

**CONFÉRENCE DU 30 NOVEMBRE 1991**

**DE MICHEL NODÉ-LANGLOIS**

Il m'a été demandé de vous parler des fondements philosophiques de la doctrine sociale de l'Eglise telle que Jean-Paul II l'a reformulée dans son Encyclique.

J'ai accepté ce thème, et le titre annoncé par le programme de cette journée. Mais je commencerai aujourd'hui par leur ajouter un point d'interrogation : Y a-t-il des fondements philosophiques à la doctrine sociale de l'Eglise ? Si cette doctrine trouve ses fondements, c'est-à-dire ses principes, ses raisons ultimes, dans une philosophie, en quoi sera-t-elle doctrine de l'Eglise ? Si en revanche c'est la foi de l'Eglise qui la motive et qui l'explique, comment pourra-t-on y voir une philosophie, c'est-à-dire un savoir acquis par une réflexion rationnelle qui ne fasse pas fond sur des croyances ? Et d'ailleurs, si l'Eglise parle au nom de la foi qui lui est propre, pourquoi aurait-elle besoin d'une philosophie qui risque d'être toujours bien pauvre et bien courte par rapport à la vérité révélée que l'Eglise doit et veut transmettre ?

De fait, lorsque Jean-Paul II énonce ce qui est pour lui le fondement de son enseignement, il ne se réfère pas à une théorie philosophique mais à l'Evangile. Son intention, écrit-il dans l'introduction, est de "manifester ... le vrai sens de la tradition de l'Eglise qui, toujours vivante et active, construit sur les fondations posées par nos pères dans la foi et particulièrement sur ce que "les Apôtres ont transmis à l'Eglise" au nom de Jésus-Christ". Et ce dernier, ajoute-t-il aussitôt, est "le fondement et nul n'en peut poser d'autre", selon une parole de Saint-Paul aux Corinthiens (D.C. n° 3 p. 519). Un peu plus loin au chapitre 1, situant son enseignement dans le prolongement de celui de Léon XIII, il écrit : "Comme à cette époque, il faut répéter qu'il n'existe pas de véritable solution de la "question sociale" hors de l'Evangile" (D.C. n° 5 p. 521). Et à la fin de l'Encyclique, il redit : "seule la foi (...) révèle pleinement" à l'homme "sa véritable identité et elle est précisément le point de départ de la doctrine sociale de l'Eglise" (D.C. n° 54 p. 546).

Tels sont les propos du Pape qui ont motivé mon point d'interrogation. Il s'agit en fait ici d'un vieux débat, qui a agité les philosophes et les théologiens depuis un siècle : le débat sur

l'existence et même sur la possibilité d'une philosophie chrétienne, que certains contemporains, tel Heidegger, considèrent comme une contradiction dans les termes, un "fer en bois". Et il faut reconnaître qu'il y a ici un problème. Car lorsque le Pape situe dans la foi le fondement de son enseignement, il ajoute aussitôt, comme ses prédécesseurs, qu'il entend "s'appuyer sur tout ce que lui apportent les sciences et la philosophie" en vue "d'assister l'homme sur le chemin du salut" (ibid.). Ainsi le but du Pape est bien d'évangéliser et non pas d'enseigner une philosophie, mais il y a des vérités philosophiques qui peuvent servir à l'évangélisation. Seulement elles ne peuvent rendre ce service qu'à la condition d'être en accord avec les dogmes de la foi. Or si l'on s'appuie sur ces derniers pour déterminer quelles conceptions philosophiques doivent être tenues pour vraies, il est évident qu'on juge celles-ci avec un a priori dogmatique : en fait, on ne les admet pas pour leur validité proprement philosophique et on adopte vis-à-vis d'elles une attitude particulièrement suspecte aux philosophes. Ainsi il serait absurde de parler de fondements philosophiques de l'enseignement de l'Eglise s'il est vrai qu'une conception philosophique cesse d'être philosophique à partir du moment où l'Eglise s'en empare pour l'utiliser au nom de la foi.

Tel était et tel est peut-être encore le fond du débat sur la philosophie chrétienne. Si je l'ai rappelé, ce n'est pas pour y entrer, car ce n'est pas mon sujet, mais pour montrer que sur ce sujet précisément, ce débat reçoit aisément sa solution.

Quelle est en effet la notion que nous trouvons au centre de l'Encyclique de Jean-Paul II ?

La notion de personne humaine. C'est à elle qu'il ramène constamment toutes les exigences qu'il formule à titre de principes pour la vie politique et sociale. Il écrit à la fin du ch. 1 : "il convient de garder présent à l'esprit que ce qui sert de trame, et, d'une certaine manière de guide à l'Encyclique et à toute la doctrine sociale de l'Eglise, c'est la juste conception de la personne humaine, de sa valeur unique". Cette "valeur unique", c'est ce qui est autrement nommé la dignité de la personne humaine, c'est-à-dire ce qui à la fois donne à l'homme en général sa position éminente au sein de la nature et à chaque personne son unicité irremplaçable.

Qui nierait aujourd'hui que la notion de personne humaine soit une notion philosophique ? Il faut plutôt y voir le concept central de ce qu'on peut appeler, pour faire bref, l'humanisme philosophique moderne. Elle fait l'objet de copieuses réflexions chez des philosophes aussi grands et aussi peu suspects de catholicisme que Kant ou Hegel, pour ne citer qu'eux. Elle constitue le fondement de ce que nous appelons aujourd'hui les "droits de l'homme", c'est-à-dire ces exigences fondamentales qui devraient permettre aux hommes de coexister fraternellement en exerçant leur liberté dans l'égalité. Il me semble intéressant de noter ici

que cette notion des droits de la personne a pu être à un moment de l'histoire invoquée contre certaines attitudes ou pratiques de l'Eglise. Quels que soient la justice et le bien-fondé de ces accusations, elles attestent au moins que la notion invoquée était reçue en toute indépendance par rapport à la foi de l'Eglise puisqu'elle était revendiquée contre elle.

Il faut toutefois remarquer que ce qui était ainsi revendiqué contre l'Eglise venait d'elle. Cette notion de personne qui est devenue le concept majeur de la philosophie morale, c'est l'Eglise qui l'a léguée à la philosophie, ce qui n'a pas empêché celle-ci d'y trouver son bien propre. C'est en effet la réflexion des Pères de l'Eglise, dans le but notamment de donner une formulation intelligible aux dogmes fondamentaux de la Trinité et de l'Incarnation, c'est cette réflexion des Pères qui a peu à peu fixé le sens que nous donnons encore à la notion de personne lorsque nous l'appliquons à l'homme, un sens d'ailleurs différent de celui que lui donne la théologie lorsqu'elle l'utilise pour parler de Dieu.

Lorsqu'ils fixèrent le concept philosophique de personne humaine, les Pères chrétiens n'inventaient pas tout. Le concept qu'ils nous ont légué définit la personne comme un sujet conscient de soi, doué de raison et de libre arbitre c'est-à-dire un être capable de se déterminer lui-même à un bien qu'il reconnaît comme tel, et de s'y déterminer par un acte dont la volonté est elle-même la cause, le principe, parce que, dira Descartes, "il est de sa nature de ne pouvoir être contrainte". Ces notions, les Pères chrétiens ne les avaient pas inventées. Qu'il s'agisse de la connaissance de soi, ce que nous appelons la conscience, ou la subjectivité, de la raison en tant que capacité de connaissance propre à l'homme, ou du pouvoir qu'a la volonté d'être principe des actes humains, tout cela était déjà assez fortement pensé, défini, affirmé chez ces grands philosophes grecs que furent Platon et Aristote. Les Pères chrétiens faisaient donc leur miel de ce qu'ils trouvaient à emprunter à des philosophes païens. Sans doute avaient-ils dans ces doctrines des outils intellectuels utiles à l'intelligence de leur foi, non seulement quant à son contenu, les dogmes, mais quant à son acte même, je veux dire en tant que la foi est la libre réponse de la personne créée à son créateur, lorsqu'elle a réussi à le connaître comme tel et à identifier la révélation qu'il fait de lui-même. En tout cas, ce qui servait aux Pères pour penser la personne humaine en général, et la liberté du croyant en particulier, cela avait été conçu pour l'essentiel par les fondateurs de la philosophie eux-mêmes, hors de toute influence de la foi révélée.

En un sens donc les Pères de l'Eglise n'inventaient rien lorsqu'ils définissaient la notion de personne humaine. Et en un autre sens ils inventaient tout, je veux dire qu'ils opéraient une véritable révolution, philosophique d'abord, politique ensuite. Car s'il est vrai que les Grecs avaient conçu les ingrédients intellectuels d'une définition de la personne, jamais ils

n'avaient fait de ce nom et de cette définition ceux de l'homme en tant que tel, de tout homme par conséquent ; jamais ils n'avaient fait de la reconnaissance mutuelle de cette qualité le principe fondamental de la vie morale. Les Grecs vivaient de l'esclavage et considéraient les esclaves non pas comme des hommes mais plutôt comme des "outils vivants", selon un mot célèbre d'Aristote, qui avait des doutes sur une telle institution, sans aller cependant jusqu'à la dénoncer clairement. Rome aussi fut esclavagiste, et les pères de famille y avaient même droit de vie et de mort sur leurs nouveau-nés. C'est le christianisme qui a libéré les esclaves en faisant de la dignitas non pas le privilège de quelques hommes socialement supérieurs, mais l'attribut commun de tous ceux qui ont entre eux cette fraternité naturelle qu'est l'appartenance à la même espèce. Et il est admirable que la première libération dont aient bénéficié les esclaves ait été liturgique avant d'être politique : exclus des cultes de la cité païenne, ils furent admis au culte eucharistique d'après l'idée que, comme hommes, ils avaient la même vocation au salut que tous les autres.

La révolution philosophique du christianisme était donc moins dans la définition de la personne que dans l'universalisation qui en faisait désormais le nom de l'homme en tant que tel. On peut dire qu'à cet égard la philosophie a été évangélisée comme le reste, et les fruits de cette évangélisation se retrouvent jusque dans l'humanisme moderne, même lorsqu'il se donne les apparences les plus laïques. Or cette évangélisation produisait un authentique progrès philosophique : elle supprimait la contradiction qu'il y avait, même chez les plus grands penseurs de la Grèce, à prétendre définir l'homme en lui attribuant la conscience, la raison, la liberté, sans étendre cette définition à tous les hommes, sans en tirer par suite toutes les conséquences morales, politiques, juridiques qui en découlent logiquement. La notion de personne humaine apparaît ainsi dans l'histoire comme une conquête philosophique qui a été rendue possible par l'enseignement et la pratique de l'Eglise.

A cette notion s'en rattache une autre qui m'apparaît comme le deuxième concept philosophique fondamental de l'Encyclique : la notion de droit naturel. Dès le chapitre I, le Pape rappelle comment Léon XIII utilisait cette notion pour justifier non seulement l'appropriation personnelle des biens, autrement appelée "propriété privée", mais aussi les divers droits des travailleurs et notamment le droit d'association interdit en France depuis la Révolution, auquel il ajoutait le droit à des conditions de travail supportables, à une juste rémunération, et aussi à la liberté de pratiquer sa religion.

Un droit naturel est un droit que la personne possède du fait même qu'elle est une personne et non pas seulement parce qu'une convention publique le lui accorde. C'est ainsi que les droits qui viennent d'être cités sont déclarés "inhérents à la personne humaine et inaliénables"

(D.C. n° 7 p. 522) et à propos du droit d'association, Jean-Paul II écrit : "s'associer est un droit naturel de l'être humain et, par conséquent, un droit antérieur à sa reconnaissance par la société politique" (ibid.). Ici encore il s'agit d'une notion philosophique très ancienne : la distinction entre droit naturel et droit positif est clairement posée par Aristote, et elle n'est pas sans rappeler les fameuses "lois non-écrites" auxquelles Antigone en appelait comme à des normes supérieures aux décisions du pouvoir politique. Les droits naturels constituent en effet une limite au pouvoir de l'Etat en même temps que le fondement de sa légitimité : l'Etat ne saurait décider du contenu de ces droits ; il a bien plutôt pour tâche de les reconnaître, de les énoncer et de les garantir. Ainsi Léon XIII écrivait-il à propos des syndicats qu'"il n'est pas au pouvoir de l'Etat d'interdire leur existence" car "l'Etat est fait pour protéger et non pour détruire le droit naturel". (D.C. n° 7 p. 522). De même "puisque l'individu, la famille et la société lui sont antérieures (...) l'Etat existe pour protéger leurs droits respectifs sans jamais les opprimer". (D.C. n° 11 p. 524).

Cette notion, héritée des Grecs, élaborée par les théologiens médiévaux, reprise à l'époque classique par l'école dite "du droit naturel", cette notion est évidemment le fondement de nos modernes déclarations des droits de l'homme. Celles-ci commencent en effet par dire : "tous les hommes naissent libres et égaux en droits", ce qui signifie : c'est par naissance, c'est-à-dire par nature, que les membres de l'espèce humaine possèdent tout ce qui fait de chacun d'eux une personne respectable.

Si les Papes ont affirmé avec insistance leur attachement à cette notion, c'est sans doute qu'elle est philosophiquement irremplaçable pour fonder la relation de droit entre les personnes et, par delà, l'Etat de droit. Pourquoi en effet les personnes ont-elles des droits et des devoirs réciproques ? Pourquoi se doivent-elles mutuellement certaines choses ? Parce qu'elles ont toutes une même et commune vocation à l'humanité, vocation qu'elles portent inscrite en elles depuis leur conception, mais dont l'accomplissement par chacune d'elles dépend de la conduite volontaire qu'elles adoptent les unes à l'égard des autres. Cette vocation, aucune personne humaine ne la choisit, ne se la donne ; il lui faut plutôt l'assumer et c'est pourquoi elle donne à la personne le droit aux conditions nécessaires à son accomplissement : hygiène, affection, éducation, sécurité, liberté, etc... C'est parce que les hommes ont en commun une nature qu'ils n'ont pas choisie, et qui comporte des exigences spécifiques, qu'ils peuvent revendiquer ces exigences, mais aussi que du même coup chacun ne peut les revendiquer pour soi sans les revendiquer également pour autrui : tel est le sens de l'égalité des droits, qui est en fait une réciprocité.

Les droits de la personne humaine sont ainsi des nécessités morales qui s'imposent à la volonté des Etats autant que des individus. On voit pourquoi l'idée d'un fondement naturel de ces droits est irremplaçable. Car l'idée de nature est celle d'un ordre existant dont la volonté humaine n'est pas le principe. Or l'essence même de la justice consiste en ce que nul ne puisse arbitrairement décider des droits d'autrui, voire de la qualité de personne qui les lui confère. Seule l'idée d'un droit naturel permet d'échapper à cet arbitraire : en l'absence d'un tel fondement, indépendant des décisions humaines, le droit n'aurait plus pour principe que l'arbitraire des conventions majoritaires ou de la raison d'Etat. Il y a là deux dérives caractéristiques des démocraties modernes et des Etats totalitaires, et c'est contre elles singulièrement que Jean-Paul II nous met en garde.

Nous touchons ici au troisième aspect, à mes yeux le plus profond, de la philosophie contenue dans l'Encyclique Centesimus Annus. Il s'agit de ce que le Pape nomme dès le chapitre I "le lien constitutif de la liberté humaine avec la vérité". Au chapitre 5 il écrit : "la liberté n'est pleinement mise en valeur que par l'accueil de la vérité". (D.C. n° 46 p. 542).

Cette vérité est d'abord la vérité de l'homme, c'est-à-dire "la dignité transcendante de la personne" (ibid.) et le droit naturel qui en découle. De cette vérité l'homme ne décide pas, et de la connaissance de cette vérité dépend la coexistence fraternelle et bénéfique des hommes. C'est pourquoi la véritable liberté ne peut consister qu'à reconnaître cette vérité et s'y soumettre et c'est pourquoi Léon XIII a condamné le libéralisme : "l'erreur" de cette idéologie "consiste en une conception de la liberté humaine qui la soustrait à l'obéissance à la vérité et donc aussi au devoir de respecter les droits des autres hommes. Le sens de la liberté se trouve alors dans un amour de soi qui va jusqu'au mépris de Dieu et du prochain, dans un amour qui conduit à l'affirmation illimitée de l'intérêt particulier et ne se laisse arrêter par aucune obligation de justice". (ch. II D.C. n° 17 p. 527).

Dire qu'il y a une vérité de l'homme, c'est dire en effet qu'il y a "un critère objectif du bien et du mal" (ch. 5 D.C. n° 45 p. 541), indépendant de l'opinion des individus et des pouvoirs. Au chapitre 5, Jean-Paul II souligne que l'affirmation d'un tel critère est ce qui rend l'Eglise insupportable à l'Etat totalitaire car celui-ci "ne peut tolérer que l'on défende un critère objectif du bien et du mal qui soit différent de la volonté des gouvernants et qui, dans certaines circonstances, puisse servir à porter un jugement sur leur comportement. Cela explique pourquoi le totalitarisme cherche à détruire l'Eglise ou du moins à l'assujettir, en en faisant un instrument de son propre système idéologique" (D.C. n° 45 p. 541). Aussitôt après, Jean-Paul II souligne que son principe s'oppose également à une certaine conception de la démocratie qui voudrait fonder celle-ci sur l'idée qu'il n'y a pas de fins humaines

objectivement définissables, mais seulement des compromis toujours modifiables entre des finalités qui sont au gré de la conscience subjective de chacun : "on tend à affirmer aujourd'hui que l'agnosticisme et le relativisme sceptique représentent la philosophie et l'attitude fondamentale accordées aux formes démocratiques de la vie politique, et que ceux qui sont convaincus de connaître la vérité et qui lui donnent une ferme adhésion ne sont pas dignes de confiance du point de vue démocratique, parce qu'ils n'acceptent pas que la vérité soit déterminée par la majorité, ou bien qu'elle diffère selon les divers équilibres politiques. A ce propos, il faut observer que, s'il n'existe aucune vérité dernière qui guide et oriente l'action politique, les idées et les convictions peuvent être facilement exploitées au profit du pouvoir. Une démocratie sans valeurs se transforme facilement en un totalitarisme déclaré ou sournois, comme le montre l'histoire" (D.C. n° 46 p. 541°).

Ici Jean-Paul II tire ce qui est pour lui la leçon de l'histoire récente : la version "hard" du totalitarisme, c'est-à-dire le collectivisme marxiste, finit par s'écrouler parce qu'il a cru pouvoir ignorer la vérité de la personne et la capacité des personnes à revendiquer les conditions de leur dignité, sans violence et en dépit des pires persécutions. Mais la débâcle du marxisme nous expose à la version "soft" du totalitarisme, celle qui, dans les démocraties occidentales, tend à réduire la personne au statut de consommateur électeur. Les deux formes du totalitarisme ont en commun de vouloir ignorer la vérité de l'homme au profit de la seule administration des choses.

Si Jean-Paul II peut prononcer cette double mise en garde, c'est sans doute parce qu'il ne se contente pas d'affirmer la vérité de l'homme mais qu'il la ramène à son principe : la vérité sur l'homme présuppose la vérité sur Dieu parce que l'homme s'ignore lui-même et se nuit à lui-même quand il ignore ou qu'il nie sa réalité de créature. L'homme doit bien reconnaître qu'il n'est pas le principe de la vérité qui le constitue ni de l'ordre au sein duquel il existe. "Non seulement, écrit Jean-Paul II, la terre a été donnée par Dieu à l'homme qui doit en faire usage dans le respect de l'intention primitive, bonne, dans laquelle elle a été donnée, mais l'homme, lui aussi, est donné par Dieu à lui-même et il doit donc respecter la structure naturelle et morale dont il a été doté" (ch. IV D.C. n° 38 p. 537).

Ici nous ne quittons pas le terrain de la philosophie car ce n'est pas une affaire de foi mais de logique. D'où l'homme tiendrait-il la liberté qui lui donne sa dignité de personne s'il était seulement le produit d'une nature non libre ? Une cause ne pouvant donner que ce qu'elle a, l'homme ne peut être libre que s'il n'est pas seulement fils de la terre mais aussi oeuvre d'un créateur absolument libre parce que existant absolument : la toute-puissance de Dieu n'est pas ce qui anéantit la liberté humaine mais ce qui seul lui permet d'exister. C'est pourquoi la

dignité des personnes ne peut être vraiment affirmée sans que soit affirmée leur relation ontologique au créateur et que cette relation soit du coup ce qui donne son sens ultime à leur existence. "C'est par sa réponse à l'appel de Dieu contenu dans l'être des choses que l'homme prend conscience de sa dignité transcendante" (ch. II D.C. p. 525). Par suite "la négation de Dieu prive la personne de ses racines" (ibid.).

Ainsi l'athéisme est bien pour Jean-Paul II la racine ultime du totalitarisme, qu'il ait la forme d'un dogmatisme idéologique militant ou la forme plus sournoise de l'indifférence à la dimension spirituelle de la personne. Pour faire écho à Jean-Paul II, je voudrais citer quelques lignes d'un disciple d'Auguste Comte, Antoine Baumann, qui dégage les implications de la philosophie positiviste de son maître : "Si l'on supprime l'hypothèse d'un Dieu maître du monde, je n'arrive pas à comprendre sur quelle réalité tu peux asseoir la notion d'un droit permettant à l'individu de se poser en face des autres êtres qui l'entourent et de leur dire : il y a en moi quelque chose d'intangible que je vous somme de respecter parce que ce principe est indépendant de vous". Il faut seulement ajouter que l'existence de Dieu n'est pas pour Jean-Paul II une hypothèse mais une certitude qui est de l'ordre de la connaissance rationnelle, philosophique, une certitude métaphysique plutôt qu'un article de foi, conformément à l'enseignement traditionnel de l'Eglise.

C'est la possibilité d'une telle connaissance qui pour Jean-Paul II fonde la véritable liberté et par suite la véritable démocratie parce que seule elle permet d'affirmer la dignité des personnes autrement que comme un postulat exposé aux dénis de l'athéisme. Aussi le Pape place-t-il au centre des droits de la personne la liberté religieuse, c'est-à-dire le droit de vivre concrètement et socialement la relation au créateur, ou de rechercher sa connaissance. "En défendant sa liberté, écrit le Pape, l'Eglise défend la personne, qui doit obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes" (ch. V D.C. n° 45 p. 541). Il ne s'agit nullement pour Jean-Paul II de prétendre imposer la foi de l'Eglise à tous les membres de la cité humaine. Il s'agit de montrer que les raisons d'être de cette foi, et les conditions pour qu'elle puisse être recherchée, embrassée librement et vécue, sont celles-là même qui assurent à l'homme sa dignité de personne, en pratique comme en théorie.

Pour répondre à mon interrogation initiale, je crois donc pouvoir dire ceci :

Le fondement de l'enseignement de l'Eglise est celui de l'Eglise elle-même, c'est-à-dire la Personne du Verbe Incarné et la mission qu'il a confiée à ses disciples. Le fondement de toute doctrine de l'Eglise, c'est le mystère du Christ plutôt que la raison philosophique. Or d'une manière presque paradoxale, l'annonce de ce mystère tient une place étonnamment discrète dans l'Encyclique de Jean-Paul II en comparaison de la place faite aux principes



philosophiques que j'ai tenté de dégager ainsi qu'à toutes les considérations qui relèvent de l'histoire ou de la science sociale.

C'est que précisément le but de la doctrine sociale est, comme écrit le Pape, de donner "droit de cité à l'Eglise" en montrant que ce droit est intrinséquement lié aux conditions théoriques et pratiques d'une véritable liberté politique, et dans la conviction qu'une telle liberté ne peut exister là où le mystère du Christ ne pourrait être annoncé ni librement reçu. Cette visée générale explique que le Pape se place constamment sur le terrain commun à ceux qui croient en ce mystère et à ceux qui n'y croient pas. Or ce terrain commun, c'est celui de la raison philosophique, pour autant qu'elle est capable d'atteindre une vérité commune.

La doctrine que le Pape offre sur ce terrain aux uns et aux autres, je la résumerai volontiers en la dénommant : un personnalisme intégral. Car elle ne se limite pas à l'affirmation de la dignité des personnes et des droits que leur commune nature leur confère, elle les rattache à leur principe divin, la création qui donne à l'homme son être et sa liberté. Par là l'humanisme du Pape se démarque assurément de la forme courante de l'humanisme moderne, mais j'oserai dire qu'il brille par une cohérence philosophique plus grande et qu'il échappe ainsi à la fragilité d'un humanisme qui voudrait penser l'homme et la cité humaine sans les rattacher à Celui qui est au principe de toutes choses.

Nota : les références sont à la Documentation Catholique n° 2029