

L'impensé de la démocratie

François de Lacoste Lareymondie

Texte de la conférence prononcée lors du séminaire de théologie politique « La démocratie, une valeur spirituelle ? », aux Bernardins, le 17 novembre 2011

Permettez-moi d'interroger les deux termes qui forment le titre de cette séance, mais de le faire dans l'ordre inverse de leur énoncé : « démocratie » d'abord, puis « impensé ».

Se référant à Jean-Baptiste de Foucauld, le document de travail introductif donne de la démocratie deux définitions qu'il place en confrontation :

- La définition banale : « un système politique reposant sur des élections libres et un ensemble de principes (les droits de l'Homme), de procédures et d'institutions » ; définition qu'il récuse pour son étroitesse et son insuffisance ;
- La définition substantielle qui a sa préférence parce qu'elle met l'accent sur les conditions morales de son bon fonctionnement, selon laquelle « la démocratie ... n'est pas seulement un système politique, mais aussi une valeur spirituelle... (qui) fait le pari moral de la liberté, ... (qui) admet la coexistence du bon grain et de l'ivraie, ... (qui) fait confiance à la personne humaine, telle qu'elle est, pour que la dignité de chacun soit respectée. »

Je suis sensible à cette aspiration à dépasser les considérations techniques de dévolution et d'exercice des pouvoirs ; mais plus par ce qu'elle suggère du besoin d'une source surplombante, que par ce qu'elle exprime directement. Elle n'est en tout cas pas indemne de nombreuses faiblesses qui sont inhérentes au « surinvestissement » moral qui l'enveloppe. C'est cela, me semble-t-il, que la notion d'« impensé » nous invite à explorer.

Cet « impensé » nous renvoie à deux questions.

La première est certainement celle de la source. Est-ce la Grèce comme on le prétend communément ? Si oui, en partie seulement, et de façon ambiguë : en effet, la démocratie grecque ne se dissociait pas de la religion de la cité qui cimentait la

communauté et qui ignorait l'idée même d'une conscience individuelle et libre, distincte de cette participation ; elle était restreinte aux citoyens, minoritaires dans leurs propres cités et dégagés des contingences matérielles par le recours aux mêtèques et aux esclaves ; et elle s'accommodait de ce que nous considérerions aujourd'hui comme des formes de tyrannie temporaire. Par contre on oublie trop souvent la racine monastique de la démocratie occidentale, celle qui se pratique dans les monastères où chacun, père ou frère, quel que soit son statut, a « voix au chapitre » et participe à l'élection de l'abbé.

Cette référence nous renvoie à la seconde partie de l'introduction à ce séminaire où sont évoquées trois vertus, considérées comme fondatrices de la démocratie, confiance, espérance et charité, qui ne sont autres que les trois grandes vertus théologiques. Mais la cité politique en est-elle vraiment le lieu d'expression, l'aboutissement, si du moins on pose l'hypothèse qu'elle n'est pas la Jérusalem céleste, ni en marche, ni même en puissance ?

La seconde question que pose l'« impensé » de la démocratie, et selon moi la plus importante, est celle du point de vue. À côté de l'exploration conceptuelle et théorique de la notion de démocratie, il me semble tout aussi important de débusquer les présupposés implicites que les comportements politiques, aussi bien des gouvernants que des gouvernés, recèlent et supposent quant au contenu pratique de ce régime : le fonctionnement concret des démocraties occidentales (et plus précisément des démocraties européennes qui constituent le champ de notre expérience quotidienne) n'est pas neutre et en dit long sur ce que représente effectivement l'aboutissement historique de ce régime. Il constitue le dépôt alluvial qui demeure et sur lequel nous nous mouvons après que le flot des penseurs est passé ; dépôt plus restreint que l'ensemble des alluvions charriées par le courant intellectuel, et sans doute assez décalé par rapport à une conception idéale, mais sur lequel s'édifie concrètement la conscience commune de ce qu'est la démocratie pour nos contemporains. C'est elle qui, combinée avec l'interrogation évoquée plus haut sur le rapport de la cité politique avec les vertus théologiques, fonde mon doute sur la « valeur spirituelle » de la démocratie et qui va guider mon propos.

Le doute que j'exprime ici me conduit à « revisiter » la conscience politique contemporaine dans son aboutissement concret. Je le ferai en quatre temps qui constituent autant d'interrogations :

- Quels sont les vecteurs de la conscience politique contemporaine ?
- Comment traiter les questions sans réponses ?
- Qu'est-ce que la responsabilité politique ?

- Le chrétien n'est-il pas en situation ambivalente au regard de la politique ?

I. Les trois vecteurs de la conscience politique contemporaine

Au Moyen Âge, la diversité sociale, la multiplicité des cultures et la pluralité des idées étaient assez facilement acceptées dans un contexte politique peu contraignant et ouvert à la souplesse des allégeances dans la mesure où, en Occident, la conception de l'homme et de sa place dans l'univers était commune à tous, s'enracinant dans une anthropologie théocentrée. La Réforme a coïncidé d'une part avec un dépérissement de la racine, d'autre part avec l'irrésistible mouvement de concentration et d'unification du pouvoir politique qui a fini par faire considérer les diversités sociales et religieuses comme des sources d'instabilité, voire de désagrégation. Les guerres de religion ont été l'emblème de cette crise. C'est alors que le pluralisme est devenu une question critique pour les organisations politiques européennes. Il n'était plus seulement un fait mais un risque du point de vue des États qui cherchaient à forger l'identité des nations, et un objet de revendication du point de vue des sujets qui ne se fondaient pas dans cette identité.

La tolérance à la dérive

Aussi la notion de tolérance, modalité pratique de la vertu de prudence dans son expression modérée, s'est-elle progressivement transformée en principe théorique d'essence politique, et par là, en un nouvel absolu aux implications considérables. Le cheminement s'est opéré en trois temps.

Au point de départ se trouve la position prise par Érasme (1466-1536) qui plaida en faveur d'un abandon des méthodes violentes de part et d'autre et d'un compromis politique dans l'attente d'un accord entre les différents partis. La tolérance n'impliquait aucun relativisme chez lui. Le deuxième temps est celui de Locke et de son *Essai sur la tolérance* paru en 1667 : il renvoie dos-à-dos catholiques et protestants en leur déniaient toute prétention à l'orthodoxie ou à la rigueur morale, pour leur opposer ce qu'il considère comme la véritable exigence évangélique, la paix civile. Ce qui est nouveau par rapport à Érasme, c'est la façon dont Locke, en déniaient aux adversaires tout droit à se prévaloir d'une quelconque prééminence, se place lui-même au-dessus d'eux en déterminant de sa propre autorité les critères du chrétien authentique : est vraiment chrétien celui qui est tolérant, quel que soit son camp. Le troisième pas, le pas décisif, sera franchi par Spinoza. Dans son *Tractatus theologico-politicus* (1670), il adopte une

approche totalement centrée sur la liberté individuelle : les États ne doivent se constituer que sur la base de la liberté des individus qui, à son tour, fonde le devoir fondamental de l'État de la sauvegarder. Aucune considération religieuse n'a plus à intervenir car, en la matière, doit prévaloir une totale liberté de conscience.

C'est ainsi que la tolérance est devenue un « véritable instrument politique¹ » et un redoutable outil dialectique. Dans ses développements ultimes, on peut même la qualifier de « tolérance idéologique ». La seule chose qu'elle ne tolère pas, c'est l'intolérance entendue comme prétention à l'universalité d'une quelconque religion, ou d'une quelconque vérité, et plus tard d'une quelconque morale, prétention qui par sa simple expression fait sortir son auteur de l'ombrelle protectrice ouverte par l'autorité publique et autorise à le pourchasser.

Or, par son affirmation selon laquelle toutes les opinions (ou tous les comportements, ou toutes les préférences, etc.) se valent, le « tolérant idéologique » pose une règle générale qui se contredit elle-même ; car cette affirmation s'excepte (elle seule) de l'indifférence et se place au-dessus des autres pour s'ériger en affirmation absolue. À quel titre et de quel droit ? Là n'est pas la question : il suffit d'affirmer cet absolu et de nier la contradiction. En pratique, le « tolérant idéologique » ne peut sortir de l'impasse que par la violence : celui qui contredit son affirmation est un dangereux intolérant à combattre par tous les moyens. D'où l'intolérance fondamentale du « tolérant idéologique ».

De ce point de vue, la vérité est au mieux inaccessible et en tout cas incertaine ; la religion est irrationnelle et elle divise ; la morale est une affaire subjective et d'ordre strictement personnel ; les unes et les autres doivent donc être renvoyées à la sphère privée sans autre conséquence que des pratiques individuelles et des comportements qui n'engagent que leurs auteurs pourvu qu'ils n'aient pas de prétention à l'universalité et qu'ils n'entravent pas les comportements des autres citoyens : la liberté des uns s'arrête où commence la liberté des autres. La seule vérité à recevoir dans la Cité est celle qui résulte des institutions. La politique, et elle seule, se voit reconnaître la vocation de réunir les hommes vivant ensemble, sur une base purement rationnelle dégagée de toute considération des fins dernières et de Dieu.

Le problème n'est cependant pas résolu. Comment établir cette base rationnelle ?

¹ Je reprends cette expression ainsi que les développements sur cette question du professeur Jean Laffitte : *Tolérance intolérante ? Petite histoire de l'objection de conscience*, Éditions de l'Emmanuel, 2010.

La responsabilité opposée à la conviction

La relativité de la morale semblait un fait acquis : le monde ne fonctionne pas de façon morale, mais son principe fondamental est celui que Machiavel énonçait en 1512 : « Ainsi que le démontrent tous ceux qui ont traité de la politique, et les nombreux exemples que fournit l'histoire, il est nécessaire à celui qui établit la forme d'un État et qui lui donne des lois de supposer d'abord que tous les hommes sont méchants et disposés à faire usage de leur perversité toutes les fois qu'ils en ont la libre occasion². » De ce pessimisme foncier, partagé avec Hobbes, résulte l'idée que l'État, en tant qu'institution contraignante, se fonde sur des lois qui n'ont rien à voir avec la morale, bien au contraire : la morale lui est néfaste, et dangereux sont ceux qui prétendraient le contraire.

L'expression aboutie de cette divergence irréductible, Max Weber l'a donnée en 1919 dans une forme qui semble universellement admise aujourd'hui. Résumons : il n'y a pas d'éthique qui vaille en même temps pour l'action politique et pour toute autre action ; il n'y a d'éthique que relative à son domaine. Par ailleurs, la noblesse des intentions ne sert à rien : il faut parler des moyens.

« Toute action d'inspiration éthique peut obéir à deux maximes profondément différentes l'une de l'autre et dont l'opposition est irréductible. Elle peut être orientée selon une « éthique de la conviction » ou selon une « éthique de la responsabilité ». Non pas que l'éthique de la conviction soit identique à l'absence de responsabilité, et l'éthique de responsabilité identique à l'absence de conviction. Mais il y a une opposition profonde entre l'action qui se règle sur la maxime de l'éthique de conviction (en termes religieux : « le chrétien agit selon la justice et s'en remet à Dieu pour le résultat »), et celle qui se règle sur l'éthique de responsabilité selon laquelle on doit assumer les conséquences (prévisibles) de son action... Aucune éthique au monde ne peut éluder le fait que pour atteindre des fins qui sont « bonnes », on est obligé, dans de nombreux cas, de s'accommoder de moyens douteux ou au moins dangereux du point de vue moral, ainsi que de la possibilité, voire de la probabilité de conséquences accessoires mauvaises³. »

Puisqu'en politique le moyen décisif est la violence, l'éthique de la conviction paraît devoir échouer absolument, car « le partisan de l'éthique de la conviction ne supporte pas l'irrationalité du monde⁴ ».

² Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, livre I, chap. 3.

³ Max Weber, *Le Savant et le Politique*, 2e conférence, « La profession et la vocation de politique », éd. La Découverte, p. 192-193.

⁴ Weber, *id.*, p. 195.

En général, on s'arrête là en considérant que l'on aurait trouvé la clé éthique de la politique : c'est celle des responsables qui savent que le monde est imparfait et qu'il faut « faire avec », sans trop s'interroger sur les moyens. Ceux-ci sont justifiés par la fin ; on juge aux conséquences ; ce sont elles qu'il faut prévoir et gérer. Le jugement sur ce qu'il convient de faire, sur l'agir politique et plus largement sur l'agir moral, est ainsi transféré aux experts : à eux de dire ce qui est efficace, de planifier les conséquences, de programmer les actions. L'utilitarisme transforme les normes morales en normes techniques. La technocratie y trouve sa justification de principe, et les politiques leur confort sans se rendre compte qu'ils s'exposent à toutes sortes de manipulations.

Hélas pour eux et pour tous les paresseux, Max Weber ne tient pas sa position jusqu'au bout. En dépit de sa préférence visible, peut-être parce qu'il devine l'impasse où la seule appréciation des conséquences conduit la politique, il refuse de trancher entre l'une ou l'autre éthique. S'il traite de « fanfarons » ceux qui appellent à une levée en masse des tenants de l'éthique de la conviction pour changer le monde, il est bien forcé de reconnaître que l'homme politique se heurte à une limite ; mais il n'ose pas, ou ne sait pas, la fixer. Il se contente de l'évoquer : « Il est bouleversant d'entendre un homme mûr qui éprouve réellement et de toute son âme cette responsabilité pour les conséquences et qui agit selon l'éthique de la responsabilité, dire à un moment quelconque : “je ne peux pas faire autrement, je m'arrête ici”⁵... » Pourquoi ? Au nom de quoi ? Silence. Le jugement moral aurait-il sournoisement repris le dessus et subverti la raison technique ? Ou bien l'abîme des conséquences possibles d'une éthique utilitariste aurait-il révélé brutalement son caractère insondable ? Questions sans réponses.

Une éthique de la discussion en position de repli

Faute d'éthique universellement et toujours admissible en politique, que reste-t-il sinon la procédure comme mécanisme régulateur apte à faire émerger un consensus ? Il appartient à « l'éthique de la discussion » thématifiée par Jürgen Habermas de prendre en charge l'aspiration à l'universel, non plus comme déterminant d'un contenu substantiel qui, mais comme démarche qui doit présider à un usage légitime de la raison pratique. Il s'agit là d'une éthique déontologique, c'est-à-dire de conformité à certaines règles de comportement, et non plus ontologique, c'est-à-dire qui rechercherait un rapport avec l'être même des choses. Il l'explique de façon très claire :

« Dans l'éthique de la discussion, c'est la procédure de l'argumentation morale qui prend la place de l'impératif catégorique. Elle établit le principe selon lequel seules peuvent prétendre à validité les normes qui pourraient trouver

⁵ Weber, *id.*, p. 204.

l'accord de tous les concernés en tant qu'ils participent à une discussion pratique. En même temps, l'impératif catégorique est ramené au rang d'un principe d'universalisation qui dans les discussions pratiques assume le rôle d'une règle d'argumentation : dans le cas de normes valides, les conséquences et les effets secondaires qui d'une manière prévisible découlent d'une observation universelle de la norme dans l'intention de satisfaire les intérêts de tout un chacun doivent pouvoir être acceptées sans contrainte par tous. »⁶

Les conditions à remplir par les participants sont au nombre de trois :

- **symétrie**, ou plus exactement interchangeabilité des rôles, afin d'annihiler la position dominante de l'autorité qui fausserait les rapports, et de décloisonner les points de vue ;
- **sincérité des partenaires**, sans laquelle l'accord est d'avance frappé de nullité ;
- **liberté d'adhésion**, non pour s'abstraire *in fine* (ce serait une preuve d'insincérité), mais pour accepter d'avance d'être lié par les conclusions.

Il n'est plus question d'objectivité mais d'intersubjectivité, plus question de vérité mais de validité, plus question de bien mais de juste, plus question de normes substantielles mais d'État de droit, en réalité d'un état régi uniquement par des règles de procédure. C'est ainsi que l'on peut considérer Habermas comme le point d'aboutissement de la pensée politique moderne et que l'on doit lui reconnaître le mérite d'avoir très exactement caractérisé la démocratie actuelle. En cantonnant la rationalité politique à la prise en considération des conséquences prévisibles de l'action, il s'inscrit dans la continuité de Max Weber ; en s'en tenant à une simple validité pratique et provisoire, il participe du scepticisme dominant. Cependant, comme Weber, il a senti la difficulté : comment fonder par avance et en droit l'adhésion de la liberté ?

En effet le raisonnement est tautologique : il présuppose la croyance subjective dans la force décisionnelle de la discussion. Pour ce faire, Habermas admet qu'il faut avoir déjà atteint le statut d'une société d'hommes libres, auto-constitués en communauté politique démocratique concrète, en État de droit. De ce préalable, il ne rend pas compte ; il ne peut donc pas évacuer réellement la question des fondements de l'adhésion. Comment la discussion, par sa seule vertu, peut-elle garantir que l'on parvienne à une norme ayant de droit vocation à devenir universelle ? Or cette règle d'universalisation, base de l'impératif catégorique, permet seule de vérifier l'impartialité du jugement et d'écarter l'égoïsme. Mais si, pour authentifier le recours à l'argumentation, il est nécessaire d'avoir préalablement atteint le stade politique requis, qu'en est-il de ceux qui n'y sont pas

⁶ Jürgen Habermas, *De l'éthique de la discussion*, éd. Champs Flammarion 1991, p. 17.

parvenus ? Les exclura-t-on ? Les contraindra-t-on ? Au nom de quoi ? Comment justifier que le politique s'impose à la conscience individuelle ? On est revenu au point de départ. Reste la contrainte, celle qu'emploient les majoritaires à l'encontre des réfractaires considérés comme des destructeurs du consensus ; celle des démocraties occidentales à l'encontre des autres pays quand elles exigent d'eux, en contrepartie de leur reconnaissance et de leur admission dans le concert des nations, l'entrée dans les mécanismes de la démocratie formelle.

Si la tolérance prise comme instrument politique est fondamentalement intolérante, si l'éthique de la responsabilité s'avère incapable de prendre en charge toutes les conséquences de l'agir politique, si la démocratie procédurale ne se conçoit que dans son propre système référentiel, que reste-t-il en guise de raison politique ? D'un côté la liberté, seule valeur universelle finalement reconnue, mais en son affirmation d'absolue indétermination qui récuse toute référence puisqu'il n'y a pas de vérité ; de l'autre un scepticisme général et un utilitarisme banal en vertu duquel tout ce qui est techniquement possible devient l'aune de la raison pratique et doit pouvoir se réaliser au terme d'une discussion pragmatique qui se borne à en encadrer les procédures et à en gérer les effets. En fait, la politique est livrée aux groupes de pression, aux conflits d'intérêts et aux compromis empiriques autour de lois de simple police.

II. Comment sortir la politique de l'impasse ?

En dépit des efforts pathétiques consentis pour asseoir en raison la vie politique de nos démocraties occidentales, une série de questions décisives demeurent insolubles si on s'en tient là. Hélas, notre expérience collective nous a appris que les trois vecteurs de la conscience politique moderne, s'ils sont considérés comme des absolus, conduisent dans une impasse.

Des questions sans réponse

Il faut en effet affronter, sans faux-fuyant, une série de questions décisives. L'utilité recherchée suffit-elle à justifier les moyens engagés pour l'atteindre ? La sincérité absout-elle n'importe quel choix politique ? La régularité de la procédure exonère-t-elle de n'importe quelle conséquence ? L'anticipation des conséquences, à supposer qu'elle soit sérieusement possible alors que l'expérience démontre le contraire, suffit-elle à justifier l'utilisation des moyens annoncés si elle a été validée par la procédure démocratique ?

L'adhésion initiale et l'insertion dans une structure institutionnelle déchargent-elles l'exécutant de sa responsabilité personnelle ?

Très anciennes questions que l'on peut exprimer en termes de limites : jusqu'où aller ? Y a-t-il un point où s'arrêter, point qui résulterait d'autre chose que du consensus ou des seuls intérêts du moment ? Que ce soit pour fixer le moment où « l'homme mûr qui agit selon l'éthique de la responsabilité déclare “je m'arrête ici” », ou que ce soit pour engager sa volonté dans les liens d'obligation que la procédure de discussion va tendre, l'homme a encore besoin d'une référence qui soit extérieure à sa subjectivité, fût-elle partagée.

On n'échappera pas à ces questions en déclarant que ce serait permettre le retour sournois de l'archaïsme moral que de les poser. Voilà pourtant bien l'opinion commune. Résiste-elle longtemps ? Plutôt que de procéder à une démonstration abstraite mieux vaut se confronter à la brutalité des faits. Reprenons ces mêmes questions en les posant précisément sur un cas historique paroxystique, et par conséquent exemplaire, assez récent pour que chacun l'ait en mémoire :

- Le régime nazi n'est-il pas parvenu au pouvoir par les procédures constitutionnelles et n'a-t-il pas été, à l'origine, démocratiquement élu ?
- Les convictions d'Hitler n'étaient-elles pas connues avant son accession au pouvoir et n'ont-elles pas fait l'objet d'un débat ?
- Lui-même n'était-il pas sincère dans l'énoncé de ses convictions, et n'était-il pas prêt à considérer que les objectifs qu'il poursuivait justifiaient les moyens qu'il a employés ?
- Les autres dirigeants du parti nazi et de l'Allemagne hitlérienne qui ont participé à la mise en œuvre de cette politique ne devaient-ils pas s'en tenir à la responsabilité de leurs fonctions et se conformer aux ordres institutionnellement reçus ?

Ces questions deviennent scandaleuses : le mal était absolu. Soit, mais comment justifier de façon incontestable et définitive que c'était un mal ? Et qu'il était absolu ? S'abstenir de le faire interdit de déclarer que la politique nazie et les exactions commises en son nom constituaient des crimes. Ce fut très exactement le problème qui conduisit les alliés à ouvrir le procès de Nuremberg.

Justifier le procès de Nuremberg

Si l'on se contente d'y voir la « justice » des vainqueurs, un acte de vengeance plus ou moins mis en scène, une façon pour eux de s'exonérer de leurs propres excès de guerre, on a capitulé d'avance : la position est intenable et sera forcément renversée par le vainqueur suivant. Les alliés l'ont bien vu, et plus encore les juges, du moins ceux qui étaient magistrats⁷.

Il leur fallait trouver un fondement légitime au jugement qu'ils allaient prononcer à l'encontre des trente-et-un accusés. Il n'y avait pas de précédent ; les traités internationaux auxquels l'Allemagne était partie avant-guerre n'offraient pas de base solide à des condamnations pénales ; quant aux crimes contre l'humanité, à la différence des crimes de guerre qui pouvaient se déduire des conventions de Genève, ils ne se référaient à aucun texte. Or ce sont bien ces crimes-là, les déportations en masse, l'extermination des juifs, les massacres de populations civiles dans les pays occupés, les représailles collectives, qui, finalement, constituaient le cœur du procès, sa nouveauté, et le point critique de l'accusation.

La réponse se trouve dans les « principes de Nuremberg » : ils ont été formulés en termes définitifs en 1950 par la Commission de Droit International, sur demande de l'Assemblée générale des Nations-Unies, à partir de l'arrêt de la Cour. Ils sont au nombre de sept, les deux principaux étant le sixième principe, qui définit les « crimes de droit international » et en particulier, au point (c), les « crimes contre l'humanité » dans les termes suivants : « l'assassinat, l'extermination, la réduction en esclavage, la déportation ou tout autre acte **inhumain** commis contre toutes les populations civiles, ou bien les persécutions pour des motifs politiques, raciaux ou religieux... », et le quatrième principe : « le fait d'avoir agi sur l'ordre de son gouvernement ou celui d'un supérieur hiérarchique ne dégage pas la responsabilité de l'auteur... »

Le recours indispensable aux principes de la loi naturelle

Que sont ces deux principes, sinon l'expression d'une norme qui dépasse toute loi positive (puisqu'il n'y en avait pas) et qui s'impose à tout homme, même contre les lois de son propre pays et en dépit des ordres reçus de ses propres autorités ? Les juges s'en sont longuement expliqués : le terme « humanité » visait l'ensemble du genre humain abstraction faite de toute appartenance nationale, sociale, religieuse, ou raciale, et devait

⁷ À la différence des États-Unis qui ont envoyé un juge à la Cour suprême, ou du Royaume-Uni qui a envoyé le Lord Justice, représentant de la Justice du roi et deuxième personnage de l'État, et éventuellement de la France qui a envoyé un ancien professeur de droit pénal, les Soviétiques ont envoyé des militaires, ce qui en dit long sur la nature de la justice qu'ils entendaient rendre.

être pris en son sens moral puisque tout homme, ami ou ennemi, est d'abord un être humain.

Le sixième principe de Nuremberg renvoie à une définition ontologique du bien selon laquelle est « bien » ce qui ne peut jamais être placé en second rang, ce qui ne peut jamais être subordonné à autre chose. D'où découle cette norme décisive qui nous commande de traiter chacun selon la valeur qui lui est propre, et donc chaque homme comme un être qui est autant une fin que nous-mêmes, et jamais comme un moyen. C'est pourquoi le « crime contre l'humanité » pouvait constituer un chef d'accusation juridiquement valide auquel il était légitime de recourir en dehors des faits de guerre (donc indépendamment du droit international) et en dehors de toute incrimination antérieure dans le droit interne.

Quant au quatrième principe de Nuremberg qui rappelle la responsabilité irréductible de chaque homme sur ses actes, il est le corollaire direct de sa dignité inaliénable en tant qu'homme, c'est-à-dire en tant qu'être doué d'une intelligence raisonnable et d'une volonté libre.

Ce sont des définitions classiques tirées de la loi naturelle. Elles traduisent l'intuition profonde sur laquelle celle-ci est établie : il existe une nature humaine qui transcende toute norme et que l'on doit respecter quelles que soient les circonstances. Cette norme préexiste à toute détermination légale et résulte de la nature même de l'homme. Elle constitue une façon d'exprimer la « règle d'or » universelle de la loi morale naturelle selon laquelle il ne faut pas faire à autrui ce que l'on ne voudrait pas qu'il vous fasse, ou encore, de façon positive, faire aux autres le bien que l'on voudrait pour soi.

La Déclaration universelle des droits de l'homme, adoptée par l'Assemblée générale des Nations unies le 10 décembre 1948, dans son ambition native et finalement détachée de tout précédent, ne fait que prendre acte de la prééminence de la loi naturelle lorsqu'elle déclare dans son Préambule que « la **reconnaissance** de la **dignité inhérente** à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables constitue le fondement de la liberté, de la justice et de la paix ». En effet, elle « reconnaît » ce qui préexiste nécessairement à la déclaration, et donc ne le crée pas ; ce qu'elle reconnaît est une « dignité inhérente », par conséquent fondée sur une nature humaine qui est ainsi présumée. Les trente articles qui la composent, où l'on trouve l'essentiel des droits humains fondamentaux, s'inscrivent bien dans cette perspective, plus sûrement que les déclarations qui ont suivi et dont la prolixité ou la tournure volontariste sont suspectes. En cela, elle s'oppose à la philosophie qui animait les auteurs de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789, dont l'inspiration était inverse puisqu'elle se voulait d'ordre politique et non moral, créatrice, fondatrice, et auto-suffisante.

A contrario, l'absence de procès à l'encontre des régimes communistes après leur chute en dit long sur l'état de la pensée morale dans nos pays. En 1989, quarante ans après Nuremberg, nos dirigeants avaient largement perdu les convictions nécessaires tandis que les philosophies de Weber et Habermas ne leur étaient d'aucune utilité : où y trouver les fondements d'une condamnation de ces régimes, de leurs crimes et de ceux qui les ont commis ?

III. L'urgence d'une refondation de la responsabilité politique

Voilà pourquoi, sur le plan de la pensée et des justifications théoriques, la question des fondements pré-politiques de l'État démocratique demeure posée⁸. On peut en résumer les termes ainsi : la démocratie est bonne en ce qu'elle permet à tous de participer à la gestion de la « chose publique » dans un climat de liberté ; mais elle ne porte pas en elle-même sa propre référence : elle ne fonde pas la société libre mais la présuppose ; elle est donc de l'ordre du moyen, de la méthode de gouvernement ; elle se saborde elle-même quand elle outrepatte son statut.

L'ébranlement général des consciences

Le développement des sciences et techniques atteint des niveaux inouïs et ouvre des champs auparavant inaccessibles. Naturellement, le meurtre n'est pas chose nouvelle ; pas plus que ne le sont les massacres de populations entières ; ce qui est nouveau, ce sont d'abord les motifs de ces massacres qui dénie aux victimes leur identité humaine (ennemis de classe, appartenance à des « races inférieures », individus privés du droit de vivre au nom de la société), mais aussi les techniques utilisées qui les « aseptisent » et les « industrialisent ». L'avortement n'est pas nouveau ; sont nouveaux sa commission « de droit », son organisation légale et le détournement des ressources médicales à cette fin. L'achèvement des vieillards et des mourants n'est pas nouveau ; ce qui est nouveau, c'est sa légitimation et le recours à des techniques « propres » qui occultent le geste de mort. En revanche, sont radicalement nouvelles les manipulations embryonnaires et génétiques qui rendent accessible le mythe faustien jusque là cantonné précisément au niveau du

⁸ Je renvoie au débat majeur organisé sur ce thème le 19 janvier 2004 par l'Académie catholique de Bavière entre Jürgen Habermas et Joseph Ratzinger, alors préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi. Ce débat a été publié en France par la revue *Esprit*, n° 306, juillet 2004. Il vient de faire l'objet d'une publication séparée par les éditions Salvator, coll. Controverses, sous le titre *Raison et Religion, la dialectique de la sécularisation*, 2010.

mythe. Quand les techniques offrent de telles possibilités, peut-on encore admettre que le possible détermine le faisable en droit ?

Deuxième facteur nouveau, l'utilitarisme est maintenant reçu comme valeur sociale dominante. Par conséquent l'homme n'est pas protégé en tant que tel mais pour autant que l'on ait décidé qu'il le mérite en vertu de l'utilité ou du consensus du moment. En témoigne la rédaction de nombreuses lois qui, tout à la fois, affirment un principe général et en nient la portée concrète par des « autorisations » contredisant l'affirmation initiale. Cohabitent ainsi dans le même texte sans que la contradiction paraisse insupportable, l'affirmation du droit à la vie et l'autorisation de donner la mort ; la solennité du mariage et sa dénaturation dans des unions qui ne peuvent pas en être ; la liberté de pensée et la pénalisation des opinions contraires au conformisme majoritaire ; etc. Les protections sont devenues relatives, non pas à cause de circonstances exceptionnelles qui pourraient justifier de les amoindrir temporairement, mais en fonction de l'opinion ou de l'utilité.

Il faut souligner enfin l'affaiblissement complet de toute idée d'engagement. Dès lors que la liberté est conçue comme inconditionnée, arbitraire, hors de toute finalité, qu'hédonisme et jouissance commandent le comportement des individus et sont érigés en valeurs directrices, il s'ensuit nécessairement que tout engagement s'inscrit dans la contingence et la précarité. Il était déjà banal de considérer qu'un contrat d'affaires « est fait pour être rompu ». Beaucoup plus grave est le fait, largement accepté voire légitimé, que l'engagement dans le mariage, fondateur de toute société puisqu'il est le lieu d'accueil et d'éducation de l'enfant, n'est lui-même qu'un de ces contrats à durée déterminée, d'ailleurs plus facile à rompre qu'à nouer. Y a-t-il une autre raison à la montée rapide du PACS entre personnes de sexes différents ? Elle traduit d'autant plus concrètement ce glissement de sens que l'égalité des avantages met les deux statuts en concurrence de sorte que le plus aisé à conclure et à rompre a toutes raisons de l'emporter.

Ce que l'on refuse de voir, ce sont précisément les conséquences de cet ébranlement général : mise en danger des plus faibles, des plus fragiles, des plus vulnérables ; multiplication des « familles monoparentales » au travers desquelles se généralise la précarité qui touche d'abord les femmes abandonnées avec charge d'enfants ; avec sa conséquence démontrée d'être le premier facteur de pauvreté dans nos sociétés ; l'effacement préoccupant des pères et de l'idée même de paternité ; bien entendu, l'implosion démographique dont la cause est clairement liée à ce qui précède et sur laquelle l'aveuglement est à la hauteur du danger ; et pour tous, une solitude croissante dont on n'a pas encore mesuré les effets dépressifs.

Vers la ruine de la cité politique ?

Simultanément, nécessairement dirai-je, l'emprise de la puissance publique a continué de s'accroître, au fur et à mesure qu'elle pénétrait tous les domaines de l'existence. En dépit des défaites enregistrées, les États totalitaires n'ont pas disparu ; pas plus que la guerre ne s'est civilisée. Ce n'est pas tout. Le libéralisme de principe, partout vainqueur sur le plan idéologique, n'a pas fait disparaître le culte du pouvoir absolu. Cet héritage de Hobbes continue d'imprégner nos mentalités ; il a simplement changé de contenu pour faire de l'État le garant, quand ce n'est pas l'opérateur, de nos jouissances, de notre libertinage, voire de nos perversités ; mais aussi le compensateur de tous les dysfonctionnements que l'ébranlement des consciences a engendrés, au moyen de « politiques sociales » qui n'ont de social que le nom. Totalitarisme rémanent et libéralisme triomphant convergent vers le triomphe de la bureaucratie et la paralysie de la société.

En contrepoint, il faut souligner la dissolution culturelle qui vide nos sociétés de l'intérieur. La culture n'est plus une clé d'accès à la compréhension du monde, à une vision de l'homme partagée ; elle n'est plus une porte d'entrée dans l'universel à partir du particulier. Elle se transforme en un outil d'identité ; pas au sens d'une identité commune qui forgerait la société politique et cimenterait l'amitié entre les citoyens ; mais au sens d'un instrument de privatisation autour du « moi », que ce « moi » purement individuel devienne le centre de son propre monde ou qu'il soit enfermé dans un petit cercle qui se construit par opposition à l'extérieur. Elle devient un facteur de repli et de morcellement dont témoignent aussi bien les mouvements régionalistes et autonomistes que tous les communautarismes : les uns et les autres se veulent autosuffisants, de plus en plus contractés sur eux-mêmes, et de plus en plus intransigeants.

Il en résulte un émiettement dramatique de la société. Passons sur la multitude des segmentations catégorielles qui marquent les analyses dont nous sommes abreuvés. Insistons plutôt sur la façon dont, désormais, les politiques sont édictées : il n'y a plus de loi générale, mais systématiquement toute action est catégorisée, découpée, ciblée, pour le plus grand profit de la bureaucratie, et pour le plus grand enfermement de chacun dans sa catégorie, qu'elle soit socio-professionnelle, géographique, mentale, etc. Et l'on s'étonne que se forment autant de ghettos !

Comme, parallèlement, les désaccords internes à nos sociétés deviennent irréductibles, que l'éthique de la discussion s'épuise à les résoudre sans succès, que chaque débat suscité par les transgressions toujours plus poussées fait inévitablement renaitre la question des fondements et que le compromis s'avère de moins en moins accessible, il ne

reste plus, en désespoir de cause, qu'à « prendre acte de nos désaccords », c'est-à-dire à aller au bout du « non sens » et de la ruine de toute société politique.

Peut-on s'y résigner ? Non évidemment. S'en remettre aux mécanismes ordinaires de la vie politique ? Ils sont exténués. Attendre un miracle ? Pas avant d'avoir rempli pleinement notre rôle. Il ne nous reste plus qu'à contribuer à une refondation politique. C'est précisément là que le chrétien peut se prévaloir d'une responsabilité particulière ; non pour exiger une place à part, mais parce qu'il est animé par une exigence qui, en dépit de tout, l'appelle à dépasser les seules vues terrestres, mais qui le positionne de façon ambivalente au regard de la politique.

IV. L'ambivalence du chrétien au regard de la politique

Ce n'est pas d'aujourd'hui que les chrétiens ressentent un malaise face à la politique, face à l'exercice du pouvoir des hommes les uns sur les autres. Pour régler la question, il ne suffit pas de se dire que la communauté politique est la plus haute forme de communauté terrestre, ni que la charité politique est la forme la plus large de la charité. Là-contre en effet se dresse l'affirmation première du Christ selon laquelle son Royaume (et donc notre fin dernière) n'est pas de ce monde, à laquelle il faut conjoindre le « rendez à César ce qui est César et à Dieu ce qui est à Dieu », qui peut s'entendre aussi comme une façon de mettre César de côté. Affirmations que l'on peut lire enfin dans la perspective théologique ouverte par le récit du déluge figurant au livre de la Genèse, déluge qui préside à la division des langues d'où résulte la création des Nations, elles-mêmes sièges des pouvoirs politiques. Si l'émergence des langues et des nations peut se comprendre comme une conséquence de l'orgueil et une donc concession faite au mal, elle s'entrelace néanmoins avec la nature intrinsèquement politique de l'homme.

Non, le rapport des chrétiens à la politique n'est pas simple, et ne le sera jamais.

Les chrétiens ont-ils une responsabilité politique particulière ?

La responsabilité politique des chrétiens est-elle différente de celle des autres citoyens ? *A priori* la réponse est « non ». La nature politique de l'homme, quelle que soit sa religion, implique une identité de principe de tous les citoyens quant à leur statut politique. Outre son assise philosophique, cette réponse s'appuie sur de solides

fondements scripturaires et théologiques, notamment chez saint Paul (*épître aux Romains*) et chez les Pères de l'Église (*épître à Diognète*).

Aussi assurée qu'elle soit, elle ne suffit pas. Si les chrétiens s'affirment tels et sont cohérents, peuvent-ils se plier à toutes les exigences du « monde » ? Dès l'origine, la question s'est posée à propos de leur participation aux cérémonies publiques et au culte de l'empereur. À l'époque moderne ils sont entrés en conflit non seulement avec tous les totalitarismes mais aussi avec les régimes démocratiques dès que ceux-ci ont prétendu à l'autosuffisance ontologique et morale : ce sont eux qui résistent à l'idée que la politique est maîtresse de tout. Or, pour leurs concitoyens, ils ne sont totalement acceptables que s'ils font comme les autres, et s'ils acceptent non seulement de faire, mais de parler et de penser comme les autres.

D'où un troisième temps dans la réponse : les chrétiens ne sont pas des citoyens tout à fait ordinaires. Non qu'ils pourraient se dispenser des charges communes, de la justice, de la participation aux instances politiques, etc., mais parce qu'ils se trouvent en tension permanente entre le ciel et la terre, entre l'ordre spirituel et l'ordre temporel, parce que le Royaume n'est pas de ce monde mais que c'est en ce monde qu'ils sont incarnés et envoyés. Cette tension s'exprime pour eux en une triple exigence :

- « Les chrétiens ne peuvent absolument pas renoncer à participer à la politique⁹ » : ils ont le devoir de participer au service du bien commun dans son acception la plus large.
- Dans ce service, ils respectent la nature et la légitime autonomie de l'ordre temporel en coopérant avec leurs concitoyens.
- L'autonomie de la sphère sociale et politique par rapport à la sphère religieuse, qui fonde une « juste laïcité », ne signifie pas autonomie par rapport à la sphère morale ; c'est pourquoi, quand les principes moraux fondamentaux sont en jeu, « ils ont le droit et le devoir d'intervenir¹⁰ ».

Ce seront donc forcément au minimum des « questionneurs », souvent des « gêneurs » sinon des « querelleurs », qu'il faut écarter et même combattre. Mais ils se doivent pourtant d'être des « acteurs » ; avec la difficulté pour eux de se frayer un chemin entre les principes dans leur pureté intangible et le pragmatisme désabusé.

⁹ Note doctrinale de la Congrégation pour la doctrine de la foi *À propos de questions sur l'engagement et le comportement des catholiques dans la vie politique*, novembre 2002, n. 1, avec une référence à l'exhortation apostolique *Christifideles laici*.

¹⁰ Note précitée, n. 4 ; cf. également l'encyclique *Evangelium vitae*, n. 73.

La politique, école pratique du bien dans la contingence du monde

Plus que n'importe quelle autre activité humaine, la politique appelle à une grande modestie parce que son champ d'action est limité par la contingence des situations, l'imperfection des moyens disponibles et la liberté de l'homme. La question est la suivante : comment agir bien en politique ?

Le critère principal du discernement réside dans la prise en compte de ce qui est, c'est-à-dire de la nature des choses, et en particulier de la nature de l'homme considéré dans sa dignité absolue. D'où l'existence d'actes intrinsèquement mauvais lorsqu'ils portent directement atteinte à cette dignité de l'homme ; perversité intrinsèque qui détermine la limite inférieure de ce qui est permis et qui oblige à l'objection de conscience le cas échéant. Mais cette limite ne définit pas la bonne action, laquelle tire sa qualification de sa plus ou moins grande orientation vers le bien.

Une telle orientation ne se détermine pas *a priori* : elle passe par une connaissance précise, technique, du domaine où l'on agit, des actes qu'il requiert, et de la responsabilité de l'acteur là où il est. Comme la morale dont elle est une modalité, la politique n'est pas une science abstraite. Agir moralement, faire le bien, ne consiste ni en un affichage des principes, ni en une déduction *more geometrico* à partir de ces principes : agir moralement consiste à poser concrètement des actes bons, au moment où ils doivent l'être.

Inévitablement ressurgit la question du bien à laquelle les penseurs que j'ai évoqués dans la première partie de ce propos ont cherché à échapper au motif qu'il était impossible de s'accorder sur son contenu. Leur tort – si l'on veut bien me pardonner ce qualificatif trop abrupt – est d'envisager le bien comme un « en soi », un absolu qui se déclinerait mécaniquement en lois morales puis en lois positives qu'il suffirait d'appliquer comme on suit un manuel d'instructions ; si tel était le cas, le constat qu'ils font de son incompatibilité avec la violence du monde aurait toute sa pertinence. Or précisément l'agir moral, ou plus précisément l'agir « en conscience », procède différemment, en deux temps indissociables : d'abord une recherche de l'intelligence des principes certes, non pas de façon générale, mais dans une situation concrète pour porter un premier jugement (jugement de connaissance) sur le bien à faire ou sur le mal à éviter ici et maintenant ; ensuite un second jugement d'ordre pratique sur l'acte accompli ou qui serait à accomplir, auquel va s'appliquer la volonté et qui l'ordonne concrètement à sa réalisation.

Qui ne voit que ce double mouvement, en va-et-vient permanent, s'oppose précisément à l'acceptation de la violence : il n'en nie pas l'existence, mais il cherche plutôt à rompre

son enchaînement pour inverser la courbe des comportements humains, et à le faire là où l'on se trouve sans attendre que cette inversion soit prise en charge par d'autres et en dehors de nous. Nous y sommes impliqués tous, à notre niveau, quel qu'il soit. Dans une telle perspective qui renverse celle des penseurs modernes de la démocratie, celle-ci est à la fois un risque et une chance : un risque parce qu'elle octroie à tous (y compris aux violents) les mêmes droits avec la possibilité, non théorique, de l'emporter ; une chance parce qu'elle permet à ceux qui s'y attachent dans la durée de monter la force du bien, en rejoignant cette confiance dans l'homme évoquée plus haut, non pas de façon abstraite mais dans le concret des actes bons qui ne sont pas moins contagieux que le mal.

Tel pourrait et devrait être la maxime commune, et en tout cas celle du chrétien : toujours répondre au mal par le bien. N'est-ce pas ce qu'ont compris beaucoup de résistants aux totalitarismes du XX^e siècle qui ont refusé d'ajouter de la violence à la violence et du mal au mal ? N'ont-ils pas eu finalement raison, bien davantage que ceux qui ont agi à l'inverse ? De ce point de vue, je suis prêt à admettre que la politique peut être le champ de la plus haute vertu parce qu'elle est le domaine où l'action couvre les champs les plus vastes, revêt la plus grande visibilité et par conséquent acquiert la plus grande exemplarité.

Quelques lignes directrices de l'action politique

D'où quelques lignes directrices importantes pour tous ceux qui agissent dans le domaine politique. Le prophète n'est pas prince, et le prince n'est pas prophète : le prophétisme politique, parce qu'il entend mêler les deux, est le propre de l'idéologie et conduit au totalitarisme. L'utopie n'est pas davantage recevable : elle s'oppose au réalisme fondamental de toute action (par réalisme, il faut entendre « tenir compte de situations imparfaites et souvent en rapide mutation¹¹ ») ; elle instrumentalise la politique, ou pire, la religion. On ne peut pas non plus se limiter à une simple transformation des structures (voter de « bonnes lois », établir un « bon régime ») : ces structures doivent s'accorder à une culture capable de les recevoir (sinon, ce sont des coups d'épée dans l'eau) ; tandis que les digues de papier cèdent toujours, et toujours pour nous faire retomber dans une situation pire que celle que l'on voulait corriger.

La politique étant le service de tous les citoyens qui partagent les mêmes droits et devoirs, en vue de faire progresser le bien commun de façon concrète, elle requiert quatre exigences :

¹¹ Note précitée, n. 7.

- **Conscience** : il faut l'exercer, c'est-à-dire identifier le bien, non seulement comme bien à faire en général, mais surtout comme bien concret, possible, ici et maintenant, par un jugement non pas théorique mais pratique.
- **Compétence** : la complexité appelle la technicité, d'où la nécessité de se former, d'acquérir la maîtrise à la fois du bien agir moral et des domaines techniques où l'on est requis d'agir, pour être crédible et efficace.
- **Cohérence** : le chrétien n'avance pas « masqué ». Il a le droit et le devoir de rendre compte de la foi qui l'anime, y compris dans le domaine public. Il ne peut avoir « deux vies parallèles » sans lien entre elles (tout en respectant la différence des deux ordres, spirituel et temporel) : la vie est une, elle est le « lieu historique » de la réalisation de la charité à la gloire de Dieu et au service de nos frères. Telle est la condition d'un témoignage véridique.
- **Prudence** : elle est la vertu cardinale de la politique. Elle « est droite règle de l'action [...] et guide immédiatement le jugement de la conscience¹² » dans ce qui est à faire concrètement au moment présent. C'est en ce sens que l'agir politique, finalisé par la recherche du bien commun de la cité toute entière, est un art, non une science exacte, et que cet art est celui du compromis : « Ce n'est pas l'absence de tout compromis, mais le compromis lui-même, qui constitue la véritable morale en matière politique » écrivait le cardinal Ratzinger en 1981¹³. Le compromis est donc à l'opposé de la compromission : il signifie la recherche, avec ses concitoyens et pour agir de concert, du « meilleur possible¹⁴ ».

Pourquoi les chrétiens sont-ils davantage en porte-à-faux dans la société actuelle ?

En vérité, si les chrétiens ne sont jamais dispensés d'agir dans le champ politique, ils subissent cependant une menace qui pèse sur leur liberté de conscience, menace devenue insidieuse et sournoise, qui passe par les esprits et la mentalité ambiante. Elle se déploie sur le versant obscur du libéralisme¹⁵ idéologique qui triomphe partout.

Au fondement de cette idéologie que je qualifie de « libertaire » se trouve cette récusation de la vérité que j'ai déjà évoquée. Par construction, le chrétien est mis en porte-à-faux

¹² *Catéchisme de l'Église catholique*, n. 1806.

¹³ Cardinal Joseph Ratzinger, *Église, Œcuménisme et Politique*, Fayard, 1981, p. 200.

¹⁴ Jean-Miguel Garrigues, op, *La Politique du meilleur possible*, éd. Mame, 1994.

¹⁵ Je recours au mot « libéralisme » malgré sa polysémie. Je le prends ici dans son sens philosophique le plus serré, issu de la « crise de la conscience européenne » qui a commencé au XVI^e siècle, et qui a abouti à l'idéologie libertaire ; non dans son sens économique banal qui ne mérite sans doute pas autant d'indignité mais comporte une part de vérité incontestable.

puisqu'il a rencontré la Vérité en la personne du Christ. Si, évidemment, il ne peut prétendre se l'approprier, en revanche cette Vérité l'engage totalement de sorte qu'il ne peut pas renoncer à en témoigner. Or elle comporte des exigences de cohérence qui ne s'accommodent pas de n'importe quelle façon de vivre et de traiter les hommes.

C'est là que le bât blesse : en effet comment fonctionne la société libertaire ?

Son moteur universel est l'envie, fruit de l'indétermination absolue de la liberté, dont tous les objets possibles (consommation, plaisir, phantasme, drogue, sexe, enfant, jusqu'à la mort le cas échéant) sont légitimes, et qui fonde les innombrables « droits à » ; étant observé que derrière l'envie se cachent souvent de sordides intérêts et beaucoup de jalousies et de rancœurs.

L'argent (ou la richesse au sens large) est la seule réalité tangible sur laquelle, finalement, il n'y a jamais de désaccord, d'où découlent le primat conféré à l'économie sur la politique, le culte de la « Croissance » comme seule fin collective, et partant la première place donnée aux « experts », étant entendu que la société a le « devoir » de compenser son manque au nom de l'égalité, et au besoin de le confisquer pour le redistribuer autoritairement.

Enfin l'« État de droit », comme je l'ai déjà dit, n'a en réalité d'autre objet que d'encadrer le tout au terme d'une régulation procédurale qui est simplement destinée à concilier des aspirations contradictoires au moyen de consensus provisoires, et à empêcher que certains ne contestent ces procédures et leur résultat à quelque titre que ce soit.

L'idéologie libertaire est en train de se muer en un totalitarisme mou qui a vite fait de se débarrasser de la dignité humaine. Qu'il s'agisse de la protection de la vie, de la sauvegarde de la famille et de son unité, de l'accueil des enfants, du respect de la femme, de l'attention aux plus faibles, de l'observance des engagements pris, de l'éducation au vrai et au bien, etc. ; tout peut désormais céder.

On pourrait en multiplier les exemples. Ils ont un point commun : ils fonctionnent tous selon la même logique qui est celle de la transgression. D'abord une dérogation à ce qui constituait naguère un principe intangible tiré de la dignité humaine ; ensuite la mutation de cette permission en un « droit à » de portée générale ; enfin l'élimination de toute contestation et l'exercice de la contrainte envers ceux qui ne se plient pas à ce qui est devenu la règle commune. C'est vrai partout ; et partout la liberté de conscience de ceux qui contestent de telles dérives est menacée, dans le monde médical, dans l'éducation, dans les médias, mais aussi dans la vie professionnelle la plus banale.

L'objection de conscience, ultime résistance au mal

Nulle part désormais, au terme de cette logique de la transgression, nous ne sommes à l'abri de contraintes édictées par la loi ou par nos supérieurs pour nous faire commettre le mal et nous empêcher de faire le bien. L'objection de conscience naît précisément là, lorsque nous les subissons et qu'elles s'accompagnent d'une menace destinée à nous faire plier. Eh bien, c'est là que le témoignage de notre conscience peut subvertir à son tour cette société, lorsque nous passons outre, dussions-nous en souffrir. Car l'objection de conscience, aussi douloureuse soit-elle en certaines circonstances, nous est toujours ouverte. Nous pouvons toujours préférer le bien au mal, fût-ce à notre détriment, pour rompre l'enchaînement du mal et de la violence. Nous pouvons toujours dire « je refuse ! ». C'est pourquoi je l'ai qualifiée d'« ultime résistance au mal »¹⁶.

En l'exerçant, nous témoignons de ce qui est plus grand que nous.

*

¹⁶ Cf. mon livre paru en 2011 aux Éditions de l'Emmanuel : [Je refuse ! L'objection de conscience, ultime résistance au mal](#).