugal un grand parti politique, le Centre catholique. Salazar y adhère et comme il est brillant, il est élu député. Il participe alors à une séance de l'assemblée parlementaire. Je dis bien une séance, celle du 2 décembre 1921. Pas deux ! Une seule ! En sortant, il démissionne et rentre chez lui à son université de Coimbra. En une journée il a compris cette évidence que Léon XIII n'était pas fait pour comprendre, et que son disciple Piou n'avait toujours pas compris après quarante ans d'expérience : le parlementarisme, c'est le fondement de la Révolution, de la démagogie et du désordre, comme l'autorité est le principe de l'ordre. Le 12 juin, Salazar est arrivé à Lisbonne où on lui a confié le portefeuille des finances. Au bout de cinq jours, il exige le contrôle total de ces dernières (c'est-à-dire les pleins pouvoirs). On les lui refuse.
— « *À quelle heure y-a-t-il un train pour Coimbra ?* » demande Salazar.
— « *Dans deux heures* » répond un huissier. Salazar prit ce train.

Il est finalement rappelé à la tête du gouvernement, non par une élection, mais par le général Costa, suite à un coup d'État. Il obtient les pleins pouvoirs. S'il reste, c'est d'abord comme monarque, puis comme élu. Ce qu'il prouve, c'est bien plutôt l'inefficience de toute expérience parlementaire, et la nécessité de quitter le cadre parlementaire pour agir efficacement.

Bilan : Le gouvernement de Salazar ne saurait en aucun cas constituer l'exemple d'une « bonne république », mais bien celui d'une faible monarchie — faible par sa durée, faible par son incapacité à s'inscrire dans le temps comme le ferait une institution.

La « bonne république » suisse.

Et la Suisse ? Il est vrai que la Suisse, non seulement existe depuis plusieurs siècles, mais encore n'a jamais connu d'homme fort ni de monarque comme Salazar. Elle est née en 1291, date du serment de Grütli qui consacre la ligue de trois cantons forestiers (Uri, Schwitz, Unterwald, appelés également les « Waldstaetten »). De telles ligues se constituent un peu partout en Europe à l'intérieur du Saint Empire, elles regroupent des communautés libres qui s'associent pour se défendre, et demandent à bénéficier de l'immédiateté impériale. De fait, la Suisse reconnaît l'autorité du Saint-Empire, jusqu'en 1648, date du traité de Westphalie.

Cependant, il ne faudrait pas se leurrer, la démocratie directe des premiers cantons se révèle radicalement différente de la démocratie moderne. La notion d'égalité par exemple, lui est complètement étrangère : il y a dans ces cantons une aristocratie, une bourgeoisie, des paysans libres. On y trouve également des grands féodaux, au moins dans les premiers siècles. Le régime officiel de la Suisse est d'ailleurs le *patriciat*, qui n'est aboli qu'en 1848.
Le grand historien suisse Gonzague de Reynold (1880-19701), professeur à l'université de Fribourg, rédacteur à la *Gazette de Lausanne*, met bien en relief cette différence radicale entre les institutions des premiers cantons fondateurs de la Suisse et la démocratie moderne :

Il y aurait anachronisme aussi [...] à parler de démocratie à propos des grands ancêtres : c'est costumer Danton en Guillaume Tell. Pour qu'il y ait démocratie, il faut, au point de départ, individualisme et idée d'égalité. Ce sont deux conceptions parfaitement étrangères au moyen âge en général, aux Waldstaetten en particulier.

La « démocratie » des ligues expose ces dernières à une certaine fragilité due à un manque d'unité, ce qui explique leur disparition progressive, à telle enseigne que la Suisse fait figure d'exception par sa remarquable longévité. Contrairement aux grandes unités politiques qui naissent en Europe (France, Angleterre, Espagne, Savoie, Prusse, etc.), la Suisse ne connaît pas de dynastie, et c'est bien cette particularité — signe ou cause de faiblesse politique — qui l'oblige à la neutralité. Gonzague de Reynold écrit à ce sujet :

La neutralité perpétuelle n'est pas un idéal, malgré nos efforts pour lui mettre une auréole et en faire une mystique. Elle est le signe d'une faiblesse, d'un renoncement, d'une infériorité. Inutile de nous faire des illusions la dessus.

L'absence de dynastie, cause de sa faiblesse et origine de sa neutralité, laissera toujours la Suisse sous l'influence de ses grands voisins : on y parle trois langues et pratique deux religions. Gonzague de Reynold le reconnaît :

> Nous sommes déterminés par l'Europe [...] Il est vain de vouloir échapper aux grands courants qui traversent l'Europe.

L'influence de l'extérieur est même si importante que lorsque l'Europe bascule dans la Révolution entre 1789 et 1848, la Suisse suit la même pente : le *patriciat* est aboli en 1848. En réalité, la particularité de la Suisse n'est pas d'avoir une démocratie telle qu'il en existe partout aujourd'hui, c'est plutôt d'être en Europe le pays qui a le moins évolué politiquement depuis l'Empire romain : le principe des peuples conjurés — de *cum-juratio*, avoir juré ensemble d'être unis pour se défendre —, ce principe de peuples associés dans le cadre de l'*impérium*, est celui qui a produit la *pax romana* et le destin de la Suisse sera de rester un facteur de paix dans une Europe déchirée par les luttes entre les grands pays émergents après la disparition de l'Empire romain.

Lorsque la notion d'*impérium* disparaît peu à peu et que l'Europe se réforme en grand ensembles politiques, la Suisse demeure neutre. Le drapeau de la Suisse, même s'il a été choisi à la suite de la Révolution de 1848, rappelle son origine catholique et impériale : l'empereur Robert de Hohenstaufen avait concédé au canton de Schwitz, un des trois cantons conjurés par le serment de Grütli, le droit de porter les couleurs de l'Empire, la pourpre romaine, avec en quartier la croix blanche, celle que Constantin avait mise sur son *labarum*. C'est ce canton qui a donné son nom et son drapeau à la Suisse. La fête nationale de la Suisse est d'ailleurs le 1er août, date du serment de Grütli et date de la victoire de Constantin sur Maxence par laquelle l'Empire romain est devenu chrétien suite à la célèbre apparition « *In Hoc Signo Vinces* ». Nous sommes donc très loin de la démocratie de Robespierre et du drapeau bleu blanc rouge.

Vouloir aujourd'hui justifier l'utilisation en France d'institutions produites par le *siècle des Lumières* sous prétexte que la Suisse aurait connu le bien commun avec ce type d'institutions constitue donc un anachronisme complet. C'est ignorer et l'histoire de la Suisse et l'histoire de la France. C'est écarter les faits pour faire table rase du passé. Non, pas plus la Suisse que Salazar ou Moreno ne peuvent absoudre la démocratie de 1789, de ses tares et de ses vices. Mais cela ne suffira sans doute pas à convaincre les « bons sergents de la lutte électorale ».

Derniers arguments des sergents de la lutte électorale

Au secours des « *bons sergents* » : l'art du possible.

Si vous leur rappelez aujourd'hui que la pratique des institutions parlementaires et démocratiques a toujours produit le mal depuis qu'elles existent, que même avec une énorme majorité de contre-révolutionnaires, ces institutions ont toujours gardé le sceau de leur origine et de leur fin, que jamais une action efficace et durable n'a pu être réalisée par ces moyens, si vous leur rappeler toutes ces vérités, ils vous répondront :

- que la politique est l'art du possible,
- que la monarchie étant impossible, elle est condamnée,
- que seule l'action dans le cadre des institutions parlementaires est désormais capable de procurer un bien politique.

Il y a dans ce raisonnement deux erreurs.

La république possible ? oui, pour le mal !

Admettons momentanément que la monarchie soit impossible. Si la majeure est bonne (« la politique est l'art du possible »), il n'en reste pas moins que cette « possibilité » de la lutte électorale a toujours été pour le mal. L'impossibilité supposée de la monarchie ne rend pas la république vertueuse ni même apte à la vertu politique. S'il y a une possibilité des institutions

républicaines, une puissance de ces institutions, c'est une puissance au service du mal, et utiliser cette puissance, c'est se mettre au service du mal. Ce n'est parce que le malade ne veut pas du remède qu'il faut lui administrer du poison. Si la France ne veut pas de la monarchie, est ce une raison pour l'empoisonner encore plus en apportant à ce vice radical du parlementarisme la caution des contre-révolutionnaires ? Non, une impossibilité supposée de la monarchie n'enlève rien aux vices des institutions républicaines, ni aux vices de ses fruits, qui seront toujours ceux de la Révolution.

La monarchie, impossible ?

Mais pourquoi déclarer la monarchie impossible ? Parce que le peuple n'en veut pas ? C'est encore une fois se placer sur le terrain de l'ennemi, celui de la *souveraineté populaire*, qui ne correspond à aucune réalité.
Depuis deux cents ans, combien compte-t-on de changements de régime ? Pourtant, aucun n'est dû à un processus parlementaire ni à une volonté populaire. Ce ne sont donc ni la volonté populaire ni le jeu parlementaire qui rendent possibles ou impossibles les changements de régimes. Cicéron disait que l'homme politique doit savoir utiliser le « *junctura rerum* » pour agir, le joint des choses. On pourrait traduire par « concours de circonstances ». Mais la traduction est trop faible. Le *joint des choses* est plus précis : s'il y a bien des éléments qui dépassent la volonté humaine dans un concours de circonstances, c'est à l'homme néanmoins de trouver ce joint et d'y insérer son action. Le *junctura rerum* n'ignore pas le concours de circonstances mais rappelle la nécessité du travail de l'homme, de son intelligence. Ceux qui ont pris le pouvoir depuis Napoléon jusqu'à Léon Gambetta ont bien su utiliser ce « joint des choses ». Il faut donc commencer par ne pas croire aux vertus de la démocratie. Yves-Marie Adeline remarquait fort justement que :

> Rien n'est moins consensuel que la sagesse, il n'y a que l'autorité qui l'impose. Le consensus produit par l'institution n'est donc pas dans la décision de chacun, mais dans le bénéfice que tous retirent de son existence.

Pour réformer la société, utilisons la démocratie !

Étonnante situation de ceux qui affirment vouloir ramener la société vers le règne social de NSJC, et qui commencent par se mettre dans les voies de la Révolution, en imitant ceux qu'ils prétendent combattre. Il est toujours possible d'écarter les faits, d'ignorer l'histoire des « bonnes assemblées » menant à des désastres, de tronquer l'histoire Suisse ou celle de Salazar, mais écarter les faits, n'est-ce pas le point de départ de la Révolution ? Le très subversif Jean-Jacques Rousseau ne déclare-t-il pas :

> Commençons donc par écarter tous les faits, car ils ne touchent point à la question.

C'est ce que font les bons sergents de la lutte électorale lorsqu'ils ignorent l'histoire et les faits. Pour quel objectif ? Pour justifier une participation aux moyens politiques de la Révolution, une participation au jeu du parlementarisme. Ils prennent le point de départ de la Révolution (écartons les faits), utilisent les mêmes moyens (ses institutions) : pourquoi s'étonnent-ils alors d'arriver au même endroit, au même but, au « progrès » de la philosophie des Lumières ?

La seule solution : l'institution politique Très Chrétienne

Il faut bien s'y résoudre car les faits sont têtus : toute société qui abandonne le principe d'autorité (gouvernement d'un chef légitime aidé de son conseil) pour celui du parlementarisme (gouvernement de la volonté générale par le biais d'une assemblée délibérante) hypothèque gravement sa survie même. Combien de bons catholiques, sincèrement antilibéraux, s'adonnent en réalité à un libéralisme pratique en prétendant user impunément de la forme de la société révolutionnaire sans vouloir considérer la fin pour laquelle cette forme a été conçue ? La conviction que la vérité se trouve dans la majorité conduit immanquablement à la libéralisation maximale, à l'autonomie de l'homme par rapport à Dieu, la volonté de l'homme devient toute puissante.

On ne comprend pas une telle capitulation devant l'ennemi, surtout quand on en observe les fruits : la déchristianisation des sociétés occidentales. Le ministre socialiste Vincent Peillon se rit d'eux, lui qui, parfaitement conscient de l'enjeu, cite Bonald :

> la Révolution a commencé par la déclaration des droits de l'homme, [...] elle ne finira que par la déclaration des droits de Dieu.

Oui ! il rit avec Léon Gambetta de ces « adversaires les plus avérés » dont « l'esprit démocratique a envahi la cervelle », de ces catholiques qui ne comprennent pas que « l'empreinte catholique [...] ne s'accommode pas de la République » ; ils rient parce qu'ils savent qu'ils ont déjà gagné, ce n'est qu'une question de temps, la forme menant toujours à la fin pour laquelle elle a été conçue. La « bonne république » tant rêvée n'est et ne restera donc qu'une utopie, elle n'a jamais existé nulle part. Pourquoi réussirait-on aujourd'hui ce que des assemblées catholiques, dans des conditions autrement plus favorables, n'ont pas réussi ? Non, il n'y a aucun espoir : il faut désespérer de la bonne république ; désespoir nécessaire qui a pour corollaire un immense espoir dans la restauration des institutions Très Chrétiennes.

Si cela nous semble si difficile aujourd'hui, c'est parce que nous sommes des êtres sociaux et qu'il n'est pas naturel de penser contre ceux qui nous entourent. Nous sommes donc invités à un véritable héroïsme comme le souligne Gonzague de Reynold :

> Il y a un autre héroïsme que celui de la mort : l'héroïsme, plus difficile et rare, de l'intelligence. Cet héroïsme là ne se cultive ni dans les parlements ni dans les conseils.[...] Ceux qui n'ont pas d'idées [...] seront nécessairement victimes d'idées fausses.

En 1796 Joseph de Maistre mettait déjà en garde contre ces idées fausses :

> Sujets fidèles de toutes les classes, sachez être royalistes, autrefois c'était un instinct, aujourd'hui ce doit être une science.

Si nous voulons vaincre le matérialisme politique et restaurer ce magnifique point d'appui de la Grâce qu'était la monarchie Très Chrétienne, il faut lutter. La seule cause qui soit désespérée est celle de la bonne république.

Ceux qui douteraient de l'opportunité du combat ou des chances de réussite, peuvent méditer ces paroles que sainte Jeanne d'Arc adressait à ceux qui doutaient déjà de la légitimité :

> Les hommes d'armes batailleront et Dieu donnera la victoire.

« Batailleront » : ce n'est pas du passé, c'est du futur, ce n'est pas un conseil, c'est un ordre.

POUR EN FINIR AVEC LE MOINDRE MAL

On a choisi de reprendre ici le dernier chapitre de l'ouvrage de Jean-Claude Michéa, L'empire du moindre mal[9]*, où il dénonce les deux faces, économique et sociétale, du libéralisme. L'ensemble est particulièrement intéressant en ce qu'il démontre que d'une simple doctrine pragmatique de l'action découle toute une vision du monde qui heurte radicalement la conception traditionnelle du monde.*

Chapitre VI

De l'empire du moindre mal au meilleur des mondes

Comment échapper à la guerre de tous contre tous, si la vertu n'est que le masque de l'amour-propre, si l'on ne peut faire confiance à personne et si l'on ne doit compter que sur soi-même ? Telle est, en définitive, la question inaugurale de la modernité, cette étrange civilisation qui, la première dans l'Histoire, a entrepris de fonder ses progrès sur la défiance méthodique, la peur de la mort et la conviction qu'aimer et donner étaient des actes impossibles. La force des libéraux est de proposer l'unique solution politique compatible avec cette anthropologie désespérée. Ils s'en remettent, en effet, au seul principe qui ne saurait mentir ou décevoir, l'intérêt des individus. L'égoïsme « naturel » de l'homme qui, depuis les moralistes du XVII^e^ siècle, était la croix de toutes les philosophies modernes devient ainsi, quand le libéralisme triomphe, le principe de toutes les solutions concevables[10].

Le libéral se voulait donc, au départ, un homme réaliste et sans illusions. Il pouvait certes osciller entre le cynisme d'un Mandeville, le scepticisme souriant d'un Hume ou la mélancolie d'un Constant. Mais, quelle que soit son équation personnelle, il revendiquait fièrement son empirisme et sa modération. La société raisonnable qu'il appelait de ses vœux n'était nullement destinée à soulever un enthousiasme, de nature à déchaîner de nouvelles passions meurtrières. À égale distance des fanatismes religieux et des rêveries utopiques, ni Cité de Dieu, ni Cité du soleil, elle se présentait, au contraire, comme la moins mauvaise société possible ; la seule, en tout cas, à pouvoir protéger l'humanité de ses démons idéologiques, en offrant à ces égoïstes incorrigibles que sont les hommes le moyen de vivre enfin en paix et de vaquer tranquillement à leurs occupations prosaïques. Le libéralisme originel entendait être un pessimisme de l'intelligence.

D'où vient alors le climat manifestement si différent dans lequel se développe le libéralisme

9 Jean-Claude Michéa, *L'empire du moindre mal. Essai sur la civilisation libérale,* Paris, Champs Flammarion, 2007.

10 La critique de l'égoïsme et de l'atomisation libérale de la société était au *centre* de tous les manifestes politiques du socialisme originel. On serait bien en peine, de nos jours, d'en trouver la moindre trace dans les programmes de la gauche et de l'extrême-gauche (de même que de toute "critique de la vie quotidienne" comme Henri Lefebvre l'avait déjà remarqué en son temps).

contemporain ? Car, de toute évidence, les paisibles Lumières libérales ont fini par susciter leur propre *schwarmerei*[11]. À en juger, en effet, par les formes présentes de l'imaginaire des sociétés modernes (tel qu'il se donne à lire quotidiennement dans la propagande publicitaire, dans les célébrations médiatiques continuelles de la globalisation et des « nouvelles technologies » ou dans les croisades idéologiques incessantes en faveur de la transgression des « derniers tabous »), il est devenu difficile d'ignorer que quelque chose d'essentiel a changé. L'empire du moindre mal, à mesure que son ombre s'étend sur la planète tout entière, semble décidé à reprendre à son compte, un par un, tous les traits de son plus vieil ennemi. Il entend désormais être adoré comme *le meilleur des mondes*.

Cette ultime métamorphose est beaucoup moins surprenante qu'il n'y paraît, pour au moins deux raisons. La première est que le pessimisme libéral a toujours concerné la seule capacité des hommes à se montrer dignes de confiance et à agir décemment. Il ne portait pas, en revanche, sur leur aptitude à se rendre « maîtres et possesseurs de la nature » par leur travail et leur ingéniosité technique. Dans la mesure où l'industrie (c'est-à-dire l'exploitation rationnelle et illimitée de la nature) constituait, dans tous les montages philosophiques libéraux, la forme idéal du détournement des énergies guerrières vers des fins estimées utiles à tous, il existait donc bien, au cœur du libéralisme, un élément originel d'optimisme et d'enthousiasme. C'est naturellement cet élément qui a permis de justifier le *culte religieux* de la Croissance et du Progrès *matériel* qui est au principe de la civilisation moderne.

La seconde raison est plus complexe. L'anthropologie libérale est, en effet, marquée, depuis l'origine, par une curieuse contradiction. D'un côté elle proclame que les hommes sont, par nature, uniquement soucieux de leur intérêt et de leur image. Mais, de l'autre, l'*expérience* ne cesse d'enseigner aux gouvernements libéraux qu'il faut constamment inciter ces hommes à « changer radicalement leurs habitudes et leurs mentalités » pour pouvoir s'adapter au monde que leur politique travaille inlassablement à mettre en place. Alors que le Marché et le Droit abstrait sont censés être les seuls mécanismes historiques conformes à la nature réelle des hommes, ces derniers doivent perpétuellement être exhortés à abandonner les habitudes de vie qui leur tiennent le plus à cœur s'ils veulent tenir les rythmes infernaux qu'impose le développement continuel de ces deux institutions. Toute politique libérale apparaît donc tenue par un impératif métaphysique contradictoire : il lui faut en permanence mobiliser des trésors d'énergie pour *contraindre* les individus à se comporter dans la réalité quotidienne comme ils sont déjà supposés le faire par nature et spontanément[12].

11 Dans sa critique de Swedenborg (*Rêves d'un visionnaire,* 1766), Kant introduit ce concept philosophique pour désigner l'enthousiasme visionnaire et les délires d'une Raison coupée de la réalité empirique.

12 Les stratégies déployées par le libéralisme naissant pour soumettre les populations issues du monde rural et des

Il suffirait, bien sûr, pour résoudre cette contradiction, de renoncer à la dogmatique de l'égoïsme, et de reconnaître que les hommes sont tout autant capables de donner et d'aimer, que de prendre, d'accumuler ou de spolier leurs semblables. Mais rien, par définition, n'autorise à intégrer ce fait d'expérience, pourtant banal, dans la *Logique* libérale. Il est donc inévitable que cette dernière finisse par réactiver sous la forme qui lui correspond (de façon, il est vrai, le plus souvent inconsciente) le projet utopique par excellence, celui de la fabrication de l'*homme nouveau* exigé par le fonctionnement optimal du Marché et du Droit : travailleur prêt à sacrifier sa vie – et celle de ses proches – à l'Entreprise compétitive, consommateur au désir sollicitable à l'infini, citoyen politiquement correct et procédurier, fermé à toute générosité réelle, parent absent ou dépassé, afin de transmettre dans les meilleurs conditions possibles cet ensemble de vertus indispensables à la reproduction du Système[13].

On sait, depuis Hegel, qu'une logique se développe sous l'effet de ses contradictions. Lorsque cette logique correspond à une réalité effective, ses contradictions tendent généralement à se résoudre de manière positive, rendant ainsi possible, pour reprendre la formule de George Orwell, « une réelle amélioration de la vie humaine ». Lorsqu'elle repose sur des bases essentiellement idéologiques (comme c'est le cas pour l'axiomatique de l'égoïsme), le mode de résolution de ses contradictions est, au contraire, la *fuite en avant,* avec son inévitable cortège de catastrophes et de régressions humaines. Dans le cas de la logique libérale, les formes historiques que cette fuite en avant est destinée à prendre sont aisément prévisibles. La contradiction permanente entre la nécessité de construire le nouvel homme adapté au fonctionnement globalisé du capitalisme, et la fâcheuse obstination des gens ordinaires à vouloir *rester humains* (ce que les libéraux, en bons progressistes, appellent « conservatisme ») ne peut, en effet, être surmontée qu'en misant sur cet optimisme technologique qui est le pendant lyrique du pessimisme moral des libéraux. À partir du moment où l'on s'est persuadé que « la démocratie libérale et l'économie de marché sont les seules possibilités viables pour nos sociétés modernes » (F. Fukuyama), et que le *triomphe* définitif du capitalisme se

---

empires coloniaux à la rude discipline du travail salarié (et à la nouvelle conception du temps qu'elle impliquait) sont généralement bien connues. Il n'en va pas de même (on se demande bien pourquoi) des efforts parallèles que le Capital a dû consentir pour contraindre les individus à se comporter en consommateurs dociles et en *fashion victims*. Dans la sociologie américaine, cette forme de dressage idéologique est habituellement désignée sous le nom de "sloanisme" en hommage à la grande révolution culturelle libérale initiée, dans les années 1930, par Alfred Sloan, président de General Motors et rival de Ford.

13 Il convient de souligner que la figure libérale de l'homme nouveau est elle-même profondément contradictoire. L"institutionnalisation de l'envie" (Daniel Bell, *Les contradictions culturelles du capitalisme,* PUF, 1979, p. 33), indispensable pour imposer ces habitudes d'achat compulsif et irrationnel sans lesquelles l'acquisition du Capital (ou Croissance) s'effondrerait aussitôt, s'oppose, en effet, point par point à la métaphysique de l'effort et du sacrifice qu'appelle par ailleurs l'obligation de « travailler plus pour gagner toujours plus ». L'homme des sociétés libérales est donc toujours invité à *se tuer au travail* et, simultanément, à vouloir « *tout, tout de suite et sans rien à faire* » selon la célèbre devise de Canal +. Comme le temps disponible pour la consommation est inversement proportionnel à celui consacré au travail, il y a donc bien là une véritable « contradiction culturelle du capitalisme ». L'une des solutions les plus classiques, pour *atténuer* cette contradiction, est évidemment de prendre sur le temps nécessaire à la vie familiale et au travail éducatif qu'elle suppose. Le libéralisme peut alors gagner *sur tous les tableaux*.

confond avec *la fin de l'Histoire,* il semble donc impossible d'échapper aux conclusions implacables de Francis Fukuyama :

> « L'Histoire – affirme celui-ci – ne peut s'achever aussi longtemps que les sciences de la nature contemporaine ne sont pas à leur terme. Et nous sommes à la veille de nouvelles découvertes scientifiques qui, *par leur essence même, aboliront l'humanité en tant que telle* ».

Cette façon intégralement matérialiste de résoudre la contradiction libérale transforme immédiatement toutes les données traditionnelles du problème[14]. L'ancienne frontière entre l'*empire du moindre mal* et *le meilleur des mondes* trouvait jusqu'ici son sens dans l'opposition philosophique entre les hommes « tels qu'ils sont » et les hommes « tels qu'ils devraient être ». Dès lors que l'idéologie libérale est contrainte d'assumer à son tour l'idéal de l'homme nouveau (celui dont l'âme aurait été entièrement « modernisée » par le Marché planétaire), cette frontière perd évidemment sa principale raison d'être. Un libéral conséquent (c'est-à-dire un libéral soucieux de développer jusqu'à son terme l'axiomatique initiale) ne peut donc plus se contenter, comme naguère, d'imputer l'échec des entreprises totalitaires à la nature utopique des fins poursuivies. C'est, au contraire, la seule nature inadéquate des *moyens* employés pour atteindre ces *fins,* désormais légitimes en elles-mêmes, qui doivent, à présent, caractériser l'aspect utopique de ces entreprises et expliquer ainsi leur chute inévitable.

> « La période ouverte par la Révolution française, écrit encore Fukuyama, a vu fleurir diverses doctrines qui souhaitaient triompher des limites de la nature humaine en créant un nouveau type d'être qui ne fut pas soumis aux préjugés et limitations du passé. L'échec de ces expériences, à la fin du XX^{e} siècle, nous a montré les limites du constructivisme social en affirmant, *a contrario,* un ordre libéral, fondé sur le Marché, établi sur des vérités manifestes tenant « à la Nature et au dieu de la Nature ». Mais il se pourrait bien que les outils des constructionnistes sociaux du siècles, depuis la socialisation en bas-âge jusqu'à l'agit-prop et les camps de travail en passant par la psychanalyse, *aient été par trop grossiers pour modifier en profondeur le substrat naturel du comportement humain* ».

Cette rusticité évidente des moyens mis en œuvre par les sociétés totalitaires ne doit donc plus conduire les libéraux à contester la rationalité du projet « constructiviste » lui-même. Dans la nouvelle optique, la seule question qui se pose est de savoir dans quelle mesure le libéralisme intégralement *développé* pourrait reprendre ce projet historique à son compte et *sur des bases enfin*

14 Le projet moderne d'une reconfiguration « rationnelle » de la nature humaine par le moyen des nouvelles technologies ne pouvait être philosophiquement construit que sur la base d'un matérialisme intégral (d'où les luttes célèbres, au XIX^{e} siècle, entre la Sorbonne, longtemps bastion de l'humanisme et du spiritualisme, et le Collège de France, base d'appui privilégiée du matérialisme militant des libéraux). Sur ce point précis, l'ouvrage le plus complet est, à présent, celui de Anson Rabinbach, *Le Moteur humain. L'énergie, la fatigue et les origines de la modernité* (La Fabrique, 2004). « Le sujet de ce livre – annonce-t-il – est le *moteur humain,* métaphore du travail et de l'énergie, qui a fourni aux théoriciens du XIX^{e} siècle un nouveau cadre scientifique et culturel. Par cette métaphore, scientifiques et réformateurs ont pu exprimer *leur fervent matérialisme,* rassembler la nature, l'industrie et l'activité humaine en un concept unique et globalisant : la force de travail ».

réalistes et efficaces. Or sur ce point, l'optimisme de Fukuyama est manifestement total.

> « Le caractère ouvert des sciences contemporaines de la nature - écrit-il encore – nous permet de supputer que, d'ici les deux prochaines générations, la biotechnologie nous donnera les outils qui nous permettront d'accomplir ce que les spécialistes d'ingénierie sociale n'ont pas réussi à faire. À ce stade, nous en auront définitivement terminé avec l'histoire humaine *parce que nous aurons aboli les êtres humains en tant que tels*. Alors commencera une nouvelle histoire, au-delà de l'humain ».

Il est possible que cet empressement libéral à liquider l'homme ordinaire heurte tous ceux qu'un attachement irrationnel lie encore à la vieille humanité. Mais si la mutation anthropologique que Fukuyama appelle ainsi de ses vœux est réellement inéluctable et imminente (et elle devrait l'être puisque selon lui, « c'est la science qui conduit le processus historique » et que « nous ne sommes qu'à l'orée d'une nouvelle explosion de l'innovation technologique dans les sciences de la vie et la biotechnologie »), alors nous devons reconnaître que le libéralisme constitue l'énigme résolue de l'Histoire, et qu'il est désormais en mesure d'offrir aux hommes (ou du moins à ceux qui après eux vivront) les conditions d'une synthèse inattendue entre l'Avenir radieux et les calculs glacés du « réalisme politique ». C'est donc à cet endroit précis que l'Histoire se termine et que l'humanité doit descendre. Le développement logique de l'*empire du moindre mal* ne peut trouver sa vérité ultime que dans le *Brave New World,* à présent chanté d'une seule voix par l'industrie de la publicité, du divertissement de « l'information » quotidienne.

On imagine sans peine l'étonnement d'un Alan Smith ou d'un Benjamin Constant devant un tel positionnement philosophique. Cet étonnement n'est, cependant, pas très différent, en fin de compte, de celui que Gorgias aurait certainement éprouvé en rencontrant Calliclès, son *fils spirituel* le plus talentueux. À ceci près, évidemment, que Calliclès ne devait son existence philosophique qu'à la puissance logique de Platon, tandis que Fukuyama et ses milliers de clones idéologiques sont à présent aux commandes du monde où nous vivons.

Pour qui a saisi la logique libérale, dans le déploiement nécessaire de son *unité originelle* – au-delà, par conséquent, des *contradictions secondaires* qui permettent à ses représentants de « gauche » et de « droite » de conférer un minimum d'animation au spectacle électoral –, il devrait donc, à présent, être clair que la nécessité d'instituer une société décente coïncide avec la défense de l'humanité elle-même. Dans la mesure où les vertus humaines de base sont encore largement répandues dans les classes populaires, il est également clair que les conditions pratiques d'une telle entreprise existent toujours, au moins de façon potentielle (et il ne tient d'ailleurs qu'à nous de contribuer à vivifier ces vertus indispensables, en commençant par les mettre en œuvre dans notre propre comportement quotidien). De ce point de vue, il demeure donc possible de reconnaître, avec le jeune Marx, que « le monde possède, depuis très longtemps, le rêve d'une chose dont il ne lui

manque que la conscience pour la posséder réellement »[15]. Mais Marx savait aussi que les hommes « qui ne se sentent pas hommes échoient à leurs maîtres comme une race d'esclaves ou de chevaux ». Or il faut bien constater ici que l'expansion spectaculaire du libéralisme contemporain a considérablement déplacé les lignes du problème. Le *nouvel ordre humain* que les élites libérales sont désormais déterminées à imposer à l'échelle de la planète, exige, en effet, que les hommes cessent précisément de « se sentir hommes » et se résignent enfin à devenir de pauvres monades égoïstes, condamnées à produire et consommer toujours plus, chacune luttant impitoyablement contre toutes les autres, dans l'attente de son hypothétique « quart d'heure de célébrité ».

Hannah Arendt avait donc parfaitement raison de souligner, dans la *Condition de l'homme moderne,* que « ce qu'il y a de fâcheux dans les théories modernes ce n'est pas qu'elles sont fausses, c'est qu'elles peuvent devenir vraies ». S'il est ainsi toujours exact que l'homme n'est pas égoïste *par nature,* il est non moins exact que le dressage juridique et marchand de l'humanité crée, jour après jour, le *contexte culturel idéal* qui permettra à l'égoïsme de devenir la forme *habituelle* du comportement humain. Les partisans de l'humanité seraient donc malvenus de sous-estimer cette réalité nouvelle. Ils doivent donc prendre conscience, au contraire, que la course est déjà commencée et que, dans cette course, *le temps joue maintenant contre eux*. Le triomphe universel du capitalisme n'a, certes, rien encore d'inéluctable, mais il est devenu éminemment plausible. Cela signifie, par conséquent, que la disparition de l'humanité (au sens où s'y emploient activement Fukuyama et ses maîtres), tout comme la destruction parallèle de la nature, constituent désormais de véritables *hypothèses de travail*, et non plus seulement des scénarios distrayants de la science-fiction hollywoodienne.

Bien des lecteurs estimeront, sans doute, qu'il est profondément *démobilisateur* de terminer une critique libéralisme sur de pareilles *leçons de ténèbres*. On commencera par leur répondre, avec Jean-Pierre Dupuy, que « lorsqu'on annonce, *afin de l'éviter,* qu'une catastrophe est sur le chemin, cette annonce n'a pas le statut d'une pré-vision, au sens strict du terme : elle ne prétend pas dire ce que sera l'avenir, mais simplement ce qu'il aurait été *si l'on n'y avait pas pris garde* ». Mais s'il advenait, malgré tout, que l'humanité perde son *dernier combat* et soit ainsi contrainte de céder la place aux machines *post-humaines,* dans le monde dévasté du libéralisme victorieux, il resterait encore une vérité ineffaçable. La richesse suprême, pour un être humain – et la clef de son bonheur – a toujours été l'accord avec soi-même. C'est un luxe que tous ceux qui consacrent leur bref passage sur terre à dominer et exploiter leurs semblables ne connaîtront jamais. Quand bien même l'avenir leur appartiendrait.

15 Marx, *Lettre à Ruge* (septembre 1843).

Le fascisme, une doctrine de l'action

Nous reproduisons ici un article originellement paru dans la Gazette royale *qui décrit les erreurs que peut entraîner une conception faussée de l'action à travers l'exemple du fascisme, avec le double mérite de manifester le caractère moderne d'une pensée que l'on associe souvent et à tort à la tradition, et de montrer combien la pensée de l'action représente un pivot fondamental d'une doctrine politique.*

Dans *La doctrine du fascisme*, un article d'une quarantaine de pages initialement destiné à l'*Enciclopedia italiana* (1932), et signé de la main de Benito Mussolini, le *Duce* déclare que sa doctrine, lors de la fondation des *faisceaux* en 1919 et même durant sa décennie socialiste, de 1903 à 1914, « avait été la doctrine de l'action »[16] ; « le fascisme ne fut pas, poursuit-il, le fruit d'une doctrine élaborée en chambre : il naquit d'un besoin d'action et fut une action »[17]. Une telle introduction fait facilement commettre à certains ce double contre-sens de considérer qu'« il n'y a pas de doctrine fasciste », et que présenter le fascisme comme « une pratique pragmatique, un état d'esprit, un romantisme parfois »[18], suffit à en faire une pratique politique dénuée de charge doctrinale, une simple « expérience qui, de la Roumanie à l'Espagne, a inspiré beaucoup de non-conformistes à la recherche d'une troisième voie. »[19]

Or, Mussolini n'exclut pas l'existence d'une pensée, d'une conception du monde et de la politique assumée à l'époque même où il définit le fascisme comme action : « Ceux dont la mémoire puise dans les livres, les articles, les votes des Congrès, les discours grands et petits, ceux qui savent chercher et choisir verront que les fondements de la doctrine furent jetés alors que la bataille faisait rage. »[20] D'autre part, l'expression « doctrine de l'action » n'est pas à entendre en son sens faible, comme on parle de pédagogie nerf-de-bœuf ou de philosophie de la matraque, comme si elle cherchait à louer la force comme la solution à tout, ce à quoi se sont trompés d'ailleurs les opposants de gauche au régime mussolinien ; au contraire, elle est à entendre en son sens fort comme l'exaltation philosophique d'une action opposée à la contemplation et appuyée sur des fondements intellectuels réels, peu éloignés des postulats des mêmes opposants : en effet, c'est en ce sens que le *Duce* déclare à E. Ludwig : « La négation, l'immobilité éternelle, c'est la damnation. Je suis pour le mouvement. Je suis un marcheur. »[21]

De fait, c'est bien comme une philosophie que l'auteur de la *Doctrine du Fascisme* présente ce dernier, en le décrivant comme « une action animée par une doctrine » et en expliquant

16 *La Doctrine du Fascisme* II, 1 « Origine de la Doctrine », p. 23.
17 *Ibid*., p. 25.
18 J. Langella, « À propos de l'article “l'antilibéralisme ne justifie pas tout” », *L'Homme nouveau*, n°1796 du 2 décembre 2023, p. 34-35.
19 *Ibid*.
20 *La Doctrine du Fascisme* II, 2 « Développement », p. 27.
21 E. Ludwig, *Entretiens avec Mussolini*, *cit*. in *La Doctrine du Fascisme* II, 6 « Conception éthique et réaliste », p. 60.

que le gouvernement des hommes suppose une double conception, celle « de la réalité passagère et particulière sur laquelle il faut agir, et [celle] de cette autre réalité permanente et universelle à laquelle la première emprunte son être et sa vie. Pour connaître les hommes il faut connaître l'homme, il faut connaître sa réalité et ses lois. »[22] Tout en affirmant que l'action était première et que la doctrine – qu'il faut certainement ici entendre comme « corps de doctrine » et non comme « conception de la vie » – a été élaborée *a posteriori*, l'auteur présente ainsi la conception de l'homme initiale comme indispensable à qui veut « entrer dans le cours de la réalité et se rendre maître des forces en action. »

Le fascisme constitue donc, par son apparente efficacité politique et la fascination qu'il exerce sur les droitards de tous poils, un laboratoire privilégié et incontournable pour comprendre que l'action politique est inséparable d'une conception de l'homme, d'une anthropologie qui dicte les formes de l'action et sacre l'action elle-même comme reine des activités humaines. Pour bien comprendre comment la conception fasciste du politique est irriguée par une vision bien spécifique de l'action, nous commencerons par décrypter les grandes caractéristiques philosophiques du fascisme avant de nous intéresser aux conséquences qui en découlent sur notre sujet.

Fascisme et libéralisme : une opposition fondatrice

Au début de la deuxième partie de la *Doctrine du Fascisme*, consacrée à la phase de développement de la doctrine fasciste durant les années 1920, l'auteur explique que « la doctrine naissait, tumultueusement, il est vrai, sous l'aspect d'une négation violente et dogmatique »[23]. Cette négation fondamentale pour la compréhension du fascisme et son développement occupe d'ailleurs une large part de l'opuscule, puisque quatre paragraphes de la deuxième partie proclament l'opposition du fascisme au pacifisme[24], au matérialisme historique et à la lutte des classes, aux idéologies démocratiques et aux doctrines libérales. Cette négation est, de manière fondamentale, celle du libéralisme du siècle précédent : « vis-à-vis des doctrines libérales, le fascisme est dans un état d'opposition absolue, et dans le domaine politique et dans le domaine économique[25]. » Cette opposition qui donne au fascisme une vague couleur de conservatisme est exprimée au prix d'une conception dynamique de l'Histoire dont nous avons donné un aperçu dans les précédents chapitres, et qui s'appuie sur un double constat : d'une part, celui de l'impuissance du libéralisme et du socialisme à répondre aux problèmes contemporains, d'autre part, celui de l'achèvement de la fonction historique du libéralisme, mouvement historique transitoire « né du besoin de mettre fin à

22 *Doctrine* I, 1, p. 10.
23 *La Doctrine du Fascisme* II, 2 « Développement », pp. 27-28.
24 *La Doctrine du Fascisme* II, 3 « Contre le Pacifisme : 3 (« Contre le pacifisme »), 5 (« Contre le Matérialisme historique et la Lutte de Classes »), 6 (« Contre les idéologies démocratiques ») et 8 (« Contre les Doctrines libérales »)
25 II, 8, p. 36

l'absolutisme[26] », et à accoucher du fascisme, conçu par son fondateur comme « la doctrine […] du siècle présent ».

Cette opposition envers le libéralisme revêt une importance fondamentale comme point de départ de l'anthropologie fasciste : l'auteur de la *Doctrine*, en effet, assume tout à fait le caractère fondateur de la négation du libéralisme dans la formation de la pensée fasciste, et ne limite pas cette négation au seul champ politique : « le fascisme n'a pas été seulement une révolte politique contre les gouvernements faibles et incapables […], mais il a été une révolte spirituelle ». Aux yeux de l'auteur, d'ailleurs, la première n'aurait pu se faire sans la seconde, car « il n'y a pas de conception de l'État qui ne soit dans le fond une conception de la vie[27]. » Cette conception de la vie, définie comme « spiritualiste », entend remédier au matérialisme et l'abrutissement promus par le libéralisme afin de rendre à l'homme sa « dignité de membre conscient d'une société spirituelle » : « Le fascisme rejette la conception matérialiste d'un « bonheur » possible […] et il nie par suite l'équation bien-être = bonheur, qui transformerait les hommes en animaux ». De la même manière, le fascisme conteste la toute-puissance conférée à l'argent dans la perspective marxiste : « le fascisme croit encore et toujours à la sainteté et à l'héroïsme, c'est-à-dire aux actions dans lesquelles n'agit aucun motif économique, proche ou lointain[28]. » « Née de la réaction générale du siècle présent contre le positivisme matérialiste et dégénéré du XIX^e^ siècle[29] », cette conception entend rétablir l'existence et la primauté de l'esprit sur la matière, comme le proclame le *Duce* dans un discours de 1922 : « S'il est vrai que la matière est restée pendant un siècle sur les autels, aujourd'hui c'est l'esprit qui prend sa place[30]. » C'est cette primauté du spirituel restaurée que nous nous proposons maintenant d'étudier, en tant qu'inspiratrice d'une vision particulière de la nature humaine et du monde.

Un homme atrophié

« Pour le fascisme, le monde n'est pas ce monde matériel qui apparaît à la surface, où l'homme est un individu isolé de tous les autres, existant en soi et gouverné par une loi naturelle qui, instinctivement, le pousse à vivre une vie de plaisir égoïste et momentané. Dans ce qu'on appelle l'homme, le fascisme considère la nation et la patrie, les individus et les générations se trouvant unis, dans une même tradition et dans une même mission, par une loi morale qui supprime l'instinct

26 « La conception fasciste […] est contre le libéralisme classique, né du besoin de réagir contre l'absolutisme et qui a terminé sa fonction historique, depuis que l'État est devenu la conscience même et la volonté même du peuple. » *La Doctrine du Fascisme* I, 7 « Anti-individualisme et Liberté », p. 15 ; voir *supra*, chapitre I, « Retrouver la vraie démocratie ».

27 *La Doctrine du Fascisme* I, 1 « Le Fascisme comme Philosophie », p. 10.

28 *La Doctrine du Fascisme* II, 5 « Contre le Matérialisme historique et la Lutte de Classes », p. 31.

29 *Doctrine* I, 2, p. 11.

30 *Da che parte va il mondo* dans *Gerarchia* a. I, 1922, N°3 ; dans *Scritti e Discorsi*, vol. II : *La Rivoluzione fascista*, Milan, Hoepli, 1934, p. 257.

de la vie maintenu dans le cercle étroit du plaisir, pour instaurer dans le devoir une vie supérieure, libérée des limites du temps et de l'espace : une vie où l'individu, par l'abnégation de lui-même, par le sacrifice de ses intérêts particuliers, par la mort même, réalise cette existence toute spirituelle qui fait sa valeur d'homme ».

Cette définition, proposée par l'auteur dans le paragraphe intitulé « Conception spiritualiste », semble, à la première lecture, nier une conception matérialiste de l'homme et renouer avec une définition classique de l'homme comme animal social ou politique[31]. À y bien regarder, cependant, on constate que les prémisses de la « conception spiritualiste » de l'homme ne sont pas classiques : l'auteur de la doctrine ne nie pas la réalité du monde primaire, « matériel », « gouverné par l'instinct » ; il distingue au contraire une « loi naturelle » poussant l'homme « à vivre une vie de plaisir égoïste et momentanée » d'une « loi morale » intervenant uniquement à travers un cadre social de type national – « la nation et la patrie, les individus et les générations se trouvant unis » – qui instaure une « vie supérieure », une « existence toute spirituelle ».

Cette perspective amène plusieurs observations. La première porte sur l'expression de « loi naturelle » : dans la philosophie classique, la loi naturelle est pourvue d'une valeur positive, et manifeste l'existence, en tout homme, d'une capacité à connaître le bien : « c'est assurément, dit Cicéron, une vraie loi, la droite raison, conforme à la nature, diffuse en tous, constante, éternelle, qui appelle au devoir et détourne du crime...[32] ». Cette loi, chez les philosophes classiques, est le fondement de la morale, et d'une morale universelle[33]. Dans la *Doctrine du Fascisme*, en revanche, l'expression « loi naturelle » ne revêt pas cette acception : elle est largement synonyme d'« instinct de la vie » et semble renvoyer à une nature humaine largement animalisée[34]. Cette perspective s'inscrit dans une anthropologie en rupture avec la pensée classique, associée plus souvent à une loi dite « de nature » qu'à la « loi naturelle ». Ainsi, l'homme du « monde matériel », « individu isolé,

31 ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον, Aristote, *Politiques* I, 2, 1253a ; *homo naturaliter est animal sociale*, S. Thomas d'Aquin, *Contra Gentiles* III, 117.

32 Cicéron, *République* III, 22 *Est quidem vera lex recta ratio naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat; quae tamen neque probos frustra iubet aut vetat nec improbos iubendo aut vetando movet. Huic legi nec obrogari fas est neque derogari ex hac aliquid licet neque tota abrogari potest, nec vero aut per senatum aut per populum solvi hac lege possumus, neque est quaerendus explanator aut interpres eius alius, nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac, sed et omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit, unusque erit communis quasi magister et imperator omnium deus, ille legis huius inventor, disceptator, lator; cui qui non parebit, ipse se fugiet ac naturam hominis aspernatus hoc ipso luet maximas poenas, etiamsi cetera supplicia, quae putantur, effugerit.*
Voir aussi Aristote, *Rhétorique* I, 12, 1373b λέγω δὲ νόμον τὸν μὲν ἴδιον, τὸν δὲ κοινόν, ἴδιον μὲν τὸν ἑκάστοις ὡρισμένον πρὸς αὐτούς, καὶ τοῦτον τὸν μὲν ἄγραφον, τὸν δὲ γεγραμμένον, κοινὸν δὲ τὸν κατὰ φύσιν. ἔστι γάρ τι ὃ μαντεύονται πάντες, φύσει κοινὸν δίκαιον καὶ ἄδικον, κἂν μηδεμία κοινωνία πρὸς ἀλλήλους ᾖ μηδὲ συνθήκη, οἷον καὶ ἡ Σοφοκλέους Ἀντιγόνη φαίνεται λέγουσα,ὅτι δίκαιον ἀπειρημένου θάψαι τὸν Πολυνείκη, ὡς φύσει ὂν τοῦτο δίκαιον: "οὐ γάρ τι νῦν γε κἀχθές, ἀλλ᾽ ἀεί ποτεζῇ τοῦτο, κοὐδεὶς οἶδεν ἐξ ὅτου φάνη.

33 Voir à ce sujet M. Villey, *Questions de saint Thomas sur le droit et la politique*, p. 96 *sqq*.

34 Il n'est pas sans intérêt de faire le lien entre cette « loi naturelle », que l'auteur de la *Doctrine* associe à la recherche instinctive du plaisir, et la *lex fomitis*, « loi du péché », expression paulinienne expliquée par saint Thomas (*Somme théologique*, I^{a}-II^{ae} 91, 6) comme la tendance issue du péché originel à aller contre la loi naturelle, sorte d'anti-loi qui entraîne l'homme à suivre ses sens. Pour saint Thomas, cette loi est appelée telle par « analogie », mais ne saurait être considérée comme « loi naturelle ».

existant en soi », fait écho à la vision rousseauiste de l'homme à l'état de nature comme « individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire[35] », aussi bien qu'à la guerre de tous contre tous dans l'état de nature décrit par Hobbes[36].

Cette conception individualiste de l'homme à l'état de nature promeut la loi du plaisir au rang de loi naturelle : l'inspiration de ce paragraphe nous semble, sur ce point, clairement hobbesienne, telle que ce philosophe exprime sa pensée au chapitre 11 du *Léviathan* : « Nous devons considérer que la félicité de cette vie ne consiste pas dans le repos d'un esprit satisfait, car ce *finis ultimus* (fin dernière) et ce *summum bonum* (souverain bien) dont on parle dans les livres des anciens moralistes n'existent pas. **Celui dont les désirs arrivent à leur terme ne peut pas plus vivre que celui dont les sensations et les imaginations sont arrêtées**. La félicité est une continuelle marche en avant du désir d'un objet à un autre, **l'obtention du premier n'étant toujours rien d'autre que le moyen d'atteindre le second**. […] Si bien qu'en premier, je tiens comme une inclination générale de tous les hommes un désir permanent et sans relâche [d'acquérir] pouvoir après pouvoir, désir qui ne cesse qu'à la mort. »

L'État, source de la morale

L'auteur de la *Doctrine* oppose ainsi une « loi naturelle » correspondant au monde « matériel », régi par l'individualisme et la loi du plaisir égoïste et momentané, à une « loi morale » qui sublime l'homme « dans le devoir » en le faisant « membre conscient d'une société spirituelle ». Nous avons vu que la loi naturelle et la loi morale sont placées en opposition : dans la philosophie classique, au contraire, la loi naturelle est expression de la morale et la loi humaine est une dérivation de la même loi. Cette perspective semble exclure *a priori* l'existence de la morale chez l'homme à l'état naturel, pour en faire une conséquence de son inscription dans le cadre national. Cette conception semble également s'inscrire dans la continuité de la pensée de Hobbes, selon laquelle la justice, donc en quelque sorte la moralité, commence avec la société civile : « là où il n'y a pas de République, rien n'est injuste. Si bien que la nature de la justice consiste à observer les conventions valides, mais la validité des conventions ne commence qu'avec la constitution d'un pouvoir civil suffisant pour contraindre les hommes à les observer[37] ».

Il importe de souligner ici que le fascisme ne s'oppose pas, du moins dans ses prémisses philosophiques, au libéralisme : bien qu'il invite à dépasser la loi naturelle du plaisir égoïste, le théoricien du fascisme n'en affirme pas moins la validité, tout en proclamant une loi morale visant à « supprime[r] l'instinct de la vie maintenu dans le cercle étroit du plaisir ». Sur le plan philosophique comme sur le plan historique, le fascisme ne nie pas le libéralisme en soi, mais

35 *Contrat social* II, 7.
36 Hobbes, *Léviathan*, I, 13.
37 Hobbes, *Léviathan* I, 15.

proclame la nécessité de son dépassement : sur le plan anthropologique, il ne nie donc pas la nature humaine telle que l'ont décrite les philosophes libéraux, mais pose plutôt le présupposé éminemment moderne d'une création inachevée, et appelle à faire du groupe le lieu d'une régénération de l'homme lui permettant de l'élever à un type supérieur, ou tout simplement abouti, d'humanité.

La négation de la loi naturelle classique, qui dicte à l'homme le bien commun à atteindre et les moyens à utiliser, ainsi que son remplacement par une loi naturelle factice, définie comme une loi de fonctionnement incomplète dont l'homme doit s'affranchir pour atteindre une « vie supérieure », transforment radicalement le rôle de l'État, en lui attribuant la mission d'orchestrer le changement fondamental qui permet à l'homme de se hisser à une existence véritablement humaine. Ce rôle régénérateur de l'État se retrouve au chapitre 8, partie I du *Contrat social* : « Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions une moralité qui leur manquait auparavant. » Et Rousseau de conclure : « d'un animal stupide et borné [le contrat social fait] un être intelligent et un homme ». Il importe de souligner que, pour la pensée catholique, à laquelle pourrait être assimilée cette volonté régénératrice, la mort du vieil homme ne signifie pas « abolition de l'homme », pour reprendre les mots de C. S. Lewis : même dans l'ordre de la grâce, il n'est pas question d'abolir la nature humaine, mais de lui rendre possible l'élévation à un état de perfection inatteignable aux seules forces de la nature[38].

Les deux tyrannies associées à la sortie de la transcendance

La négation d'une loi naturelle servant de référence morale universelle implique également, de manière évidente, la négation de la transcendance. Cette négation de la transcendance est d'ailleurs confirmée par l'inscription de la loi morale dans un « processus spirituel » particulier constitué par « la patrie et la nation » qui, bien qu'il prétende abolir « les limites du temps et de l'espace », est cependant circonscrit à une certaine expérience collective humaine. Enfin, la négation de la transcendance est exprimée de manière quasi explicite dans le refus « [d]es doctrines (toutes négatives) qui placent le centre de la vie en-dehors de l'homme » (I, 3). Cette négation soumet l'homme à deux tyrannies, celle du particulier et celle du relatif.

À l'état de nature, la tyrannie du particulier et la tyrannie du relatif apparaissent dans l'absence radicale de loi autre que celle du plaisir individuel et égoïste : aussi, le bien que l'homme poursuit, outre son caractère perpétuellement éphémère, n'est-il jamais celui que poursuit son semblable, si bien que les rapports humains se résument à des rapports de domination et d'opposition, car la recherche propre à chacun vient toujours heurter celle des autres. Cet état de

38 cf. S. Thomas, *Somme théologique* Iª q. 1 a. 8 ad 2 : *Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei; sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati*.

nature rend donc impossible toute vie en communauté, et consacre « la guerre de tous contre tous », et le caractère central du conflit, dont Mussolini fait un principe anthropologique : « la lutte, proclame-t-il, est à l'origine de toutes choses »[39].

Aucune loi supérieure ne peut donc justifier les actions des hommes, sauf à changer de paradigme en cherchant « dans le devoir une vie supérieure ». Dans cette « vie supérieure », la double tyrannie s'exerce également, et pour les mêmes raison que dans l'état de nature, car le changement de paradigme demeure anthropocentré : en conséquence, aucune loi extérieure, aucun absolu ne peut servir de point d'appui à l'homme pour caractériser sa présence au monde. La tyrannie du relatif est d'ailleurs admise et proclamée de manière radicale par Mussolini : « dans la vie, il n'y a rien d'absolu ». D'autre part, en proclamant la lutte, l'auteur de la *Doctrine* explique que, selon le fascisme, « il appartient à l'homme de conquérir une vie vraiment digne de lui, en créant, avant tout, en lui-même, l'instrument (physique, moral, intellectuel) pour la construire. Et cela est vrai pour l'individu lui-même, pour la nation et pour l'humanité. » Cette déclinaison de la lutte à la nation et à l'humanité implique la déclinaison de la tyrannie du particulier dans les rapports entre États, ceux-ci ayant pour objectif d'imposer leur perception relative aux autres : « l'État fasciste, nous dit l'auteur, est une volonté de puissance et de domination ». Cette tyrannie du particulier s'impose également de manière radicale à l'individu, puisqu'aucun élément supérieur ne lui permet de contester l'action de l'État : « l'État, volonté éthique universelle, crée le droit ». Nous aurons l'occasion de revenir dans le chapitre suivant sur la place de l'État dans le fascisme et sur ses conséquences, mais il importe ici de souligner le déséquilibre constant que produit cette tyrannie du particulier, que ce soit dans les rapports entre l'homme et la loi ou entre les différents États.

De la tyrannie du relatif, enfin, sourd une dernière conséquence : privé de référence transcendante accessible à l'intelligence, l'homme devient, non un « roseau pensant », mais un roseau agissant, et est mû désormais par sa volonté. À ce titre, la définition de la vie par le fascisme « comme un devoir, une élévation, une conquête » (p. 30) se comprend aisément. D'une part, l'homme incomplet a pour mission de s'élever dans l'échelle des êtres, de conquérir la raison qui lui fait défaut à l'état de nature, en se fiant au groupe pour lui donner le supplément d'âme qui lui manque ; d'autre part, la disparition de la loi naturelle entraîne un isolement de l'homme que n'encadrent plus le but supérieur ni la loi qui en découle. L'homme est également isolé dans la société semblable car son élévation n'est plus commandée par un bien commun universellement

39 Nous avons indiqué plus haut qu'il convient de distinguer ce principe anthropologique de la lutte paulinienne contre le vieil homme (Rom. 6:6 ; Éph. 4:22 ; Col. 3:9), lutte intérieure de l'homme contre lui-même et ses penchants mauvais. La transposition erronée d'une règle de vie spirituelle et d'une métaphore du combat de la vertu en un paradigme des rapports sociaux, nous semble devoir recevoir la même mise en garde que la confusion qui ferait identifier de manière erronée, comme semble le faire l'auteur de la *Doctrine du Fascisme,* de la loi naturelle et la *lex fomitis*, cette « loi du péché » qui désigne une tendance de l'homme déchue et non la raison d'être de sa nature.

recherché, mais par la volonté individuelle, quand bien même elle s'inscrit dans un cadre étatique, de s'élever. Il en résulte, seul recours pour un individu abandonné dans un univers dépourvu de sens, une morale volontariste pour l'homme qui, « par sa libre volonté, peut et doit créer son monde ».

Volonté et action au cœur du Fascisme

Un des éléments les plus marquants ressortant d'une lecture soigneuse de la *Doctrine du Fascisme* est l'importance accordée à la volonté au détriment de l'intelligence. Malgré la prétention de l'auteur, plusieurs fois répétée, d'associer la pensée à l'action, il semble que, pour paraphraser la formule thomiste bien connue[40], *intellectus fascistus practicus per accidentem fit speculativus* – l'intelligence fasciste, tournée vers la pratique, s'adonne accidentellement à la réflexion spéculative[41]. De manière tout à fait révélatrice, le terme « intelligence » n'apparaît qu'une fois dans le texte[42], quand le terme « volonté » y est utilisé une vingtaine de fois. Cette particularité sémantique est certainement à rapprocher du relativisme qui affecte les activités de l'intelligence, au profit de l'humain : doctrines et concepts n'ont de valeur que relativement au groupe humain qu'est l'Etat[43] ou le peuple[44], ou même à la situation[45]. Dans cette mesure, la connaissance a peu de valeur par soi : dès le premier paragraphe, l'accent est mis sur l'action, et sur une domination dans laquelle la volonté a la première place[46] : « on ne saurait agir spirituellement sur le monde, en tant que volonté humaine dominant d'autres volontés, sans une conception de la réalité... ». La conception de la réalité, ici, n'est pas orientée vers la compréhension et la connaissance en soi, mais vers la nécessité de forger l'instrument idoine à la maîtrise du monde : « Pour agir sur les hommes, comme sur la nature, il faut, explique l'auteur, entrer dans le cours de la réalité et se rendre maître des forces en action » ; de la même manière, c'est dans la perspective de l'action vue comme lutte que l'auteur invite l'homme à créer « en lui-même l'instrument (physique, moral intellectuel) » nécessaire à l'action. Cette pétition de principes éclaire ainsi la « doctrine de l'action[47] » revendiquée par Mussolini : il ne s'agit pas uniquement, comme on pourrait le croire, d'une simple doctrine politique de la prise du pouvoir ; la doctrine de la prise du pouvoir est en effet irriguée par une véritable

40 *Intellectus speculativus per extensionem fit practicus* (*Somme théologique*, Iª, qu. 79, art. 11).

41 À celui qui en douterait, il suffit de rappeler les proportions tout à fait modestes de l'opuscule que nous traitons actuellement, surtout comparées à la masse des écrits militants, destinés à engendrer et soutenir l'action directe ; Mussolini, particulièrement, excellait dans le journalisme, et dans la rédaction de courts textes destinés à enflammer les masses, bien plus que dans les exercices de réflexion spéculative.

42 Associé d'ailleurs à celui de volonté : « l'État … est une forme … [qui] pénètre la volonté comme l'intelligence », I, 12 « Contenu de l'État ».

43 « pour le fasciste, tout est dans l'État, et rien d'humain ni de spirituel n'existe et *a fortiori* n'a de valeur en dehors de l'État » I, 7 p. 16

44 « Les doctrines politiques passent, les peuples restent. » II, 9, p. 40.

45 « Le concept de liberté n'est pas absolu car, dans la vie, il n'y a rien d'absolu. […] Le concept de liberté change suivant le moment. », I, 7, p. 63, n. 13

46 Contrairement à Aug. *ciu* xix *iusti non dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi*

47 II, 1 « Origine de la Doctrine », p. 23.

doctrine philosophique, donnant à l'action le primat sur la contemplation. « Au commencement était l'action », pour s'exprimer comme Goethe. Subordonnée à ce volontarisme repose l'idée selon laquelle « la raison, la science sont des produits de l'humanité[48] » : la volonté, source de la création du monde humain, ne peut qu'être supérieure à ce qu'elle-même produit.

La doctrine de l'action irrigue le fascisme comme un mouvement de fond : « Le fascisme veut que l'homme soit actif et engagé dans l'action avec toutes ses énergies ». Il ne s'agit pas uniquement d'un activisme politique ayant pour seul objectif la distribution de tracts et le collage d'affiches, mais il implique un rapport particulier au monde, rapport de type démiurgique : ainsi, la *Doctrine* proclame « la valeur essentielle du travail, par quoi l'homme triomphe de la nature et *crée le monde humain* » (nous soulignons) : « l'homme, par sa libre volonté, […] peut et doit *créer son monde* ». Le volontarisme fasciste, avant d'être volonté de puissance dirigée contre les autres, a pour objectif une conquête intérieure : le fascisme « conçoit la vie comme une lutte, il estime qu'il appartient à l'homme de conquérir une vie vraiment digne de lui, en créant, avant tout, en lui-même, l'instrument (physique, moral, intellectuel) pour la construire ». Le fondement de cette doctrine de l'action, à savoir la « conception de la vie comme lutte », rejoint la conception dynamique de l'Histoire. La lutte est, en quelque sorte, aux yeux de Mussolini, le moteur du dynamisme historique et la raison d'être du monde : « La lutte est à l'origine de toutes choses, car la vie est toute pleine de contrastes: il y a l'amour et la haine, le blanc et le noir, le jour et la nuit, le bien et le mal, et tant que ces contrastes ne trouveront pas leur équilibre, la lutte sera toujours au fond de la nature humaine comme une suprême fatalité. Du reste, il est bon qu'il en soit ainsi. Aujourd'hui, nous pouvons avoir la guerre, la lutte économique, la lutte des idées, mais le jour où il n'y aurait plus de lutte serait un jour de mélancolie, de fin, de ruine[49]. » On perçoit également, dans ce primat de la lutte, un certain dédain pour « le domaine des phrases », duquel Mussolini reproche au socialisme de ne pas être sorti : « La doctrine elle-même doit donc être non un exercice verbal, mais un acte de vie. »

Conséquences politiques du volontarisme

Cette lutte, menée à tous les niveaux de la vie humaine, assoit le primat de la volonté : dans la lutte, c'est la volonté qui donne l'impulsion et fournit la capacité créatrice ; c'est également la volonté qui donne sens et moralité aux actions, qui confère sa valeur à la vie humaine. Ce caractère central de la volonté dans le fascisme est sensible dans l'évocation de « sa volonté de puissance, sa volonté d'exister ». De la même manière, le peuple est défini comme « un idéal qui tend à se réaliser dans la

48 Mussolini cite dans ce passage un Renan aux « éclairs pré-fascistes ».

49 *Discours au Politeama Rossetti de Trieste*, 20 septembre 1920; dans *Scritti e Discorsi*, vol. II, *La Rivoluzione fascista*, Milan, Hoepli, 1934 p. 95 ; *cit*. in I, 3 « Conception positive de la Vie comme Lutte », n. 4, p. 55-56.

conscience et dans la volonté de tous ». La politique est ainsi rapportée à l'interaction des volontés, l'action politique étant résumée par l'auteur comme l'action d'une « volonté humaine dominant d'autres volontés ». Or, cette volonté est l'un des rares concepts pour lesquels l'auteur propose, accidentellement, une définition, en assimilant l'État fasciste à « la nature de la volonté humaine, qui ne connaît pas de limites à son développement et prouve son infinité en se réalisant ».

L'objectif de cette définition, quels que soient par ailleurs les problèmes qu'elle pose[50], est avant tout d'asseoir la nature de l'État comme « puissance qui fait valoir sa volonté à l'extérieur, en la faisant reconnaître et respecter, c'est-à-dire en démontrant, par les faits, son universalité dans toutes les manifestations nécessaires de son développement. » Nous reviendrons dans le chapitre suivant sur la question spécifique de l'État fasciste, mais il est intéressant de constater que le volontarisme fasciste se traduit largement, dans le cadre politique, dans la valorisation de l'État comme « volonté de puissance et de domination ». Ce volontarisme constitue, pour l'auteur de la doctrine, la pierre de touche du droit des peuples à exister : « Le droit d'une nation à l'indépendance n'est pas fondé sur la conscience littéraire et idéale de sa propre existence, et moins encore sur une situation de fait plus ou moins inconsciente et inerte, mais sur une conscience active, sur une volonté politique agissante et prête à démontrer son droit : c'est-à-dire sur une sorte d'État déjà « *in fieri* ». L'État, en tant que volonté éthique universelle, crée le droit. » Cette conception volontariste rejoint l'idée de l'État comme créateur de la morale : on retrouve chez Hobbes cette définition de la justice comme « une *volonté* constante de donner à chaque homme ce qui est sien[51] », étant précisé par la suite que « ce qui est sien » relève de la convention, donc d'une volonté humaine. Ce volontarisme, enfin, consacre la nécessité vitale de la guerre et son caractère d'activité humaine la plus élevée, comme imposition aux autres d'une volonté individuelle de domination : « La guerre, seule, porte au maximum de tension toutes les énergies humaines et imprime une marque de noblesse aux peuples qui ont le courage de l'affronter. » Dans ce volontarisme élevé au niveau des États transparaît l'expression originale d'une sorte de darwinisme politique et national, où « si la succession du régime s'ouvre, [il ne faut] pas être pris au dépourvu[, il faut] courir ; et, si le régime disparaît, [il faut] prendre sa place », et où « les peuples qui naissent ou ressuscitent sont impérialistes, les peuples qui meurent sont des renonciateurs ».

Enfin, on ne relèvera pas sans profit que ce volontarisme est extrêmement sensible dans la définition de la race que Mussolini donne à E. Ludwig : « Race : c'est un sentiment, et non une

50 Le fait de ne poser aucune limite à la volonté, s'il s'accorde très bien avec l'absence de loi supérieure que nous avons remarqué dans le précédent paragraphe, pose de sérieux problèmes à l'égard de l'existence de la morale, de manière corrélative. D'autre part, dans la mesure où le fascisme, comme nous le verrons, pose des limites extrêmement strictes à la liberté individuelle, il devient évident que le seul dépositaire d'une volonté illimitée est l'État lui-même, ce qui apporte également son lot de problèmes à l'intérieur comme à l'extérieur.

51 On remarquera que la définition de Hobbes, malgré sa ressemblance avec la définition classique – la justice consiste à rendre à chacun son dû, *suum cuique tribuere* – s'en écarte sensiblement, d'abord en mettant l'accent sur la volonté, ensuite en plaçant l'accent sur la propriété et non sur le dû.

réalité : 95% de sentiment[52]. » Paradoxalement, et contrairement à ce qui est généralement attribué au fascisme, le nationalisme italien est un nationalisme « volontariste » à la française, qui ne repose pas sur un substrat ethnique[53], culturel ou historique préexistant, mais sur la volonté d'un vivre-ensemble, à ceci près que le fascisme n'a pas l'hypocrisie d'attribuer cette volonté à une sorte d'unanimité populaire, mais l'attribue directement à l'État, « conscience et volonté universelle de l'homme dans son existence historique[54] » : « Ce n'est pas la nation qui crée l'État, comme dans la vieille conception naturaliste, qui servait de base aux études des publicistes des États nationaux du XIX^{e} siècle. Au contraire, la nation est créée par l'État, qui donne au peuple, conscient de sa propre unité morale, une volonté, et par conséquent une existence effective. » Cette conception extrêmement intéressante de la nation ne fait pas abstraction du substrat : la nation est bien composée de « tous ceux qui, en vertu de la nature ou de l'histoire, forment ethniquement une nation, suivent la même ligne de développement et de formation spirituelle, ont une seule et même conscience et une seule volonté », mais ce substrat n'est pas contraignant pour le dirigeant fasciste : il est, au contraire, le fruit d'une reconstitution historique et spirituelle orchestrée par l'État, comme le montre très bien la « fascisation » architecturale de Rome, où la conservation des bâtiments existants fut articulée au projet idéologique du fascisme duquel dépendait leur préservation : le remodelage romain entraîna ainsi la destruction d'une partie de la Rome médiévale, et la déplacement ou la destruction de plusieurs vestiges incompatibles avec le visage de la nouvelle Rome[55]. Ainsi, le fascisme, en tant que volonté, crée la nation, et la crée telle qu'elle doit l'être, comme s'en loue le *Duce* : « C'est le fascisme qui a reformé le caractère des Italiens, en éliminant de nos âmes toute scorie impure, en le trempant par tous les sacrifices, et en donnant ainsi au visage italien son véritable aspect de force et de beauté. »

Conclusion

Cet aperçu de l'anthropologie fasciste nous permet donc de mettre en valeur son caractère négatif : l'homme, aux yeux du philosophe fasciste, est enchaîné par l'égoïsme et le plaisir, arraché à la transcendance, incapable de connaissance et de vie morale. L'inscription dans le groupe national l'inscrit dans une vie supérieure, qui l'arrache à l'instinct pour faire de lui un animal régénéré. L'État reçoit ainsi la fonction d'amener à sa réalisation l'humanité de celui qui le

52 E. Ludwig, *Entretiens avec Mussolini*, p. 75, *La Doctrine du Fascisme* I, 9 « Démocratie et Nation », p. 66.

53 Une excellente illustration en est la chanson de propagande *Facetta nera* (« Petite figure noire »), composée à l'occasion de la conquête de l'Abyssinie, et qui se termine par des couplets expressifs d'une volonté d'intégration des populations conquises à la grande nation fasciste : « Joli petit visage noir, petite Abyssinienne / Nous t'emmènerons, libérée, à Rome / Par notre soleil tu seras embrassée / Tu seras en chemise noire toi aussi. / Joli petit visage noir, tu seras Romaine / Ton seul drapeau sera celui de l'Italie / Nous marcherons avec toi / Et défilerons devant le Duce, devant le Roi. »

54 I, 7 « Anti-individualisme et Liberté », p. 15.

55 Cf. Fr. Le Moal, *op. cit.*, « Rome fascisée », pp. 230-238, et particulièrement 232-233.

composent, en les tirant de l'état de nature pour les amener à un état de surnature que seule la participation à la nation peut leur apporter. L'action devient ainsi un moteur de changement anthropologique : par une confusion éminemment moderne entre le « faire » et l'« agir », l'État devient l'artisan qui, en modelant la matière humaine, réalise l'homme nouveau du totalitarisme fasciste. L'action, ici, est donc à entendre comme l'élément philosophique central d'une conception de l'homme en création perpétuelle de lui-même et de son monde, dont le démiurge totalitaire porte en lui l'image parfaite, de manière résolument immanente, par opposition avec une conception de l'homme qui, en reconnaissant que la création de l'homme est achevée et que celle-ci est le fait d'une Intelligence transcendante, prononce le primat de la contemplation comme étape nécessaire vers un travail de l'homme sur soi qui vise à accomplir sa nature, et non à la modifier.

La tentation de Ralliement

Nous reproduisons ici l'introduction d'un ouvrage éponyme de l'abbé Claude Barthe, qui pointe du doigt les difficultés d'une action bonne dans un monde immoral, et la nécessité impérieuse qu'il y a à conserver à ses actes leur caractère moral pour conserver son identité.

Introduction
Être dans le monde sans être du monde

La Cité chrétienne a disparu de la surface de la terre, l'événement qui fut au principe de son effacement ayant été la Révolution française. Événement à strictement parler formidable, aux conséquences duquel l'Église et les catholiques sont depuis lors confrontés. Beaucoup jugent cet effacement irréversible et l'avalisent, se « ralliant », c'est-à-dire adhérant intellectuellement et moralement à divers degrés à la situation institutionnelle qu'il a engendrée.

Les propos ici développés concernant la vie des catholiques dans le monde en référence à une visée de rétablissement, fût-il lointain, d'une Cité chrétienne, pourront paraître particulièrement « hors sol », dans la mesure non seulement où cette dernière semble être un des continents les plus profondément engloutis, mais aussi parce que le catholicisme lui-même est devenu comme étranger au monde contemporain.

Pour la théologie politique traditionnelle, de la droite organisation de la Cité, qui encourage la vertu et prépare à recevoir l'Évangile, dépend le salut possible d'un grand nombre, dans la mesure où, selon saint Thomas commentant Aristote, l'homme est *naturaliter* un animal politique (un membre de la *polis*)[56]. Par la volonté créatrice de Dieu, il est un être de raison, image du Créateur, membre, du fait de sa nature humaine, de cette société qu'est la Cité où se déploie sa vie rationnelle. C'est au sein de cette communauté humaine fondamentale, par et pour elle, qu'il déploie sa vie morale.

Disons au passage que j'emploie indifféremment, avec une préférence pour le premier, les termes de Cité et d'État, le magistère lui-même utilisant ce terme d'État, même si l'historien pourrait objecter que l'« invention » de l'État date du XIV^e^ et du XV^e^ siècle. Par ailleurs, l'historien pourrait aussi trouver à redire à l'universalisme auquel prétendent les considérations qui vont d'Aristote à saint Thomas en passant par saint Paul comme valant pour tous les temps et tous les lieux. Mais c'est le propre de toute réflexion philosophique que de viser l'universel dans l'homme, ici dans l'homme comme social. Et si l'on tient à dire que cette élaboration aristotélico-thomiste de la notion de « vivre bien » - vivre selon le bien - dont seule la *polis* peut offrir les moyens et le cadre à l'homme, est datée, on remarquera qu'elle s'est justement réalisée dans un creuset occidental (la Grèce du IV^e^ siècle av. J.-C. ; la chrétienté du XIII^e^ siècle) cultivant au maximum la réflexion à portée universelle sur la régulation morale de la vie en société contre la violence injuste toujours

56 Saint Thomas, *Sententia libri Politicorum - Commentaire du Livre de La Politique*, lib. 1, 1, n. 26.

prête à surgir.

L'homme vit donc - ou aujourd'hui, survit- politiquement aussi naturellement qu'il parle, dit Aristote. À la différence des animaux, il est caractérisé par une raison, laquelle se traduit en discours (*sermo*), qui lui permet de « manifester l'avantageux et le nuisible, et par suite le juste et l'injuste ».[57] Autrement dit, la vie au sein de la Cité - la vie citoyenne, comme on dit aujourd'hui - est le lieu, la matière, l'expression, et aussi largement la condition, de sa vie vertueuse ou pécheresse au regard du Dieu qui l'a créé et qui va un jour prochain le juger.

Aussi Aristote, pour lequel la vertu personnelle ne peut être pensée hors de son conditionnement social, le bien de l'État, explique-t-il dans l'*Étique à Nicomaque*, que la politique est proprement la science qui a pour objet la vertu. Le dernier mot sur le sens ultime de la vie humaine, à savoir le bonheur, le souverain bien, que recherche la morale, est donné par la politique à laquelle l'éthique appartient. La politique est de la sorte une science architectonique, science souveraine qui organise les activités de la Cité. Nous aurions tendance à dire, en nos âges individualistes, que la politique relève de la morale. Pour Aristote, c'est la morale qui s'ordonne à la politique, laquelle a pour objet le bien suprême, celui de la société des hommes, dans laquelle le citoyen recherche son propre bien, porté par l'amitié que nouent les hommes bons entre eux et qui sera sublimé en charité dans la société chrétienne.

Car qu'on le veuille ou non, la Cité, aujourd'hui défigurée, organisation politique de notre existence qui encadre le développement civilisationnel des corps et des esprits, est le milieu au sein duquel nous atteignons ou nous manquons la fin de notre passage sur cette terre. C'est pourquoi Fénelon montre Télémaque visitant les Enfers, qui observe que les gouvernants mauvais souffrent des peines infiniment plus rigoureuses que les autres coupables, alors que ceux qui ont gouverné sagement jouissent d'une très grande félicité. Qu'en sera-t-il de ceux qui ont perverti jusqu'au principe même de la paternité civile?

Bien sûr, les Cités antiques ont été loin de ressembler à celle de Salente, et les princes ou chefs d'États chrétiens ont trop peu imité saint Louis et saint Étienne. Pour autant, en ce monde de péché, les principes élaborés par la tradition thomistico-aristotélicienne ne relèvent pas plus de l'utopie que l'énoncé des béatitudes. Gouverner sagement, cela veut dire aussi, dans le monde qui a reçu la révélation, gouverner chrétiennement. Parce que, pour gloser sur Charles Péguy, le charnel s'ordonne au surnaturel, l'arbre de la grâce a vocation à plonger dans le sol de ces communautés humaines, de ces gentes que le Christ a envoyé ses apôtres baptiser. Feu la chrétienté – idéal dont la réalité a souvent été un reflet très souillé en raison des péchés des hommes – peut se comparer, toutes choses égales par ailleurs, à la surélévation de cette institution naturelle qu'est le mariage à la dignité de sacrement par la volonté du Christ. L'analogie est certes imparfaite, car la Cité chrétienne ne résulte pas, comme la société des époux, d'une union sacramentelle, mais elle est tout de même issue de quelque chose qui l'imite et s'en rapproche, comme le sacre des rois imitait le sacrement de l'ordre. Ainsi est sacralisée cette société ontologiquement première (l'homme naît dans la société et

57 Aristote, *Les Politiques*, I, 2, 1252 a, Garnier-Flammarion, 1990, p. 90.

non dans la « liberté » comme le veut le contrat social) qu'est la Cité politique. […]

Le moment révolutionnaire, dont a résulté un processus de confrontation d'un ordre étatique de substitution avec le catholicisme, jusqu'à l'effacement social de ce dernier, avait été précédé d'une très longue préparation. La déflagration de 1789, qui allait produire la pulvérisation de la chrétienté, fut annoncée, entre autres : par l'infusion de la philosophie politique représentée par Machiavel dans la politique des États chrétiens y compris de ceux du pape ; ensuite par la désagrégation de l'Occident chrétien due à la révolte de Luther, suivie par la consécration du morcellement politique et religieux lors des traités de Westphalie ; par les Lumières enfin. Il reste que la Révolution française marque une rupture radicale, bien plus que la révolution des Pays-Bas, la « Glorieuse Révolution » anglaise de 1688 ou que la déclaration d'indépendance des États-Unis de 1776 : elle a provoqué la fin de l'ordre ancien de la chrétienté, certes miné de l'intérieur et très abâtardi, mais jusque-là toujours debout :

> « La Révolution française, écrit Chantal Delsol, n'a pu s'accomplir qu'en opposition avec le christianisme, qui était depuis l'origine et jusqu'à récemment, on l'oublie trop, l'ennemi principal de la modernité. »[58]

La Déclaration des droits de l'homme de 1789, qui a décapité le « corps surnaturel » du roi avant que la guillotine, en 1793, ne décapitât son corps mortel, a été composée au sein de ce bouillon intellectuel créé par l'Encyclopédie (« C'est à la volonté générale que l'individu doit s'adresser p jusqu'où il doit être homme, citoyen, sujet, père, enfant, et quand il lui convient de vivre ou de mourir, c'est à elle à fixer les limites de tous les devoirs »[59]) et par Rousseau («La volonté générale est toujours droite et tend toujours à l'utilité publique »[60]). Le pouvoir, pour les déclarants, n'émane plus de Dieu, comme l'affirme saint Paul (Rm 13, 1), car ils tiennent que « le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation », art. 3). La loi, « expression de la volonté générale » (art. 6), est décrochée de sa référence à la loi divine.

Cependant, tous les éléments de l'ordre social traditionnel ne disparurent pas d'un coup. Longtemps subsistèrent de beaux restes, d'autant que la laïcité s'est cru longtemps obligée de confectionner une « morale laïque » qu'enseignaient les instituteurs de la République, laquelle imitait plus ou moins la morale chrétienne. Après la dernière guerre, où un nouveau palier fut descendu, Pie XII, dans un discours au tribunal de la Rote du 13 novembre 1949, par lequel il dénonçait le positivisme juridique, remarquait que « si ses conséquences ont tardé à se faire sentir dans toute leur gravité dans la législation, c'[était] dû au fait que la culture était encore imprégnée du passé chrétien et que les représentants de la pensée chrétienne pouvaient encore presque partout faire entendre leur voix dans les assemblées législatives ». Par exemple, on peut constater la place

---

58 *La Fin de la chrétienté*, Cerf, 2021, p. 11. Chantal Delsol continue : « Les historiens ont bien montré à quel point la Révolution française de 1789, qui est la quatrième du genre en Occident, a été singulière par rapport aux précédentes. Les révolutions néerlandaise, anglaise et américaine, pour renverser l'ancien ordre social, se sont appuyées sur un socle religieux comme Archimède sur son levier. [...] Tandis que la Révolution française reposait sur le néant, parce que la religion catholique régnante rejetait tous ses principes […]. La Révolution française déboucha sur une guerre perpétuelle entre l'Eglise et l'État, avec toutes ses conséquences. »

59 Denis Diderot, *Encyclopédie*, article Droit naturel », VI.

60 Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social,* livre III, chapitre 3.

qui fut laissée encore longtemps à la religion dans l'espace public et aussi le respect, au sein de régimes appartenant à l'ordre nouveau, de pans entiers de la loi naturelle dans la législation concernant le mariage et la famille qui, sauf par le divorce, n'ont été profondément remis en cause qu'à partir des années soixante du siècle dernier. Les institutions issues de la Révolution restaient souvent mélangées, y compris dans les États les plus ouvertement laïques[61].

Par ailleurs, au XIX^e^ siècle et durant une partie du XX^e^ siècle, jusqu'il y a moins d'un demi-siècle, un certain nombre d'États se réclamaient encore, au moins implicitement, de l'idéal de chrétienté. Le magistère romain et les professeurs de droit public ecclésiastique (Luigi Taparelli d'Azeglio, Alfredo Ottaviani) pouvaient encore disserter sur des institutions se référant à la loi naturelle et à l'Évangile comme existant toujours en certains endroits ou pouvant renaître.

Mais au terme d'un long délitement de ces restes de chrétienté, avec de grandes étapes de destruction comme le Risorgimento italien et l'installation de la république en France, la Première puis la Seconde Guerre mondiale, le concile Vatican II et Mai 68, on est parvenu à une mutation qui, sans l'espérance chrétienne, pourrait paraître irrémédiable : accélération de la transformation individualiste d'une société de plus en plus sécularisée, dissolution de la culture humaniste, envahissement d'un marché mondialisé, et, au total, impressionnant asservissement et même auto-asservissement idéologique des individus « libérés ». La subversion du droit naturel par les institutions nouvelles est devenue maximale dans la mesure où il apparaît désormais au sein de l'ultralibéralisme que la « volonté générale » est une suite de compromis successifs entre tous les désirs des individus, pour faire référence à Lacan, entre l'harmonie de soi à soi de chacun d'eux, pour laquelle milite la psychologie positive. On peut bien parler de temps d'Apocalypse, d'une part, parce que s'amoncellent des événements pouvant faire penser à ceux décrits par le dernier livre du Nouveau Testament en prélude à la fin du monde, et, d'autre part, en référence à la signification du mot *apokálupsis*, à savoir révélation, dévoilement. Patrick Deneen, dans *Pourquoi le libéralisme a échoué*, estime que nous vivons une apocalypse du libéralisme : la révélation qui nous est donnée de ce qu'il est véritablement dans l'asservissement des esprits auquel il a abouti. De même avons-nous vraiment, du fait de l'énormité des évolutions actuelles, la révélation de ce qu'était depuis l'origine le phénomène de la sécularisation des nations.

La survenance de ce trouble-fête qu'est la religion de Mahomet, venant compliquer la victoire de la laïcité, annonce-t-elle d'imprévisibles rebondissements ? Le fait est qu'elle compte aujourd'hui en France six millions de fidèles, soit pas loin de 9% de la population. Il est clair, en tout cas, qu'à vouloir lutter contre l'islam conquérant par la « divinisation de la République », la bataille est perdue d'avance, écrit Jean-Marie Rouart[62], alors que seul pourrait nous sauver, ajoute- t-il, un « sursaut chrétien ». Or, du point de vue qui nous occupe ici, celui du ralliement des

61 Cette conservation d'éléments de la loi naturelle peut être aujourd'hui réactive. Des constitutions d'États qui ne remettent pas vraiment en cause le modèle moderne affirment cependant, contre les offensives en faveur du « mariage » homosexuel, de la gestation pour autrui, etc., qu'elles défendent un certain nombre d'aspects du mariage selon la loi naturelle : la constitution de la Pologne affirme la sauvegarde et la protection du mariage « en tant qu'union de la femme et de l'homme », de la famille, de la maternité et de la qualité de parents. Celles de la Lituanie, de la Lettonie, de la Hongrie, de la Bulgarie, de la Moldavie, de la Russie, de même.

62 *Ce pays des hommes sans Dieu,* Bouquins, 2021.

catholiques à la démocratie moderne[63], la pression croissante de l'islam accélérant la désagrégation d'une société qu'il veut remplacer, les catholiques, pour résister à son invasion sociale et culturelle, se rallient se rallient encore plus – en s'enrôlant dans une nouvelle « union sacrée ». Une « union sacrée », où l'on voit les catholiques invoquer les « valeurs républicaines » et la laïcité. Alors même qu'un certain nombre d'entre eux entendent lutter fortement contre la dissolution de l'identité française, il ne leur vient pas à l'idée de réfléchir à l'utilisation des opportunités - assez terrifiantes au reste - qu'une islamisation de la société française pourra offrir à une action politique proprement catholique. Leur perspective ne va pas au-delà du retour à une démocratie souverainiste et identitaire, laquelle relève pleinement de la modernité, même si elle est une étape aujourd'hui dépassée par l'avancée de cette même modernité.

Dans cette situation devenue presque universellement hostile ou totalement étrangère au catholicisme, non pas à la manière du paganisme antique mais comme fruit de l'apostasie des nations, l'attitude du chrétien conséquent avec l'Évangile se définit comme étant du monde sans être du monde, agissant dans une société intrinsèquement hostile, pour contrer, selon ses capacités, le mal institutionnel. Cette attitude applique celle que prescrit généralement saint Paul: user du monde comme n'en usant pas (1 Co 7, 31). Et si vivre dans ce monde amène nécessairement à une participation à des choses mauvaises, celle-ci ne doit être que passive et indirecte.

D'ailleurs, il faut user de toutes les possibilités que laisse le désordre institué pour non seulement survivre, mais tendre à lui substituer l'ordre d'une société naturelle et chrétienne. Outre la participation à une action politique pour un retour par des étapes successives vers la Cité chrétienne, fût-il très lointain, le chrétien doit procéder, pour lui-même et ceux dont il a la responsabilité, au sein d'institutions qui sont des « structures de péché », pour reprendre l'expression de Jean-Paul II, à l'organisation concrète de l'existence et aussi à l'éducation des jeunes générations. Celles-ci, en effet, ont droit à une transmission chrétienne et civique. Tout cela doit être fait en utilisant instrumentalement les institutions établies, de telle sorte que soit ménagée en leur sein la nécessaire liberté individuelle et sociale en vue du bien à accomplir.

Dans cet usage des choses sociales telles qu'elles sont se trouve d'ailleurs le nœud à trancher, à savoir LA difficulté morale principale que rencontrent les catholiques et le catholicisme en régime d'apostasie institutionnelle. C'est une difficulté à laquelle ils se heurtaient jadis, par exemple, sous domination musulmane, en Espagne ou ailleurs, ou sous domination protestante dans l'Angleterre du XVII^{e} siècle, et bien entendu sous une dictature communiste aujourd'hui encore. Mais ce problème a un caractère spécifique au sein de la modernité libérale, dans la mesure où sa tyrannie, sous le masque de la liberté qu'elle proclame, bien que moins sanglante que la marxiste, est extrêmement enveloppante. À cause précisément de cette liberté, dont les systèmes politiques issus de la Révolution font leur emblème, les catholiques, parfois avec les meilleures intentions du monde, estimeront possible de pouvoir habiter catholiquement de bon cœur cette liberté, alors qu'elle a été établie précisément contre eux et contre la conformation de la société à la religion. Ils

63 La démocratie moderne n'est pas nécessairement républicaine (démocraties anglaise, danoise, etc.), et la république classique n'était pas nécessairement démocratique (la république aristocratique de Venise).

croiront pouvoir s'opposer aux mauvaises lois d'un système subversif du droit naturel et évangélique, sans pour autant s'opposer à la structure institutionnelle comme telle, ou même en tentant de la « baptiser », comme ces clercs qui, en 1848, bénissaient les arbres de la liberté ou expliquaient que la devise républicaine, de liberté, égalité, fraternité, est d'origine chrétienne (ce qui n'est pas absolument faux, car la laïcité elle-même ne se comprend que comme une sorte d'hérésie sociale et politique).

Cette attitude consistant principalement à distinguer les lois mauvaises, qu'il faut abolir ou réformer, des institutions dont elles émanent, fera qualifier ces dernières de neutres en elles-mêmes, ou même de bonnes si les catholiques y acquièrent pour un temps une notable influence[64], alors qu'elles sont fondées premièrement sur le rejet du baptême de la nation. Cette distinction lois mauvaises/institutions neutres conduit à troquer une acceptation purement instrumentale de la modernité politique, dans laquelle on vit mais que l'on rejette, contre une franche acceptation des pouvoirs établis.

Mais au fond quelle différence entre ces deux attitudes, demandera-t-on ? N'est-ce pas au fond la même chose que d'user de la société issue de la Révolution comme n'en usant pas et d'accepter cette société ? Un exemple montrera que cette différence est d'importance. La France a vécu, ces dernières années, comme un dernier sursaut d'action publique du catholicisme : la légalisation du « mariage » homosexuel y a provoqué une opposition considérable à matrice catholique, structurée par « La Manif pour tous ». Un nombre notable d'évêques de France ont pris parti en faveur de ce mouvement de protestation. Mais l'opposition à la loi Taubira par les catholiques s'est bornée à vouloir faire échouer le vote d'une mauvaise loi : elle visait à empêcher l'entrée du prétendu mariage homosexuel dans la législation civile concernant le mariage. En définitive, ces catholiques se battaient en faveur d'un « bon » mariage républicain, conforme à la loi naturelle[65].

Or, la législation républicaine du mariage, bien plus qu'un ensemble de mauvaises lois, caractérise la tyrannie de l'État laïque à l'encontre de l'Église catholique. Et comme un signe de la « transcendance » de cet État laïque, elle oblige les époux catholiques (sous peine de sanctions pénales pour le ministre du culte) de se soumettre, avant de se donner mutuellement le sacrement qui est pour eux le seul mariage[66], à une cérémonie civile à laquelle ils ne reconnaissent aucune valeur, mais à défaut de laquelle les droits civils attachés à l'institution du mariage ne leur seraient reconnus[67].

---

64 « L'Église de France n'a jamais connu de plus insolente prospérité, écrivait l'Académie, figure aux côtés de ses grands frères du Consistoire et du Rabbinat Georges Bernanos après la Grande Guerre. Elle dispose de plusieurs sièges à dans toutes les grandes solennités nationales, admire l'héroïsme des citoyens et rassure les épargnants » (*Leurs gueules*, dans *Essais et écrits de combat*, I, Gallimard, La Pléiade, p. 1059-1060).

65 Conforme à la loi naturelle au moins sur ce point, car à supposer cette victoire obtenue seraient restés dans la loi, entre autres, le pacte civil de solidarité, PACS, le divorce et tous les bouleversements de la structure de la filiation et de la parenté.

66 « Entre baptisés, il ne peut exister de contrat matrimonial valide qui ne soit, par le fait même, un sacrement » (*Code de droit canonique*, can. 1055).

67 Qui se réduisent aujourd'hui, il est vrai, à peu de choses : les libéralités entre époux et droits réciproques dans leurs successions.

Il eût donc fallu - c'était au premier chef le devoir des évêques - expliquer clairement les motifs pour lesquels les catholiques, comme membres de la Cité, avaient à s'élever contre le « mariage » homosexuel : d'une part, leur opposition n'était en rien l'exercice d'une liberté d'opinion démocratique, mais un devoir moral de résistance à une violence, qui n'était en aucune manière une loi car « toute loi humaine instituée a valeur de loi dans la mesure où elle découle de la loi naturelle », de sorte que « les lois injustes sont beaucoup plus des violences que des lois »[68], et qu'elles n'obligent pas ; en outre, ils avaient à affirmer que seul avait droit au mariage, au moins pour eux, le mariage à l'église[69]. Cette dérive supplémentaire du mariage républicain hors de la loi naturelle leur offrait même une occasion historique pour négocier - avec de longues cuillères - la reconnaissance de la cérémonie sacramentelle du mariage comme seule nécessaire pour des catholiques, ce qui est de règle en Italie et en Espagne où le mariage religieux est automatiquement enregistré comme mariage civil. En définitive, il convenait de passer de la critique de la loi à celle de la source de la loi. On a entendu un début de réflexion en ce sens dans la bouche de Mgr Centène, évêque de Vannes qui, se référant à la doctrine classique de la légitimité et du bien commun, demandait dans *Le Figaro* : « Quelle attitude observer vis- à-vis d'un régime qui croit pouvoir bafouer le bien commun fondé sur le droit naturel ? »

De telles entreprises n'épuisent pas de très loin le champ de l'indispensable action politique des catholiques. Cette action paraît aujourd'hui, il est vrai, si vaine qu'elle est écartée de beaucoup de projets qui se fondent sur la constatation de la radicale perversion du bien commun dans les sociétés contemporaines: on pense aux analyses des partisans de l'« option bénédictine » que prône Rod Dreher, qui voudrait recréer des communautés imitant celles qui ont participé à la refondation, autour des abbayes bénédictines, d'un ordre au sein de la fin chaotique de l'Antiquité chrétienne[70]. Dans une recension qu'il fait de l'ouvrage de Rod Dreher, *Résister au mensonge. Vivre en chrétiens dissidents*, Bernard Dumont relève précisément ce point : chez Dreher, « la question de l'organisation politique est absente, qu'il s'agisse des fins ultimes et intermédiaires - ce que devrait être une authentique Cité ordonnée, par quelles étapes y parvenir compte tenu des conditions concrètes héritées du désordre présent - ou de l'organisation immédiate dans l'hypothèse d'une résistance organisée, qui serait le prolongement naturel de la réflexion de l'auteur ».

Mais l'objet des présentes pages n'est pas d'explorer ce qui concrètement peut ou doit se faire pour une reconstruction politique (avec, entre bien d'autres questions : quelle part d'« entrisme » est possible, pour parler comme les trotskistes) ? Leur objet est en somme antérieur. Il s'agit de faire prendre conscience d'une situation d'« exil » semblable à celle qu'évoque le psaume

68 Saint Thomas, *Somme théologique*, la IIæ, q. 95, a. 2, et q. 96, a. 4. 19.

69 Pour un catholique qui contracte mariage, l'Église ne reconnaît que celui conclu sacramentellement devant ses ministres compétents. Mais entre chrétiens non catholiques, sans qu'ils aient à se soumettre aux formes canoniques, elle reconnaît aussi comme sacrement le mariage contracté, qu'elle tient pour soluble. Enfin, entre non-chrétiens, elle reconnaît comme contrat naturel et sacré indissoluble l'échange des consentements. Celui-ci peut recevoir sa publicité par une cérémonie religieuse (chez les juifs, par exemple), mais aussi, accidentellement en quelque sorte, par un acte public en mairie.

70 On pourrait dire qu'il prône une chrétienté réduite au communautarisme. Il donne comme exemple de réalisation à imiter celui des familles regroupées en village chrétien auprès de l'abbaye de Clear Creek dans l'Oklahoma.

136, et d'inviter à l'assumer contre la tentation de ralliement aux systèmes institutionnels issus de la Révolution : « Au bord des fleuves de Babylone nous étions assis et nous pleurions, nous souvenant de Sion ».

User du monde comme n'en usant pas : vivant au sein d'un monde mauvais, il faut en sortir au moins moralement, en s'élevant contre lui, en se préparant effectivement à le remplacer. C'est ce à quoi adjure la voix entendue. visionnaire de l'Apocalypse : « Puis j'entendis une autre voix venant du Ciel, qui disait : Sors, ô mon peuple, quitte-là [Babylone la Grande, la Prostituée à laquelle se sont soumises toutes les nations], de peur que, solidaires de ses fautes, vous n'ayez à pâtir de ses plaies! Car ses péchés se sont amoncelés jusqu'au ciel » (Ap 18, 4-5). Une sortie morale, généralement, sans l'exil physique. Nikos Kazantzaki dans *Le Christ recrucifié* imagine cependant une semi-émigration, celle de la pérégrination incessante au milieu de la Grèce occupée par les Turcs des habitants d'un village grec rasé par les occupants. Ces villageois sont dirigés par un pope genre Savonarole, qui cultivent ainsi l'espérance d'une reconstruction hellène. Témoignage extrême de sortie, laquelle peut et doit prendre la forme plus praticable - encore que généralement austère et moralement onéreuse – d'une « émigration intérieure », qui fonde son action de reconquête sur le refus de vénérer les « grandeurs d'établissement » d'un ordre construit par et sur la ruine de la chrétienté.

Table des matières

Introduction 3
Science politique et art politique 5
Groupes réducteurs et noyaux dirigeants.....17
Prudence politique et prudence civique.....21
Sens politique et pureté : une tolérance du moindre mal qui ne s'en rende pas complice.....25
Le mythe du progrès 29
Portrait du révolutionnaire 33
L'impossible bonne république.....41
Pour en finir avec le moindre mal 53
Le fascisme, une doctrine de l'action.....59
La tentation de Ralliement 71