



Conférence donnée au cours de la session 2011 des Semaines sociales, "La démocratie une idée neuve"

Grandeurs et insuffisances de la démocratie

Paul Thibaud *

J'interprète la question qui m'a été posée de cette manière : comment va la démocratie actuellement et ici ? La réponse est difficile, car il y aurait de bonnes raisons de poser un diagnostic positif en même temps que bien des raisons d'inquiétude.

La démocratie est l'horizon indépassable de notre temps, comme les événements du monde périphérique méditerranéen nous le prouvent, après l'exemple de l'Europe de l'Est. En même temps, la démocratie s'étend chez nous en particulier dans les mœurs, ce qui correspond à sa nature ; la démocratie est a priori *pro choice*. Non seulement les individus sont plus libres, mais, parallèlement, l'activisme technologique, autre illustration de la dynamique démocratique, accroît la capacité d'agir de l'humanité dans son ensemble. Nous voyons aussi, en même temps, l'arbitraire étatique reculer devant une multitude de contrôles nationaux et internationaux. L'internationalisation de la démocratie à travers des conventions qui sont devenues exécutoires, sanctionnées par des cours nationales et internationales, semble être une preuve décisive de son triomphe. De tout cela (libéralisation, judiciarisation, activisme technologique, internationalisation) le bénéficiaire, à l'enseigne des droits de l'homme, est l'individu qui, incontestablement, a les coudées plus franches que jamais, vit plus vieux, avec moins de contraintes, peut espérer voir ses handicaps compensés... Mais la contrepartie, c'est la défaite du citoyen devant l'individu. Le législateur et même la constitution sont surplombés par des conventions internationales, ce qui est assez étonnant pour un régime qui rattache la loi à la volonté du peuple et n'est peut-être pas satisfaisant : on craignait le législateur et ses abus possibles, mais les nouvelles régulations sont, encore plus que les lois parlementaires, hors de notre portée. De leur côté, devant conduire des politiques encadrées sinon déterminées par le marché ou par des conventions diverses, les gouvernants subissent une perte d'autorité inquiétante. Au point que nous les voyons en Europe pratiquer parfois un étrange jeu de « qui gagne perd ». Qui doit gouverner est sûr de perdre devant l'opinion avant d'être forcé de s'éclipser, comme Zapatero ou Papandreou. C'est pourquoi les politiques se sont mis sur la touche en Italie. On peut craindre aussi que ceux qui gagneront les prochaines élections françaises ne s'aperçoivent bien vite que leur victoire prépare une défaite ultérieure. Il y a quelque chose de paradoxal et de presque tragique dans ce nouveau fonctionnement de nos démocraties.

* Paul Thibaud est philosophe

Plus généralement, notre société démocratisée connaît un processus de dés-institutionnalisation : la référence à l'intérêt des individus ronge les institutions, depuis les services publics jusqu'à l'école. Les institutions définissent moins qu'auparavant des rôles et des règles, elles deviennent simplement (la famille par exemple) des espaces où les libertés se croisent. On s'y meut plus librement, mais leur forme devient incertaine. Et, quand, comme c'est la tendance, chacun (à l'école où ailleurs) trace son propre parcours, il est en même temps livré à l'incertitude quant aux résultats. Au croisement de ces deux lignes, victoire de l'individu, défaite du citoyen, se situe peut-être la question de la sécurité. Non pas parce que la violence augmente, mais parce que l'obtention de libertés nouvelles, en particulier pour les entrepreneurs, ébranle la société, accroît les inégalités et même, plus profondément, nous laisse dans une incertitude essentielle sur ce qui est humain et sur ce qui ne l'est pas : Est-il humain de « fabriquer » des enfants sans père ou sans mère ? Est-il humain de décider de la mort de ses parents ? Cette peur devant notre liberté étendue explique qu'en même temps qu'on désentrave l'individu, on inscrit dans la constitution le principe de précaution, principe dont la vogue est évidemment le symptôme d'un grand malaise à l'intérieur de la démocratie.

De la démocratie antique à la démocratie moderne

Un bref rappel pour comprendre ce que nous perdons dans le déclin de la démocratie classique, représentative. Celle-ci s'est peu à peu inventée et mise en place pendant le XIX^e siècle, elle a connu son apogée, sa période classique, de 1945 à 1975. On considère maintenant cette refondation de la démocratie, après la crise de la seconde guerre mondiale et du nazisme, comme ayant produit une démocratie équilibrée. Elle avait en effet résolu un problème, qui n'est pas nouveau et qui est toujours au cœur de la démocratie moderne : comment faire une société à partir des droits individuels ? La démocratie antique donnait la priorité à la *polis*, à la cité par rapport au citoyen. Par exemple, les biens appartenant au citoyen n'étaient nullement garantis à Athènes : selon sa victoire ou sa défaite politique, celui-ci pouvait se trouver ruiné ou s'enrichir. De même, l'ostracisme est une chose impensable pour nous, l'expulsion de Soljenitsyne a disqualifié le régime qui l'a ordonnée. Depuis longtemps, cette comparaison avec l'antiquité appelle une question lancinante : la démocratie moderne qui, à la suite des guerres de religion, s'est formée autour de ce noyau qu'est la liberté de conscience, en étendant le domaine de l'individu, n'est-elle pas fondée sur le sable ? C'est là la critique habituelle de la droite et de l'extrême droite, qui paraît avoir le bon sens pour elle. Il faut donc s'étonner, paradoxe que l'habitude nous cache, que les modernes aient réussi à faire du collectif avec de l'individuel. Ce fut l'œuvre des hommes politiques et des philosophes du XVII^e au XIX^e siècle, en Angleterre et en France surtout. Je ne citerai pour illustrer cette « transsubstantiation » de l'individuel en collectif que deux auteurs : Rousseau et Tocqueville. Rousseau dit qu'à travers la participation à la volonté générale, l'individu se transcende et acquiert une véritable moralité qu'il n'avait pas avant. Tocqueville, disciple de Rousseau sur ce point, a vu en Amérique le fonctionnement de la politique sortir les individus de leurs tendances égoïstes au renfermement familial.

Cet exploit de la démocratie moderne a été réalisé essentiellement grâce à deux mécanismes, la représentation et la citoyenneté sociale. En entrant dans la représentation, l'individu ou le membre d'un groupe, qui a ses passions particulières, fait entrer ces passions dans un ensemble. Il faut non seulement exprimer ce que l'on a à dire, mais le faire de manière à ce que ce soit entendu par d'autres, une majorité, si possible, de concitoyens. C'est pourquoi la démocratie moderne ne paraît guère détachable du principe majoritaire qui accroît l'orientation au général des citoyens et oblige les gens qui ont toujours des revendications particulières légitimes à les traduire dans un langage qui puisse être reçu par tous. Il se produit ainsi une élaboration, une traduction du particulier en général, du local en politique, qui est le travail propre de la démocratie. En France, la laïcisation de l'État a été acquise parce que beaucoup de catholiques ont voté en 1880 ou en 1902 pour des partis laïques qui avaient une politique anticléricale : en tant que citoyens, ils prenaient une distance avec leur appartenance

propre. On peut donc constituer du général avec du particulier, parce que le particulier se transforme quand on l'introduit dans le domaine public. Pour autant, l'appartenance particulière n'est pas nécessairement détruite ou abaissée. En ce qui concerne le catholicisme français, par exemple, la séparation de l'Église et de l'État, avec tous les conflits et compromis qui l'ont entourée, de Waldeck Rousseau à Michel Debré, a été, un temps du moins, l'occasion d'une reviviscence. On peut ajouter que cette pédagogie du passage de « l'idiotisme » (de l'identification particulière) à l'identification au général justifie l'activisme scolaire des régimes démocratiques. On ne peut donc pas opposer le caractère artificiel de la représentation politique à la vérité du social, la démocratie est un jeu qui unit l'un et l'autre, qui transforme les convictions et les identités dans un rapprochement évolutif. Le thème de la lutte des classes est aussi un exemple de la transposition en politique d'une conscience particulière, celle des ouvriers exploités et portés à la révolte : au bout du chemin, on a la social-démocratie.

Il y a eu aussi, second aspect de l'incarnation dans la collectivité nationale de la démocratie moderne, la constitution d'une démocratie sociale à travers, notamment, l'idéologie solidariste qui en France a accompagné la consolidation républicaine. Cette démocratie solidariste a connu son aboutissement en 1945 avec la Sécurité sociale. Le solidarisme, comme théorie et comme pratique, a réactivé l'identité collective antérieure, celle de la nation à quoi il a donné une pertinence et une intensité nouvelles. Cette intensification de l'appartenance nationale a marqué aussi bien l'apparition de la démocratie en France que la mémoire de celle-ci : la Fête de la Fédération et sa commémoration chaque 14 juillet en ont été la marque dans notre histoire et notre calendrier.

Comment cet équilibre classique s'est-il défait ? Le paradoxe de 1989, c'est que c'est au moment de son triomphe, quand on a proclamé éteintes les vieilles oppositions quasi théologiques entre religions civiles, comme disait Raymond Aron, que la démocratie moderne classique a commencé de se déliter. La démocratie a vécu d'oppositions et elle est en difficulté quand ces oppositions perdent de leur sens. La démocratie réinventée de 1945 à 1975, nous dit Marcel Gauchet dans son dernier livre, a eu deux pôles : la démocratie chrétienne et la social-démocratie qui ont créé une dualité – en France, il n'y a pas de démocratie chrétienne, mais des équivalents –, une bipolarité, une dialectique qui a fait fonctionner la démocratie et ne le fait plus.

De la démocratie comme projet à la démocratie comme dû

Nous assistons à la crise de la capacité de traduire le particulier en général, d'assurer la transition entre les sous-identités et l'identité politique commune, c'est-à-dire la nation. Je prendrai un exemple qui me paraît central, c'est la demande de reconnaissance, locale, mémorielle, de genre, d'orientation sexuelle, de tout qu'on veut, qui foisonne autour de nous. Le candidat à la reconnaissance prend en quelque sorte l'espace public en otage : « Je demande à entrer dans l'espace public, je ne me contente pas d'une liberté privée, je demande une reconnaissance, donc je découpe l'espace public selon ma volonté, je définis moi-même l'objet de la reconnaissance que je réclame et à quoi j'ai droit.» Une partie des discussions avec l'Islam tourne autour de ça, il faut reconnaître l'Islam d'une manière ou d'une autre dans le système politique et social français, mais est-ce seulement aux musulmans de définir l'Islam à reconnaître ? Si ce sont eux qui le définissent – ce qui n'a jamais été le cas pour le catholicisme –, l'espace public se trouve découpé en morceaux et ils en emportent un avec eux.

Quoi qu'on ait dit, les passions politiques ne sont pas éteintes dans la démocratie moderne, elles ne sont que déplacées. La démocratie continue d'être travaillée par un rêve de perfection, d'égalité¹ parfaite, comme la lecture des journaux suffit à nous le

¹ François FURET a souligné cette radicalité intrinsèque à la démocratie à la dernière page du *Passé d'une illusion*.

rappeler aussi bien que l'emprise du politiquement correct. Mais cette perfection espérée, exigée même, n'est plus associée à aucun projet, elle se présente désormais non comme un objectif mais comme un dû. C'est pourquoi les droits de l'homme sont non seulement « incontournables » mais considérés comme exigibles et suffisants, contenant tout ce dont nous avons besoin en fait de valeur politique. D'où il résulte que les réclamations de droits deviennent de plus en plus intransigeantes. La démocratie a souvent éteint les radicalités programmatiques, les représentations collectives du bien, mais elle les favorise du côté de l'individu, elle favorise l'intransigeance des demandes individuelles, avec des conséquences surprenantes pour la société, dont on peut dire qu'elle tend à disparaître des représentations en devenant un champ de bataille. Selon la formule du juriste Alain Supiot : « On distribue des droits comme on distribue des armes et que le meilleur gagne ! » Le droit est bien une arme et une occasion de guerres infinies, le prétoire est une ligne de front, du moins un ring. Un certain radicalisme de la demande individuelle est donc favorisé, en même temps qu'on fige les identités et les mémoires avec un système de démocratie pluri-culturelle où le corps politique apparaît démantelé. D'où une démocratie de la réclamation, et non pas de la projection ou de la prise de responsabilité. Les indignés – quelles que soient leurs justifications – sont des témoins de cela. Une des questions est de savoir si on peut, et comment, reconstruire à partir de cet émiettement démocratique. Pierre Rosanvallon parle d'une démocratie procédurale, il n'y aurait plus de volonté générale, mais des volontés particulières qu'on essaie d'ajuster à travers une confrontation, juridique ou pas, à travers des procédures de compromis et d'arbitrage.

Je dirais que la démocratie passe de l'âge de l'histoire à l'âge de la sociologie. L'utopie vers quoi tend notre démocratie est celle d'une démocratie sans cadre, d'un effacement de toutes les médiations entre l'individu et l'humanité. Il n'existe plus rien désormais qui ait une légitimité entre l'individu et l'humanité. S'il existe évidemment des particularités locales, ce ne sont que des particularités, des coalitions de demandes, non pas des points de vue sur la collectivité nationale S'il faut juger, on juge du point de vue des droits de l'individu ou bien de l'intérêt de l'humanité. Mais cette dernière n'est pas représentable, il faudrait savoir ce qu'elle est pour pouvoir la représenter et qui peut le savoir sinon Dieu ? Comme nous ne sommes pas des dieux, l'humanité est pour nous un mystère et, de fait, toute la légitimité se trouve dans les droits individuels.

Quand le collectif est dissous

Nous fonctionnons en fait à partir d'une seule légitimité, qui est la légitimité individuelle. Il y a une dissolution de l'action commune. À travers le marché qu'inaugure-t-on ? Une action qui nous dresse les uns contre les autres comme les « parties » le font au tribunal. Nous agissons les uns contre les autres en espérant produire un « commun » par l'équilibre des demandes individuelles. Pourtant, le mode concurrentiel, la crise actuelle le montre, comporte des obscurités énormes. Il suppose une transparence qui évidemment n'existe pas et crée une insécurité profonde – « Je ne sais pas ce que fait ma banque avec mon argent. » Autrefois, il y avait des règles a priori qui nous disaient ce que la banque pouvait et devait faire. Or la possibilité de fixer des règles a priori à l'action est la possibilité politique par excellence. Quand on la supprime, on dit : « Les banques feront ce qu'elles voudront et vous choisirez la meilleure d'entre elles au vu des résultats. » Le consommateur est seul juge ! Mais dès lors, le métier de consommateur devient très compliqué. (Pour voyager, quand on est un internaute maladroit, on doit consulter des gens de la génération suivante.) La difficulté ne tient pas seulement à Internet mais bien plus à ce que, pour être un consommateur avisé, arbitrant entre des offres subtilement manigancées il faut des capacités considérables. On nous a déclaré rois en tant que consommateurs, mais, à l'usage, nous nous apercevons que d'être seul contre tous, asservi à notre propre intérêt, n'est guère satisfaisant. Il nous manque au moins la « visibilité » et, surtout, la sécurité d'un monde où les rôles sont définis. De même, quand on dit que l'enfant est au centre de l'école, qu'est-ce que cela veut dire ? Certes, on affirme que chaque enfant a droit à une attention particulière, mais cette

attention a des limites au bout desquelles l'enfant se découvre seul. Consommateur d'école, c'est à lui de se gouverner, de s'orienter dans un monde qui ne lui oppose, ne lui présente, aucune forme définie et légitime. Autrefois on supposait qu'à l'école il y avait des rôles : celui de l'élève, du professeur, de l'inspecteur, des rôles qui faisaient que l'action d'éduquer et d'être éduqué était une action commune où on se répartissait les fonctions dans un cadre défini, chacun sachant ce que l'autre faisait. Si, au contraire, l'enfant est au centre de l'école, le rôle de l'enseignant se trouve dissous, référé à un objectif indéfinissable et l'enfant se trouve, en fait, dans une insécurité considérable, ne sachant plus qui est celui qu'il a en face de lui (d'où l'apparition du thème du professeur ennemi de l'élève). Dans cet univers indéfini, on n'a plus d'autre repère que les résultats, d'où la multiplication des contrôles... dont on se plaint. La multiplication des actions éducatives « ciblées », orientées à des groupes particuliers, traduit le même manque de visées collectives et de capacité politique pour en définir, manifestation d'une démocratie qui ne se voit pas devant une tâche définie, mais devant un devoir impossible. Comme bien d'autres institutions, l'école de notre démocratie complaisante et démoralisée attend qu'on redéfinisse les modalités de l'action collective qui lui est propre.

Les dangers d'une humanité réduite à la somme des individus

Dans les questions de bioéthique ou d'euthanasie, l'individualisme ambiant fait répéter ce qui paraît une évidence : à chacun de choisir ! Dans certaines limites, cela est vrai. Mais, justement, peut-on en la matière se passer de limites ? Les rapports entre générations sont-ils seulement une affaire privée, surtout quand ils impliquent soit des personnes en situation d'extrême faiblesse, soit des êtres à naître ? Comment dans ces conditions de dissymétrie se passer de loi ? Des parents qui détermineraient entièrement le génome de leurs enfants, fait remarquer Jürgen Habermas, abuseraient de leur pouvoir. En faisant échapper leur progéniture aux aléas de la « loterie génétique », ils croiraient peut-être agir au mieux, éviter certains risques, mais ils tendraient à faire de ceux qui viennent après eux le produit direct de leur volonté. En les privant de ce qui leur appartient en propre, ils feraient d'eux quelque chose comme leurs esclaves. C'est parce que de tels abus de pouvoir sont possibles que la loi est nécessaire à l'humanité. Ne suffit-il pas, dira-t-on, que la loi soit fondée sur l'interdiction de nuire à autrui qu'affirment les déclarations de droits ? A-t-elle besoin d'en dire plus ? Notre époque de démocratie radicale craint, récuse comme arbitraires toutes les affirmations à contenu anthropologique du genre « un enfant doit en principe avoir un père et une mère ». Autrement dit, elle tend à ne voir dans l'humanité que la somme des individus, en fait celle des individus actuels. Pourtant, c'est en groupes que l'humanité s'est formée, dans des groupes qui se sont toujours vus comme s'étendant dans le temps, au-delà de l'horizon des mortels, qui ont existé en transmettant leur langue et leurs lois. Notre individualisme prend argument de ce que les « idées de l'humanité » à quoi les peuples se sont voués sont infiniment variées, que ce sont donc là des contingences de peu de valeur, des préjugés que nous avons dépassés. Il y a pourtant une unité sous cette variété. Il n'y a pas d'humanité sans une loi, donc sans une proposition anthropologique, comme le rappelle par exemple le mythe du Cyclope : pas de loi dans sa caverne, rien que la force s'exerçant dans cette forme de réduction du public au privé qu'est le règne du vieux mâle. Cela peut faire craindre qu'en réduisant l'humanité à une somme d'individus, en faisant des questions anthropologiques des choix subjectifs, notre individualisme ne finisse par indiquer comme une sortie de l'humanité.

En tout cas, il est clair que la question de l'humanité se pose à nous plus directement que naguère et ceci de deux manières. D'abord parce que les deux extrémités de la vie sont moins que naguère des données immaîtrisables qui s'imposent à nous. Ensuite parce que l'humanité est mécaniquement réunie par les échanges et les communications. Dans les deux cas, ce qui est en cause est de savoir si l'humanité n'est qu'une somme, un tas, un mélange, une succession, un côtoiement... ou bien si elle est, par essence, une relation à définir et à construire. L'individualisme unilatéral qui nous est naturel se manifeste dans deux dimensions, celle de l'espace et celle du temps. D'une part, la succession des

génération est abandonnée aux sentiments privés. D'autre part, l'unité de coexistence entre contemporains tend à n'être réglée que de l'extérieur, par les mécanismes du marché et par le droit des individus. La question qui est devant nous est de savoir où conduit l'appauvrissement actuel de l'idée de l'humanité, appauvrissement qui se présente comme une émancipation, un déchaînement jusqu'à ce qu'il rencontre la question de l'écologie, dernier butoir, grave symptôme où nous ne voyons souvent qu'un défi technique.

On peut résumer en disant qu'illusionnés par nos exploits techniques et les rapprochements matériels qu'ils permettent, ainsi que par un rêve de démocratie pure et désancrée, nous avons la prétention de savoir ce qu'est l'humanité. Pour nous, elle est devenue un fait constatable, elle a cessé d'être une question. Le fait en question est ce que le grand anthropologue Louis Dumont qualifie comme « universel plat » au centre de notre idéologie, que nous construisons indépendamment de ce que nous voulons oublier : les infinies formes d'humanité, les insertions particulières à quoi l'individu n'échappe pas comme nous le voyons quand nous considérons les hommes concrets et non pas notre idole. Cet universel plat est comme un masque que nous posons sur l'humanité réelle, une abstraction dont nous voulons oublier l'origine dans l'histoire occidentale. À quoi Louis Dumont oppose un universalisme riche ou épais. Pour lui, l'universalisme, c'est-à-dire l'humanité, n'est pas quelque chose que l'on définit a priori de l'extérieur et qu'on impose par-dessus toutes les différences, notamment nationales, mais c'est une recherche permanente par confrontation, par intercompréhension, un universel que l'on ne peut pas posséder, mais chercher à travers toutes les versions particulières. Le point sur quoi il ne cesse d'insister est la méthode comparative, laquelle n'est pas une opération de classement, comme en botanique, mais un travail de compréhension de soi en même temps que de l'autre, s'il est vrai que l'autre culture nous rend conscient, parce qu'elle les met au premier plan, de certaines valeurs qui, dans notre propre culture, existent au second plan, latentes ou dominées. Sa référence à cet égard était Tocqueville allant en Amérique pour comprendre la France. Un tel universalisme toujours en construction suppose donc que nous habitons notre propre culture sans nous y enfermer au lieu de prétendre nous situer directement dans un universel plat et en définitive destructeur, que ce soit celui du marché ou celui des droits de l'homme.

Il est vrai que, quelle que soit la valeur de son apport, on peut objecter à Dumont qu'il néglige les aspects pratiques de la situation de notre humanité. Le devoir de comparer pour comprendre et pour se comprendre peut suffire dans le domaine des sciences humaines, mais dans l'humanité unifiée qui est notre condition, il nous faut pour nous guider une éthique qui oriente notre action. Il faut qu'en même temps qu'elle est un objet de recherche, notre humanité ait positivement un visage. On dira donc que notre humanité matériellement unifiée, mais toujours en recherche d'elle-même est une collection d'expériences, mais qu'une relation non seulement théorique, mais actuelle et pratique, doit l'unir sans l'uniformiser. Cette relation, je ne vois pas d'autre moyen de la qualifier que comme une fraternité, mot ancré dans l'histoire de notre démocratie nationale dont il marque la distance avec l'idéologie individualiste en même temps qu'il l'ouvre sur l'universel.

Le rôle du religieux

Le religieux est concerné par la situation et le destin de la démocratie moderne, parce qu'il s'agit, comme le dit Benoît XVI dans son discours au Bundestag, d'anthropologie fondamentale : la démocratie est bien un problème anthropologique. Dans ces conditions, quel rôle joue le religieux ? Dans nos démocraties désorientées, on peut dire qu'il y a trop de religieux où l'on n'en voudrait pas et qu'il n'y en a pas assez où l'on en voudrait. Le religieux chrétien, le religieux de référence pour notre culture, n'est plus capable de la réunir et de lui donner une consistance. D'où la sectarisation du religieux qui tend à se disperser en groupes arc-boutés contre une société dite absurde. Ce mode sectaire d'exister est apparent par exemple dans le vote des Tunisiens de France dont les

suffrages se sont portés en plus grand nombre sur les partis islamiques que ceux des Tunisiens du pays. Le religieux islamique en France est une opposition à la société ambiante, une identité qui se défend, se protège. On observe des phénomènes semblables dans le christianisme et dans le judaïsme. En revanche, là où l'on voudrait du religieux, quelque chose qui inspire la société en général, qui, à défaut d'imposer, suggère des manières de se lier, on le trouve défaillant. Ce qui doit nous inquiéter, c'est l'incompétence croissante des religions, en particulier du christianisme, à faire vivre, à problématiser ce qui est commun à l'ensemble des citoyens. D'un côté, l'universalisme des droits de l'homme, plus ou moins reconnu comme héritier du christianisme, semble rendre son prédécesseur inutile. En même temps, sur beaucoup de questions sensibles, le magistère a des positions qui sont moins contestées qu'ignorées avec mépris. Qu'elle reprenne l'idéologie commune ou bien qu'elle la heurte, la voix de l'institution catholique, sans doute parce qu'elle prétend trop facilement apporter des réponses, ne touche pas nos concitoyens à l'endroit qu'il faudrait, dans leurs inquiétudes devant la fragilité des bonnes intentions à quoi les peuples d'Europe se sont voués.

On peut dire que la tendance à la sectarisation et la marginalisation du catholicisme tiennent à ce qu'il n'assume pas vraiment son histoire, donc le rapport complexe de celle-ci au monde qui a remplacé la chrétienté. D'un côté on peut dire que la forme dogmatique et anathémisante de l'idéologie moderne, de notre universalisme « plat », parachuté, n'est pas sans rapport avec le style ancien et rémanent du magistère. Mais le contenu individualiste de cet universalisme le dresse contre le christianisme, le met en quelque sorte hors de portée.

Un des lieux où cette proximité hostile s'est nouée est le moment où, réagissant au danger de voir sa structure se dissoudre dans le système féodal, l'Église « grégorienne » au XI^e siècle a voulu s'organiser en marge et indépendamment des autorités sociales et politiques, dans une position lui permettant d'exercer une autorité d'essence supérieure, en vertu d'un savoir transcendant auquel la philosophie de la nature humaine aristotélothomiste et la pastorale des sacrements donnaient une prise sur l'existence des hommes et des peuples. Par la suite, par un effet en retour inéluctable de cette prétention, l'institution qui voulait dominer au nom d'un principe extérieur, s'est enfoncée, ou a été refoulée, de plus en plus dans une solitude marginale, sans pour autant changer vraiment de structure, comme le montre la mouvement millénaire de centralisation du système catholique autour du Vatican.

Comment l'Église peut-elle apprendre à parler à cette société qui s'est émancipée d'elle ? Non seulement en reconnaissant, comme l'a fait, nouveauté audacieuse, Jean-Paul II en 2000, que des fautes ont été commises par l'institution, mais plus radicalement, en se libérant de la prétention de traduire en une loi positive l'intuition qu'elle a des fins dernières de l'humanité. Comme disait Hannah Arendt : « Qui peut dire ce qu'est la nature humaine sinon un dieu ? » Accueillir la révélation ne fait pas de nous des dieux, l'Évangile et l'Ancien Testament nous parlent toujours d'une foi en Dieu qui est une foi en situation, qui s'exprime à partir de situations particulières. La Bible connaît l'homme comme diversité et non pas la nature humaine comme être définitif. Je pense que l'usage persistant du langage de la nature humaine est un reste de la prétention à dominer de l'Église catholique et que c'est une catastrophe. Que serait donc une stratégie du catholicisme qui passe par l'accompagnement de ces « essais d'humanité » que sont les peuples et les nations ? Que serait une stratégie civique, en France particulièrement ? Elle supposerait que d'abord change notre lieu de parole, que le magistère rompe avec une manière de se situer en marge et au dessus, par quoi nous manifestons une suffisance bien peu évangélique. Je suis d'accord avec Mgr Rouet, naguère archevêque de Poitiers, quand il dit que « l'Église est une apparence qui ne fait plus signe, que sa manière d'être fait blocage pour le message évangélique ». Les communautés chrétiennes peuvent-elles être des lieux où l'on se pose, où l'on vit les problèmes du monde, au lieu de célébrer entre soi ? Un lieu de parole où l'on intervient à partir de, à la mesure de, l'expérience de ce que l'on vit. D'une certaine manière, la séparation du

politique et du religieux est un piège pour l'Église, elle lui permet d'énoncer des principes généraux qui n'ont aucun rapport avec l'expérience morale pratique. La morale pratique, c'est de considérer une situation, de la prendre en charge et d'exprimer ce que l'on voit et éprouve de cette situation quand on essaie d'être disciple du Christ. La parole ne pèse pas plus que l'expérience qui l'inspire. À cet égard, même le mot témoignage peut être trompeur. Il ne s'agit pas en effet d'illustrer des principes, mais de faire écho à Celui qui nous a précédés en humanité, donc d'affronter une situation, de l'éprouver d'une manière qui permet de savoir qui l'on est, ce que l'on croit vraiment et d'en parler d'une manière qui résonne pour les autres. De grands exemples proches de nous peuvent à cet égard nous guider. Si la protestation de Mgr Saliège contre la déportation des Juifs a eu tant d'écho c'est parce qu'elle n'exprimait ni une opinion ni un savoir, parce que ce n'était pas l'énoncé d'un principe moral, mais un jugement porté sur une situation regardée dans ce qu'elle avait à la fois de concret et de révélateur, de décisif. Plus important encore me paraît l'exemple du cardinal Wyszynski quand, en 1965, il fait une démarche pré-conciliaire de réconciliation avec les catholiques allemands et défend ce choix devant l'opinion contre les accusations de trahison du régime. Non seulement il donne alors un exemple de la capacité chrétienne de pardonner, mais du même coup, il débloque la situation politique du pays : en attaquant ce qui était la dernière emprise sur l'opinion du régime, le ressentiment anti-allemand. On connaît la suite. Si, dans ce cas, le spirituel s'est montré efficace, a pesé politiquement, c'est parce que l'éthique du pardon a été associée à une lucidité exacte quant à la situation du pays, situation saisie au plus profond et non pas dans le confort moral de la distance.

Le problème d'anthropologie fondamentale dont parle Benoît XVI ne peut trouver sa solution ni dans l'universalisme abstrait et individualiste, ni dans l'invocation de la nature humaine telle que définie par Aristote et saint Thomas. Ce sont là, en effet, deux manières d'éviter les caractéristiques fondamentales de l'humanité que sont sa diversité et une historicité qui met en oeuvre et en mouvement cette diversité. Le lieu de parole qui nous manque est l'humanité elle-même dans son concret divers et l'histoire qu'elle poursuit jusqu'au Royaume de Dieu. Il nous faut donc restaurer le désir d'histoire à l'intérieur comme à l'extérieur du christianisme.

Débat

ELENA LASIDA* : *Pour cette séance, nous avons demandé à trois jeunes de l'aumônerie de Sciences Po Paris de poser les questions.*

Maïder Laussucq Dhiriart: *Vous avez beaucoup insisté sur la nécessité de construire du collectif à partir des individualités et sur la recherche du compromis avec l'autre pour construire quelque chose de commun qui ne soit pas uniquement un affrontement. Vous avez donné l'exemple de la loi de laïcisation en France. Jusqu'où pensez-vous qu'un chrétien peut aller dans le dialogue sur les valeurs fondamentales ? La construction d'une véritable démocratie implique-t-elle de renoncer à certaines valeurs pour un temps ?*

Paul Thibaud : Je prendrai un exemple classique, celui de l'avortement. Je pense que la loi Veil est une bonne loi, parce que, tout en dépénalisant, elle respecte les convictions des médecins et qu'elle ne fait pas de l'IVG un acte dérisoire, puisqu'elle exige un entretien préalable. Elle montre comment on peut respecter la liberté de conviction, en construisant des comportements qui permettent le dialogue. Bien qu'elle soit une loi libérale, elle fait place au compromis, suggérant qu'il y a des convictions admissibles des deux côtés. Elle a d'ailleurs contribué à faire évoluer les mentalités. Non seulement du côté des rigoristes qui ont dû « s'y faire », mais chez certaines féministes, pour qui l'avortement était un droit sacré, donc bon en soi, alors que, maintenant, elles disent qu'il y a trop d'avortements. On voit donc que le choc des valeurs ne prend pas nécessairement, dans la politique démocratique, l'allure d'un affrontement métaphysique.

* Elena Lasida, membre du Conseil des Semaines sociales de France, présidait cette séance.

On voit aussi que les accommodements politiques relèvent plutôt du réalisme, du sens de la complexité que du relativisme. L'intercompréhension démocratique est possible si, comme la pratique politique y incite, on quitte le terrain des purs principes pour considérer et juger aussi rigoureusement que possible des situations. C'est pourquoi le moralisme, l'invocation des meilleurs principes ne favorise pas nécessairement les comportements moraux. De manière analogue, quand j'entends parler de l'accueil des étrangers, j'en ai un peu honte, mais je sens quelque chose en moi qui se ferme, on veut me culpabiliser. Ce qui me ferait bouger serait de me dire comment vivre avec les étrangers. Non pas partir d'un point de vue du droit individuel abstrait, qui est celui des associations humanitaires, mais de la société dont je suis, qui comprend des étrangers et qui doit faire quelque chose de nouveau avec eux.

Alexandre Moreaux : *Vous avez abordé le problème de la reconnaissance. Considérez-vous que c'est une cause ou une conséquence de cet échec de la citoyenneté ? La difficulté à exister que nous avons dans notre société n'est-elle pas aussi un excès de satisfaction ?*

Paul Thibaud : La « reconnaissance », quand on cherche à m'en faire une obligation, j'ai le sentiment d'un hold-up. Si on veut être reconnu, il faut dire à quel titre vous demandez à l'être, montrer ce qu'apporte le groupe dont vous êtes. La demande de reconnaissance n'a un sens acceptable que si elle participe du déplacement d'une particularité vers ce qui est commun pour enrichir celui-ci. Mais elle se présente souvent comme une agression contre la communauté englobante, provoquant en retour des renfermements populistes.

Alexandre Moreaux : *Vous avez parlé des problèmes rencontrés par la démocratie. Vous avez mentionné la volonté de vivre ensemble avec les étrangers plutôt que de les accueillir. Quelles solutions verriez-vous pour guérir la démocratie ?*

Paul Thibaud : Il faut faire vivre ou revivre du collectif. Et le collectif est essentiellement national. Les nations sont des expériences d'humanité, une médiation entre le particulier et le général. Elles sont la principale invention européenne parce que ce sont des particularités qui se sont formées en fonction d'un général qui les englobait, qui était la chrétienté et qui est devenue maintenant l'humanité. On ne peut donc pas légitimement opposer les nations à une humanité vers laquelle elles sont orientées. C'est la conception de l'humanité comme un universel abstrait et plat, séparé du contenu qu'il recouvre, qui pose une séparation irréaliste entre les nations et l'humanité. Il nous faut voir les nations non seulement comme une partie, mais comme une version de l'humanité commune.

Maïder Laussucq Dhiriart : *Vous avez beaucoup parlé de la désinstitutionnalisation, de cette dépolitisation de nos démocraties. On sent une fracture entre une sphère technico-scientifique, économique et des individus qui ne se sentent pas en mesure de se saisir de ces questions ou pas assez informés pour porter un jugement. Comment pensez-vous possible une réconciliation, un travail en commun entre les citoyens ? Comment pourraient-ils être mieux informés et mieux participer ?*

Paul Thibaud : Le problème du fractionnement de l'action dans notre société est préoccupant. On ne pense plus celui qui agit que sur le modèle de l'entrepreneur, de l'homme qui se bat contre ses semblables, certains projets concernant l'école vont dans ce sens. La notion d'institution permet au contraire de penser une action qui soit le résultat d'une coopération de gens différemment situés. L'institution a aussi une capacité stabilisante parce qu'elle réfère l'action à une collectivité qui dure. Pour Maurice Hauriou, juriste de l'entre-deux guerres, l'institution est ce qui nous précède et ce qui nous suivra. Il y a une certaine contradiction à penser la société comme formée d'un côté de ceux qui produisent et de l'autre de ceux qui bénéficient de la redistribution. Cette dichotomie est évidemment dangereuse, source de hargne et de mépris, et je le regrette.

Thibault Berger : *Vous avez abordé le thème de la diversité, de l'unité nationale. Comment au sein de l'Europe, de la mondialisation, peut-on concilier la diversité, l'unicité de chaque personne, aux yeux de Dieu même, comment tout cela peut-il se cumuler pour former l'essentiel de la démocratie ?*

Paul Thibaud : La démocratie, c'est effectivement l'unité qui se fabrique à partir de la diversité des individus. Ceci grâce à l'intermédiation de structures politiques de rassemblement, de coalition. Sans doute l'alternance au pouvoir a-t-elle été un des aboutissements de cette façon de traiter la diversité sociale et culturelle. On s'oppose, mais dans l'espoir d'avoir un jour la majorité. Ceci ne peut se faire que dans un cadre relativement homogène. Puisqu'une telle forme n'est pas transposable, on doit se demander si une démocratie méta-nationale est possible, dans le cadre de l'Europe en particulier. Je suis pour l'Europe des nations, pas celle qui existe maintenant parce qu'elle ne répond nullement au besoin d'une démocratie méta-nationale. Une démocratie méta-nationale, si on ne considère pas qu'elle prépare une super nation en engageant les peuples dans un processus irréversible, devrait s'organiser autour de projets et ménager des possibilités de s'engager et de se dégager. Ce n'est pas facile, l'Europe processus que nous connaissons est certainement plus bureaucratiquement confortable qu'une construction plus souple, mais à trop se prémunir contre les humeurs des peuples, l'Europe que nous connaissons a progressé dans le vide et perdu ses raisons d'être : notre Europe a-t-elle la moindre idée, par exemple, la moindre stratégie, sur la mondialisation à laquelle elle veut participer ? En principe, il n'y a pas de raisons que la démocratie reste purement nationale. Quand elle est passée de la cité à la nation, la démocratie a inventé des procédés nouveaux, la représentation, les partis politiques, l'alternance... Les inventions démocratiques méta-nationales, je les attends. Je ne vois que des imitations du national, sans les conditions qui font la pertinence politique de la nation.

Alexandre Moreaux : *Sachant que la France s'est formée par accréation de plus petites nations avec des langues, des cultures différentes, pourquoi pensez-vous que l'Union européenne n'est pas à même de le faire ?*

Paul Thibaud : La nation française s'est formée de plusieurs manières, y compris violentes, mais surtout par attrait, par séduction. Si les Marseillais sont montés à Paris en août 1792, c'est parce qu'il s'y passait, croyaient-ils, quelque chose d'important. C'est en y participant qu'ils se sont découverts probablement plus français qu'ils ne l'étaient auparavant. C'est l'agir en commun qui a constitué la nation française. Il s'est cristallisé en un corps politique, une langue, une culture. Si un agir en commun puissant se constitue en Europe, je suis prêt à réexaminer mon scepticisme à son égard, mais je ne crois pas que le « rapprochement » actuel soit de cet ordre. Même les dernières nations unifiées d'Europe, l'Allemagne et l'Italie, ne se sont pas formées par agglomération directe, mais autour de royaumes périphériques qui avaient montré leur capacité politique.

Maïder Laussucq Dhiriart : *Nous avons entendu dans la vidéo un homme qui disait qu'il n'y a rien de plus désespérant que de ne pas croire en la démocratie. Vous parliez du rôle que l'espérance chrétienne peut apporter à la démocratie. Pensez-vous qu'il y a un rôle spécifique pour les chrétiens en démocratie, quelle pourrait être leur action ? Avez-vous d'autres champs très concrets à nous proposer ?*

Paul Thibaud : Les chrétiens devraient éviter de se penser comme une minorité victime. Ils le sont par moments, surtout dans les médias, mais ce n'est pas l'essentiel. L'essentiel est qu'ils ont été marginalisés par leur propre faute, à cause d'une stratégie qui a toujours prétendu représenter un universel surplombant l'histoire de l'humanité. D'une certaine manière, notre Église a prétendu être la fin de l'histoire, ce qui se déroulait ou s'inventait en dehors d'elle étant sans valeur en comparaison de « l'essentiel » qu'elle gérait. C'est une souveraineté légendaire qu'elle s'est ainsi attribuée, prétention qui a suscité un ressentiment dont nous voyons combien il est ancré. Nous devons

répondre à ce ressentiment méprisant autrement que par des protestations. En tenant compte de ce que la démocratie radicalisée que nous voyons avancer, prétentieuse et hésitante, vers un avenir problématique est désormais dans une difficulté analogue à celle du christianisme, tentée elle aussi de ne plus toucher terre, de s'évacuer vers l'abstraction et de se détacher des identités collectives. C'est sans doute en étant conscients de la part d'échec historique qui affecte le christianisme que nous pouvons aider la démocratie à comprendre ses propres difficultés, à retrouver la terre et la diversité humaine, qui est le lieu de la révélation biblique comme de la prédication vagabonde de Jésus de Nazareth.