



SOCRATE
SAINT-PAUL
HORS LES MURS
www.socratesaintpaul.eu

APPARTENIR À UNE COMMUNAUTÉ POLITIQUE : LA QUESTION DE L'IDENTITÉ EST-ELLE LA BONNE ?

18 mars 2017 - Centre Sèvres – Socrate Saint Paul Hors les Murs

Le thème de l'identité nationale, ou de l'identité française, ou encore de la France est devenu l'un de ceux qui animent périodiquement les débats et les réflexions politiques. Il fait le plus souvent l'objet de polémiques, les uns y recourant pour dénoncer une évolution jugée dommageable de la société, menacée de perdre son identité, les autres pour prophétiser l'avènement d'une nouvelle société, dotée justement d'une nouvelle identité. Que l'on se souvienne du débat sur l'identité nationale lancé par le président de la République en 2009, qui tourna court du fait de l'opposition de citoyens indignés n'hésitant pas à évoquer les mannes du régime de Vichy ! Deux ans plus tard, le projet de création d'une Maison de l'Histoire de France connut le même sort, pour de semblables raisons. A chaque fois que le thème revient, on entend les mêmes arguments s'opposer. D'un côté, on invoque le passé, à la fois gréco-romain et chrétien de la France, pour s'inquiéter de la dilution de ces racines évidentes, d'un autre, on dénonce une telle conception au nom de la formation d'une nouvelle identité, plurielle, dont le propre serait de laisser coexister toutes les identités possibles. Ce thème de l'identité est assurément l'un de ceux où la dialectique d'opposition entre conservateurs et progressistes se fait clairement entendre. Aujourd'hui, il prend volontiers la figure de l'opposition entre populisme et multiculturalisme. Il n'est pas aisé, dans ces conditions passionnelles, de se saisir sereinement de la question. Mais il faut bien s'y employer, puisque cela nous a été demandé, et nous tenterons pour le faire de recourir aux lumières de l'histoire et à celle de la philosophie, sans oublier, le cas échéant, celles provenant de la Révélation.

Relevons pour commencer que l'inquiétude pour l'identité nationale est plus ancienne qu'il n'y paraît. Certes, les nations européennes ont acquis, siècle après siècle, une physionomie, un visage, on pourrait dire une personnalité porteuse d'une identité propre. Mais le thème apparaît lorsque cette figure communément vécue est perçue comme menacée. Après tout, il en va de l'identité comme de l'oiseau de Minerve : c'est au crépuscule qu'il prend son envol. C'est lorsque des éléments essentiels constitutifs de l'identité semblent remis en cause ou diminués que l'interrogation sur celle-ci se déclare. Il semble bien qu'il en aille des peuples comme des individus : l'interrogation sur l'identité accompagne la reconnaissance de ses pathologies. En Europe, c'est au XIX^e siècle, semble-t-il, que le thème émerge, spécialement en France. Certains esprits nouveaux issus de la Révolution et nourris des Lumières annonçaient l'avènement d'un nouveau monde faisant table rase des hiérarchies passées, quelles qu'elles fussent. Le Girondin Rabaud-Saint-Etienne proclamait : « Notre histoire n'est pas notre code », et il aura des successeurs à toute génération. Face à quoi son contemporain le philosophe anglo-irlandais Edmund Burke, répondait, dans ses *Réflexions sur la Révolution de France*, qu'au lieu de détruire les legs du passé, il conviendrait plutôt de « mieux employer sa sagacité à découvrir la sagesse cachée qu'ils renferment ». La postérité de Burke sera grande au long du siècle qui suit la Révolution, où l'on voit se former une dialectique opposant l'esprit des Lumières à ce que l'on nommera, faute de mieux, le sentiment romantique. Pour les premiers, l'individu s'affirme et se construit par sa raison, et la nation aussi, par le contrat qui lie les sociétaires. Pour les seconds, la nation précède l'individu et lui confère son identité. Sur cette trame générale et réductrice comme toutes les simplifications, se greffent de nombreuses harmoniques tout au long du siècle. Pour Maurice Barrès, la nation est « la possession en commun

d'un antique cimetière ». Pour Renan, à qui il s'oppose, elle est, selon son célèbre discours, autre chose : « La nation est une âme, un principe spirituel. Deux choses constituent cette âme, ce principe spirituel. L'une est dans le passé, l'autre dans le présent. L'une est la possession en commun d'un riche legs de souvenirs ; l'autre est le consentement actuel, le désir de vivre ensemble ». La fortune de la définition de Renan tient à ce qu'il associe le legs du passé au choix renouvelé dans le présent. Moment d'équilibre sans doute, partagé par beaucoup, que les bouleversements du siècle suivant mettront à mal.

Au XX^e siècle, bien des raisons diverses continuent de poser, d'une façon ou d'une autre, la question de l'identité. Les réflexions suscitées par les deux guerres mondiales et par la Shoah, même atténuées momentanément par l'euphorie des Trente glorieuses, invitent à s'interroger sur l'identité, non plus seulement des nations, mais de l'Europe elle-même. Toute affirmation d'une identité nationale devient suspecte, et la chose est particulièrement sensible, sans surprise, en Allemagne. Certains en viennent à interdire quelque discrimination que ce soit, y compris, écrit Alain Finkielkraut, « la plus fondamentale : celle qui croit pouvoir séparer le Même et l'Autre ». Et il cite le sociologue allemand Ulrich Beck pour qui la conscience originelle du cosmopolitisme serait au fondement du projet européen. Dans le même temps, l'Union européenne entretient un projet d'élargissement à la Turquie, s'interdisant de reconnaître que l'Europe puisse n'être qu'un club chrétien. Enfin, nombre de pays sont confrontés aux problèmes suscités par de fortes communautés musulmanes issues d'une immigration récente. A cela s'ajoute, plus récemment encore, le fait que les pays appartenant à l'Union européenne ont connu depuis 2014 l'une des plus fortes vagues d'immigration de leur histoire, du fait des guerres ravageant le Proche Orient. La question de l'identité se pose ainsi autant pour les pays d'accueil que pour les populations accueillies, déracinées de leur territoire d'origine.

A travers la confusion des esprits et des langues, chacun perçoit la profondeur des questions engagées.

1. Deux mauvaises façons de concevoir l'identité d'un peuple

Les polémiques contemporaines renvoient peu ou prou à deux positions opposées l'une à l'autre et qui, dans les faits, s'exaspèrent l'une l'autre. Comme lors de l'émergence du thème, à l'époque romantique, mais en termes renouvelés, ces positions sont une exaltation du passé ou, au contraire, une négation de celui-ci. Pour simplifier, nommons-les l'approche essentialiste et l'approche empirique.

L'approche essentialiste regarde l'appartenance à un peuple, une nation, comme l'intégration à une forme préexistante et largement immuable. Bien des métaphores cherchent à exprimer ce principe invariant que l'on voit présent au cœur de l'identité : la France de toujours, la France des siècles et des rois... Cette approche valorise naturellement le passé, l'appartenance à une longue histoire commune. « Ces guerres qui ont fait la France », ou « les mille ans qui ont fait la France », ou encore « les principes de la République ». Elle valorise aussi et d'abord le sens de la différence, ce qui fait que l'on est de tel peuple ou que l'on est d'un autre. L'étranger est autre par essence. Dès lors, l'entrée d'un étranger dans le corps social est comprise en termes d'intégration et d'assimilation à ce corps préexistant.

Il n'est pas étonnant que ce soit dans cette ligne que certains avancent l'identité chrétienne de la France. Le christianisme est évidemment un élément constitutif de la formation de la nation française. Mais il n'est pas moins clair que l'identité nationale engage quantité d'éléments qui ne sont pas par essence de nature religieuse, même si la religion a pu contribuer à les façonner. Les racines de la France sont autant grecques et romaines que chrétiennes. Ce que de Gaulle exprimait dans un raccourci saisissant : « Nous sommes avant tout un peuple européen de race blanche, de culture grecque et latine et de religion chrétienne ». Il n'est pas juste d'annexer à la religion les autres critères, au point d'en faire l'essence unique de l'identité. Telle personne est chrétienne, mais ce caractère religieux ne définit pas la personne, ne lui confère pas son identité entière. Il reste vrai que l'aspect religieux est l'une des composantes de l'identité d'un peuple, et on le voit bien dans l'expression de celle-ci dans les arts. Pour autant, le christianisme est d'abord une vie, la vie à la suite du Christ, beaucoup plus qu'une forme. On ne l'honore pas en en faisant une essence.

La critique principale à opposer à cette approche essentialiste de l'identité est qu'elle minimise ou néglige un autre facteur tout aussi important que celui du passé : la dynamique de transformation continue qui affecte la collectivité nationale. Un peuple, une nation, est un corps vivant, qui vit, se déploie, se transforme continuellement. Il n'est pas indifférent à cela que la France ait été, pendant des siècles, une terre d'accueil des migrants. Certes, ceux-ci venaient en France pour y devenir français mais, en même temps, ils ont contribué à enrichir l'identité française en la déployant de façon renouvelée. Il serait aisé d'évoquer tout l'apport, dans le domaine des arts et de la littérature, des auteurs et des artistes venus de l'étranger au cours du XX^e siècle. Ils ont contribué à faire la France autant que celle-ci leur a permis de d'être eux-mêmes. Après tout la peinture française du siècle dernier doit autant à Picasso l'espagnol qu'à Matisse, si français. Il en va de même pour les personnes et pour les peuples : l'enjeu est de grandir sans se dénaturer, mais en sachant que l'on peut être fort différent à 60 ans de ce que l'on était à 20.

A cette approche fixiste de l'identité, qui semble se défier des tribulations de l'histoire, s'oppose l'approche empirique, voire empiriste. A une approche surdéterminée, on oppose l'absence de toute détermination. C'est la réponse apportée au drame de l'identité malheureuse (c'est le titre d'un livre d'Alain Finkielkraut) : « Le temps est venu pour l'Europe de n'être ni juive, ni grecque, ni romaine, ni moderne, ni *rien* » (p. 101). Pour nombre de penseurs contemporains, la référence à une identité, nationale ou européenne, est signe de sclérose ou d'exclusion. Dans certains cas, ce refus identitaire aboutit à l'accueil de toute identité, sans discrimination. Mais ce mouvement tourne parfois à la haine absolue de toute identité : il s'agit de devenir étrangers à nous-mêmes (Alain Badiou). Dans cet esprit, toute communauté politique ne serait que le fruit de longs métissages, ce qui disqualifie la prétention à une « identité identifiable ». L'*oikophobie* désigne ainsi la haine de toute appartenance singulière. Un rapport produit en 2013 par un membre du Conseil d'Etat sur la refondation des politiques d'intégration exprimait à sa façon cette posture (Rapport Tuot au premier ministre). Sous le titre *La grande nation pour une société inclusive*, il s'agissait de dépasser le concept d'intégration par celui d'inclusion, et de substituer au « pays replié sur la ronchonnière célébration des villages d'autrefois » celui « fier de ses visages contemporains magnifiant une culture vivante et dynamique » ; on songe à « l'âge du fier » décrit par Philippe Muray. Il faudrait ainsi modifier le nom des rues pour les renommer « en écho avec l'histoire des migrations ». En fin de compte, la seule identité consisterait à les avoir toutes, c'est-à-dire à n'en avoir aucune.

Ces deux approches de l'identité sont comme l'expression de l'opposition de deux métaphysiques : l'une de la substance marginalisant la relation, l'autre ne connaissant d'être que de relations, et dépourvus de toute substance. On perçoit aisément ce que chacune a d'excessif, combien aussi elles s'exaspèrent l'une l'autre, et qu'il faut parvenir à combiner deux éléments complexes, l'expression de la stabilité et celle du renouvellement continu. La formule de Renan citée en commençant tend à cela, en associant au legs du passé le consentement actuel et le désir de vivre ensemble. Mais il faut sans doute aller plus loin et s'interroger sur l'objet du consentement, sur le contenu du vivre ensemble. Sur quoi le consentement porte-t-il ? Quel type de vie communément partagée s'agit-il d'édifier ? En fait, la question de l'identité relève du phénomène. Elle est réelle, mais ne touche que les symptômes d'une pathologie qu'il s'agit d'analyser. La question à laquelle elle nous conduit est celle de la vie politique elle-même. Qu'est-ce qui constitue une communauté politique, quelle vie en commun les citoyens recherchent-ils ? C'est à ce stade que la philosophie politique, si ancienne, peut nous éclairer.

2. Quelques enseignements de la pensée politique

Bien des auteurs peuvent être sollicités, qui apporteraient des réponses fort différentes. Puisqu'il faut ici choisir, pratiquons la vieille méthode de la *reductio ad principium*, le retour au principe, qui nous renvoie aux analyses primordiales si puissantes d'Aristote. Aristote, dont Hannah Arendt disait qu'on ne pourrait jamais parler de la cité, de la communauté politique, sans se référer à lui et à sa *Politique*. Les principes posés par Aristote relatifs à la cité sont le socle incontournable de la pensée grecque et romaine, et la tradition chrétienne les a reçus, comme on le voit si nettement chez Thomas d'Aquin. Nous pensons que ces principes, aussi anciens qu'ils soient, sont de nature à éclairer les pathologies dont souffrent aujourd'hui les corps politiques, ceux-là mêmes qui se sont formés, siècles après siècles, sur les lointains fondements du monde gréco-romain, même si ceux-ci sont aujourd'hui oubliés tant ils sont enfouis.

Qu'est-ce que la tradition aristotélicienne nous enseigne à propos d'une communauté politique ? Retenons principalement trois enseignements choisis pour notre propos. En premier lieu, la vie politique est finalisée par un bien, un bien moral. La vie de la cité n'est pas finalisée seulement par le « vivre », elle tend à un « bien vivre », à une « vie bonne ». Pour le dire simplement, c'est un bonheur : la vie en commun tend vers un bonheur partagé. Cela ne supprime pas le bien individuel, mais cela le relativise : rien n'est plus personnel que mon bonheur, mais une part de celui-ci passe par la cité à laquelle j'appartiens. Puis-je me dire heureux, si la cité à laquelle j'appartiens ne l'est pas ? La question rebondit, et c'est celle qu'Aristote traite dans *l'Éthique à Nicomaque*. En quoi consiste le bonheur ? A cette question, les réponses sont multiples. Celle d'Aristote est la suivante : le bonheur consiste dans la vie selon les vertus, qui sont les perfections de la vie humaine, et s'accomplit dans l'amitié. D'où les analyses si poussées qu'il fait des vertus, notamment celle de la justice, qui sont un legs à toute l'histoire de la pensée. Le bien de la cité, c'est alors la vie selon la vertu pratiquée par le plus grand nombre possible de citoyens. Ce sont les bonnes et belles actions accomplies en commun. Ce bien de la cité, qui suppose quantité de biens dispositifs pour être atteint, est dans l'approche antique la plénitude du bien accessible. Le christianisme relativisera cela, bien sûr, mais maintient cette fin naturelle qu'est le bien commun. Le concile Vatican II le rappelle sans équivoque. Ce bien s'édifie et se reçoit en même temps. Le citoyen vit du bien de la cité et il

contribue à son édification. Tous les biens seconds de la cité : son territoire, ses richesses, son armée, ses alliances... sont en vue de ce bien ultime.

Dans la perspective classique, ce qui fait l'unité de la cité, c'est justement la quête partagée de ce bien que la plupart désirent. En langage technique, saint Thomas qui suit Aristote dit que la cité est une d'une unité d'ordre : c'est l'ordre à la fin poursuivie qui réalise l'unité entre les citoyens. La cité, en un sens existe par elle-même, à un moment donné, mais ce qui réalise son unité est un principe dynamique : le fait de tendre, chacun et tous ensemble, vers le bien que l'on poursuit tout en l'édifiant.

Mais qu'est-ce qui fait que la vie en commun dans une cité est effectivement possible ? C'est le deuxième enseignement d'Aristote, légué à tous ses successeurs. Avoir en commun les notions du vrai et du faux, du juste et de l'injuste, voilà ce qui permet la vie de la cité, déclare-t-il au début de son étude. Et justement, l'homme étant par nature un « animal politique » - la formule est de lui - l'homme possède en lui, de par sa nature, ces notions susceptibles d'être partagées et de fonder une vie en commun. Ses successeurs développeront cela, et on aboutira notamment à l'élaboration d'une conception de la loi naturelle qui est le fondement de l'organisation des cités romaines puis chrétiennes. C'est, aujourd'hui encore, le fondement de tous les édifices juridiques. Ce point est essentiel : il pose les fondements éthiques communs à tous les hommes, qui permettent d'édifier un monde commun. Si cela n'était pas, il serait illusoire de prétendre bâtir cet édifice commun.

Troisième enseignement enfin : la nature de la vie partagée entre les citoyens. Il s'agit d'une amitié. Nul n'a mieux parlé de l'amitié politique qu'Aristote. Elle est le lien des cités, elle est ce à quoi les citoyens aspirent. En œuvrant en commun, en accomplissant ces actions bonnes et belles, se forme entre eux cette amitié qui fait la grandeur de la vie de la cité.

Telles sont les fondations du monde commun héritées des Anciens, et que le christianisme a repris à son compte, non sans le référant à un ordre supérieur, surnaturel. Dans la pratique, le substrat éthique chrétien a, pendant des siècles, nourri et fécondé une telle conception. La fin surnaturelle a élevé la quête du bien commun sans disqualifier l'ordre politique naturel. C'est dans ce contexte, à partir du XVII^e siècle surtout, qu'a émergé la politique libérale moderne, qui façonne les communautés politiques contemporaines. Or, justement, l'évolution progressive des sociétés libérales, la dissolution du ferment chrétien qui les animait de l'intérieur aboutit aujourd'hui aux impasses que nous rencontrons, et dont l'incertitude identitaire est le symptôme.

3. La remise en cause des fondements du politique par l'évolution des sociétés libérales.

Sans qu'on y prenne garde, les grands principes de l'ordre politique hérité des Anciens, et que la chrétienté avait entretenu, ont été altérés au point d'être aujourd'hui remis en cause. Il s'agit ici d'une évolution longue et souvent imperceptible qui, siècle après siècle et longtemps à couvert du christianisme qui imprègne les sociétés, marque les cités politiques libérales, mais qui apparaît dans toute sa réalité désormais.

Reprenons brièvement les trois principes que l'on vient de souligner. La finalité du politique se transforme. Conçue au départ comme étant un bien, un bien-vivre, un bonheur, elle n'est plus conçue, à partir du XVIII^e siècle, qu'en termes d'intérêt. Les causes d'un tel glissement sont

complexes. Pour Pierre Manent, « l'idée d'un bien à viser, spécialement celle d'un bien commun à viser ensemble, apparaît aux modernes comme une notion dogmatique d'un point de vue théorique et autoritaire d'un point de vue pratique ». Les guerres de religion ne sont pas étrangères à une telle perception. Il reste qu'en l'absence d'un bien commun à atteindre, c'est l'intérêt général qui se substitue anonymement au bien-vivre : c'est une résorption du bien politique au niveau de l'utile. Tant que l'économie politique se développe à l'ombre d'une société animée par la finalité chrétienne, la primauté du bien, du bien moral, demeure, plus ou moins explicite. Dès lors qu'à partir du XIX^e siècle la référence et le substrat éthique chrétien s'effacent progressivement, il ne reste plus que la quête de l'intérêt, général certes, mais destiné de plus en plus à servir les intérêts particuliers. Dans le même mouvement, à la quête initiale du bonheur – cette vie selon la vertu – se substitue la recherche de l'épanouissement. Pour Adam Smith, le moteur de l'agir humain et de son industrie, c'est « *bettering one's condition* ». Dans les sociétés libérales contemporaines, la poursuite de l'intérêt général, compris de plus en plus exclusivement en termes économiques, manifeste l'appauvrissement de la finalité politique et, corrélativement, atténue l'unité de la cité, qui résultait de la quête d'un bien commun. La situation actuelle le donne bien à voir, par *a contrario* : lorsque l'on devient incapable de formuler ce qui finalise la vie de la cité, l'unité de celle-ci devient problématique. La question de l'identité de la cité politique dévoile en fait l'incapacité à exprimer ce qui la finalise. Le bien commun, le bien vivre, est devenu informulable. Là réside, selon nous, la cause profonde de la tragédie européenne actuelle, qui vaut sans doute pour tout le monde libéral.

L'objectif ne semble plus être un bien-vivre, mais seulement un vivre ensemble sans cesse invoqué mais jamais précisé. Car, dans le même temps, la reconnaissance d'une éthique commune est contestée jusque dans sa possibilité. Il n'est plus permis de parler de loi naturelle ou de droit naturel, alors que celui-ci a été pendant près de 2000 ans le fondement des édifices législatifs qui ont accompagné la vie des cités, y compris et peut-être surtout dans la ligne des Lumières. Il serait bien intéressant de s'interroger sur l'origine du discrédit dont souffre la loi naturelle, et l'interdit qui pèse sur son invocation. Il reste qu'à dénier la reconnaissance de conceptions communes du vrai et du faux, du bien et du mal, du juste et de l'injuste, c'est la possibilité même d'une vie commune qui est mise en cause. L'évolution contemporaine des droits de l'homme, qui sont chaque jour davantage les droits de l'individu et moins ceux du citoyen, témoigne juridiquement de cette situation. Car, à garantir les droits des groupes les plus singuliers, des communautés les plus réduites, ce sont ceux de la cité entière que l'on risque finalement de compromettre, car la cité est l'expression même du commun.

Il n'est guère surprenant, dès lors, que l'amitié politique, qui devait rendre savoureuse la vie dans la cité, disparaisse de son champ, et que les expressions de son substitut qu'est le lien social nous semblent si pauvres. L'amitié politique ne semble animer nos cités qu'au titre de la nostalgie qu'elles en ont. Seuls les réactions fugitives aux attentats perpétrés contre la cité ou les rassemblements sportifs nous en rappellent un instant la saveur perdue. Bien vite le solipsisme retrouve son empire, spécialement sa forme numérique dont l'attribut est le couple smartphone-écouteurs.

Notre propos est ici de suggérer que c'est l'évolution propre et interne aux sociétés libérales qui est la cause de leur incapacité actuelle à se définir et donc de leur malheur identitaire. Dans ces conditions, les remises en cause résultant de la présence de fortes communautés issues de l'immigration et façonnées par la religion musulmane ne sont que les révélateurs de l'incapacité des

sociétés libérales à se définir et à exprimer leur projet politique. Elles adressent de fait aux cités anciennes des objections auxquelles celles-ci sont de moins en moins à même de répondre. Pierre Manent, dans *Situation de la France* l'a très bien formulé : « Tandis que nous nous efforçons de vivre sans autre loi, ou sans autre règles des mœurs que la validation des droits sans cesse étendus de l'individu, ils [les musulmans] espèrent trouver dans la loi divine un ordre juste que la loi politique ne leur a que trop rarement ou trop chichement fourni » (p. 25). Selon nous, la question d'aujourd'hui n'est pas de savoir en quoi l'identité chrétienne prétendue et passée de la France serait de nature à prévaloir sur l'identité musulmane de communautés importantes sur le territoire national, elle est de parvenir à exprimer le projet politique d'une société libérale qui ne semble plus se définir que dans son activité économique, sur fond d'individualisme juridiquement garanti par l'édifice des droits.

*

Ce constat nous conduit à quelques remarques en guise de conclusion. Car si c'est une chose importante que d'analyser les symptômes des impasses actuelles, il importe aussi de tenter d'y remédier. Et si la question de l'identité n'est que l'expression phénoménale d'une crise radicale du politique, c'est à celle-ci qu'il faut essayer de répondre.

Nous partageons tous la perception, plus ou moins claire, de la profondeur des enjeux en cause dans cette crise contemporaine du politique. C'est que les interrogations actuelles nous renvoient aux questions les plus premières, originelles de la pensée politique. Vivre ensemble, oui, mais quelle vie ? La seule coexistence pacifique des vies privées ? S'agit-il encore d'une vie politique ? Nous ne pourrions pas indéfiniment refuser de répondre à la question première et finalement simple à formuler : qu'est-ce qu'une vie bonne ? Quel est le bien, le bonheur, que poursuit une communauté humaine ? Accepter de poser cette question, c'est aussi reconnaître que, pour traiter du politique, il faut partir du commun et non de l'individuel, du singulier. Ce que nous vivons aujourd'hui montre que la vie en commun ne peut être pensée ni construite à partir des droits de l'individu, c'est-à-dire en absolutisant la singularité de l'autre, et en ne concevant la vie de la cité que comme la reconnaissance mutuelle des droits de chacun par tous. Les exemples récents du régime civil du mariage ou des conditions d'accès à l'université l'illustrent, aussi bien dans l'ancien que dans le nouveau monde. Il faut parvenir à redéfinir ce qui est commun, avec la confiance que, comme le disait Jean XXIII dans un tout autre contexte, « ce qui unit est plus important que ce qui sépare ». Il ne s'agit certes pas de remettre en cause les garanties, si chèrement acquises, des droits fondamentaux de l'individu, mais de faire prévaloir, le cas échéant, ceux des citoyens et surtout ceux de la cité. (Exprimé en termes de bien, cela revient à dire, comme l'affirmaient aussi bien Aristote que Thomas d'Aquin, que le bien de la partie est ordonné au bien du tout, et non le contraire.)

Tout cela suppose que l'on accepte de réintroduire la question du bien, et du bien moral, dans la sphère publique. Dans son livre *Justice*, (de 2009, traduit en français en 2015), Michael Sandel a montré l'impossibilité de la neutralité morale de l'ordre politique. Dans les choix qu'il faut opérer pour faire prévaloir la justice, le bien premier des cités, on ne peut faire l'impasse sur ce qui est bien et bon pour trancher les questions rencontrées. Nous retrouvons ainsi les questions premières de la philosophie pratique : qu'est-ce que le bien d'un seul, qu'est-ce que le bien de la cité ? Poser la question de la vie bonne n'ira pas sans de redoutables débats. Car les opinions s'opposent assez spontanément sur ce en quoi elle consiste, et la possibilité même d'une réponse commune est contestée. Et le libéralisme politique s'est largement fondé sur une réponse privée à la question. On

se souvient de Benjamin Constant : « Que l'autorité se borne à être juste, nous nous chargerons d'être heureux ». Le vertige qui nous saisit est à la mesure du chemin qu'il nous faut parcourir. Nous l'avons dit en commençant, c'est à la tombée de la nuit que la chouette prend son envol (Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, 1821).

En second lieu, nous devons nécessairement nous interroger sur ce que peut être la contribution de la tradition chrétienne et celle des chrétiens à cette pensée du politique. Pour répondre, il faudrait mobiliser une histoire ample et complexe si l'on pense que la question théologico-politique a été l'un des axes de formation de l'Europe moderne. On ne peut donc que s'en tenir à quelques considérations rapides. Il faut reconnaître un réel déficit doctrinal de l'Eglise sur le terrain politique, distingué ici du terrain social. Il nous semble que c'est l'une des conséquences lointaines et durables de la fin de la chrétienté que d'avoir empêché, en quelque sorte, l'articulation d'une doctrine catholique du politique. A bien des égards, la doctrine sociale de l'Eglise, si nécessaire, a tenu aussi le rôle de substitut à une doctrine politique qui faisait défaut. Le concile Vatican II a posé quelques pierres fondatrices, mais c'est surtout Joseph Ratzinger, puis Benoît XVI, qui a amorcé, notamment dans quelques grands discours, un renouveau de la doctrine, en puisant d'ailleurs dans le fonds ancien des doctrines du droit naturel. Il n'y a pas que l'enseignement magistériel, et certains auteurs contemporains peuvent être sollicités à nouveaux frais. Jacques Maritain, par exemple, avec sa conception d'une chrétienté non sacrale, peut aider à comprendre le rôle de l'agir chrétien en politique, ainsi que Paul Valadier l'a montré dans un ouvrage encore récent (*Maritain à contre-temps*, DDB, 2007). Le champ qui est ouvert est aujourd'hui immense.

Indiquons seulement l'axe principal de cette contribution. Il faut affirmer nettement qu'il n'est pas de politique chrétienne comme telle – le grand Bossuet voudra bien nous pardonner, qui nous a laissé une *Politique tirée de l'Ecriture sainte*. Il peut y avoir une doctrine chrétienne du politique mais non une doctrine politique chrétienne. Les chrétiens ont vocation à être un ferment interne dans la cité, comme le concile Vatican II le dit à propos des laïcs, en affirmant leur caractère séculier (*Lumen gentium* 31) :

Le caractère séculier est le caractère propre et particulier des laïcs... La vocation propre des laïcs consiste à chercher le règne de Dieu précisément à travers la gérance des choses temporelles qu'ils ordonnent selon Dieu. Ils vivent au milieu du siècle, c'est-à-dire engagés dans tous les divers devoirs et travaux du monde, dans les conditions ordinaires de la vie familiale et sociale dont leur existence est comme tissée. À cette place, ils sont appelés par Dieu pour travailler comme du dedans à la sanctification du monde, à la façon d'un ferment, en exerçant leurs propres charges sous la conduite de l'esprit évangélique, et pour manifester le Christ aux autres avant tout par le témoignage de leur vie, rayonnant de foi, d'espérance et de charité. C'est à eux qu'il revient, d'une manière particulière, d'éclairer et d'orienter toutes les réalités temporelles auxquelles ils sont étroitement unis, de telle sorte qu'elles se fassent et prospèrent constamment selon le Christ et soient à la louange du Créateur et Rédempteur.

Les chrétiens peuvent contribuer à l'édification d'une cité sur des bases anthropologiques vraies, et en rappelant sans cesse que l'ordre profane ne saurait épuiser le champ politique. Le concile le dit encore (*Dignitatis humanae* 3), en traitant du droit à la liberté religieuse :

Les actes religieux par lesquels, en privé ou en public, l'homme s'ordonne à Dieu en vertu d'une décision intérieure, transcendent l'ordre terrestre et temporel des choses. Le pouvoir civil, dont la fin propre est de pourvoir au bien commun temporel, doit donc, certes, reconnaître et favoriser la vie religieuse des citoyens, mais il faut dire qu'il dépasse ses limites s'il s'arroge le droit de diriger ou d'empêcher les actes religieux.

Ferment interne, levain dans la pâte, c'est en agissant en chrétiens au cœur de la cité que les croyants peuvent l'aider à retrouver le sens du commun et à être ainsi davantage elle-même. Ce ne serait pas la moindre contribution apportée par le christianisme à la sauvegarde et au renouveau de la *res publica*.

François Daguet o.p.

Institut Saint-Thomas d'Aquin, Toulouse