

ALEXANDRA IONESCU

# LE BIEN COMMUN ET SES DOUBLES

DEUX RENCONTRES ROUMAINES  
ENTRE MORALE ET POLITIQUE

Editura Universității din București



ALEXANDRA IONESCU

---

*Le bien commun et ses doubles.  
Deux rencontres roumaines entre morale et politique*

*L'ouvrage représente la thèse de doctorat en philosophie, préparée sous la direction du professeur Vasile Morar et soutenue le 25 février 2000 à l'Université de Bucarest. A l'occasion de cette publication, l'auteur tient à remercier encore une fois le professeur Vasile Morar et les membres du jury, notamment le professeur Daniel Barbu.*

**ALEXANDRA IONESCU**

# **Le bien commun et ses doubles**

**Deux rencontres roumaines  
entre morale et politique**

**Editura Universității din București  
– 2001 –**

911/01

---

© Editura Universității din București  
Șos. Panduri 90-92, București - 76235; Tel./Fax: 410.23.84  
E-mail: editura@unibuc.ro  
Internet: www.editura.unibuc.ro

---

**Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale  
IONESCU, ALEXANDRA**

**Le bien commun et ses doubles: deux rencontres roumaines  
entre morale et politique** / Alexandra Ionescu. - București: Editura  
Universității București, 2001

p. ; 24 cm.

Bibliogr.

ISBN 973-575- 526-2

32

Tehnoredactare computerizată: Constanța TITU

**B.C.U. Bucuresti**



C20017469

# TABLE DES MATIERES

## INTRODUCTION

|                                   |   |
|-----------------------------------|---|
| <i>Ethique et Politique</i> ..... | 7 |
|-----------------------------------|---|

## CHAPITRE I

|  |    |
|--|----|
| <i>Entre l'éthique et la politique. La Doctrine Sociale</i> .....    | 23 |
| <i>Une identité politique chrétienne</i> .....                       | 25 |
| <i>La doctrine sociale au sein d'une société sécularisée</i> .....   | 30 |
| Les prolongements sociaux de la foi.....                             | 30 |
| Une intervention motivée .....                                       | 31 |
| Une «troisième voie» .....   | 32 |
| <i>La dignité humaine : pilier de la doctrine sociale</i> .....      | 35 |
| La dignité de la personne humaine .....                              | 35 |
| La valeur de l'homme concret: imperfection et diversité.....         | 37 |
| Dignité, liberté, égalité.....                                       | 39 |
| Le contenu de la dignité.....  | 41 |
| <i>La société : solidarité, bien commun et justice sociale</i> ..... | 43 |
| La société : naturelle et solidaire .....                            | 43 |
| La primauté du bien commun .....                                     | 45 |
| Une société structurée .....   | 49 |
| La justice sociale.....  | 53 |
| Économie et société .....  | 55 |
| <i>L'Etat. Le principe de subsidiarité</i> .....                     | 60 |
| Le fondement de l'autorité étatique .....                            | 60 |
| La société et l'Etat .....   | 61 |
| La signification du principe de subsidiarité.....                    | 63 |
| <i>Une conception éthique de la politique</i> .....                  | 69 |

## CHAPITRE II

|   |    |
|---|----|
| <i>Une réflexion social-chrétienne roumaine ? «Solidaritatea»</i> ..... | 71 |
| <i>Références chrétiennes dans le discours politique roumain</i> .....  | 73 |
| <i>Le rôle social du christianisme</i> .....                            | 77 |
| <i>Un ordre social chrétien</i> .....                                   | 81 |
| <i>Le sens de la réforme sociale</i> .....                              | 89 |
| <i>Une conception chrétienne sur la société économique ?</i> .....      | 96 |

|  |     |
|--|-----|
| Coopération et travail.....                      | 96  |
| La propriété .....                               | 98  |
| «Les devoirs socio-économiques de l'Etat» .....  | 100 |
| <i>Une critique de la société roumaine</i> ..... | 108 |

### CHAPITRE III

|   |     |
|---|-----|
| <b><i>La démocratie paysanne : une éthique de la nation</i></b> ..... | 113 |
| <i>Une impasse politique</i> .....                                    | 115 |
| <i>La question sociale et la question paysanne</i> .....              | 117 |
| <i>Le poporanisme: entre populisme et socialisme</i> .....            | 122 |
| <i>Le bien commun, un bien de la nation</i> .....                     | 132 |
| <i>Le poporanisme. Le projet politique</i> .....                      | 140 |

### CHAPITRE IV

|  |     |
|--|-----|
| <b><i>Le refus du bien commun. Une perspective éthico-politique sur le post-communisme roumain</i></b> ..... | 151 |
| <i>Un sens de la transition : la réinvention du sujet politique</i> .....                                    | 153 |
| <i>La défaillance du politique</i> .....   | 157 |
| Le dilemme des deux définitions de la démocratie.....  | 163 |
| La rhétorique nationaliste .....   | 169 |
| La Révolution et le contrat social .....   | 172 |
| <i>L'inconsistance du bien commun</i> .....  | 175 |

### CONCLUSIONS

|   |     |
|---|-----|
| <b><i>Les assises morales de la politique</i></b> ..... | 179 |
|---|-----|

|                            |     |
|----------------------------|-----|
| <b>BIBLIOGRAPHIE</b> ..... | 185 |
|----------------------------|-----|

|                                |     |
|--------------------------------|-----|
| <b>RESUME EN ROUMAIN</b> ..... | 193 |
|--------------------------------|-----|

**INTRODUCTION**

**ÉTHIQUE ET POLITIQUE**



## DE LA VIABILITÉ D'UNE PERSPECTIVE ÉTHICO-POLITIQUE

Le site de la rencontre entre éthique et politique porte encore le nom du *bien commun*. Sans doute, une affirmation pareille présente un certain côté problématique et, du point de vue de la modernité politique, peut sembler quelque peu anachronique. Toutefois, dès qu'il s'est adapté aux exigences de la théorie politique moderne, un tel concept peut-il encore jouer le rôle d'un bon instrument de lecture pour un champ politique d'une complexité de plus en plus accrue ? Une telle question provoque, de façon presque inévitable et selon une dialectique renversée, un jeu des interrogations croisées. Dès lors, avant de commencer l'esquisse d'une réponse, évidemment provisoire, une autre question, sous-jacente à la première, mais devenue déjà classique, ne saurait être laissée de côté : est-il encore possible d'approcher le politique dans une perspective éthique ?

On serait tenté de répondre que, même construit dans une pareille perspective, le discours ne pourrait avoir, tout au mieux, qu'une simple valeur rhétorique. La théorie et la science politiques prennent déjà pour une véritable axiome l'affirmation, dont Machiavel est le père reconnu, qui prône la séparation et l'irréconciliable et permanente tension entre le discours moral et celui politique. Autrement dit, l'intrusion des considérations de nature éthique rendrait faux et provoquerait d'emblée l'irrationalité du discours politique. Ayant une existence autonome, le politique est produit et expliqué à partir des raisons et procédures sur lesquelles il détient la souveraineté absolue. Sans doute, c'est la modernité qui consacre l'autonomie du politique et, en agissant de la sorte, elle le définit en tant qu'objet viable et exclusif de la science politique. L'entreprise intellectuelle moderne réussit-elle à libérer la tension qui lie l'éthique et le politique, à établir une fois pour toutes la frontière entre les deux champs d'analyse ?

Certainement, il n'est pas question de soustraire le phénomène politique de l'emprise du jugement moral, ni de nier la compétence de ce dernier sur le domaine politique. Sans doute, l'examen de la politique sous les espèces du bien et du mal garde toujours sa pertinence et sa dignité<sup>1</sup>. Ce que la modernité

---

<sup>1</sup> Julien FREUND, *Qu'est-ce que la politique?*, Paris, 1965, pp. 5-6.

détruit c'est plutôt le statut privilégié des références éthiques, la primauté du jugement moral dans le domaine politique, tout en affirmant l'insuffisance et l'inefficacité cognitive et explicative d'une telle approche.

Inévitablement, l'ambivalence du langage fait que la démarche ne peut faire économie des nuances. Et cela parce que le langage de la politique, et notamment le langage de la politique démocratique, est doublement problématique. D'une part, il est toujours sujet à la vulgarisation, forçant constamment la science politique à préserver sa rigueur conceptuelle<sup>2</sup>. Qui plus est, le langage de la politique démocratique semble toujours courir le risque d'une telle vulgarisation puisque, en principe, il ne saurait devenir un instrument d'exclusion. Par contre, une société qui se déclare démocratique reconnaît par ce fait même la compétence politique égale de tous ses membres, consacre leur droit légitime de juger en matière de questions publiques et, en dernière instance, repose sur un tel jugement<sup>3</sup>. Dès lors, le langage politique est un langage d'une désolante généralité et dépourvu de rigueur aux yeux, par exemple, de la philosophie analytique, justement parce qu'il s'inspire largement du langage commun. Qui plus est, dans le langage politique courant, les mots gardent leur sens ambigu justement pour laisser la possibilité des interprétations multiples et accroître par là le nombre des potentiels destinataires du message<sup>4</sup>.

D'autre part, les instruments du langage politique font souvent l'objet d'incessantes disputes entre ceux qui le produisent et en font l'usage. En règle générale, on dirait que les idées et les concepts politiques sont marqués par au moins trois grandes caractéristiques :

- a. l'importance et le statut dont il jouissent dans le débat philosophique varient en fonction de l'époque et des enjeux sociaux et politiques que celle-ci apporte au devant de la scène (ainsi, la théorie politique moderne s'intéresse davantage aux problèmes de la liberté, de l'égalité, du bien-être et de la justice sociale que de la question du meilleur régime politique, de l'origine, des formes et de la justification de l'autorité) ;

---

<sup>2</sup> Une des approches qui jouissent d'une popularité assez large de nos jours est celle de l'analyse linguistique des concepts politiques; selon cette approche, les concepts qu'emploie la pensée philosophique devraient être analysés au niveau de leur usage dans le langage commun, usage qui précède leur consécration théorique; pour éclaircir le recours aux concepts, il ne suffit pas d'examiner les transactions verbales entre les locuteurs ordinaires, mais de déceler la place qu'occupe le concept dans l'ensemble de croyances et valeurs ou il acquiert de sens. Voir David MILLER, *Social Justice*, Oxford, 1976, pp. 2-5.

<sup>3</sup> Daniel BARBU, *Șapte teme de politică românească*, Bucarest, 1997, p. 14.

<sup>4</sup> Norberto BOBBIO, *Droite et gauche*, Paris, 1996, pp. 84-85.

- b. les concepts politiques sont toujours mis en question (même les concepts essentiels de la théorie politiques modifient leur sens selon la sensibilité politique de celui qui en use) ;
- c. enfin, les concepts politiques remplissent une fonction idéologique dans la mesure où ils acquièrent du sens sur le terrain d'une argumentation encadrée de façon idéologique<sup>5</sup>.

Sans doute, même le concept de *politique* fait problème, notamment pour le vocabulaire roumain, voir pour celui des principales langues européennes. Dans l'ordre du discours, *le politique* entre fréquemment en concurrence et en conflit avec *la politique*. Toutefois, par souci de méthode, on ne saurait superposer les deux puisqu'ils renvoient à des réalités distinctes d'ordre *ontologique* et, respectivement, *épistémologique*<sup>6</sup>.

A vrai dire, les deux notions appartiennent à des registres différents. Si *la politique*, perçue dans un sens en quelque sorte antique, désigne d'abord une manière d'être de la communauté en son ensemble, réunissant dans un même *agora* tout le corps des citoyens sous le signe de l'égalité et de la participation, *le politique* cherche plutôt à circonscrire dans le champs intellectuel un espace propre à la compréhension et à l'explication des phénomènes de nature politique, l'espace de la science politique. Dès lors, tandis que le sens de *la politique* s'avère plutôt compréhensif et fédérateur, *le politique* tend à délimiter un espace exclusif et élitiste, censée traduire dans un langage critique et muni de rigueur conceptuelle et discipline méthodologique les manifestations collectives d'une société donnée. Par conséquent, *la politique* précède nécessairement *le politique*, parce que ce dernier ne peut légitimement émerger qu'en présence des phénomènes politiques qui lui fournissent la matière première<sup>7</sup>. Si *la politique* désigne donc premièrement une activité humaine, à

---

<sup>5</sup> David MILLER, *Social Justice*, Oxford, 1976, p. 5.

<sup>6</sup> Daniel BARBU, *Șapte teme de politică românească*, pp. 15-16.

<sup>7</sup> Un des lieux communs du discours sur l'Europe Centrale et Orientale c'est la «réinvention du politique». D'abord, il s'agirait plutôt d'une réinvention de la politique, d'un regain de sa dignité et d'une re-conception de son sens. En second lieu, nous sommes en droit de nous demander si la chute des régimes communistes marque vraiment le point de départ pour une réinvention ou une renaissance de la politique. Plus précisément, il s'agit de voir si la période totalitaire se définit essentiellement par la mort ou la disparition complète de la politique. Une réponse affirmative équivaudrait à la consécration d'un monopole exclusif des sociétés démocratiques en la matière, d'une «politique des droits de l'homme», une politique du citoyen. Or, même au sein d'une société démocratique moderne, la politique est associée principalement à l'Etat. Qui plus est, dans une perspective de l'histoire moderne, l'Etat passe devant le citoyen en tant que sujet de la politique. Par conséquent, au-delà de toute considération relevant d'une morale élémentaire, l'Etat totalitaire ne saurait voir refusée sa dimension politique. Par contre, selon une approche similaire à celle proposée par Carl Schmitt, l'Etat totalitaire – ou, à tout le moins, son modèle théorique –, tout comme l'Etat européen classique, loin d'exclure la politique, la fait sienne en s'affirmant comme son unique sujet. Il est

savoir l'action de donner sens à la vie en cité, *le politique* décrit un espace du champs intellectuel.

Il ne s'agit évidemment pas de proposer une application du critère moral à la politique. D'ailleurs, si le critère de l'action politique est donné par l'efficacité, alors la référence éthique reste marginale. En effet, la distinction weberienne entre *éthique de conviction* et *éthique de responsabilité* éclaire largement cette problématique. Si l'action politique se définit par l'observation des moyens et des finalités, alors on dirait que celui qui n'envisage cette relation que dans une perspective morale «se condamne à l'inaction et, par conséquent à l'impuissance, parce qu'il est amené à s'enfermer dans une perpétuelle contestation. Il ne peut que refuser le monde ou le maudire et, à la limite, vouloir le précipiter dans le néant d'une apocalypse appelée 'révolution'»<sup>8</sup>.

Notre question de départ ne concerne pas un tel niveau de l'analyse. Par contre, elle se propose d'interroger la viabilité de concepts ayant un caractère éthique prononcé sur le terrain de la réflexion politique. La présence d'une dimension pareille dans le discours moderne sur la démocratie, nonobstant les nombreux essais de l'éliminer ou de la contourner, semble irréfutable. Quoi d'autre pourrait suggérer une affirmation – appartenant à un politiste de renom – selon laquelle «la réalité et l'idéal de la démocratie sont inextricablement liés ; la démocratie n'existe que pour autant que les idéaux et les valeurs qui s'y rapportent lui donnent vie»<sup>9</sup> ? De tels propos ne sont pas singuliers. Au contraire, ils s'avèrent aussi fréquentes que ceux portant sur l'autonomie du politique.

Il convient en même temps de noter que la consécration de cette autonomie du politique va de pair avec l'affirmation de la légitimité de la multiplicité des perspectives des interrogations politiques. Autrement dit, «si à travers l'histoire, le problème politique a été conceptualisé de tant de manières différentes, c'est que la politique comporte par son essence une pluralité non seulement d'institutions mais de valeurs et d'objectifs. Toute conceptualisation de la politique à partir d'un concept unique manque l'essentiel parce que cette unification contredit le sens spécifique du domaine politique»<sup>10</sup>.

Qui plus est, la démocratie, avec la distance fatale qu'elle établit entre l'*impératif* démocratique – la définition normative de la démocratie – et

---

vrai que, en continuant le parallélisme, par le monopole de la politique, l'Etat totalitaire procède à une stérilisation de sa propre société car, à son intérieur, définit par la «tranquillité, la sécurité et l'ordre», il n'y a que la police, la politique y est absente. Dès lors, au cas de l'Europe Orientale, si au niveau de la société il pourrait s'agir d'une réinvention de la politique, au niveau de l'Etat la question est de réassoier, repenser et réorienter la politique.

<sup>8</sup> Julien FREUND, *Qu'est-ce que la politique?*, Paris, 1965, p. 7.

<sup>9</sup> Giovanni SARTORI, *Théorie de la démocratie*, Paris, 1973, p. 376.

<sup>10</sup> Raymond ARON, *Etudes politiques*, Paris, 1972, p. 156.

l'*indicatif* démocratique – la définition descriptive de la démocratie – semble ancrer ses ressorts dans la tension entre éthique et politique. Une tension qui, surtout au cas de l'examen des régimes démocratiques plus que dans celui des autres arrangements politiques, témoigne souvent de l'insuffisance cognitive et explicative des démarches empiriques.

Ce qui ne revient pas à dire que la dimension éthique serait pour autant marginale. Par contre, elle est *fondamentale* au sens qu'elle définit la communauté politique dès le premier moment de son institution. Et ce parce que toute communauté politique s'ordonne autour d'un principe de justice distributive dont le premier bien à gérer est l'*appartenance* à la cité<sup>11</sup>. L'existence politique renferme nécessairement une dimension éthique car la communauté politique est définie en termes d'*égalité* et de *reconnaissance* de la qualité de membre en relation auxquelles tout jugement sur le caractère juste ou injuste de la communauté est forcé à se rapporter<sup>12</sup>.

Toutefois, le concept qui rend peut-être le mieux compte de la dimension éthique de la communauté politique et qui s'ordonne les questions concernant les rapports entre individus et communauté, les sens de la justice, de l'égalité et de la reconnaissance et celui de *bonum commune* – le bien commun.

Il est vrai, le *bien commun* est un concept vague, mais il n'est pas néanmoins vide de contenu. Inspirant une certaine réticence due à son caractère pré-moderne – dont les significations ne doivent pas être refusées pour autant – le *bien commun* ou le *bien public* semble garder son statut de concept viable de la pensée politique sur la démocratie et dans la démocratie. Toutefois, cela n'empêche que les questions concernant le contenu qui lui est assigné dans le contexte d'une société qui refuse de reconnaître une unité organique et un sens partagé de l'existence, constituent le sujet d'une dispute qui n'aboutit pas facilement à des conclusions.

D'abord, le désaccord dépend, en grande mesure, de la perspective que l'on adopte sur le bien humain<sup>13</sup>. On a ainsi à faire avec au moins deux grandes traditions : une tradition qui repose sur la pensée d'Aristote et qui assume une perspective «sociale» et une tradition tout aussi noble, qui renvoie à John Locke et qui s'organise autour d'une approche atomiste. Selon cette dernière, le bien humain est regardé sous l'angle de la capacité de chaque individu de

---

<sup>11</sup> «The primary good that we distribute to one another is membership in some human community», Michael WALTZER, *Spheres of Justice*, New York, 1983, p. 31.

<sup>12</sup> Voir à cet égard, Michael WALTZER, *Spheres of Justice*, surtout ses propos sur l'égalité complexe, l'appartenance et la reconnaissance.

<sup>13</sup> Sur la difficulté de concevoir le bien en tant qu'objet de l'éthique, voir J.L. MAKIE. *Ethics, Inventing Right and Wrong*, Penguin Books, 1977, pp. 50-63.

l'accomplir ou de l'atteindre, l'association étant dans ce cas plutôt conjoncturelle. En revanche, selon la première perspective, la condition de la réalisation du bien réside dans le lien social même, à la fois fondement et partie de ce bien<sup>14</sup>.

En second lieu, la pierre de touche du débat est donnée par la question de savoir si ce bien commun jouit d'une existence en quelque sorte réelle et indépendante ou bien il résulte seulement de l'addition des biens particuliers. Cette dernière réponse, qu'offre en général l'école individualiste dans le sillage de Jeremy Bentham, efface toute différence essentielle et n'établit qu'une distinction numérique entre le bien commun et les biens particuliers<sup>15</sup>. En revanche, l'autre réponse, formulée dans la tradition d'Aristote et de St. Thomas, fait du bien commun une valeur nouvelle qui ne décrit pas nécessairement un «objet indivis ou un événement unique, ni une institution commune, mais un mode d'être qui dit lui-même une certaine communauté et qui se trouve réalisé dans les membres tout en respectant pleinement leur diversité»<sup>16</sup>. Le rapport qui s'établit dans ce cas entre le bien commun et le bien particulier - sans que se dernier se voit avili de quelque façon que ce soit - est décrit par le procédé scolastique de l'*analogie*<sup>17</sup>.

Par conséquent, on dirait que le *bien commun* est le bien personnel d'une pluralité d'individus, dans la mesure où il est poursuivi par des moyens mis en commun et soutenu par un engagement réciproque de participation à la communauté au sein de laquelle les individus sont intégrés et reconnus à titre de membres et qui s'offre un Etat en tant que forme institutionnalisée de leur être-ensemble<sup>18</sup>. Autrement dit, le bien commun équivaldrait à un *lien social réfléchi politiquement*. L'avantage d'une telle compréhension du bien commun au niveau du lien social soumis au travail politique réside dans le fait qu'il englobe autant le bien commun entendu comme un *bien extérieur commun* - identifié par exemple au niveau de la jouissance commune d'un certain droit, le

---

<sup>14</sup> Charles TAYLOR, «The Nature and Scope of Distributive Justice», in Frank S. LUCASH (ed.), *Justice and Equality Here and Now*, Ithaca and London, 1986, pp. 37-38.

<sup>15</sup> Arthur UTZ, *Ethique sociale*, Fribourg, 1960, tome I, p. 96.

<sup>16</sup> *Ibidem*, loc. cit.

<sup>17</sup> «Le bien commun est un universel analogique au sens scolastique de l'*analogia proportionalitatis propriae*, tout comme le concept d'être. Partout où quelque chose existe, il y a de l'être. Et pourtant chaque chose a un autre être. Il n'y a donc pas d'être universel qui serait le même dans tous les êtres, comme il y a par exemple un être humain réalisé univoquement dans tous les hommes. Le concept d'être ne se réalise qu'analogiquement dans les divers êtres. Et pourtant, malgré la diversité contenue dans le concept analogique, celui-ci reste un universel commun à tous les êtres», *Ibidem*, pp. 108-109.

<sup>18</sup> Julien FREUND, *Qu'est-ce que la politique?*, Paris, 1965, p. 38.

droit de propriété par exemple, qui appartient à tous solidairement, qui crée et ordonne donc une communauté, et auquel chacun n'y participe qu'en tant que partie – que le bien commun compris comme *bien immanent à l'homme* – portant sur l'épanouissement personnel entendu comme but commun englobant à titre de parties les perfections individuelles d'une pluralité d'hommes.

Aristote assimilait le *bien commun* à la *concorde*<sup>19</sup> qui règne entre les membres d'une cité, concorde qui traduit, à la fois, une communauté de vie et une forme d'amitié. Outre l'identité de la vision sur l'intérêt de la communauté en cause, la concorde civique présupposerait une identité de sentiments. Il s'agirait, par conséquent, d'une *concordance dans l'ordre de l'action* et non pas dans l'ordre de la spéculation. Quant à l'amitié, elle désignerait non pas une amitié intime, mais une *amitié civique*, qui prendrait forme à travers l'accord des rapports extérieures des individus ou des groupes dont les buts particuliers convergeraient de façon immédiate ou médiate vers le bien commun<sup>20</sup>. Une telle compréhension du bien commun, en dépit de son inspiration antique, paraît ne pas avoir perdu sa validité, bien que transposée dans le contexte d'une société démocratique moderne. Et ce parce qu'elle situe le bien commun au niveau de la *solidarité organisée*<sup>21</sup> de manière décentralisée. Pour les membres d'une société, celui-ci devient une autre manière de dire et prouver leur volonté commune d'*agir* et de *vivre* ensemble, le synonyme de *res publica*, du liant qui tient unie une société. Autrement dit, «le bien commun réside dans le lien social même, dans l'état de société et dans ses progrès successifs»<sup>22</sup>.

Évidemment, le coup mortel qui a frappé la conception traditionnelle reposant sur la hiérarchie aristotélicienne et thomiste des biens ou sur la «concentricité» des cités augustinienes c'est l'émancipation de la «cité terrestre» qui affirme reposer sur un contrat conclu par les hommes indépendamment de toute volonté supérieure. En égale mesure, le processus que l'on appelle d'habitude modernité et dont le trait essentiel réside dans la subjectivation du sens de toute histoire individuelle a rendu inacceptable la conception scolastique et néo-scolastique d'un bien commun défini en termes de finalité commune. Coincé entre un organicisme devenu obsolète et un

---

<sup>19</sup> Cicéron fait lui aussi appel à la concorde pour définir la société politique, une concorde qui repose sur la justice et qui est mise en comparaison avec l'harmonie du concert musical, Etienne GILSON, *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, Paris, 1952, p. 38.

<sup>20</sup> *Ibidem*. pp. 50-51.

<sup>21</sup> Alexandru DUȚU, *Ideea de Europa*, Bucarest, 1999, p. 9. Les *solidarités organiques* s'entretiennent au niveau de la vie privée et des petites communautés suivant le modèle de la parenté, tandis que les *solidarités organisées* sont proposées et gérées par le pouvoir politique.

<sup>22</sup> Bertrand de JOUVENEL, *De la souveraineté*, Paris, 1995, p. 150.

individualisme refusant toute finalité collective, le bien commun se voit forcé ou bien d'emprunter une connotation despotique, ou bien de se fondre dans l'intérêt général. Aussi, pour préserver sa validité conceptuelle dans un contexte marqué par l'individualisme autant méthodologique que sociologique, le *bien commun* procède-t-il à une approximation de son contenu de *bien public* au moyen de la délibération et du consensus, un contenu qui devient par là non pas tant relatif qu'évolutif<sup>23</sup>.

Dès lors, à défaut de toute possibilité de lui donner une définition objective, le bien commun ne peut retrouver son sens que dans la volonté de coopération mutuelle, dans la capacité de déceler dans le lien social un bénéfice et une dette réciproques, ceux dérivée du partage d'un même espace public et de la volonté de constituer une société de personnes. Or, c'est justement en ce sens que le *bien commun* acquiert, avant tout, un *sens politique fort* puisqu'il rend compte et justifie à la fois la fonction intégrative du politique.

D'ailleurs, la poursuite du bien commun est avant tout une *responsabilité politique* puisque la conception d'un *cadre institutionnel* adaptés aux exigences de l'intégration des membres au sein de la communauté politique à titres de *parties*, et à la fois du respect de la liberté et de l'égalité de traitement de ces membres à titre de *personnes* en est une condition indispensable<sup>24</sup>. Le cas exemplaire à même de démontrer presque irréfutablement la manière selon laquelle le bien commun acquiert un *sens politique fort* et fait l'objet d'une responsabilité politique *partagée* entre *tous* les membres de la communauté politique c'est le préambule de la Constitution américaine, qu'il vaut la peine de reproduire :

*Nous, le Peuple des États-Unis, dans le but de former une union plus parfaite, d'établir la justice, d'assurer la tranquillité domestique, de pourvoir à la défense commune, de promouvoir le bien-être général et de garantir les bienfaits de la liberté pour nous-mêmes et pour notre postérité, décrétons et promulguons cette Constitution pour les États-Unis de l'Amérique.*

En effet, dans une telle perspective, la *démocratie* et le *bien commun* représentent non seulement deux notions qui se trouvent en accord, mais, bien davantage, deux concepts qui sont destinés à se rencontrer continuellement et garantir réciproquement leur survie. Deux seraient les principaux point de convergence à même de témoigner du fait que les réalités politiques et sociales respectives désignées par les concepts en cause ne peuvent mener une existence

---

<sup>23</sup> Chantal MILLON-DELSOL, *L'Etat subsidiaire. Ingérence et non-ingérence de l'Etat: le principe desubsidarité aux fondements de l'histoire européenne*, Paris, 1992, pp. 186-188.

<sup>24</sup> Michael NOVAK, *Démocratie et bien commun*, Paris, 1991, p. 129.

séparée : d'une part, la *démocratie* ne saurait dépasser son sens de procédure que dans une société qui équivaut de manière très concrète le bien commun au lien social ; à son tour, le *bien commun* ne peut gagner de consistance que dans une société dont l'attachement à la démocratie se trouve constamment vérifié dans les comportements sociaux.

On ne saurait équivaloir l'unité du bien commun d'une société démocratique à l'uniformité ou à une harmonie intégrale. Son contenu défini au niveau du lien social, il est plutôt censé exprimer le degré de cohérence et la volonté d'unité de cette même société. Dès lors, au-delà de sa vigueur, le bien commun est inmanquablement traversé par des tensions, des conflits d'intérêts et d'idées, voire par des contradictions insolubles. En effet, «il n'est jamais et il ne saurait être atteint effectivement dans sa plénitude conceptuelle, car il fait sans cesse l'objet de contestations, d'approximations et d'ajustements au cours de l'activité politique quotidienne qui, elle aussi, n'a point de terme»<sup>25</sup>.

Par conséquent, la dispute sur le bien commun et sur les mécanismes de sa mise en œuvre devient la voie même par laquelle un régime politique démocratique peut prétendre à dépasser le simple sens de procédure. C'est que le bien commun, jamais connu de façon complète et toujours susceptible d'être enrichi, fournit à la démocratie son sens de système fondé sur la participation, le débat et le consentement<sup>26</sup>. Et la forme juridico-politique que ceux-ci reçoivent dans le cadre de la démocratie moderne est celle de la délibération aux sein de l'institution représentative. En effet, l'artifice de la représentation ne permet pas seulement la transposition du débat autour du bien commun de l'*agora* antique réunissant tous les citoyens au sein du parlement moderne, mais rend en égale mesure possible la préservation de son unité de sujet et de sa consistance dans une société de grandes dimensions. Car, pour reprendre l'argument de Carl Schmitt, représenter c'est rendre visible et présent un être invisible à travers un être publiquement présent. Dès lors, la dialectique du concept réside en ce que l'invisible est supposé comme absent, mais en même temps il est rendu présent<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> Julien FREUND, *op. cit.*, pp. 55-56.

<sup>26</sup> Exemple de plusieurs points de vue à cet égard est l'observation qu'Alexander HAMILTON fait dans *The Federalist no. 1* : «it seems to have been reserved to the people of this country, by their conduct and example, to decide the important question, whether the societies of men are really capable or not of establishing good government from reflection and choice, or whether they are forever destined to depend for their political constitution on accident and force», *The Federalist Papers*, edited by Clinton Rossiter, Penguin Books, 1961.

<sup>27</sup> Carl SCHMITT, *Verfassungslehre*, cité par Norberto BOBBIO, *Il futuro della democrazia*, Turin, 1984, p. 89.

En outre, la recherche du bien commun à travers la délibération politique repose sur la présomption démocratique qui fait du gouvernement de la cité un bien public. De fait, un des projets qui sous-tend l'entreprise démocratique moderne est celui de l'élimination du pouvoir invisible du sein des sociétés humaines afin de donner vie à un gouvernement dont les actions soient accomplies au grand jour<sup>28</sup>. Plus précisément, le bien commun prend contour par le truchement de la délibération parce que la démocratie se refuse en théorie de faire appel à toute justifications au moyen des *arcana imperii*, des mystères de l'Etat. Par conséquent, le bien commun démocratique est *commun*, non pas parce qu'il fait reposer son unité et sa supériorité sur la référence à une entité extérieure au monde politique – à l'exemple de Dieu –, mais justement parce que son contenu est publiquement affiché et débattu devant les yeux de la société entière. Qui plus est, la transparence supposée du pouvoir et de l'action politique démocratiques fait que le bien commun garde sa dimension *participative*. Autrement dit, reprenant l'argumentation que Kant construit en *Zum ewigen Frieden*, si toutes les actions concernant les droits des autres personnes qui ne sont pas susceptibles d'être rendues publiques sont injustes, alors la transparence du pouvoir et de la délibération assure non seulement la chance des citoyens de contrôler les actes du gouvernement, mais elle fournit en elle-même une forme de contrôle par la distinction qu'elle établit d'emblée entre licite et illicite<sup>29</sup>.

Qui plus est, «un régime de libres discussions et qui met la discussion au cœur de ses institutions implique la supposition que les hommes qui cherchent le Bien Public ne le trouvent pas aisément et s'entraident à le trouver en faisant de lui l'objet de leur conversation ou 'parlement'»<sup>30</sup>. De la sorte, la délibération démocratique et le bien commun entretiennent un rapport extrêmement intime. D'une part, la rencontre et l'affrontement des projets et des opinions politiques alternatives gagne réellement de sens dans la mesure où ceux-ci se manifestent comme moyen d'expression de ce bien. D'autre part, la consistance de la délibération, à travers le contenu, toujours fragmentaire, dont elle pourvoit le bien commun, est à même de prouver la mesure dans laquelle une société est pourvue de vie.

Le régime politique démocratique suppose en quelque sorte une hiérarchie des biens dans la mesure où il ne s'avère fiable et efficace que dans une société qui identifie dans sa propre cohésion un bien supérieur aux autres finalités particulières et circonstanciées, finalités qui participent, en dernière

---

<sup>28</sup> Norberto BOBBIO, *Il futuro della democrazia*, p. 18.

<sup>29</sup> Immanuel KANT, *Zum ewigen Frieden*, cité par *Ibidem*, *loc.cit.*

<sup>30</sup> Bertrand de JOUVENEL, *op.cit.*, p. 142.

analyse, à leur tour, à ce même bien, et, à la fois, reconnaît que ce bien commun est constamment problématique. Si ce bien se trouve situé au niveau de la volonté de coopération réciproque, alors la responsabilité qui en découle ne revient pas exclusivement à certains centres de décision éloignées et mystérieux, mais devient d'emblée une affaire de tous les citoyens.

Conséquemment, ce n'est pas seulement à l'Etat d'être l'agent du bien public, mais à la société en son ensemble. Par contre, la consécration de l'Etat en tant qu'unique agent du bien commun détermine un avilissement du concept au rang de justification d'entreprise de domination<sup>31</sup>. Lien social politiquement réfléchi, le bien commun démocratique est travaillé par tout un éventail de corps sociaux intermédiaires qui se placent hors de la zone de contrôle de l'Etat : familles, écoles, associations, communautés religieuses, syndicats etc. Il est vrai qu'une telle vision du bien commun ne peut prétendre à l'actualité que dans une société structurée, dont la règle principale, censée régir les rapports entre individus et groupes, est donnée par la confiance réciproque. En d'autres mots, le bien commun, en tant que présence quotidienne et en quelque sorte discrète et dissoute dans le tissu social, n'est rendu possible que dans la mesure où la confiance est élevée au rang d'institution sociale. Ainsi, si la démocratie représente une institutionnalisation de l'incertitude<sup>32</sup>, un risque de l'incohérence et de la discontinuité constamment assumé, alors seulement une société qui identifie le bien commun dans l'harmonie problématique de ses membres saurait se permettre à recourir à la règle démocratique. Conséquemment, *la démocratie ne peut fonctionner comme incertitude institutionnalisée que dans la mesure où la société représente une institutionnalisation de la confiance*.

La relation entre *démocratie* et *bien commun* est donc une relation à double sens. Un double sens capable de démontrer que, dans une société dont les rapports intérieures suivent la règle démocratique, le bien commun ne peut être localisé et révélé de façon précise. Le même double sens indique également le fait que le bien commun se manifeste avant tout dans la forme institutionnelle de la consécration et de la garantie des droits et des libertés personnelles, sans lesquelles il serait dépourvu de ses propres agents. Dès lors, la question du bien commun implique une responsabilité politique qui réside dans la mise en forme d'un cadre institutionnel approprié. En revanche, la mise en œuvre, entraînant la société entière, dépasse l'horizon de la politique. Pour faire bref, dès le moment où il est compris de manière démocratique, le bien commun se trouverait au carrefour de l'affirmation des droits et des libertés personnelles et de la volonté d'endosser une responsabilité civique.

---

<sup>31</sup> Alexandru DUȚU, *Ideea de Europa*, p. 136.

<sup>32</sup> Adam PRZEWORSKI, *Democrația și economia de piață*, Bucarest, 1996, p. 22.

Dans la tradition de la réflexion politique roumaine<sup>33</sup>, le *bien commun* – présent souvent dans l'ordre du discours – ne reçoit pas en effet une *valeur proprement politique*. Le bien commun – «binele obștească», «binele sau folosul de obște» - relève plutôt d'une éthique individuelle dont le sujet presque exclusif est le *prince*. Le prince est l'agent principal de ce bien commun au moyen de la *charité* qu'il est censé déployer sur ses sujets, une charité ordonnée par les commandements chrétiens de la piété et de la pitié. Bien qu'il vise l'harmonie, la paix intérieure, la stabilité et le bien-être spirituel et matériel de la patrie, le prince ne serait pas tenu d'œuvrer au bien commun par un souci de nature politique, mais par acquis de conscience. Autrement dit, le devoir du souverain est jugé en rapport avec sa conscience de chrétien et non pas en termes de responsabilité envers une communauté politique. Attribut *régalien*, le bien commun est le fruit de l'éthique personnelle du prince et non pas de la raison politique. Une telle perception du bien commun efface donc en principe la distinction entre *éthique de conviction* et *éthique de responsabilité* tout simplement parce que le problème du bien commun se situe d'abord au niveau de la conscience individuelle du souverain et ne reçoit qu'ensuite une projection politique. Dans un monde qui, tard dans son histoire, n'est pas désenchanté, le bien commun est identifié au niveau du lien social, mais sa compréhension reste a-politique.

Aussi, dans le cas roumain, le ressort théologique des solidarités organiques et organisées auquel s'ajoute une construction de l'identité collective sur le terrain de la mythologie nationale proposée et ensuite confisquée par l'Etat empêchent-ils le *bien commun* de se définir comme *bien public* animant un espace public structuré qui s'organise autour du point de rencontre entre la dynamique spontanée des membres de la société et l'action politiquement organisée des institutions publiques<sup>34</sup>.



Notre étude se donne pour tâche de partir à la recherche d'une forme de conciliation moderne entre éthique et politique à travers la mise en valeur du bien commun.

Par conséquent, une première partie (*chapitre I*) sera consacrée à l'analyse d'une formule déjà consacrée de cette conciliation et qui joue en

---

<sup>33</sup> Voir à cet égard le commentaire de Alexandru DUȚU, *Ideea de Europa*, pp. 114-153.

<sup>34</sup> *Ibidem*, pp. 136-140.

repère de l'articulation entre la perspective éthique et le projet politique, à savoir la doctrine sociale élaborée par le magistère catholique et mise en oeuvre par la démocratie chrétienne. La cohérence de cette solution de conciliation entre l'éthique et le politique avait commandé, de notre part, une présentation critique plus détaillée et systématisée que celle dont ont bénéficié les autres approches envisagées.

La seconde partie de notre étude (*chapitre II et chapitre III*) se situe dans le cadre plus ample de l'analyse de la réflexion politique roumaine qui fait usage de l'éthique en tant qu'horizon théorique privilégié. Pourquoi donc cette juxtaposition des débats couchés dans une revue d'inspiration social-chrétienne, *Solidaritatea*, et la pensée de Constantin Stere ? Qu'y a-t-il de comparable entre Șerban Ionescu, Bartolomeu Stănescu, Ion Mihălcescu, d'une part, et Constantin Stere, de l'autre ? Il s'agit, justement, de la recherche d'un site théorique – entreprise par les deux parties d'une manière différente - où politique et éthique pourraient se joindre sans que la modernité de la pensée soit affectée.

Finalement, une dernière partie se propose d'interroger la possibilité d'une réflexion sur bien commun en tant que perspective d'analyse éthico-politique du post-communisme roumain.



**CHAPITRE I**  
**ENTRE L'ÉTHIQUE ET LA POLITIQUE**  
**LA DOCTRINE SOCIALE**



# UNE IDENTITÉ POLITIQUE CHRÉTIENNE

De nos jours, *démocratie chrétienne* renvoie presque automatiquement la pensée vers deux adresses, intimement corrélées : l'une, relevant plutôt de la sociologie politique, porte sur l'identification des grandes familles politiques du continent<sup>1</sup>, tandis que l'autre commande la logique de la construction européenne<sup>2</sup>. Ce sont deux associations mentales qui ont parfois trop tendance à épuiser le sujet.

Toutefois, *démocratie chrétienne* implique, même à une simple analyse des termes qui s'y rattachent, un problème d'une autre nature. En effet, cette juxtaposition peut apparaître, en fin de compte, paradoxale ou, au moins, difficilement acceptable, puisqu'elle met en relation deux éléments dont l'histoire ne va pas de paire. *Démocratie chrétienne* soulève la question de la validité de la référence chrétienne au sein d'une société démocratique et sécularisée. D'ailleurs, elle renferme, dans la logique de la question théologico-politique, toute une histoire, l'histoire occidentale de la confrontation entre le citoyen et le fidèle, entre la société laïque et la société religieuse. Du point de vue juridico-institutionnel, elle met en présence deux acteurs, l'Etat et l'Eglise (catholique), une Eglise qui parle et agit toujours comme «antagoniste spirituelle d'un Etat qui tend à devenir *tout*»<sup>3</sup>.

La démocratie chrétienne, en tant que doctrine politique, est issue essentiellement de la pensée catholique, en se structurant autour de la doctrine sociale renfermée dans les interventions des Souverains Pontifes. «Noyau théorique de la démocratie chrétienne»<sup>4</sup> ou seulement «référence obligée»<sup>5</sup>, le poids de celle-ci reste, quoi qu'il en soit, déterminant. Mais, sa signification

---

<sup>1</sup> La démocratie chrétienne, sous les différentes manifestations partisanes qu'elle emprunte selon le pays, est considérée encore être, dans un tableau global et dans une perspective rétrospective, le mouvement politique ayant le succès le plus notable; de la sorte, elle fournit l'identité doctrinaire aux principaux partis non-socialistes d'au moins cinq pays de l'Europe Occidentale (l'Allemagne, l'Autriche, la Belgique, les Pays Bas et l'Italie) et domine, sous la forme institutionnelle du Parti Populaire Européen et à côté des socialistes, le Parlement européen, Stathis N. KALYVAS, *The Rise of Cristian Democracy in Europe*, Ithaca and London, 1996, p. 2.

<sup>2</sup> Il est déjà notable que le processus de la construction européenne, tant sous le rapport de l'imagination politique que sous l'angle de la mise en oeuvre politique est du à la démocratie chrétienne et à la social-démocratie de l'Europe occidentale.

<sup>3</sup> Luigi STURZO apud Gianpaolo ROMANATO, *Biserica și Statul laic în Religie și Putere*, Bucarest, 1996, p. 11.

<sup>4</sup> Daniel BARBU, «De ce nu este posibilă o Democrație Creștină în România?», *Dilema*, An.1, nr. 194., 1996.

<sup>5</sup> Jean Dominique DURAND, *L'Europe de la Démocratie chrétienne*, Paris, 1995, p. 113.

doit être comprise sur le terrain de la doctrine, comme source d'une conception spécifiquement chrétienne sur la personne humaine, sur l'économie et sur la fonction de l'autorité. Elle n'implique aucunement une subordination à la hiérarchie des partis politiques qui s'en revendiquent. Ceux-ci se définissent comme de véritables sujets politiques dès le moment où ils prônent l'abandon de toute référence confessionnelle<sup>6</sup>. Il est vrai, ces partis sont nés en vue de la défense des valeurs issues de l'âge de la religion, mais ils ne sont cependant jamais devenus des «bras séculiers» de l'Eglise, celle-ci refusant constamment de leur accorder un soutien déclaré et explicite<sup>7</sup>.

L'histoire intellectuelle de la démocratie chrétienne remonte jusqu'à la Révolution française, moment qui fait surgir les problèmes dont on essaiera de formuler des réponses spécifiquement chrétiennes. En effet, la Révolution met le civil et le religieux dans un rapport antagonique insurmontable, lançant ainsi des défis devant lesquels le silence est, en quelque sorte, interdit. Elle rompt avec un univers où la référence au christianisme est incontournable, fondant un monde dont les réalités sociales et politiques affirment leur valeur autonome et se refusent toute justification par rapport à la religion. Au-delà d'une simple coupure nette entre la société civile et la société religieuse, la Révolution se propose de subordonner cette dernière et de la remodeler à l'instar de la société civile qu'elle engendre. Dans une perspective de continuité avec les pratiques de l'*ancien régime*, plus que dans un effort de rupture, le peuple souverain de la Révolution, par le biais de l'Assemblée Constituante, n'hésite pas de «légiférer aussi *in sacris*»<sup>8</sup>.

De tels bouleversements et l'évolution qui s'en suit n'auraient pas pu laisser indifférents l'Eglise et les milieux catholiques. Cette rupture violente, opérée contre le catholicisme, amena l'Eglise, dans une première phase, à se refuser un regard audacieux vers l'avenir, vers la possibilité d'une cohabitation pacifique et féconde avec la nouvelle société et ses institutions, et à pencher plutôt vers un regret de l'*ancien régime*. En effet, longtemps, le Saint Siège a rejeté la possibilité d'une implication directe dans ce nouveau monde, sécularisé et non-chrétien sinon anti-chrétien, bien que de nombreuses voix se sont élevées pour y faire appel.

Dans les milieux catholiques, ce bouleversement suscita de vives réactions autant (et surtout) dans le sens d'un refus inconditionné de cette modernité anti-chrétienne - le catholicisme dit intransigeant, dont la source

---

<sup>6</sup> Les recherches de généalogie partisane identifient à l'origine démocratie chrétienne le clivage clérical/anti-clérical et, dans une mesure variable, celui entre centre et périphérie, Daniel-Louis SEILER, *Partis et familles politiques*, Paris, 1980.

<sup>7</sup> Les partis d'inspiration catholique refusent souvent eux-mêmes de lier directement leur identité de l'Eglise Catholique. E.g. Luigi Sturzo qui affirme que «La démocratie chrétienne n'est pas l'Eglise», in Stathis N. KALYVAS, *The Rise of Cristian Democracy in Europe*, p. 222.

<sup>8</sup> Gianpaolo ROMANATO, *op.cit.*, p. 17.

d'inspiration est la pensée traditionaliste et ultramontaine, qui imprègne le discours de Joseph de Maistre ou de Donoso Cortès -, que dans le sens d'une acceptation partielle de la société libérale et même d'une utilisation bénéfique des instruments que celle-ci peut mettre à la portée de l'Eglise - le catholicisme dit libéral, par la voix de Lamennais. Dans ce dernier cas, les libertés modernes ne sont plus considérées comme reprobables, mais comme des outils dont l'Eglise peut bien profiter en vue d'une redéfinition de son rôle au sein de l'espace social nouvellement établi. «C'était pour la première fois que les catholiques jugeaient positivement la modernité, même si ce n'était que de façon instrumentale et dans la visée d'une restauration chrétienne finale»<sup>9</sup>. Mais l'Eglise, fidèle à son refus, condamna cette tentative (*Mirari Vos* - 1832).

En effet, l'attitude du Saint Siège comporte deux étapes : une première, caractérisée par un refus ouvert d'accepter les réalités mises en place par la Révolution française, et une seconde, inaugurée par Léon XIII, qui est marquée par une tentative, de plus en plus manifeste, d'accommodation et de reconquête de sa place dans la société par la définition d'un statut et d'un rôle nouveau pour l'Eglise. Plusieurs encycliques, d'une extrême importance, donnent le ton à chacune des ces périodes. Il s'agit de *Mirari Vos* (Grégoire XVI, 1832), qui résume la thèse du refus de la culture et de la civilisation moderne, et, bien évidemment, de *Rerum Novarum* (Léon XIII, 1891) qui, conférant une dimension sociale au catholicisme, ouvre la voie vers la structuration d'un véritable projet de société élaboré par les Souverains Pontifes.

Grégoire XVI est catégorique en ses propos : «toute nouveauté est un coup mortel pour l'Eglise universelle, (...) des choses qui ont été régulièrement définies, aucune ne doit changer, rien ne doit être ajouté; il faut que l'on veille à ce que tout reste dans l'état où il est, pur, en forme et en sens»<sup>10</sup>. Tournée vers le passé, rêvant au retour d'un Etat confessionnel allié et d'une identification entre le civil et le religieux, glacée dans une conscience de société parfaite et immuable, l'Eglise Catholique semble ignorer l'évolution des choses. Condamnant les libertés modernes - la liberté de conscience est vue comme «l'erreur la plus vémineuse» -, blâmant fortement la séparation entre Etat et Eglise, *Mirari Vos* peut apparaître comme tournée vers le passé, dans une époque où la société et l'Etat libéral sont des réalités incontournables.

Cela étant, il n'y a rien d'étonnant à ce que, à l'avènement de Léon XIII, en 1878, «l'impression de beaucoup fût qu'un fossé impossible à combler s'était définitivement creusé entre l'Eglise et le monde moderne, et même entre l'Eglise et les problèmes de ce monde»<sup>11</sup>. Avant d'élaborer ce que l'on appelle la «charte sociale» des catholiques - *Rerum Novarum* - Léon XIII s'appliqua à

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>11</sup> Jean-Yves CALVEZ, Jacques PERRIN, *Eglise et Société Economique*, Paris, 1959, I, p. 104.

contourner une nouvelle position de l'Eglise par rapport aux problèmes que ses prédécesseurs avaient constamment refusés de prendre réellement en compte : le régime républicain - persuadant les catholiques français de se rallier à la III<sup>e</sup> République, bien que le *Non expedit* de Pie IX interdit toujours aux catholiques italiens de prendre part à la vie politique -, la nature de l'Etat, les libertés modernes, la relation Eglise - Etat. Léon XIII affirme la séparation essentielle entre la société religieuse et la société politique, dans le sens que «les deux sont suprêmes, chacune dans son ordre; les deux ont leurs limites propres, déterminées par leur nature et leur finalité immédiate; par conséquent, à l'intérieur de ces limites prend forme une sphère au sein de laquelle chacune dispose d'un *iure proprio*» (*Immortale Dei*, 1885 ). Ainsi, «l'Eglise, disposant de son propre droit et dans le respect entier du droit de l'autre, est indifférente aux diverses formes de gouvernement et aux institutions civiles des Etats chrétiens, à condition qu'elles respectent la religion et la morale chrétienne» (*Sapientiae Christianae*). De la sorte, est reconnue au pouvoir politique sa légitimité en soi-même et en son domaine propre, bien que l'idée d'une supériorité du spirituel persiste à travers le respect, dont la traduction en pratique n'est pas précisée, que les Etats doivent à la religion (catholique). De plus, l'Eglise marque son écart, non pas par rapport aux problèmes de la société en général, à l'égard desquelles elle va argumenter la légitimité de sa position, mais face aux vicissitudes de la vie politique, refusant ainsi son support à toute opinion qui invoquerait son soutien: «La société chrétienne (...) a le droit et le devoir de ne pas devenir l'outil des partis et de ne pas se plier servilement devant les exigences changeantes de la politique»<sup>12</sup>.

En fait, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, le Pontife ne se trouve plus devant les mêmes problèmes que ses prédécesseurs du début du siècle. L'atmosphère intellectuelle des dernières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle est dominée par l'ascension des idées socialistes. Contre celles-ci, et contre le libéralisme aussi, Léon XIII, récupérant la pensée des catholiques sociaux comme Wilhelm von Ketteler ou Luigi Taparelli, va construire sa critique, mettant en branle une réflexion qui tendra à surmonter l'opposition jugée comme réductrice entre le collectivisme socialiste et l'individualisme libéral.

Qu'elle va dans le sens d'un refus passif ou d'une affirmation audacieuse de son statut, l'attitude de l'Eglise Catholique et de ses fidèles reste, dans son essence, anti-moderne, dans la mesure où la modernité est vue comme le porteur d'une dynamique qui favorise le développement excessif de l'Etat sur le fond d'une désagrégation des liens organiques de la société.

L'Eglise a, en effet, devant soi, d'une façon consécutive, deux types d'Etat, qui lui sont, tous deux, hostiles, chacun à sa manière. Le XIX<sup>e</sup> siècle l'oppose à un Etat dont le caractère principal, dans cette perspective, est la

---

<sup>12</sup> Léon XIII apud Gianpaolo ROMANATO, *op.cit.*, pp. 50-51.

laïcité et dont la fonction essentielle est d'exclure la religion de la société politique. Le XX<sup>e</sup> siècle la situe devant un Etat d'une autre nature, l'Etat *totalitaire*, dont la logique intrinsèque le pousse vers une *absorption* du transcendent à son bénéfice. C'est surtout par rapport à ce dernier que la doctrine sociale catholique acquiert une cohérence et une valeur accrue.

Critiquant de manière systématique les régimes totalitaires, fasciste (*Non abbiamo bisogno*, 1931) et, ultérieurement, national-socialiste (*Mit brennender Sorge*, 1937) et communiste (*Divini Redemptoris*, 1937), le pape Pie XI les qualifie, sans aucune réticence, de «véritables statolatries payennes»<sup>13</sup>, la condamnation ne se résumant pas ainsi à un simple constat de la dimension anti-chrétienne assumée par ceux-ci, mais, partant, à la mise en exergue de l'invasion inacceptable de l'Etat sur le territoire de la société et contre la liberté de ses membres, d'un abus de l'Etat qui se refuse toute définition instrumentale pour se prétendre objet de culte. Cette image négative sert, en effet, comme plaidoyer pour un projet, qui, tout en étant spécifiquement chrétien, prétend à l'universalité, projet d'une société structurée et solidaire, une société des personnes dont la dignité est fondée de manière absolue dans la relation intime homme-divinité, une société régie par le bien commun et gouvernée par un Etat dont l'action s'exerce en vertu du principe de subsidiarité.

La faillite des tentatives totalitaires en Occident, mise à côté d'une faiblesse vue comme avérée des régimes démocratiques libéraux, a donné presque implicitement gain de cause aux adeptes de la démocratie chrétienne, qui se sont imposés en Italie et en Allemagne après la guerre. Leur succès pourrait être vu comme «une revanche de l'Europe traditionnelle et chrétienne marginalisée» au XIX<sup>e</sup>, revanche fondée sur un projet anti-moderne, dont les objectifs sont formulés dans le langage de la modernité (...) revanche des „libertés“ multiples, diverses et contrastantes d'origine médiévale, contre la „Liberté“ indivisible qui se revendique des Lumières et de la Révolution française»<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> Pie XI, *Non abbiamo bisogno*, apud Gianpaolo ROMANATO, *op.cit.*, p. 61.

<sup>14</sup> Daniel BARBU, «Democrația creștină în politica românească. Un caz de nepotrivire?», *Sfera Politicii*, An.V, nr. 43, 1996.

# LA DOCTRINE SOCIALE AU SEIN D'UNE SOCIÉTÉ SECULARISÉE

## Les prolongements sociaux de la foi

L'enseignement social que l'Eglise Catholique entend élaborer en partant des vérités révélées dont la propagation et l'interprétation lui appartiennent en exclusivité, ne saurait pas être considéré comme «une doctrine à mettre sur le même plan que le libéralisme et le socialisme. Il n'est pas un „système“ de la société, élaboré à partir d'une quelconque vision philosophique du monde, mais *la déclaration des implications sociales d'une foi religieuse*»<sup>15</sup>. Cela étant, il serait, toutefois, faux de croire que cet enseignement se réduit à une simple énumération des exigences essentielles puisées au christianisme, susceptibles d'une traduction plus ou moins précise dans des comportements individuels et collectifs.

Construite sur les fondements théoriques jetés par Léon XIII à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, la doctrine sociale catholique s'est progressivement développée et enrichie au moyen des interventions ultérieures que les Souverains Pontifes ont eu à l'égard des problèmes spécifiques de leur temps. De cette évolution graduelle témoigne même l'émergence du syntagme *doctrine sociale*. D'abord *philosophie chrétienne*, chez Léon XIII, ensuite *philosophie sociale*, chez Pie XI, elle n'emprunte cette forme que dans le discours de Pie XII.

De cette manière, au fil d'une centaine d'années, a pris clairement corps, dans l'espace catholique, une conception chrétienne de la vie politique et sociale qui, en vertu de sa cohérence, peut prétendre à un véritable projet de société. Toutefois, il serait difficile d'affirmer que les Souverains Pontifes mettent au point, jusqu'au dernier détail, un modèle précis de vie économique et sociale. Capable d'inspirer des actions politiques spécifiques, l'enseignement social de l'Eglise, en vertu de l'autonomie reconnue du monde du César, ne pourrait être, en lui-même, doctrine politique. Ainsi, «lorsque des précisions plus grandes sont fournies à propos de l'économie ou de la politique, ce n'est pas d'un point de vue technique, mais plutôt pour fournir un support concret à des normes d'essence éthique»<sup>16</sup> dont l'application ne dépend nullement des conditions politiques en place.

De cette nature témoigne même le sens que le pape Léon XIII, conséquent avec l'indifférence affirmée de l'Eglise quant à la forme des régimes politiques, confère à la «démocratie chrétienne» dans l'encyclique *Graves de communi* (1901): «La démocratie chrétienne (...), par le seul fait

---

<sup>15</sup> Jean-Yves CALVEZ, Jacques PERRIN, *op. cit.*, p. 11.

<sup>16</sup> Patrick de LAUBIER, *La pensée sociale de l'Eglise catholique*, Fribourg, 1984, p. 11.

qu'elle se dit chrétienne, doit s'appuyer sur les principes de la foi divine comme sur sa propre base», mais «il serait condamnable de détourner le terme (...) de sa signification première pour lui donner un sens politique. Sans doute, la démocratie, d'après l'étymologie même du mot et l'usage qu'en ont fait les philosophes, indique le régime populaire; mais dans les circonstances actuelles, il ne faut l'employer qu'en lui ôtant tout sens politique et en ne lui attachant aucune autre signification que celle d'une bienfaisante action chrétienne parmi le peuple. En effet, les préceptes de la nature et de l'Évangile étant, par leur autorité propre, au-dessus des vicissitudes humaines, il est nécessaire qu'ils ne dépendent d'aucune forme de gouvernement civil»<sup>17</sup>.

## Une intervention motivée

L'élaboration d'une doctrine sociale par l'Église catholique a été souvent interprétée dans les termes d'une immixtion d'une autorité purement spirituelle dans les affaires du temporel. En reprenant l'argumentation exposée par J.-Y. Calvez et J. Perrin, on peut déceler la justification que le magistère a formulée, devant de telles objections, quant à son droit imprescriptible d'avancer un tel enseignement. En ce sens, le Saint Siège fait, en effet, appel à deux types d'argumentation, l'une médiée - en invoquant l'univers de la morale, et l'autre immédiate - en vertu de la vérité qu'il détient sur la nature de l'homme et de la société, qui, à part l'autorité des sources invoquées, sont à même de démontrer la «licéité» de son intervention.

L'Église entend parler des questions sociales en vertu de l'intérêt qu'elle porte aux choses humaines en général. «Dieu n'est jamais neutre envers les choses humaines, en face du cours de l'histoire; et à cause de cela, son Église non plus ne peut l'être»<sup>18</sup>. Mais, l'autorité ecclésiastique s'intéresse aux problèmes économiques et sociales en sa qualité de gardienne de l'ordre moral qui s'impose à tout domaine de la vie humaine en refusant, en effet, l'hypothèse de la neutralité morale et religieuse des aspects socio-économiques. Ainsi, l'Église, dont la compétence relève de l'ordre spirituel, prétend ne pas s'assumer une tâche proprement temporelle au moment où elle élabore sa doctrine sociale, s'adressant, par l'invocation des exigences de la morale à la société entière à l'égard de laquelle elle joue le rôle d'un éducateur dont les prérogatives doctrinales ne se réduisent pas au domaine de la vie individuelle.

De plus, l'Église se sent complètement motivée dans ses actes du moment qu'elle parle au nom d'une connaissance supérieure de la nature humaine. Il est vrai qu'en ces occurrences, elle ne se résume pas à une simple justification, mais prétend bien fournir l'unique solution vraie et efficace aux

---

<sup>17</sup> *Ibidem*, pp. 48-49.

<sup>18</sup> Pie XII apud Jean-Yves CALVEZ, Jacques PERRIN, *op. cit.*, p. 37.

problèmes sociaux puisqu'en accord avec l'ordre naturel et surnaturel. Détentricesse de clé de la nature humaine, elle se présente ainsi non pas seulement comme la «consolatrice et la rédemptrice des âmes», mais, encore, comme «l'éternelle source de la justice et de la charité et la propagatrice en même temps que la gardienne de la *liberté véritable* et de la *seule égalité* qui soit possible ici-bas. En appliquant la doctrine de son divin fondateur, elle maintient un sage équilibre et trace de justes limites entre tous les droits et tous les privilèges dans la société»<sup>19</sup>.

S'appliquant à construire cette argumentation, l'Eglise, «dépositaire et maîtresse de la doctrine du Christ», sans «vouloir «usurper les droits de l'autorité civile» dont le rôle est de «servir» et non de «dominer»<sup>20</sup>, est amenée à affirmer la nette supériorité du spirituel sur le temporel dans une expression qui peut rappeler l'ancienne logique gélasienne. «Pour que soit respectée la loi naturelle qui a pour fondement Dieu créateur, les Etats doivent reconnaître une autorité supérieure; il ne sont pas eux-mêmes „la fin ultime de la vie“ ni les „arbitres souverains de l'ordre morale et juridique“. Le véritable ultime arbitre, la véritable autorité est le Christ»<sup>21</sup>.

### Une «troisième voie»

La doctrine sociale catholique est indissolublement liée à un problème historique : la «question sociale», qui exprime la crise des relations socio-économiques comme conséquence de l'industrialisation. C'est à partir de ce point précis que l'Eglise a commencé à structurer sa doctrine portant sur la «société économique», partie spécifique de son enseignement, concernant «l'application aux rapports sociaux de la règle de la foi et de la règle des moeurs»<sup>22</sup>.

Ainsi, c'est pour soulager les maux d'un monde en crise que l'Eglise, assumant le rôle d'un «médecin privilégié en pathologie sociale»<sup>23</sup>, décide de parler sur un sujet à l'égard duquel, inclinée qu'elle était à regretter le passé, elle avait, jusque là, gardé le silence. Evidemment, la «question» dont parle l'Eglise ne se pose pas seulement dans les termes d'une crise économique appelant des solutions de circonstance, mais bien dans le langage d'une crise des valeurs qui se traduit dans un désordre social sans précédent. D'ailleurs, les troubles sociaux seront toujours invoqués pour motiver les interventions des Pontifes en la matière et, progressivement, l'objet traité prendra ampleur. Les

---

<sup>19</sup> Léon XIII apud Jean-Yves CALVEZ, Jacques PERRIN, *op. cit.*, p. 43.

<sup>20</sup> Jean-Yves CALVEZ, Jacques PERRIN, *op. cit.*, p. 53.

<sup>21</sup> Pie XII apud Jean-Yves CALVEZ, Jacques PERRIN, *op. cit.*, pp. 52-53.

<sup>22</sup> Jean-Yves CALVEZ, Jacques PERRIN, *op. cit.*, p. 20.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 25.

propos de Léon XIII concernaient seulement la condition des ouvriers, les positions de Pie XI et de Pie XII porteront sur «la norme de la société économique dans son ensemble», sur «le problème de ses structures et de ses institutions»<sup>24</sup>.

Le rapport étroit qui s'établit entre les aspects pratiques et les prises de position du magistère ne déterminent pas une réduction de la portée de celles-ci parce que, à tout moment, l'Eglise prétend donner expression à des principes immuables puisés dans la Révélation dont elle détient le monopole de l'interprétation légitime. En effet, c'est au nom de la Révélation que l'Eglise formule sa doctrine sociale, mais, du point de vue matériel, on peut y identifier deux sources dont le fondement est, d'ailleurs, postulé être identique : la *vérité révélée* et le *droit naturel*.

C'est à travers l'insistance sur la loi naturelle que l'Eglise entend justifier l'universalité du projet qu'elle propose et, en même temps, affirmer la profondeur de son enseignement, fondé sur «les préceptes de la nature et de l'Evangile». C'est dire qu'en se rapportant à des vérités accessibles à la raison humaine, elles s'adresse à tous et non pas exclusivement à ceux qui reconnaissent son autorité. Mais, de surcroît, détenteur d'une connaissance plus élevée et plus certaine, «son enseignement déborde toute vision simplement naturelle ou philosophique sur l'aménagement des rapports sociaux»<sup>25</sup>.

C'est en partant de ces fondements que le magistère, en commençant avec Léon XIII, propose une solution spécifiquement chrétienne aux problèmes sociaux, rejetant comme fausses et infondées les propos libérales et socialistes. Devant les mutations sociales provoqués par l'industrialisation, l'Eglise refuse de s'adresser à l'*individu*, mu par l'intérêt, ou à la *masse* annihilant les particularités. Elle dialogue avec la *personne* humaine dont l'essence se dévoile dans le rapport intime entre celle-ci et Dieu et dont le destin ne s'épuise pas au cours de son existence terrestre.

Sans prétendre à un retour à une société de type médiéval, la doctrine sociale catholique invoque, refusant la solution d'une *société individualiste* ou d'une *société égalitaire*, une *société structurée*, dont la texture serait constituée par une multiplicité d'autorités diverses et concurrentes, capables d'assurer la solidité des liens sociaux et de valoriser la liberté individuelle au moyen de l'association entre personnes.

Plus tard, en partant toujours de cette vision de l'homme comme image de Dieu, Pie XI proposera, au-delà de l'alternative *Etat minimal/Etat totalitaire*, un *Etat subsidiaire* dont la fonction serait de pourvoir aux obligations imposées par la justice sociale et par le bien commun de la société,

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 59.

sans pour cela entraver le déploiement libre des capacités particulières et dont les compétences et l'action seraient toujours à redéfinir.

La solution que propose ainsi le magistère est, en effet, une solution particulière dans le sens qu'elle ne se prend pas pour solution définitive, mais, plutôt, pour une solution continue des problèmes dont l'apparition même tient à la nature imparfaite et finie de ce monde. Au moyen d'une refondation des valeurs de liberté et égalité - rendues relatives par leur rapport aux circonstances - sur la valeur de la dignité de la personne humaine, et au moyen d'une définition positive du rôle de l'Etat, qui, à travers le principe de subsidiarité, se met au service de la concrétisation de cette dignité ontologique, la réflexion sociale catholique réussit à «glisser entre le socialisme et le libéralisme, sans concéder ni à l'un, ni à l'autre»<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> Chantal MILLON-DELSOL, *L'Etat subsidiaire. Ingérence et non-ingérence de l'Etat: le principe de subsidiarité aux fondements de l'histoire européenne*, Paris, 1992, p. 126

# LA DIGNITÉ HUMAINE: PILIER DE LA DOCTRINE SOCIALE

## La dignité de la personne humaine

C'est en défendant les valeurs morales du christianisme et l'éthique qui en découle que l'Eglise entend formuler sa doctrine sociale. Mais, au moment où elle propose une certaine conception sur les rapports sociaux, dans lesquels sont engagés des hommes concrets, elle se fonde sur une vision spécifique de l'homme, construite à partir des vérités révélées dont elle est l'interprète autorisé. Ainsi, «l'examen de la norme morale renvoie à l'anthropologie»<sup>27</sup>.

En effet, tout l'enseignement social des papes s'organise autour de la notion de *dignité de la personne humaine*. Ce noyau dur constitue le point de départ pour toute position que le Saint Siège prend à l'égard des situations particulières et pour toute solution qu'elle en offre. C'est à travers la définition de la personne au moyen de sa dignité ontologique qu'est affirmée la centralité de l'homme dans la vie économique et sociale et qu'est précisée la forme et la fonction que doivent emprunter les «structures essentielles» de l'espace économique et politique.

La totalité des enseignements de l'Eglise se fonde sur le mystère de Jésus-Christ homme et Dieu. Aussi, c'est tout à fait légitime, et même nécessaire, que l'Eglise procède-t-elle dans son entreprise doctrinale sur le terrain des relations économique-sociales par une définition de la vraie nature de l'homme qui renvoie à ce mystère. Par rapport aux valeurs ainsi établies, qui acquièrent le statut de pierre angulaire de son enseignement social, l'Eglise peut, par la suite, dire ce qui est bien et ce qui est mal, établir le juste et l'injuste dans le problème de la nature et de la structure de l'espace socio-économique.

Conséquemment, la doctrine sociale catholique commence par l'affirmation de la dignité de la personne humaine, fondée dans l'acte de la Création de l'homme à l'image de Dieu et enrichie et anoblie à travers l'Incarnation. Dans une allocution tenue en 1948, Pie XII affirme, dans le sillage de ses prédécesseurs, que la «proposition *ne varietur* pour l'Eglise» doit être formulée de la sorte : «L'homme est image de Dieu, un et trine, et partant lui aussi, personne, frère de l'homme Jésus-Christ et, avec lui et par lui, héritier de la vie éternelle : voilà quelle est sa véritable dignité»<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> Jean-Yves CALVEZ, Jacques PERRIN, *op. cit.*, p. 143.

<sup>28</sup> Pie XII apud Jean-Yves CALVEZ, Jacques PERRIN, *op. cit.*, p. 145.

Bien évidemment, on affirme de cette manière le caractère absolu de la dignité humaine qui ne s'enracine en aucun aspect de l'existence - courant ainsi le risque d'être mise en doute et contestée à partir d'autres points de repère -, mais trouve son fondement au-delà de l'homme, dans son rapport avec la divinité. Fondée sur un mystère, elle emprunte de son intangibilité, acquérant ainsi une valeur d'axiome qui justifie une critique, sans être, en aucun cas, objet de critique.

D'autre part, en raison même de son fondement surnaturel, cette notion de dignité dont la valeur se laisse découvrir à travers la religion, pourrait non pas être mise en question, mais rejetée tout simplement comme inaccessible. Or, par un raisonnement similaire à celui qui conduit à l'affirmation de l'identité (incomplète) du fondement des sources de sa doctrine - Révélation et droit naturel -, l'Eglise postule que ce n'est pas exclusivement par la Révélation que l'on aboutit à la connaissance de la vraie nature humaine, mais que l'homme, à l'aide de sa raison qu'il tient toujours de son Créateur, est capable de connaître sa propre nature, de se découvrir comme valeur, il est vrai à un niveau inférieur de connaissance. En bref, on argumente, dans la logique thomiste, que, du moment que la vérité est unique, raison et Révélation ne sauraient se contredire.

Avec l'affirmation de la dignité humaine est déclarée, aussi et au-delà de tout doute, l'égalité ontologique des personnes qui «réside dans le fait que tous, ayant la même nature, sont appelés à la même éminente dignité de Fils de Dieu, et en même temps que, une seule et même foi étant proposée à tous, chacun doit être jugé selon la même loi et recevoir les peines ou les récompenses suivant son mérite»<sup>29</sup>. Certainement, l'égalité dont il s'agit ici est bien une égalité en valeur qui se traduit, premièrement, par une égalité de traitement et par un respect égal dû à tout homme, et, par conséquent, elle n'implique pas de manière nécessaire une égalité de fait au sein de la société et n'appelle, non plus, la nécessité d'une telle situation. Au contraire, il y a, dans les relations entre les hommes, «une inégalité de droit et de pouvoir qui émane de l'Auteur même de la nature»<sup>30</sup>. En effet, la société s'ordonne et se meut spontanément justement à travers cette «inégalité de droit et de pouvoir», mais celle-ci est toujours sous-tendue par l'égalité en dignité puisque «les différences de statut s'estompent derrière la similitude des destinées d'hommes créés par Dieu et voués à l'éternité»<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> Léon XIII apud Patrick de LAUBIER, *op. cit.*, p. 14.

<sup>30</sup> Léon XIII apud Patrick de LAUBIER, *op. cit.*, p. 14.

<sup>31</sup> Chantal MILLON-DELSOL, *Les idées politiques au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1991, p. 220.

## La valeur de l'homme concret. Imperfection et diversité

Du moment que cette dignité de la personne est intouchable puisque surdéterminée, il n'y aurait aucune raison pour l'Eglise de construire un discours spécifique sur les questions sociales. Or, le caractère absolu de la dignité ne sert pas à motiver une indifférence par rapport aux vicissitudes de la vie sociale. Au contraire, les documents pontificaux s'appliquent justement à démontrer que l'«enjeu» de la vie sociale réside dans la transformation, aussi parfaite que possible, de cette qualité ontologique en qualité existentielle.

En effet, les encycliques des Souverains Pontifes, prenant position sur la «question sociale» ne s'adressent pas à des «morts en sursis», ni n'invoquent, non plus, un homme de l'état de nature ou bien un homme à refaire. Bien au contraire, la dignité est l'attribut essentiel de l'homme concret, tel que l'on retrouve autant dans la peau de l'ouvrier que dans celle du grand industriel.

Un tel fondement de l'argumentation permet d'évincer, en fin de compte, toute considération concernant l'argument de l'appartenance à un certain groupe ou à une classe sociale en tant qu'incapable de motiver, à lui seul, un projet social articulé et réalisable. Il est vrai que le discours de Léon XIII porte essentiellement sur la «condition des ouvriers», mais il ne s'adresse pas exclusivement à ceux-ci comme partie strictement délimitée du corps social en conflit contre une autre, mais concerne bien tous les membres de la société, du moment que tous sont appelés à la «même éminente dignité de Fils de Dieu».

La «condition des ouvriers» est le problème devenu urgent pour l'Eglise dès l'époque de Léon XIII. Elle justifie le discours, mais ne l'épuise pas. Au contraire, les problèmes qui deviennent évidents dans ces milieux sociaux témoignent d'un état malade de la société en son ensemble que l'Eglise entend guérir. Par conséquent, c'est sur la société entière que sont projetés les propos du magistère ecclésiastique. D'ailleurs, en ce sillage, ce sera une caractéristique longtemps propre à la démocratie chrétienne de surmonter toute différence de cette nature, en proposant des programmes à dimension inter-classiste.

A cette universalité du discours s'ajoute une compréhension spécifiquement chrétienne de la condition humaine, plutôt réaliste que pessimiste, qui détermine le trait propre aux solutions proposées par l'Eglise - solutions dont l'application est inévitablement partielle et toujours insuffisante - et qui, plus tard, va justifier, devant toute tentation d'un Etat-providence, la portée nécessairement limitée et, dans un certain sens, précaire de l'action de l'instance étatique. Il s'agit d'une compréhension de la nature humaine qui incorpore *imperfection et diversité*.

Affirmer l'imperfection de la nature humaine c'est dire que la personne, toujours digne, abrite le mal au sein même de sa nature. Ce mal accompagne de manière nécessaire toute oeuvre humaine et la rend incomplète et toujours à

améliorer, en la privant en même temps de toute chance d'atteindre la perfection. C'est par cette acceptation, résignée pour ainsi dire, du mal, que la pensée sociale catholique devient essentiellement anti-utopique. Ainsi, tout projet qui se propose de faire descendre sur la terre la «cité de Dieu», quelle que soit l'image qu'on lui attribue, est voué, dès le début, à l'échec. C'est dans cette perspective que se situe, au moins en partie, la critique que l'Eglise adresse à toutes les solutions fournies par les courants socialistes qui, au-delà de leurs différences, partagent la même volonté d'instaurer le bonheur complet sur la terre. Or, en fin de compte, vouloir parfaire la nature humaine c'est combattre contre cette nature, en s'appliquant à lui enlever une dimension qui lui est inhérente.

Par conséquent, la réflexion sociale catholique invoque l'homme que lui offre l'histoire, absolument digne, mais, à la fois, muni de toutes les imperfections qu'il tient de sa nature et non pas de la société ou de n'importe quelle cause qui lui serait extérieure.

Accepter la condition humaine, ce à quoi exhorte Léon XIII, c'est accepter aussi la diversité qu'engendre cette nature et agir en conséquence. En visant explicitement les projets socialistes qui plaidaient pour un nivellement de la société, nivellement motivé par une exigence d'égalité, le pape s'applique à démontrer que les différences sociales sont le produit même de la nature. Par voie de conséquence, vouloir les annihiler amène nécessairement à un effort vain puisque contre nature. «C'est elle (la nature), en effet, qui établit parmi les hommes des différences aussi multiples que profondes, différences d'intelligence, de talent, d'habileté, de santé, de force, différences nécessaires d'où naît spontanément l'inégalité de conditions»<sup>32</sup>.

Alors, affirmer la dignité n'équivaut pas à s'efforcer de rendre les hommes égaux de tous les points de vue. Au contraire, c'est laisser s'épanouir cette diversité naturelle qu'implique l'inégalité. Dans une logique telle que celle thomiste qui postule, dans le sillage d'Aristote, que ce qui est naturel pour un être lui est, à la fois, nécessaire<sup>33</sup>, cette diversité ne saurait nuire à la dignité ontologique de l'homme, mais, par contre, servir à l'épanouissement de la personne, transformée en diversité fonctionnelle au sein de la société. «Cette inégalité d'ailleurs tourne au profit de tous, de la société comme des individus : car la vie sociale requiert un organisme très varié et des fonctions fort diverses : ce qui porte précisément les hommes à se partager ces fonctions, c'est surtout la différence de leurs conditions respectives»<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> Patrick de LAUBIER, *op. cit.*, p. 39.

<sup>33</sup> Arthur UTZ, *Ethique Sociale*, Fribourg, 1960, p. 86.

<sup>34</sup> Patrick de LAUBIER, *op. cit.*, p. 39.

## Dignité, liberté, égalité

Le monde terrestre étant ainsi essentiellement divers et imparfait, toute valeur qui s'y rapporterait ne saurait être que nécessairement relative. C'est ce sort que doivent partager, inévitablement, la *liberté* et l'*égalité* issues de la modernité pour redevenir «opérationnelles». Plaçant la dignité ontologique au rang de valeur suprême, surdéterminée, la pensée sociale catholique procède, en fait, à une revalorisation des notions de *liberté* et d'*égalité* telles qu'elles sont invoquées par la modernité. Cette revalorisation s'intègre dans la logique anti-moderne qui traverse la doctrine sociale toute entière, et se constitue comme argument pour le rejet des solutions avancées par les libéraux et les socialistes, solutions fausses puisque finalement infondées et partielles. De fait, le catholicisme social conteste tout ce processus moderne qui, par une sécularisation et, implicitement, par une rationalisation de la pensée, arrive à situer les valeurs de liberté et d'égalité au rang valeurs premières, références ultimes, en les débarrassant de leur fondement transcendant essentiel - la dignité humaine, encrée dans la loi naturelle et la Révélation. Dans cette perspective, la modernité est finalement vue comme une déviation et une errance de la pensée qui, fournissant des solutions telles que le libéralisme ou le socialisme, ne saurait que courir, inévitablement, la faillite.

A titre d'observation, il faut dire que ce n'est pas l'Eglise en premier lieu qui mène à bien cette refondation de la liberté et de l'égalité comme catégories de la dignité, mais de courants de pensée adjacents et plus ouverts, le *solidarisme* et, surtout, au XX<sup>e</sup> siècle, le *personnalisme*, toujours dans le sillage du catholicisme social. A la suite de cette refonte, il en résulte, en fin de compte, une vision particulière sur la société et sur les fonctions de l'autorité qui, refusant toute utopie qui inciterait à une transformation du statut l'homme, s'articule autour de la défense de la valeur humaine. En ce sens, le personnaliste Emmanuel Mounier argumente que «l'affirmation de la valeur absolue de la personne humaine» ne signifie pas l'assimilation de «la personne de l'homme à l'Absolu», mais elle veut bien dire que «la personne est un absolu à l'égard de toute autre réalité matérielle ou sociale»<sup>35</sup>.

La relation qui s'établit entre dignité, liberté et égalité passe à travers la question du rapport entre le registre axiologique et le registre concret<sup>36</sup>. Ce que la pensée sociale catholique reproche au libéralisme et au socialisme c'est, en

---

<sup>35</sup> E. Mounier apud Chantal MILLON-DELSOL, *Les idées politiques au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1991, p. 222.

<sup>36</sup> On reprend ici l'argumentation que fait en la matière Chantal MILLON-DELSOL, *L'Etat subsidiaire. Ingérence et non-ingérence de l'Etat: le principe de subsidiarité aux fondements de l'histoire européenne*, pp. 120-126.

effet, d'avoir rompu, en évinçant la dignité, le lien nécessaire entre liberté, respectivement, égalité, d'une part, et les circonstances, d'autre part. C'est l'entrée dans un cercle vicieux où liberté et égalité, devenues des abstractions, servent à définir les circonstances au lieu d'être définies par celles-ci. De surcroît, notions essentiellement relatives, elles ne sont pas véritablement à même de motiver irréfutablement l'égalité en valeur de tous les êtres humains. Par exemple, assimiler la dignité à la liberté revient, finalement, à refuser la dignité à ceux qui ne s'avèrent pas *capables* de faire usage de leur liberté. De la sorte, au lieu d'arriver à l'établissement d'une égalité en valeur comme référence dernière, on n'aboutit qu'à la mise en place d'une échelle des capacités qui légitime l'idée d'une inégalité fondamentale entre les hommes.

Or, c'est justement par l'emploi de la dignité ontologique de la personne comme valeur irréductible que l'on réussit à éviter toute déviation de cette nature. S'enracinant dans le «lien entre le créateur et la créature, lien à la fois de l'origine et de la finalité - l'homme est digne parce qu'il vient de Dieu et parce qu'il va à Dieu»<sup>37</sup>, la dignité devient totale, inaliénable et absolument égale pour tous. L'homme est donné comme «image de Dieu» et il reste comme tel indépendamment de toute circonstance et même de sa capacité individuelle de s'élever à la hauteur d'une telle condition. De cette manière, «se prévaloir d'un mystère - car s'en est un - pour arguer de la valeur égale de tous les hommes, permet d'échapper à toutes les tentatives de description de la dignité qui rendront finalement certains hommes plus dignes que d'autres»<sup>38</sup>.

Ainsi, c'est au nom de la dignité ontologique que la pensée sociale catholique rejette sans droit d'appel la «Liberté» et l'«Egalité» proclamées à cor et à cri par la Révolution. Au lieu de la «Liberté», elle invoque *les* libertés, à résonance médiévale, situées dans le registre concret, ordonnant et structurant de manière fonctionnelle la société. Au lieu d'une désirée «Egalité» de fait, elle propose l'égalité en valeur, l'égalité en dignité, qui s'accommode de l'état des choses en exigeant une amélioration, mais aucunement la tentative de concrétisation d'une utopie. L'homme étant en lui-même une fin, la liberté et l'égalité ne pourraient être que des valeurs subordonnées, au service du perfectionnement de la personne. Ainsi, «la pensée chrétienne fait éclater les catégories politiques et sociales, non parce qu'elle serait idéale ou „pure“, mais parce qu'à l'inverse elle avance une définition complète de la dignité et parce qu'elle accepte de vivre les paradoxes de la finitude au lieu de vouloir les solutionner»<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> *Ibidem*, pp. 120-121.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 121.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 124.

## Le contenu de la dignité

La dignité de la personne subordonne la liberté et l'égalité, mais elle ne se résume pas à celles-ci. En fait, on déduit des documents pontificaux, même si ceux-ci n'en parlent pas de manière systématique, que la dignité a un contenu précis qui réside dans les *droits personnels*.

Donnant contenu à la dignité humaine, ces droits personnels sont logiquement antérieurs à toute considération relative à la vie sociale. C'est dire que, même si ces droits s'expriment de façon concrète à travers les relations que les individus établissent au sein de la société, ils existent, il est vrai de manière abstraite, indépendamment de la société et de toute entité extérieure à la personne. Par conséquent, l'homme est déjà personne avant même d'être membre de la société. Ce n'est pas que l'Eglise invoque, en parlant de ces droits, une abstraction. Au contraire, elle porte toujours sur l'homme concret, dont la substance a été définie au moment de la Création, et qui ne saurait être redéfini par aucune instance purement humaine. Naturellement, un tel raisonnement implique l'affirmation du caractère imprescriptible et inaliénable des droits personnels. Dans cette perspective, Pie XII affirme de façon tranchante que ces droits «l'individu les reçoit immédiatement des mains du Créateur, non d'un autre homme, ni de groupe d'hommes, non de l'Etat ou de groupes d'Etats, ni d'aucune autorité politique. Ces droits, *l'individu les reçoit d'abord en lui-même et pour lui même*, puis en relation avec les autres hommes et avec la société, et cela non seulement dans l'ordre de l'action présente, mais aussi dans celui de la finalité»<sup>40</sup>.

Bien qu'il n'y ait pas de présentation systématique des «droits fondamentaux de la personne humaine» dans les discours pontificaux, on peut déceler, surtout chez Pie XII, une énumération qui, sans épuiser nécessairement la liste, peut préciser le sujet. Ainsi, le pape parle de «droit à la vie, droit à l'intégrité du corps et de la vie, droit aux soins qui lui sont nécessaires, droit d'être protégé des dangers qui le menacent (...), droit au développement d'une vie corporelle, intellectuelle et morale (...), droit au travail comme moyen indispensable à l'entretien de la vie familiale (...), droit à l'usage des biens matériels dans la conscience des propres devoirs et des limites sociales»<sup>41</sup>.

Il est évident que, bien qu'essentiellement personnels, ces droits supposent la vie en société. En effet, c'est au sein de la société que ceux-ci sont censés être transposés en droits positifs pour que soient assurées les conditions de l'épanouissement de la personne. Et ce parce que c'est le «but normatif de toute société de tendre à réaliser la dignité au mieux de ses possibilités»<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> Pie XII apud Jean-Yves CALVEZ, Jacques PERRIN, *op. cit.*, p. 148.

<sup>41</sup> Pie XII apud Jean-Yves CALVEZ, Jacques PERRIN, *op. cit.*, pp. 148-149.

<sup>42</sup> Chantal MILLON-DELSOL, *op. cit.*, p. 123.

Toutefois, mis en oeuvre à travers le réseau des relations sociales, ces droits restent essentiellement *personnels*, et ce caractère se dévoile aussi sous le rapport de la *responsabilité* qu'ils impliquent. En effet, chaque individu, en sa qualité de créature et pourvu par ce fait même de dignité, porte la responsabilité personnelle et première de sa condition car ces droits qui le définissent sont orientés de manière nécessaire vers l'accomplissement de sa nature. Ce devoir est d'autant plus obligeant qu'il ne se situe que de manière dérivée au niveau des relations interpersonnelles, concernant essentiellement le rapport ontologique entre l'homme et la divinité. Il est vrai, c'est la tâche de la société de garantir le respect concret des droits de la personne, mais c'est à chaque personne de s'en servir de manière responsable. En ce sens, Léon XIII affirme qu'il n'est pas «loisible à l'homme (...) de déroger spontanément à la dignité de sa nature ou de vouloir l'asservissement de son âme, car *il ne s'agit pas de droits dont il ait la libre disposition, mais de devoirs envers Dieu qu'il doit religieusement remplir*»<sup>43</sup>.

C'est dans la même direction que Pie XII dira plus tard que «c'est en effet à l'homme qu'appartient le *devoir entièrement personnel* de conserver et de porter à plus de perfection sa propre vie matérielle et spirituelle, pour atteindre la fin religieuse et morale que Dieu a assigné à tous les hommes et leur a donné comme norme morale suprême, les obligeant toujours et dans tous les cas, antérieurement à tous les autres devoirs»<sup>44</sup>.

Jean-Paul II approfondit ce thème dans son discours sur les «péchés sociaux». Du moment qu'il s'agit d'une relation individuelle entre la personne et la divinité, envers laquelle la première a un devoir fondamental, le manque à ce devoir ne saurait être que *personnel*. Conséquemment, il n'y a que des *péchés personnels*. La responsabilité est absolument individuelle, aucunement pas diffuse. Le manque au devoir renvoie, reconstruisant un trajet parfois confus, à des *actes concrets des personnes concrètes*. De cette manière, «quand elle parle de *situations de péché* ou quand elle dénonce comme *péchés sociaux* certaines situations ou certains comportements collectifs de groupes sociaux l'Eglise sait et proclame que les cas de *péchés sociaux* sont le fruit, l'accumulation et la concentration de nombreux *péchés personnels*. (...) Une situation - et de même une institution, une structure, une société - n'est pas, par elle-même, sujet d'actes moraux; c'est pourquoi elle ne peut être, par elle-même, bonne ou mauvaise»<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> Léon XIII apud Jean-Yves CALVEZ, Jacques PERRIN, *op. cit.*, p. 150.

<sup>44</sup> Pie XII apud Jean-Yves CALVEZ, Jacques PERRIN, *op. cit.*, p. 152.

<sup>45</sup> Jean-Paul II, *Réconciliation et paenitentia*, in *La question sociale*, Rome, 1988, p. 71.

# LA SOCIÉTÉ : SOLIDARITÉ, BIEN COMMUN ET JUSTICE SOCIALE

## La société : naturelle et solidaire

Vue par l'Église, la société est un fait de la nature de l'homme. Mais, dire que l'homme est social par sa nature ne signifie nullement qu'il ne peut exister que dans et par la société. Comme on l'a déjà vu, il est personne avant même d'être membre de la société et, quant à ce point, les documents pontificaux sont catégoriques en affirmant qu'«il n'y a société que de personnes». En effet, en assimilant nature et nécessité, l'Église postule que la société est naturelle pour l'homme parce que c'est seulement à travers l'organisation sociale que l'individu peut viser son perfectionnement «terrestre», dans le sens d'une mise en oeuvre de sa dignité de personne.

Dans cette perspective, la société apparaît, par rapport à la personne, comme un «moyen naturel» au service de son épanouissement. En ce sens, Pie XI affirme que «Dieu destina l'homme à vivre dans la société comme sa nature le demande. Dans le plan du Créateur, la société est un *moyen naturel* dont l'homme *peut et doit* se servir pour atteindre sa fin, car la société est faite pour l'homme et non l'homme pour la société»<sup>46</sup>. Ce n'est que la société serait de cette manière considérée simplement comme un outil à la portée des individus censés seulement en tirer un profit personnel. Bien davantage, elle représente en tout premier lieu une sorte de «miroir» à travers lequel, dans les rapports avec ses semblables, chacun se découvre comme personne : «La société est ce monde où la personne trouve de quoi reconnaître l'*autre* comme personne, assurant ainsi à sa propre richesse intérieure une extériorisation adéquate à elle»<sup>47</sup>. C'est ainsi qu'est mise en exergue et valorisée d'emblée l'égalité en valeur de chaque personne au sein de la société parce que la noblesse de la personne comme créature ne trouve son correspondant que dans une autre personne.

De cette manière, la société répond à une nécessité d'accomplissement de l'individu, qui dépasse la considération des simples besoins d'ordre matériel. Bien évidemment, ce caractère naturel et nécessaire de la société témoigne d'une certaine imperfection et insuffisance de l'individu isolé. D'ailleurs, la doctrine sociale catholique refuse l'idée d'une autosuffisance individuelle et toute conception sur la société qui en découlerait. L'individu est reconnu comme insuffisant, dans l'ordre des moyens et non pas dans celui de la finalité, et la communauté apparaît comme l'unique moyen d'obvier à cette imperfection.

---

<sup>46</sup> Pie XI apud Jean-Yves CALVEZ, Jacques PERRIN, *op. cit.*, p. 153.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 157.

Certainement, cette sociabilité de l'individu est, dans la conception de l'Eglise, pour ainsi dire surdéterminée dans le sens qu'elle se fonde, en fin de compte, sur la similitude d'origine et de destinée de tous les hommes. Ces fondements amènent en effet le magistère à contourner l'image d'une société *fraternelle* et *solidaire* en opposition irréductible avec le tableau social individualiste qui leur est offert depuis le XIX<sup>e</sup> siècle. C'est contre une telle perspective que Léon XIII dresse les arguments d'une union naturelle entre les membres de la société, surmontant toute division et hostilité sociale : «C'est dans l'*amour fraternel* que s'opérera l'union (...), les hommes sont tous absolument issus de Dieu, leur père commun, Dieu est leur unique et commune fin (...), ils ont tous été également rachetés par Jésus-Christ et rétablis par lui dans leur dignité d'enfants de Dieu et ainsi un véritable *lien de fraternité* les unit, soit entre eux, soit au Christ leur Seigneur, qui est le premier né de beaucoup de frères»<sup>48</sup>. Cette fraternité fondée sur la «communauté d'origine», qui lie tous les hommes, rend la société essentiellement *solidaire*, la «loi de la solidarité humaine» étant censée régir toute société au sens propre du terme, sa disparition entraînant une aliénation meurtrière.

Naturellement, le principe régulateur d'une société fraternelle et solidaire ne saurait être exclusivement une poursuite de l'intérêt individuel. «La société n'est pas une arène où chacun cherche son plus grand avantage»<sup>49</sup>. L'affirmation exclusive de l'intérêt individuel mène à envisager une société dont les membres n'ont rien de commun sinon la tentative permanente de s'«utiliser» les uns les autres dans la poursuite de leurs buts particuliers et distincts. Or, c'est justement cette atomisation de la société qui mène à la massification, que déplore l'Eglise et les courants de pensée catholiques en général. La société en tant que simple somme des individus, voire association utilitaire, n'est plus société, mais un «simulacre et une caricature»<sup>50</sup> au sein de laquelle l'affirmation de la suprématie théorique de l'individu va de paire avec la destruction pratique de la personne et des liens organiques censés tisser un véritable tissu social et mène, finalement, à la victoire d'un Etat abusif que condamnera plus tard Pie XI.

Devant ces défis, la doctrine sociale affirme que la substance des liens sociaux réside dans la *collaboration* entre les membres du corps social. Or, collaboration implique plus qu'une simple coopération afin que chacun puisse atteindre son propre but. Une telle réduction signifierait que les partenaires se comprennent réciproquement comme des instruments dans la visée des finalités individuelles distinctes. Cela signifierait en premier lieu une déconsidération généralisée de la valeur de la personne puisqu'elle rabaisserait celle-ci, image

---

<sup>48</sup> Léon XIII apud Patrick de LAUBIER, *op. cit.*, p. 44.

<sup>49</sup> Arthur UTZ, *op. cit.*, p. 89.

<sup>50</sup> Léon XIII apud Patrick de LAUBIER, *op. cit.*, p. 32.

de Dieu, au niveau d'un simple moyen à s'en servir. Au contraire, la collaboration entre les membres de la société dépasse cette conception renvoyant à l'union des efforts des hommes à valeur égale vers une tâche commune dont les partenaires pourraient tous tirer des bénéfices, non seulement d'ordre matériel, mais aussi et surtout spirituel.

## La primauté du bien commun

Dans cette conception d'une société fraternelle et solidaire dont le dynamisme est essentiellement pacifique, les membres ne pourraient en aucun cas former un «troupeau d'individus séparés et sans intime connexion»<sup>51</sup>, mais, bien au contraire, ils constituent ensemble une «unité vivante», qui, à la manière de la personne - qui trouve en son sein son épanouissement -, est censée être orientée vers des fins non seulement matérielles, mais aussi, et surtout, spirituelles. L'expression «unité vivante» ne doit aucunement renvoyer à une analogie biologiste et organiciste, parce que «la société n'est pas un être physique dont les parties seraient les individus, mais une *communauté de fin et d'action*»<sup>52</sup>.

La société est fondée naturellement en vue de la personnalisation des êtres humains. Celle-ci est sa fin essentielle et c'est par rapport à cette fin que l'on peut juger de son degré de perfection : «La perfection de toute société consiste à poursuivre et à atteindre la fin en vue de laquelle elle a été fondée, en sorte que tous les mouvements de la vie sociale naissent du même principe d'où est née la société. Aussi, s'écarter de la fin c'est aller à la mort; y revenir c'est reprendre la vie»<sup>53</sup>.

Mais, d'autre part, étant censée assurer l'épanouissement de chaque membre en particulier et de tous à la fois et étant tenue de ne privilégier personne en raison de l'égalité fondamentale de tous ses membres, la société devra nécessairement s'élever et se définir, dans la poursuite de ses fins, au-delà de la diversité des biens particuliers que ses membres pourraient viser. De cette manière, la société, unité vivante, devient elle aussi, dans un certain sens, «personnelle»: Cela veut dire que, tout comme la personne, la société comporte par elle-même un certain nombre de «droits fondamentaux» dont l'expression se retrouve dans le *bien commun*. Principe ordonnateur de toute agrégation humaine qui prétend être une véritable société, le bien commun est présupposé être le fondement du droit concret de toute société.

Si la société est naturellement et nécessairement orientée vers le perfectionnement de la personne, le *bien commun* ne saurait être autre chose

---

<sup>51</sup> Pie XII apud Jean-Yves CALVEZ, Jacques PERRIN, *op. cit.*, p. 153.

<sup>52</sup> Pie XII apud Jean-Yves CALVEZ, Jacques PERRIN, *op. cit.*, p. 175.

<sup>53</sup> Léon XIII apud Patrick de LAUBIER, *op. cit.*, p. 46.

que la *garantie des droits fondamentaux* à travers lesquels l'individu déploie ses capacités. Aussi, le bien commun se définit comme «cet ensemble de conditions de vie sociale qui permettent aux hommes, aux familles et aux groupements de s'accomplir plus complètement et plus facilement». C'est pourquoi «il faut rendre accessible à l'homme tout ce dont il a besoin pour mener une vie vraiment humaine, par exemple : nourriture, vêtements, habitat, droit de choisir librement son état de vie et de fonder une famille, droit à l'éducation, au travail (...), au respect (...), droit d'agir selon la droite règle de sa conscience, droit à la sauvegarde de la vie privée et à une juste liberté, y compris en matière religieuse»<sup>54</sup>.

Certainement, ce bien commun ne se réduit pas simplement aux conditions matérielles de la vie. Bien évidemment, ces aspects matériels l'intéressent directement car, la doctrine sociale reconnaît, en reprenant Saint Thomas, qu'un minimum de bien-être est nécessaire pour la poursuite de la vertu<sup>55</sup>. De surcroît, définir le bien commun comme un «ensemble de conditions» ne mène pas à la saisie de la totalité de son contenu. Autrement, il pourrait facilement se confondre avec l'intérêt général invoqué par le libéralisme, compris comme la somme des conditions générales au moyen desquelles l'individu peut atteindre son propre bien-être<sup>56</sup>.

Le bien commun tel qu'il est compris par la doctrine sociale catholique subordonne toutes ces conditions matérielles et, d'ailleurs, rend possible cette subordination, en s'affirmant comme un *bien moral*. Cela n'équivaut pas à dire que le bien commun serait, pour ainsi dire, relégué dans l'ordre moral et dépourvu de toute sanction concrète, dépassant les normes effectives censées régir la société en son ensemble, mais, tout simplement, que l'existence de ce bien commun est essentiellement exigé par l'ordre moral. Ainsi «l'ordre moral requiert que le bien commun, c'est à dire une condition de vie digne, assurée et pacifique pour toutes les classes du peuple, soit maintenu comme *norme constante*»<sup>57</sup>.

Fondement du droit concret de toute société et garantie des droits personnels, le bien commun est naturellement supérieur aux biens particuliers poursuivis au sein de la société. Cette prééminence peut prendre la forme d'une protection, mais, elle peut impliquer, aussi, certaines limitations, surtout dans l'espace des relations économiques. Par exemple, le droit de propriété représente un droit fondamental, mais, le cas échéant, pour le bien de la communauté, l'expropriation devient motivée et même bénéfique. Mais, en effet, il ne s'agit pas ici d'une limitation, voire une transgression du droit fondamental comme tel,

---

<sup>54</sup> Chantal MILLON-DELSOL, *op. cit.*, pp. 141-142.

<sup>55</sup> Arthur UTZ, *op. cit.*, p. 88.

<sup>56</sup> Chantal MILLON-DELSOL, *op. cit.*, p. 142.

<sup>57</sup> Pie XII apud Jean-Yves CALVEZ, Jacques PERRIN, *op. cit.*, p. 159.

mais uniquement d'une garantie de sa finalité qui implique certaines limitations de son exercice. De cette manière, c'est à travers le bien commun que s'harmonisent «droits personnels» et «obligations sociales».

Il est vrai, la justification de la primauté du bien commun et même la compréhension de ce bien ont subi, graduellement, quelques modifications, requises en effet par la nécessité d'adaptation à des réalités sociologiques et politiques nouvelles.

Traditionnellement, la justification de cette supériorité du bien commun sur les biens particuliers reposait sur le *principe thomiste de la totalité*, selon lequel le bien de la partie doit naturellement être subordonné à celui du tout. Or, cette conception holiste qui renvoie à l'image d'une société organique, s'avère complètement inadaptée par rapport au tableau social qui se présente aux fondateurs de la doctrine sociale. Elle apparaît comme intimement liée à des données historiques qui ne sont plus celles du présent. De fait, le principe de totalité ressortait comme naturel dans une société dont les membres acceptaient, de manière plus ou moins consciente, un idéal unique. Mais, une fois cette unité de conviction éclatée, ce même principe de totalité et ses suites acquièrent une dimension despotique.

En effet, dans une logique d'accommodation et devant l'impossibilité d'ignorer le caractère individualiste de la société, c'est à Léon XIII que revient la tâche de déceler «un fondement moderne au bien commun (...) en découvrant finalement que cette idée peut trouver ses assises ailleurs que dans la vision organiciste»<sup>58</sup>. Brièvement, on affirme que «le bien commun n'est transcendent à l'individu que parce qu'il lui est aussi immanent»<sup>59</sup>. Ainsi, d'une part, il s'enracine dans la solidarité naturelle des hommes qui pourvoit toute action individuelle d'une dimension sociale. D'autre part, il ne s'agit nullement du primat d'une force plus grande sur une force plus faible, mais de la supériorité d'un droit - de la société - sur un autre droit - de la personne -, donc une supériorité d'ordre spirituel. Cette argumentation demeure valable aussi longtemps que le bien commun trouve sa substance dans la garantie des droits personnels. Autrement, détaché de ceux-ci et devenu «apparent», sa supériorité perd le caractère spirituel menant inévitablement à un primat de la force.

De fait, ce passage d'une société holiste à une société individualiste, d'une société close à une société ouverte, implique aussi un autre type de transformation. Cette seconde refonte est imposée par la nécessité d'intégrer dans la conception du bien commun la liberté de conscience impliquant une reconnaissance de la liberté des finalités individuelles. Si la justification du fondement opérée n'avait pas pratiquement modifié le reste de l'argumentation, ce changement, tardif d'ailleurs au sein de l'Eglise catholique, conduit, en

---

<sup>58</sup> Chantal MILLON-DELSOL, *op. cit.*, p. 183.

<sup>59</sup> Jean-Yves CALVEZ, Jacques PERRIN, *op. cit.*, p. 165.

effet, à une reconsidération des implications pratiques de la supériorité affirmée du bien commun, implications concernant essentiellement le sens et la portée de l'intervention de l'autorité étatique au sein de la société.

En défendant la liberté de la personne, comme essentielle pour son épanouissement, la doctrine sociale catholique avait longtemps considéré cette liberté uniquement sous le rapport du choix des moyens que la personne est censée faire suivant un trajet pour ainsi dire préalablement établi. En effet, en parlant de la «personnalisation», l'enseignement des documents pontificaux renvoie à une philosophie de l'action qui conçoit l'homme, dans le sillage d'Artistote, comme un «être en acte (...) responsable de son propre destin et capable de l'assumer (...). L'être humain se définit bien davantage par ce qu'il fait, que par ce qu'il reçoit, ou même, possède»<sup>60</sup>. Mais, cette capacité et cette responsabilité se situent essentiellement dans l'ordre des moyens et non pas dans celui de la finalité puisque «chacun se forge sa fin selon ce qu'il est»<sup>61</sup>. Or, la fin de tous les hommes résidant nécessairement dans l'accomplissement de leur nature de personne - image de Dieu -, le problème d'une diversité des fins générales poursuivies par les membres de la société ne se pose pas. Dans cette perspective, les finalités individuelles se dissolvent naturellement dans le «bonum commune» - dont le terme «bonum» indique, en effet, que le facteur commun se situe dans l'ordre de la finalité<sup>62</sup>.

Mais, la dynamique de la société de la fin du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle n'est plus celle d'une chrétienté orientée solidairement vers le salut. Bien évidemment, c'est toujours la modernité à condamner pour l'éclatement de cette unité de finalité dont l'effet politique le plus remarquable a été la consécration de la neutralité religieuse de l'Etat.

Le refus de cette liberté des finalités comprise dans la liberté de conscience a été, peut-être, l'un des points sur lesquels l'Eglise s'est montrée la plus inflexible, bien qu'elle devînt de plus en plus consciente de l'inévitabilité de cette acceptation. Il est vrai que c'est assez tard, par la voix de Pie XII, que le magistère se résigne, pour ainsi dire, et non sans regret, avec cet état des choses : «L'Eglise ne dissimule pas (...) qu'elle regarde comme un idéal l'unité du peuple dans la vraie religion et l'unanimité d'action entre elle et l'Etat. Mais elle sait aussi que depuis un certain temps les événements évoluent plutôt dans un autre sens»<sup>63</sup>. D'ailleurs, ce n'est qu'à la suite du concile Vatican II qu'elle accepte finalement d'intégrer la liberté religieuse parmi les valeurs dont le respect et la protection est exigée dans la doctrine sociale. C'est ainsi que Jean

---

<sup>60</sup> Chantal MILLON-DELSOL, *Le principe de subsidiarité*, Paris, 1993, p. 6.

<sup>61</sup> Thomas d'Aquin apud Arthur UTZ, *op. cit.*, p. 79.

<sup>62</sup> Arthur UTZ, *op. cit.*, p. 93.

<sup>63</sup> Pie XII apud Patrick de LAUBIER, *op. cit.*, p. 31.

XXIII, le «pape du Concile» peut bien parler de «droit à la sauvegarde de la vie privée et à une juste liberté, y compris en matière religieuse» comme partie essentielle du contenu du bien commun.

## Une société structurée

La question qui émerge, au-delà des déclarations et des argumentations doctrinaires, relève de la possibilité de mettre en oeuvre ce bien commun pour la poursuite duquel toute la société est appelée à travailler de manière solidaire. De surcroît, ce même bien commun exige simultanément *liberté* et *devoir* et, par la suite, le problème de leur harmonisation dans la dynamique intérieure de la société apparaît comme incontournable.

Comme on l'a déjà vu, les documents pontificaux invoquent une société dont la substance se retrouve à travers la collaboration de ses membres. Or, ces liens de collaboration ne décrivent pas l'organisation sociale qui se présente devant les papes de la doctrine sociale et qu'ils entendent guérir. En effet, à l'avis des promoteurs de l'enseignement social catholique, c'est justement l'individualisme comme principe de fonctionnement de la société qu'est le symptôme de la maladie dont souffre le corps social. C'est contre cette société individualiste, mais aussi contre la société nivelée envisagée par les socialistes, que les Souverains Pontifes entendent invoquer l'image d'une *société structurée*.

Bien évidemment, la source profonde de cette maladie sociale se trouve dans la disparition de l'inspiration évangélique, inspiration qui avait animé la chrétienté médiévale et avait engendré une civilisation très marquée par les valeurs de la religion. On ne prétend pas de cette manière (au moins non pas explicitement) à un retour à la société corporatiste du Moyen Âge<sup>64</sup>. Toutefois, l'Église s'assume le devoir de faire renaître, dans les circonstances matérielles et culturelles nouvelles, non pas la forme, mais l'esprit d'une société qui, de par ses vertus, reste un modèle.

Ce qui est à refaire, ce sont tout d'abord les liens organiques qui assurent la consistance et la cohérence de la société et la rend capable de pourvoir à l'épanouissement de la personne humaine. Or, pour cela, la personne a nécessairement et simultanément besoin de *liberté* et de *protection*, ce que la société individualiste, fondée sur une trop grande confiance dans l'autosuffisance individuelle, n'est pas à même de lui offrir.

---

<sup>64</sup> D'ailleurs, les documents pontificaux se méfient de faire trop usage du terme de «corporation» autant en tant que trop chargé de significations renvoyant à un passé reconnu comme révolu, mais aussi en tant qu'intimement lié à des projets politiques contemporains qui ne s'accordent pas avec les principes de la doctrine sociale.

Le remède que les documents pontificaux prescrivent à l'encontre de cette désagrégation sociale fait appel à la reconstitution des corps intermédiaires qu'ils soient groupements, associations ou institutions. Dans cette perspective, les Souverains Pontifes ne cessent pas de rappeler les bénéfices que l'on peut tirer de l'usage de la liberté d'association. C'est au moyen des associations librement constituées que les individus peuvent assurer leur champ d'autonomie à l'intérieur duquel ils s'assument la responsabilité de mener à bien leurs actions dans les limites de leur capacités, et, à la fois, ils peuvent obtenir la protection immédiate et l'aide efficace de la part des instances qui se trouvent dans leur proximité immédiate.

En défendant une telle organisation de la société, l'Eglise le conçoit comme relevant de l'ordre de la nature. D'ailleurs, Pie XII affirme explicitement qu'il y a «un ordre naturel, même si ces formes changent avec l'évolution historique et sociale car les lignes essentielles ont toujours été et demeurent les mêmes : la famille et la propriété comme base de la garantie personnelle, et les institutions locales, les unions professionnelles, et, finalement, l'Etat, comme facteurs complémentaires de la sécurité»<sup>65</sup>. Dans la logique de la doctrine sociale catholique, famille, associations, institutions locales, finalement Etat, apparaissent en tant que «structures essentielles» de la vie sociale que toute véritable société, orientée vers l'épanouissement personnel et régie par le bien commun, devrait nécessairement contenir et développer sagement.

Ce n'est pas par hasard que l'énumération faite par Pie XII part de la famille et s'achève sur l'Etat. En vérité, cette structure de la société ne saurait s'organiser que de bas en haut du moment que la raison de ses articulations est la mise en oeuvre maximale de la dignité de la personne humaine.

De surcroît, cette insistance sur la nécessité du fonctionnement des corps intermédiaires pour la vie harmonieuse de la société ne témoigne nullement d'une défiance avérée dans la capacité des individus de mener à bien leur actions particulières. Bien au contraire, comme il a été déjà dit, elle repose sur une philosophie de l'action qui conçoit l'homme, dans le sillage d'Artistote, comme un «être en acte» responsable de son propre destin et capable de l'assumer. Par conséquent, cet appel à une société structurée ne pourrait nullement contredire la nécessité reconnue de laisser à chaque individu la liberté de déployer au maximum ses capacités.

Mais, cette liberté vitale à la personne resterait en quelque sorte dépourvue de contenu si séparée de la nécessité de coopération au sein des associations libres. Ici, la pensée sociale catholique renoue en quelque sorte avec la réflexion toquevillienne sur le lien étroit entre déploiement de la *liberté* et *association* des individus. Dans l'interprétation de Tocqueville, la

---

<sup>65</sup> Pie XII apud Patrick de LAUBIER, *op. cit.*, p. 96.

liberté ne peut être valorisée dans une société caractérisée par l'émission sociale. En ces occurrences, elle resterait abstraite, destinée seulement à faire l'objet des discours censés justifier la fierté d'hommes libres aux yeux des individus égaux, mais nus et impuissants.

Une argumentation similaire est contenue, aussi, par la doctrine sociale catholique, rejoignant la refondation des valeurs abstractisées de liberté et d'égalité sur l'égalité en dignité des personnes humaines. La liberté nécessaire pour l'épanouissement des individus ne devient effective et ne se déploie de manière maximale qu'à l'intérieur des espaces d'autonomie forgés au sein des associations sociales. Inversement, cette liberté, accompagnée nécessairement par une insuffisance de ses porteurs, est compensée et rendue efficace par la collaboration au sein des groupements, collaboration censée remplir les vides de capacité issues de l'insuffisance.

Ce qui est essentiel c'est que cette structuration de la société en groupements et associations soit spontanée, reposant sur la solidarité naturelle des membres de l'organisation sociale et sur la prise de conscience de leur propre insuffisance en tant qu'entités isolées. Ainsi, l'articulation de la société, pour qu'elle corresponde aux fins générales définies à travers le bien commun, doit nécessairement procéder spontanément de bas en haut et, par conséquent, ne pas être le résultat d'une volonté organisatrice dont la source se situerait à l'extérieur du corps social. Par conséquent, il est nécessaire que «l'Etat ne s'immisce pas dans le gouvernement intérieur de ces groupements des citoyens et ne touche pas aux ressorts intimes qui lui donnent la vie; car le mouvement vital procède d'un principe intérieur et s'éteint très facilement sous l'action d'une cause externe»<sup>66</sup>.

Le paysage social qui en résulte témoigne d'une grande complexité. Par l'émergence d'une multiplicité de structures intermédiaires défendant l'autonomie de leurs membres à travers l'organisation de la liberté, la société apparaît comme la scène d'une confrontation féconde et, à la fois, pacifique entre autorités diverses et concurrentes, à dimensions et à capacités variables, qui se recoupent et s'emboîtent les unes les autres, renvoyant à l'image d'un idéal-type de société dont la carte serait tracée par des cercles concentriques qui s'englobent sans s'annihiler. Ainsi, à l'instar de la société allemande du début du XVII<sup>e</sup> décrite par Althusius, «chaque corps forme avec d'autres un corps plus vaste, par un contrat assorti de mises en garde, afin de protéger en même temps son domaine de stricte autonomie; chaque corps prend part active au nouveau pouvoir qui se crée au-dessus de lui, il le surveille attentivement et il le dépose s'il le faut»<sup>67</sup>.

---

<sup>66</sup> Léon XIII apud Jean-Yves CALVEZ, Jacques PERRIN, *op. cit.*, p. 506.

<sup>67</sup> Chantal MILLON-DELSOL, *Le principe de Subsidiarité*, p. 14.

A titre d'observation, il faut dire que parmi les raisons de l'association invoquées avec insistance par l'Eglise comme remède capable de générer l'union sociale, se trouve, dans une position privilégiée, la solidarité professionnelle. Ainsi, la «guérison» envisagée par la doctrine sociale se dirige vers le remplacement de l'opposition des classes avec la coopération, en proposant comme critère d'association non pas la position occupée par les individus sur le marché, mais l'appartenance aux différentes branches de l'activité sociale. La profession a d'ailleurs un fondement naturel parce qu'elle repose sur une communauté naturelle d'intérêts et, par la suite, l'association en fonction de la profession se constitue comme un résultat attendu de la volonté des membres par la prise de conscience de cette communauté naturelle.

La clé de cette articulation fonctionnelle de la société se retrouve dans le *principe de subsidiarité*. Développé largement par les Souverains Pontifes, surtout par Pie XI, en rapport avec la question de la portée de l'action de l'Etat, il concerne, en effet, la définition de la fonction de toute autorité, quelle que soit son extension. Or, c'est justement ce principe qui décrit la manière suivant laquelle les autorités concurrentes au sein de la société s'organisent dans la poursuite de la finalité sociale. Comme on l'a déjà souvent dit, du moment que la société est orientée naturellement et nécessairement vers la «personnalisation» de ses membres, elle se constitue, par rapport à ceux-ci, dans un «moyen naturel». En effet, c'est cette manière dont la société s'ordonne à la personne que décrit le principe de subsidiarité : la société est censée apporter une aide - *subsidium* - à ses membres, elle remplit, par conséquent une fonction subsidiaire par rapport à la personne. Cette fonction, Pie XI l'explicité dans son encyclique *Quadragesimo Anno*: «... ce que les particuliers peuvent faire par eux mêmes, par leurs propres moyens, ne doit pas leur être enlevé et transféré à la communauté; toute activité sociale est de sa nature *subsidiaire* : elle doit servir de soutien aux membres du corps social et ne doit jamais les détruire et les absorber»<sup>68</sup>.

C'est à travers le principe de subsidiarité, dont la signification est double, concrétisant à la fois le besoin de liberté des individus et leur devoir de participer tous au bien commun, que la société réussit à poursuivre, de manière diffuse, la finalité à laquelle elle est ordonnée. L'autonomie de chaque membre est assurée au sein de l'instance de proximité à laquelle il se rapporte de manière immédiate. Mais, d'autre part, cette même instance, en vertu de l'exigence de solidarité, lui demande la participation au bien commun de ses membres. De cette manière, l'action de l'individu, orientée principalement vers la poursuite de sa fin particulière, acquiert d'emblée une dimension sociale, insérée dans la mise en oeuvre du bien de la société en son ensemble. Ainsi,

---

<sup>68</sup> Pie XI apud Jean-Yves CALVEZ, Jacques PERRIN, *op. cit.*, p. 166.

articulés à travers le principe de subsidiarité, *liberté personnelle* et *bien commun* ne se situent pas dans un rapport d'opposition irréductible, mais se soutiennent et s'accomplissent réciproquement.

## La justice sociale

Le bien commun se situe dans l'ordre de la finalité poursuivie par la société en son ensemble, tandis que le principe de subsidiarité indique la manière dont la société s'organise pour travailler solidairement à la réalisation de ce bien commun. Mais, de surcroît, la doctrine sociale spécifie aussi la façon dans laquelle les rapports sociaux doivent s'ordonner pour qu'il soit en accord avec la nature et la fonction de la société.

Société des personnes, donc fondée essentiellement sur l'égalité en dignité de ses membres, l'organisation sociale est censée régler les rapports établis en son sein en respectant des obligations de *justice*, obligations qui consistent, fondamentalement, à «rendre à chacun ce qui lui est dû».

De cette manière la justice devient *norme* primordiale dans l'espace social, «norme générale, universelle, concernant tous les rapports sociaux, aussi bien que les activités entreprises pour leur aménagement et pour leur amélioration»<sup>69</sup>. Il n'y a pas de domaine qui ne soit pas tenu d'obéir aux règles de la justice. Dès lors, «la justice préside à l'exercice du pouvoir» car, pour avoir force de loi - règle de justice, pourvoyant aux nécessités véritables de la société -, toute «prescription émanant du pouvoir doit être en accord avec les principes de la droite raison»<sup>70</sup>. Bien évidemment, la doctrine sociale porte principalement sur le respect des obligations de justice au sein de la société économique car c'est là que les transgressions sont les plus évidentes. En effet, à l'avis des Souverains Pontifes, seule la mise en oeuvre de la justice permet de résoudre véritablement et durablement la «question sociale».

La justice, critère pour juger de la nature des situations de fait, se voit accordée un contenu précis du moment qu'elle consiste à attribuer à chacun ce qui lui revient. Ainsi, premièrement, donc avant de prendre en compte ses déterminations pratiques, justice signifie respect de la dignité humaine, par conséquent respect des droits fondamentaux qui donnent contenu à cette dignité. De cette manière, la justice devient composante essentielle du bien commun, visant à rendre effectifs les droits de la personne humaine.

En parlant de *justice sociale*, terme qui récupère, en effet, dans une forme appropriée à l'époque, le contenu de la «justice légale» ou générale de Saint Thomas - qui, conformément au principe de totalité, ordonnait la partie par rapport au tout, le bien du particulier par rapport au bien commun - la

---

<sup>69</sup> Jean-Yves CALVEZ, Jacques PERRIN, *op. cit.*, p. 179.

<sup>70</sup> Léon XIII apud Jean-Yves CALVEZ, Jacques PERRIN, *op. cit.*, p. 180.

doctrine sociale se propose de fournir l'expression de la *norme objective* des rapports sociaux<sup>71</sup>. Il s'agit bien d'une norme objective - qui ordonne vers le bien commun tous les actions des acteurs sociaux - censée réguler les rapports sociaux, ayant comme contenu toutes les structures naturellement constitutives des relations économiques et sociales.

Dans les documents pontificaux, la justice sociale apparaît tout d'abord en rapport avec la société économique, étant appelée à présider à la répartition des richesses issues de l'activité productrice. Cela étant, il ne faut en aucun cas comprendre par justice sociale l'expression d'un «principe suivant lequel les biens devraient être distribués de manière égalitaire, sans égard aux apports divers et aux situations diverses»<sup>72</sup>. Bien au contraire, la justice sociale, doit nécessairement prendre en compte les inégalités inévitables produites par la structuration fonctionnelle de la société. Ainsi, il apparaît que le véritable objet de la justice sociale réside dans la «détermination du rapport entre les divers titres à la répartition des richesses»<sup>73</sup>.

La régulation des rapports socio-économiques s'opère autant sur une coordonnée verticale - la *justice distributive* -, que sur un axe horizontal - la *justice commutative*. Justice distributive et justice commutative sont, dans le langage thomiste, les «parties subjectives» de la justice sociale, à travers lesquelles celle-ci est réalisée dans les rapports sociaux. En effet, les relations entre les hommes, en leur qualité de membres de la société, comportent un double aspect : d'une part, il s'agit des relations de «partie à partie», c'est à dire d'individu à individu, et c'est cet ordre que régit la justice commutative qui a pour objet les échanges réciproques entre personnes; d'autre part, il y a des rapports établis entre le tout et ses parties, entre la société et ses membres, rapports auxquels correspond la justice distributive, supposée répartir proportionnellement le bien commun de la société.

De fait, les deux sont inséparables dans le sens que l'on ne peut pas considérer les déterminations concrètes de la justice commutative sans prendre en compte les exigences de justice distributive. De la sorte, la justice sociale ne peut se réduire exclusivement à l'une de ses espèces - surtout à la justice commutative, invoquée par les libéraux - sans déterminer en fin de compte un désordre dans les relations entre les acteurs sociaux. C'est au moyen de la mise en exergue de cette interdépendance nécessaire, que les Souverains Pontifes peuvent parler du *juste salaire*, calculé non pas comme simple rémunération du travail déployé, en fonction des stipulations contractuelles entre les parties concernées, mais comme le «revenu du travailleur, d'un personne, donc, revenu

---

<sup>71</sup> Jean-Yves CALVEZ, Jacques PERRIN, *op. cit.*, p. 193.

<sup>72</sup> *Ibidem*, p. 197.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 199.

qu'il reçoit de l'économie nationale toute entière, fût-ce par de multiples médiations indispensables»<sup>74</sup>.

De cette manière, à travers le respect des obligations de justice sociale, comprise comme renfermant justice distributive et justice commutative, la société est censée travailler de manière équilibrée et pacifique à l'atteinte du bien commun. Mais, comme les papes le précisent à maintes reprises, celle-ci doit nécessairement être entendue comme «expression de la droite raison», et non pas comme résultat de la volonté arbitraire d'une entité qui détient l'autorité, à savoir l'Etat - lui aussi soumis aux obligations de justice. Dans ce cas, la justice sociale ne ferait plus spontanément référence à une valeur transcendante, guidant l'action étatique, mais elle serait pervertie, réduite au contenu des lois positives édictées par l'Etat.

## **Economie et société**

«Qui dit vie économique dit vie sociale»<sup>75</sup>. Tel est le postulat qui préside au jugement que les Souverains Pontifes rendent sur l'organisation économique. Dans la perspective de la doctrine sociale, les relations économiques ne s'établissent pas dans un espace autonome, gouverné par des normes particulières, mais, bien au contraire, elles sont essentiellement des relations sociales, soumises par conséquent à la même éthique qui régit l'ensemble de la société, en l'orientant vers sa finalité qu'est la «personnalisation». En effet, le magistère parle de «fonction économique», ce qui implique la subordination de cet ordre à des fins qui lui sont supérieurs et vers la poursuite desquels il doit naturellement s'organiser. Ceci est d'ailleurs facilement compréhensible, du moment que l'enseignement social catholique place le bien-être matériel, censé être fourni par l'activité économique, au service d'un perfectionnement d'ordre spirituel dont la primauté s'explique par la nature même de la personne humaine.

En parlant de la société économique, l'Eglise catholique n'entend pas formuler une doctrine économique, mais mettre en évidence le fait que tout ordre économique s'organise autour d'une série de «structures fondamentales», exigée par la nature même, structures qui, quelle que soit leur détermination positive, sous-tendent toute réalité économique concrète. Définies par les rapports qu'elles établissent, entre l'homme et la nature - besoin, propriété, travail, capital -, ou entre les individus - échange, entreprise, société économique en son ensemble -, ces structures essentielles engendrent des droits et des obligations en fonction desquels la somme des relations économique est censée s'organiser. Par exemple, le besoin, la propriété, le travail, sont conçus

---

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 205.

<sup>75</sup> Pie XII apud Jean-Yves CALVEZ, Jacques PERRIN, *op. cit.*, p. 152.

par l'enseignement social catholique en tant que «structures constitutives» de la nature humaine, engendrant, par conséquent, des droits fondamentaux de la personne - droit à une vie décente, droit à la propriété, droit au travail. Mais, l'établissement d'un tel droit fondamental, donc inaliénable et imprescriptible, n'équivaut pas à l'établissement d'un droit concret et positif qui serait opposable au sein de la société - en effet, l'Eglise n'entend pas formuler des enseignements quant à ces aspects du problème. De cette manière, la doctrine sociale n'invoque pas la nécessité d'un bien-être généralisé, la répartition administrative des propriétés aux membres de la société ou bien l'orientation de la politique économique en fonction de l'exigence du plein emploi. Ce qu'elle demande, en revanche, c'est le respect des exigences imposées par la justice dans la détermination des institutions concrètes et positives autour desquelles se déploie l'activité économique. De surcroît, toutes ces structures fondamentales, sont pourvues, aux yeux de l'Eglise, d'une dimension sociale qui les rend parties dans la mise en oeuvre du bien commun. Par voie de conséquence, tout droit personnel découlant des structures fondamentales, est nécessairement assorti d'un devoir de son porteur envers l'ensemble de la société dont il est partie solidaire. En vertu de cette solidarité entre les membres du corps social, solidarité manifestée surtout sur le terrain économique, l'enseignement social justifie l'idée d'une redistribution des résultats de l'activité économique en sorte que les prémices matérielles nécessaire à l'épanouissement personnel de tous les membres de la société soient assurées.

L'activité économique, telle qu'elle est conçue par les Souverains Pontifes, doit être orientée vers la satisfaction des besoins des personnes qui y sont impliquées. Ainsi, «la fin de l'organisme économique et social (...) est de procurer à ses membres et à leurs familles<sup>76</sup>, tous les biens que les ressources de la nature et de l'industrie, ainsi qu'une organisation sociale de la vie économique, ont le moyen de leur procurer»<sup>77</sup>. Par ces affirmations, et aussi par le refus de prendre la règle de la libre concurrence comme principe souverain de l'activité économique, l'Eglise entend rejeter l'idée d'une économie fondée uniquement sur l'équilibrage entre l'offre et la demande, proposant une économie orienté vers la satisfaction des nécessités de la personne. Mais, tous les moyens ne sont pas bons pour atteindre cette finalité, puisque le critère essentiel à respecter est la liberté et la personnalité des individus impliqués. Ainsi, élaborant une échelle des besoins à satisfaire par l'activité économique, l'Eglise est amenée à affirmer le primat du besoin de liberté personnelle par rapport aux besoins que peut satisfaire la dynamique économique.

---

<sup>76</sup> En parlant de la personne, la doctrine sociale ne la sépare jamais de son milieu familial; ainsi, il s'agira de besoins de la famille, de propriété familiale, d'un calcul du juste salaire en fonction des nécessités de la famille.

<sup>77</sup> Pie XII apud Jean-Yves CALVEZ, Jacques PERRIN, *op. cit.*, p. 231.

En défendant toujours la dignité et la liberté de la personne, la doctrine sociale accentue avec insistance sur la signification et l'importance de la propriété en tant que «structure fondamentale» de l'activité humaine, capable d'assurer l'espace de liberté indispensable à la personne. «Tout homme doit pouvoir créer pour soi-même et pour les siens un champ de juste liberté, non seulement économique, mais encore politique, culturelle et religieuse»<sup>78</sup>. En parlant de propriété, les papes entendent argumenter, contre les idées socialistes, la place essentielle qu'occupe la propriété privée dans l'épanouissement personnel. «Que Dieu a donné la terre en commun aux hommes, cela signifie, non pas qu'ils doivent la posséder confusément, mais que Dieu n'a assigné de part à aucun homme en particulier. Il a abandonné la délimitation des propriétés à la sagesse des hommes et aux institutions des peuples». Ainsi, la manière d'aménager la propriété relève du droit positif, mais celui-ci doit nécessairement tenir compte des exigences de la nature. Or, «en examinant attentivement la nature, on a découvert dans les lois de celle-ci le fondement du partage des biens; et, par un usage séculaire, l'humanité a consacré les propriétés privées comme étant celles qui s'accroissent le mieux avec la nature de l'homme et une vie de société paisible et calme»<sup>79</sup>.

Dans une logique suivant laquelle tout droit individuel implique un devoir envers le bien commun, la doctrine sociale, tout en mettant l'accent sur la propriété privée, n'oublie pas de rappeler le double aspect que comporte celle-ci : individuel et social. Dans cette perspective, la propriété est censée remplir une *fonction sociale*, à savoir permettre à tous, et à chacun personnellement, de pourvoir à sa subsistance et à celle des siens. Ainsi, la propriété doit remplir un service social dans le sens que même ceux qui ne peuvent pas jouir effectivement du droit de propriété doivent, eux aussi, avoir assuré par la société l'avantage le plus caractéristique que le propriétaire déduit de sa propriété : la sécurité de l'avenir.

Par conséquent, aspect individuel et aspect social de la propriété doivent s'équilibrer réciproquement au sein de l'organisation sociale, la prévalence de l'un au détriment de l'autre menant nécessairement à une dénaturation de la propriété : «De même que nier ou atténuer à l'excès l'aspect social et public du droit de propriété c'est verser dans l'individualisme ou le côtoyer, de même à contester ou à voiler son aspect individuel on tomberait infailliblement dans le collectivisme ou, tout au moins, on risquerait d'en partager l'erreur»<sup>80</sup>.

Si la propriété est censée assurer le champ de liberté nécessaire à la personne, celle-ci valorise sa liberté à travers le travail. «L'homme qui travaille s'exerce pratiquement comme être libre, manifeste sa liberté fondamentale dans

---

<sup>78</sup> *Ibidem*, pp. 253-254.

<sup>79</sup> Léon XIII apud Jean-Yves CALVEZ, Jacques PERRIN, *op. cit.*, p. 263.

<sup>80</sup> Pie XI apud Jean-Yves CALVEZ, Jacques PERRIN, *op. cit.*, p. 282.

le monde extérieur, opère de manière créatrice, non sans rapport avec l'acte créateur de Dieu. Car l'homme est et demeure un être créé comme esprit et comme liberté, c'est-à-dire capable lui-même d'une action analogiquement créatrice»<sup>81</sup>. Il n'est pas besoin d'explicitier alors la valeur que l'Eglise confère au travail. Cela étant, il apparaît naturel que les Souverains Pontifes y font appel dans leur projet de guérison sociale: «Le travail se retrouve au-delà des clivages sociaux, comme tâche de la vie personnelle de tous en vue de procurer à la société les biens et les services qui lui sont nécessaires ou utiles. Ainsi compris, le travail est capable, en raison de sa nature même, d'unir les hommes véritablement et intimement; il est capable de redonner forme et structure à la société devenue amorphe et sans consistance, et, par là, assainir à nouveau les réalisations de la société avec l'Etat»<sup>82</sup>. Cette valeur régénératrice du travail est considérée d'autant plus remarquable que le travail représente une activité humaine qui ne peut s'exercer que d'une manière sociale, c'est-à-dire en coopération et de manière organisée. C'est pourquoi, les Souverains Pontifes ne cessent d'exhorter à la constitution d'unions professionnelles, associations libres capables de fournir à la société économique une structure solide puisque naturelle à même d'assurer l'exercice de la liberté de ses membres et, à la fois, d'orienter l'activité économique vers le bien commun.

Bien évidemment, du moment que le travail déployé par la personne est porteur d'une telle signification sociale, il est naturel que la récompense qu'entraîne cette activité soit à la mesure. Plus précisément, dans la vision catholique sur l'économie, pour que la détermination du salaire soit juste, il ne suffit pas de prendre en compte les dispositions du contrat, résultat de la libre volonté des acteurs impliqués, mais, de même il faut, en vertu de sa participation au bien commun, faire en sorte que ce salaire couvre les besoins de la personne *et* de sa famille parce que les nécessités familiales font partie indissociable de celles de la personne : «La justice sociale - qui implique une redistribution justifiée par la solidarité sociale - demande que les ouvriers puissent assurer leur propre subsistance et celle de leur famille, par un salaire proportionné»<sup>83</sup>.

Ceci dit, il va de soi que la doctrine sociale ne saurait accepter l'idée d'un équilibre automatique des relations économiques à travers le rapport offre - demande tel qu'il est conçu par les libéraux. Le refus de cet automatisme appelant des «lois» dont l'établissement s'opérerait indépendamment de la personne, invoque l'affirmation de la dignité humaine. La valeur de l'homme, par sa surdétermination, transcende et subordonne toute dynamique du système économique. C'est évident alors que l'on ne peut

---

<sup>81</sup> Jean-Yves CALVEZ, Jacques PERRIN, *op. cit.*, p. 295.

<sup>82</sup> Pie XII apud Jean-Yves CALVEZ, Jacques PERRIN, *op. cit.*, p. 297.

<sup>83</sup> Pie XI apud Jean-Yves CALVEZ, Jacques PERRIN, *op. cit.*, p. 311.

soumettre la personne humaine - image de Dieu - au pur jeu du marché sans commettre l'une des injustices les plus graves. «On est dans un domaine où s'exercent des personnes, où se constitue une société de personnes, où la règle des choses est dans la nature raisonnable de l'homme et non pas dans un mécanisme d'équilibre naturel»<sup>84</sup>.

Sans doute, la société économique est constituée essentiellement comme un réseau d'échanges à travers lesquels l'homme est appelée à user de ses droits de personne. Ces échanges ne sauraient être que libres, fondées dans la volonté des participants et, en effet, la société économique se constitue en facteur d'équilibre en tant que système d'échanges libres. Mais, soumises aux exigences de justice, comme l'ensemble de la société, les échanges économiques, tout en restant libres, doivent obéir à la loi du juste prix. C'est à travers la détermination de celui-ci, dans une logique similaire à celle qui préside à l'établissement du juste salaire, que l'activité économique devient capable de procurer aux membres de la société et à leurs familles les biens nécessaires à une «honnête subsistance».

Cela ne veut nullement dire que la doctrine sociale refuse le principe de la libre concurrence. Il est vrai, elle le refuse dans sa conception libérale, mais, en redéfinissant son contenu, elle l'accepte comme fondement de la dynamique économique. Dans la vision catholique, la libre concurrence ne retrouve son sens véritable que dans la mesure où elle se soumet aux règles de justice. «Sans doute, contenue dans de justes limites, la libre concurrence est chose légitime et utile (...). Mais, jamais la concurrence ne pouvait servir réellement de norme régulatrice à la vie économique»<sup>85</sup>. En effet, il ne saurait être autrement du moment que la vie économique, vie sociale, se définit essentiellement par la collaboration et non pas par la confrontation entre membres. Il est vrai, la concurrence fait valoriser les capacités individuelles, mais elle ne doit pas engendrer une guerre entre les participants, guerre dont la rationalité serait le simple gain d'argent - une critique que le socialisme apporte lui-aussi au marché. Il ne faut pas croire pour cela que le projet imaginé par l'Eglise catholique se rapprocherait de la solution socialiste. Au contraire, celle-ci est rejetée d'emblée comme fondamentalement erronée car, par l'appel qu'elle fait à l'Etat, supprimant ainsi la compétition et la liberté des échanges, elle évince le problème en éliminant la question qui le fait naître. Ce n'est pas une solution à prendre en compte parce que, dans l'image la société économique qui en résulte, ce dont on fait abstraction ce sont mêmes les personnes libres qui composent toute société véritable.

---

<sup>84</sup> Jean-Yves CALVEZ, Jacques PERRIN, *op. cit.*, p. 347.

<sup>85</sup> Pie XI apud Jean-Yves CALVEZ, Jacques PERRIN, *op. cit.*, p. 346.

# L'ÉTAT. LE PRINCIPE DE SUBSIDIARITÉ

## Le fondement de l'autorité étatique

«Toute autorité vient de Dieu». L'affirmation paulicienne préside à la réflexion que les Souverains Pontifes construisent autour de l'autorité, y compris de l'autorité étatique. En effet, les changements politiques intervenus dans le sillage de la Révolution ne modifient pas le fond de l'argumentation de l'Eglise en la matière, mais déterminent plutôt une réinterprétation des thèses déjà énoncées. D'ailleurs, il ne saurait en être autrement du moment que, «si l'on admet l'existence de Dieu, cause première de tout être réel du monde d'ici-bas, il faut aussi reconnaître en Lui le dernier et suprême fondement réel de toute autorité dans la sphère humaine»<sup>86</sup>.

En effet, le discours que le magistère construit à l'égard de l'autorité étatique en ce contexte s'inscrit dans la logique invoquée par l'Eglise qui affirme l'indifférence de celle-ci à l'égard des formes de gouvernement sans, pour cela, impliquer un désintéret pour le fond du problème. Ainsi, dans le contexte qui se dessine depuis la Révolution, «la nouveauté se résume à la forme politique du pouvoir civil ou à sa modalité de transmission. Elle ne touche en rien au pouvoir pris en soi-même. Celui-ci continue d'être immuable et digne de respect»<sup>87</sup>. Dans le même sens, la doctrine sociale approfondit en affirmant que, bien que «le ou les détenteurs de l'autorité soient désignés librement selon les constitutions, les âges, les pays, l'autorité elle-même n'est pas donnée par le peuple ni acquise de «droit divin» par un individu ou un parti»<sup>88</sup>. Implicitement, l'enseignement des papes réfute ici en tant que pure fiction l'idée selon laquelle l'autorité serait acquise à la suite d'un contrat fondateur entre individus : «Il n'est pas un homme qui ait en soi ou de soi ce qu'il faut pour enchaîner par un lien de conscience le libre vouloir de ses semblables. Dieu seul, en tant que créateur et législateur universel, possède une telle puissance»<sup>89</sup>. D'ailleurs, cette autorité, pour être légitime, ne pourrait être que surdéterminée du moment qu'elle s'exerce effectivement sur des personnes dont la dignité est, elle aussi, surdéterminée.

Pour l'Eglise, l'Etat en soi n'est pas un problème. Il compte parmi les «structures essentielles» de l'existence humaine. Cela n'équivaut pas à dire que toute institution étatique ne poserait pas problème. Au contraire, «structure essentielle» veut dire qu'il est tout à fait naturel que, comme toute association

---

<sup>86</sup> Arthur UTZ, *op. cit.*, p. 166.

<sup>87</sup> Léon XIII apud Gianpaolo ROMANATO, *op. cit.*, p. 51.

<sup>88</sup> Patrick de LAUBIER, *op. cit.*, p. 17.

<sup>89</sup> Léon XIII apud Patrick de LAUBIER, *op. cit.*, p. 17.

humaine exige une autorité, la société, en tant que «communauté de fin et d'action» exige l'Etat. Mais, cette «structure essentielle» est susceptible de se manifester dans des formes institutionnelles diverses, sans se rencontrer jamais à l'état pur dans le monde historique dont elle sert de critère de jugement. Aussi, au moment où elle parle d'Etat, l'Eglise entend «non point tel ou tel gouvernement établi chez tel peuple en particulier, mais tout gouvernement qui réponde aux préceptes de la loi naturelle et des enseignements divins»<sup>90</sup>. C'est pourquoi, il faut distinguer soigneusement entre «autorité» et «commandement», ce dernier n'étant que le moyen par lequel s'exprime l'autorité et il peut arriver qu'il n'en donne pas l'expression exacte. Aussi, «on doit tenir compte de la distinction essentielle entre *pouvoir constitutif* et *législation*»<sup>91</sup>. Si le premier demande le respect et l'obéissance, l'autre doit être soumise à la critique et, en dernière instance, refusée.

## La société et l'Etat

Ce jugement est d'autant plus nécessaire que l'autorité de l'Etat se situe au sommet de la hiérarchie des autorités qui existent au sein de la société et qui font sa structure. En effet, l'autorité étatique est «maxima» en son espace - *humanae res* (par opposition à l'Eglise dont l'autorité est dernière quant aux *divina res*). Il est naturel qu'il soit ainsi du moment que l'Etat représente «la manière où les personnes et les groupements arrivent à un degré de solidarité auquel ils ne pourraient tendre avec leurs moyens propres»<sup>92</sup>. Dans cette perspective, l'Etat apparaît, par rapport aux autres sociétés qui organisent le corps social en son ensemble, comme une «société parfaite», c'est-à-dire la seule capable de se suffire à elle-même.

Autorité dernière, l'Etat l'est aussi dans la logique sociale au sens du primat ontologique de la société sur l'Etat, prééminence que l'on peut résumer au moyen de l'ancien adage germanique «l'homme est plus vieux que l'Etat»<sup>93</sup>. C'est ainsi que Léon XIII exhorte «qu'on n'appelle pas à la providence de l'Etat..., car l'Etat est postérieur à l'homme, et avant qu'il pût se former, l'homme avait déjà reçu de la nature le droit de vivre et de protéger son existence»<sup>94</sup>. D'emblée, par l'affirmation de l'antériorité logique de la personne et, implicitement, de la société, par rapport à l'Etat, une précision importante est fournie quant à la fonction assignée naturellement à l'instance étatique.

---

<sup>90</sup> Léon XIII apud Jean-Yves CALVEZ, Jacques PERRIN, *op. cit.*, p. 398.

<sup>91</sup> Léon XIII apud Gianpaolo ROMANATO, *op. cit.*, p. 51.

<sup>92</sup> Daniel Barbu, «Democrația creștină în politica românească. Un caz de nepotrivire?», *Sfera Politicii*, An. V, nr. 43, 1996.

<sup>93</sup> Chantal MILLON-DELSOL, *L'Etat subsidiaire...*, p. 10.

<sup>94</sup> Léon XIII apud Jean-Yves CALVEZ, Jacques PERRIN, *op. cit.*, p. 399.

Celle-ci n'est en aucun cas censée agir en source des droits des membres de la société car ceux-ci existent indépendamment d'elle; elle n'est pas supposée remodeler la société car celle-ci jouit d'une dynamique interne qui serait entravée, voire éteinte, par l'intervention étatique.

En effet, l'Etat reste essentiellement une autorité sociale ce qui veut dire qu'il ne peut être détaché de la société ni dans le sens d'une finalité générale qui serait extérieure à celle-ci, ni dans le sens d'une indépendance par rapport aux règles générales qui la régissent. La doctrine sociale définit comme finalité dernière de l'activité politique la garantie de la dignité de toutes les personnes qui constituent la société. C'est pourquoi, «c'est la noble prérogative et la mission de l'Etat que de *contrôler, aider et régler* les activités privées et individuelles de la vie nationale, pour les faire converger harmonieusement vers le bien commun, lequel ne peut être déterminé par des conceptions arbitraires, ni trouver sa loi primordiale dans la prospérité matérielle de la société, mais bien plutôt dans le développement harmonieux et dans la perfection naturelle de l'homme, à quoi le Créateur a destiné la société en tant que moyen»<sup>95</sup>. Dès lors, l'Etat se définit essentiellement comme *moyen*, dépourvu de finalité propre, au service de l'épanouissement de la personne, à travers le bien commun dont il est responsable en *dernier recours*. Aussi, toute déviation de l'accomplissement de cette tâche mène inévitablement à une perversion de la fonction de l'instance étatique qui cesse ainsi d'être une autorité sociale pour devenir une autorité contre la société.

Assignant à l'Etat une responsabilité en dernier recours, la doctrine sociale invoque une société structurée, au sein de laquelle les corps intermédiaires articulées de bas en haut sont capables de médier entre individu et Etat. En effet, la perversion de l'autorité étatique est déterminée, à l'avis des auteurs de l'enseignement social, justement par la disparition des instances intermédiaires, disparition qui met face à face individus et Etat : «Depuis que l'individualisme a réussi à briser, à étouffer presque cet intense mouvement de vie sociale qui s'épanouissait jadis en une riche et harmonieuse floraison de groupements les plus diverses, il ne reste plus guère en présence que les *individus* et l'*Etat*»<sup>96</sup>. Or ce rapport est de loin trop disproportionné pour pouvoir soutenir véritablement la dynamique sociale. Il favorise, invite presque l'Etat à s'assumer des tâches qui ne lui incombaient pas de droit, le portant finalement à une prise en charge meurtrière de la société en son ensemble. Ce sont justement ces déviations que l'on tâche d'évincer à travers l'encouragement d'une société articulée, dont les autorités multiples et concurrentes empêchent un développement excessif de la sphère des compétences étatiques.

---

<sup>95</sup> Pie XI apud Jean-Yves CALVEZ, Jacques PERRIN, *op. cit.*, p. 417.

<sup>96</sup> Pie XI apud Jean-Yves CALVEZ, Jacques PERRIN, *op. cit.*, p. 413.

Mais, le discours sur la société et l'Etat fait surgir deux problèmes. L'Etat est responsable du bien commun. Mais bien commun signifie autant respect de la liberté et de l'autonomie des membres du corps social - qui implique de la part de l'Etat un *devoir de non-ingérence* dans les affaires de la société, que réalisation de la justice sociale - qui demande nécessairement l'*intervention* de l'instance étatique pour la correction et même la prévention des injustices. D'autre part, l'Etat a la charge du bien commun dans une société structurée qui travaille en son ensemble, de manière diffuse, à la mise en oeuvre de ce bien. Par conséquent, il faut fournir une réponse à la question concernant la *répartition des compétences* entre Etat et autorités intermédiaires.

La doctrine sociale surmonte ces problèmes à travers le *principe de subsidiarité*.

### **La signification du principe de subsidiarité**

«Subsidiarité» procède du latin *subsidium* qui signifie «réserve», «appoint en cas de besoin»<sup>97</sup>. La doctrine sociale catholique affirme que toute autorité est subsidiaire. Par conséquent, toute autorité, quelle que soit sa dimension, de l'autorité du père de famille jusqu'à celle de l'Etat (bien que celles-ci sont essentiellement différentes), est censée *compléter*, si besoin en est, une insuffisance dans l'espace qu'elle régit. Or, le complément n'est pas l'équivalent de la substitution. Secourir un acteur qui, dans une situation donnée, s'est avéré incapable de mener à bonne fin son entreprise ne signifie nullement que l'autorité qui apporte le secours est censée se substituer à lui, l'annihiler en fin de compte, parce que, en procédant de cette manière, elle efface la raison même de son existence. De la sorte, «l'autorité vise à suppléer les manques des communautés et des personnes libres, responsables de leurs destin, mais insuffisants dans la poursuite de leur plein épanouissement»<sup>98</sup>.

Le principe de subsidiaire représente la clé de voûte de la réflexion que l'Eglise construit sur le terrain sociopolitique. D'emblée, l'affirmation du principe délimite l'espace du discours. En accord avec l'indifférence déclarée de l'Eglise quant à la forme du régime politique, il déplace le problème du registre de la recherche du meilleur régime, du véritable fondement de l'autorité ou de la manière d'attribuer le pouvoir, dans celui organisé autour de la question du rôle et de la portée des tâches que doit assumer l'autorité et, par excellence, l'autorité étatique. «Le principe est normatif. Il indique ce que doit être l'autorité, quelle est sa raison d'être, à quelles exigences elle répond, à quelle finalité elle court»<sup>99</sup>.

---

<sup>97</sup> Chantal MILLON-DELSOL, *L'Etat subsidiaire...*, p. 10.

<sup>98</sup> Chantal MILLON-DELSOL, *Le principe de subsidiarité*, p. 3.

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 6.

La subsidiarité revoie à l'idée de suppléance. Mais la doctrine sociale se refuse d'affirmer l'identité de contenu entre les deux termes. En effet, dans la réflexion sur l'autorité, l'idée de suppléance, présente autant chez Locke, que chez Althusius, évolue en deux directions différentes. Assumée par le libéralisme classique, dans le sillage de Locke, et se fondant sur l'individualisme philosophique, elle engendre l'idée de suppléance libérale au strict sens négatif de non ingérence. D'autre part, récupérant la réflexion d'Althusius, surtout le tableau qu'il dresse d'une société organisée, constituée d'une multiplicité de corps intermédiaires, et, de plus, subordonnant la notion de liberté à la dignité de la personne, la suppléance est repensée par le catholicisme social, faisant naître la subsidiarité moderne<sup>100</sup>.

De cette manière, le principe de subsidiarité se fonde sur une vision chrétienne de la personne et de la société, constituée progressivement chez Althusius, chez Ketteler et dans les encycliques de la doctrine sociale. Sa logique se déploie autour de l'axiome : «autant de liberté que possible, autant d'autorité que nécessaire»<sup>101</sup>. Il apparaît claire, que ce principe jouit d'un double sens : liberté - non-ingérence, autorité - intervention. D'ailleurs, la doctrine sociale catholique a mis l'accent sur l'un ou sur l'autre, en fonction des problèmes de l'époque. Ainsi, Léon XIII s'est vu justifier une intervention plus poussée de l'Etat, visant la solution de la «question sociale». Au contraire, Pie XI, devant l'extension de l'étatisme, s'est appliqué à tracer les limites nécessaires à cette intervention dans une compréhension juste des fonctions de l'Etat.

En effet, c'est Pie XI qui donne, dans son encyclique *Quadragesimo Anno*, l'expression claire et synthétique du principe :

On ne saurait ni changer, ne ébranler ce principe si grave de philosophie sociale; de même qu'on ne peut enlever aux particuliers, pour les transférer à la communauté, les attributions dont ils sont capables de s'acquitter de seule initiative et par leurs seuls moyens, ainsi ce serait commettre une injustice en même temps que troubler d'une manière très dommageable l'ordre social, que de retirer aux groupements d'ordre inférieur, pour les confier à une collectivité plus vaste et d'un rang plus élevé, les fonctions qu'ils sont en mesure de remplir eux-mêmes. L'objet naturel de toute intervention en matière sociale est d'aider les membres du corps social, et non pas de les détruire ou de les absorber<sup>102</sup>.

---

<sup>100</sup> Chantal MILLON-DELSOL, *L'Etat subsidiaire...*, pp. 84-89.

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. 171.

<sup>102</sup> Pie XI apud Jean-Yves CALVEZ, Jacques PERRIN, *op. cit.*, p. 414.

Le principe de subsidiarité préside ainsi à la répartition des compétences au sein d'une société structurée qui s'articule de bas en haut, plaçant entre individus et Etat une multitude de corps intermédiaires, médiant entre ces deux acteurs majeurs, instances capables de suppléer et de se faire suppléer dans la mesure de leurs capacités, situant véritablement l'Etat dans la posture de responsable en dernier recours du bien commun. La subsidiarité distingue entre ingérence et non-ingérence en fonction d'un critère bien pragmatique : l'espace de non-ingérence est essentiellement défini par la capacité des acteurs; au-delà, l'ingérence se déploie dans la sphère de l'incapacité. Or, dans une vision semblable à celle d'Aristote, c'est justement ce couple capacité/incapacité qui caractérise tout acteur social, à l'exception de l'Etat, qu'il soit individu ou «communauté mineure».

La doctrine sociale s'adresse à la personne humaine qui, bien que reconnue comme insuffisante - dans l'ordre des moyens -, est conçue comme capable et responsable. «Etre en acte», selon une conception qui remonte à Aristote par Thomas d'Aquin, la personne se définit comme personne libre, qui s'exprime et s'épanouit de la meilleure manière à travers ses actions propres. Dans cette perspective, la réalisation de la dignité trouve son support dans la liberté de la personne et toute atteinte injustifiée de l'autorité à cette liberté se transforme, de façon immédiate, dans une atteinte à la dignité humaine - la seule capable de donner sens à la société. La dépossession par l'autorité de la liberté de la personne équivaut à une «privation d'être», elle mène à jouer avec des «hommes laissés virtuels par un pouvoir qui les sépare de leurs réalisations»<sup>103</sup>.

Une des sources du penchant naturel de l'homme pour la vie en société est justement la conscience de son insuffisance en tant qu'entité solitaire. Par conséquent, le cas se présente où l'individu - ou, mieux, la famille - s'avère incapable de mener à bonne fin son entreprise. A ce moment-là, il est secouru par l'autorité immédiatement supérieure - la communauté locale, par exemple - qui est censée, au moment de l'appel, remplir le vide de capacité ainsi créé. De cette manière, l'aide est déployée de haut en bas, graduellement, à travers l'échelle dressée par les groupes sociaux emboîtés qui se contiennent sans s'annihiler. Ce schéma fait preuve d'efficacité car le secours venu de la proximité pourra être dimensionné à la mesure du besoin et dirigé de façon précise pour compléter l'insuffisance. Sur cette échelle, l'appel à l'Etat est dernier, conséquence de l'incapacité avérée des instances inférieures.

Toutefois, même si de dernière instance, le recours à l'Etat ne saurait se constituer dans un acte pour ainsi dire contre gré, parce qu'assurer l'aide demandée fait partie de la mission assignée à l'Etat. Remplir une fonction subsidiaire c'est, pour l'Etat, aider, au nom du bien commun universel et au

---

<sup>103</sup> Chantal MILLON-DELSOL, *op. cit.*, p. 69.

nom de la justice distributive, les sociétés inférieurs, qu'il ne supprime pas pour autant. Mais le caractère subsidiaire de l'autorité étatique ne la transforme en aucun cas dans une réalité secondaire dont on peut bien se passer s'il n'y a pas un strict besoin à satisfaire. Au contraire, il y a des compétences et des responsabilités que seul l'Etat, en vertu de sa qualité de «société parfaite» peut assumer et accomplir, des tâches relevant du bien commun universel et de la réalisation de la justice distributive. Pour cela, l'Etat a le droit et le devoir de travailler à la prospérité de la communauté et de ses membres, le droit et le devoir de limiter la liberté des citoyens et des familles par les exigences du bien commun et, particulièrement, l'obligation de protéger les droits des plus faibles et des plus pauvres<sup>104</sup>. Dans ce sens, l'action de l'Etat devient plus efficace et, en effet, plus facile, au moment où les instances qui lui sont inférieures s'acquittent correctement de leurs tâches propres. C'est pourquoi, il est expressément recommandable que «l'autorité publique abandonne aux groupements de rang inférieur le soin des affaires de moindre importance où se disperserait à l'excès son effort; elle pourra dès lors assurer plus librement, plus puissamment, plus efficacement, les fonctions qui n'appartiennent qu'à elle, parce qu'elle seule peut les remplir : diriger, surveiller, stimuler, contenir, selon que le comportent les circonstances ou l'exige la nécessité»<sup>105</sup>.

Côme l'indiquent les propos de Pie XI, l'aide déployée par l'Etat aux personnes et aux communautés prend essentiellement la forme d'un stimulus. «L'action des pouvoirs publics a un caractère d'orientation, de stimulant, de suppléance et d'intégration»<sup>106</sup>. Il s'en suit que l'Etat est censée inciter les actions au sein de la société et non pas prendre la charge. A l'aide en résultat est préférée de loin l'aide en moyens, capable d'assurer les conditions dans lesquelles «les personnes et les groupes, dans leur juste autonomie, puissent accroître et développer toujours davantage leur action libre et responsable dans le cadre du bien commun»<sup>107</sup>. De cette manière, l'Etat subsidiaire de la doctrine sociale se distingue essentiellement de l'Etat socialiste distributeur de créances. Si le dernier entend prendre en charge la société en accomplissant une tâche de régénération, le premier agit visant une autonomie accrue des acteurs sociaux.

Bien que supposée suppléer aux défaillances, l'action de l'Etat, telle qu'elle est conçue par la doctrine sociale n'est ni exceptionnelle ni accidentelle. L'Etat a un *devoir* d'ingérence et ce devoir est fondé toujours sur l'idée de dignité. De cette manière, l'action de l'Etat correspond à une «oeuvre normale de développement humain»<sup>108</sup>. Oeuvre normale, car l'Etat est responsable du

---

<sup>104</sup> Jean-Yves CALVEZ, Jacques PERRIN, *op. cit.*, p. 411.

<sup>105</sup> Pie XI apud Jean-Yves CALVEZ, Jacques PERRIN, *op. cit.*, p. 415.

<sup>106</sup> Jean XXIII apud Chantal MILLON-DELSOL, *op.cit.*, p. 142.

<sup>107</sup> IBIDEM, pp. 142-143.

<sup>108</sup> Chantal MILLON-DELSOL, *op.cit.*, p. 120.

bien commun universel qui se définit comme garantie des droits fondamentaux de la personne. En intervenant dans la société, il ne dévie pas de son but, comme l'Etat libéral dont la finalité unique est la garantie et la protection de la liberté. Son action n'est pas accidentelle, comme dans le cas du libéralisme, mais définie en principe et non pas seulement en fonction des circonstances historiques. Ainsi, les documents pontificaux affirment que l'intervention de l'Etat est exigée par la justice sociale, composante essentielle du bien commun. En intervenant, l'Etat ne fait pas oeuvre de charité, mais de justice, qui implique un devoir : «Quand la moralité, la justice, la dignité humaine (...) se trouvent menacées ou compromises, les pouvoirs publics, en intervenant comme il convient et dans une juste mesure, feront oeuvre de salut social, car à eux il appartient de protéger et de sauvegarder les vrais intérêts des citoyens, leur subordonnés»<sup>109</sup>. Une «juste mesure» invoque une ingérence limitée et, en effet, «les limites de l'intervention sont déterminées par la fin même qui appelle le secours des lois; c'est-à-dire que celles-ci ne doivent pas s'avancer au-delà de ce qui est nécessaire pour réprimer les abus et écarter les dangers»<sup>110</sup>. On voit bien qu'ici le sens accordé à l'intervention est négatif - réprimer les abus, écarter les dangers -, mais cette intervention acquiert d'emblée une dimension positive en tant qu'expression de la garantie du bien commun et de la réalisation de la justice distributive. Il ne s'agit pas seulement d'une intervention ponctuelle, mais, aussi, d'une ingérence préventive et, à la fois continue. Ici, la réflexion sur le rôle de l'autorité étatique rejoint la «philosophie de la finitude» qui, décrivant la société comme essentiellement imparfaite et soumise à la corruption, interdit toute possibilité de règlement définitif aux problèmes sociaux.

Bien que le principe de subsidiarité puisse être vu comme relevant finalement d'un bon sens proprement européen<sup>111</sup>, la définition de l'Etat subsidiaire, Etat qui s'assume de soi une position pour ainsi dire «humble» par rapport à une société effervescente, semble rencontrer bon nombre de difficultés. Peut être la plus importante, saisie autant par Montesquieu que par Tocqueville, tient en quelque sorte d'une commodité de l'esprit : il paraît être plus aisé d'imaginer un Etat tout compétent, que d'envisager un Etat respectueux de la société et retiré dans un domaine bien délimité. En effet, l'Etat subsidiaire refuse la logique centralisatrice qui envisage un Etat omnipotent et omniscient, il se refuse les moyens susceptibles de mettre en cause la finalité par rapport à laquelle il se définit comme moyen : la garantie de la dignité de la personne.

---

<sup>109</sup> Léon XIII apud Jean-Yves CALVEZ, Jacques PERRIN, *op. cit.*, p. 396.

<sup>110</sup> *Ibidem*, p. 404.

<sup>111</sup> Chantal MILLON-DELSOL, *Le principe de subsidiarité*, p. 4.

Au moment où l'Etat transgresse l'espace délimité à travers la subsidiarité, l'édifice entier est détruit. «Ce serait un absolutisme dur, un véritable esclavage de l'esprit et des âmes, si l'Etat abusait de ce que j'appelle le droit subsidiaire»<sup>112</sup>. C'est contre un tel abus violent de l'Etat, contre la «statolatrie payenne» qui pervertit et falsifie l'ordre naturel, que la doctrine sociale accomplit sa réflexion sur l'autorité, en traçant le contour d'un Etat articulé selon le principe de subsidiarité, qui, s'assumant comme principe ontologique la garantie de la valeur humaine, «protège autre que soi»<sup>113</sup> et, par conséquent passe au second plan.

---

<sup>112</sup> Wilhelm von Ketteler apud Chantal MILLON-DELSOL, *L'Etat subsidiaire...*, p. 131.

<sup>113</sup> Chantal MILLON-DELSOL, *Les idées politiques au XX<sup>e</sup> siècle*, p. 197.

# UNE CONCEPTION ÉTHIQUE DE LA POLITIQUE

A la recherche des solutions aux maux et aux injustices dans la vie sociale, les papes de la doctrine sociale aboutissent à l'élaboration d'un véritable projet social que l'on peut définir comme un essai de rendre vie à une société malade, un projet qui acquiert sa cohérence en s'articulant autour des idées, intimement liées, de *dignité humaine*, *solidarité sociale* et *subsidiarité de l'autorité*. Puisant à des sources dont la validité est affirmée universelle, le projet social catholique, en tant qu'inspirateur des conceptions proprement politiques, appelle pourtant une conception spécifique de la politique et une certaine structure de l'organisation politique de nature à donner effectivement contenu aux valeurs invoqués.

Gouverner une société de personnes c'est gouverner une société d'êtres libres. Une telle affirmation calque sur la définition qu'Aristote donne de la politique comme «art de gouverner des hommes libres». Refusant se faire équivaloir à une science administrative, la politique ainsi défini joue avec des volontés diverses et souvent contradictoires, qu'elle s'applique à harmoniser. «Art de gouverner les hommes libres», la politique est l'art «de l'équilibre et du compromis entre des nécessités adverses (...)»<sup>114</sup>, dont l'exigence essentielle est la prudence - la vertu qui fait apercevoir et éviter les dangers et les fautes - pour pouvoir «oeuvrer à travers les méandres de situations toujours différentes et aléatoires»<sup>115</sup>.

De surcroît, l'action politique ne se voit jamais épuisée. Censée concrétiser une garantie de la dignité de toutes les personnes qui constituent la société, elle ne le fait jamais de manière définitive puisqu'elle s'applique à un univers auquel le mal est inhérent. C'est pourquoi la solution d'un problème amène inévitablement un autre à résoudre. Puisant son sens dans une telle vision générale du monde, l'action politique reconnaît implicitement ses limites. Définie de manière pragmatique, elle se soumet à la nécessité présente dans le sens de l'amélioration, substituant à l'idée d'une perfection à réaliser, un idéal à poursuivre sans, pour autant, prétendre à pouvoir y toucher.

Si la société est vue comme solidaire et sa dynamique fondée sur la coopération, l'espace politique ne saurait contredire cette image. Ainsi, dans une vision aristotélicienne, il n'est pas le domaine du conflit entre les acteurs politiques, mais bien l'espace de la collaboration en vue du bien commun universel. Sur le plan concret, cette exigence se traduit par la réunion, aussi élargie que possible, des formations politiques, dans une logique de «grande coalition», dont la constitution appelle plutôt la recherche du consensus que la

---

<sup>114</sup> Chantal MILLON-DELSOL, *L'Etat subsidiaire...*, p. 9.

<sup>115</sup> *Ibidem*, p. 147.

mise en exergue des différences. Exemple pour cette logique apparaît l'option que fait, non sans susciter des protestes, Alcide de Gasperi, le chef de la *Democrazia Cristiana* italienne, qui, à la suite des élections de 1948, bien que son parti avait remporté une victoire claire, se refuse à gouverner seul justement pour assurer la cohésion du tissu politique et social du pays, et préfère former le gouvernement avec la majorité des partis (à l'exception des communistes) de la scène politique italienne.

La vision sociale chrétienne n'appelle pas seulement la collaboration au sein de la société et sur la scène politique. Elle invoque aussi la participation et la responsabilité des acteurs sociaux qui se concrétisent à travers une articulation de la structure étatique commandée par le principe de subsidiarité. Ce principe trouve son expression maximale dans une organisation politique de type fédéral. «Le fédéralisme, défini comme un „Etat comprenant en son sein plusieurs collectivités d'apparence étatique“, exprime le souci de ne laisser à l'Etat central que des compétences consenties par les différents groupes sociaux intermédiaires, sans qu'il abandonne pour autant les tâches jugées nécessaires au bien commun»<sup>116</sup>. Reposant sur une construction articulée de bas en haut, autant du point de vue logique qu'historique, le système fédéral est, par excellence, le support moderne de cette effervescence sociale que les papes invoquaient à propos de la société médiévale. Refusant une théorie figée de la répartition des compétences, il favorise une compétition ardue entre les instances sociales qui, visant la protection de leur autonomie, tendent toujours vers une plus grande efficacité dans l'accomplissement de leurs tâches propres. De cette manière l'organisation fédérale est essentiellement dynamique, toujours à refaire, car cette rivalité entre autorités concurrentes exige une reconsidération permanente du système, non pas dans sa forme, mais dans son contenu. De par sa nature, le fédéralisme incite à la participation et à la prise en charge des responsabilités au plus bas niveau, à l'intensification de l'activité au niveau local, au plus proche possible du citoyen qui se voit ainsi non seulement *objet*, mais surtout *sujet* de la politique.

---

<sup>116</sup> Chantal MILLON-DELSOL, *op. cit.*, p. 217.

•

**CHAPITRE II**

**UNE RÉFLEXION**

**SOCIAL-CHRÉTIENNE ROUMAINE ?**

**« *SOLIDARITATEA* »**



## RÉFÉRENCES CHRÉTIENNES DANS LE DISCOURS POLITIQUE ROUMAIN

Les références aux valeurs ou aux principes chrétiens présentes dans le discours politique roumain, qu'il relève de l'actualité où qu'il tienne d'un passé plus ou moins lointain, sont à même de susciter quelques interrogations. S'agit-il tout simplement d'un artifice rhétorique censé embellir l'argumentation ou, bien au contraire, est-il question d'un indice prouvant l'existence d'une pensée chrétienne à vocation politique sur la société? Néanmoins, le fait d'invoquer la morale chrétienne, l'esprit évangélique ou, en l'occurrence, l'esprit de l'orthodoxie, de revendiquer l'intégrité morale des acteurs politiques, ne sont pas, à eux seuls, capables de faire qualifier légitimement une certaine démarche politique. Une réflexion politique d'inspiration chrétienne suppose en effet la construction, à partir des idées propres à la philosophie et à l'éthique puisées au christianisme, d'une conception distincte sur la personne humaine, sur la société et l'être-ensemble, sur les conditions de la dynamique sociale mises en rapport avec l'exigence de l'accomplissement humain, et, non pas en dernier lieu, sur la nature et le rôle de l'autorité politique. Il s'agirait donc d'une réflexion qui s'assignerait la tâche d'interpréter l'espace social dans une perspective spécifiquement chrétienne afin d'inciter la mise en forme des politiques visant la gestion des situations concrètes.

Notre analyse se propose en fait d'interroger justement l'existence d'une réflexion pareille dans l'espace public roumain - marqué par des emprunts relativement fréquents au vocabulaire chrétien. Il est certainement vrai qu'une telle question fait circonscrire un vaste domaine d'analyse qui, mu par l'ambition d'observer la vocation politique du phénomène religieux, se construit comme carrefour interdisciplinaire d'une pluralité de perspectives. Aussi, limitons-nous à une approche relevant plutôt de l'histoire des idées politiques, pour mettre en exergue les vertus explicatives de l'examen d'un objet bien délimité, à savoir la production intellectuelle du Cercle d'Études Social-Chrétiennes *Solidaritatea* dont l'existence, obscure, mais d'autant plus significative, se réduit à la première moitié de la troisième décennie de notre siècle.

Le «Cercle d'Études Social-Chrétiennes» se constitue au début des années '20 et fait connaître les produits de sa réflexion à travers son «organe périodique de publicité» - la revue *Solidaritatea*. Il convient de préciser dès le début que des informations détaillées sur la dynamique interne de ce groupe, sur son évolution et sur l'impact qu'il aurait pu avoir dans les milieux intellectuels de l'époque font généralement défaut. Toutefois, sa carte d'identité, telle qu'elle nous est présentée dans les pages de la revue, nous indique que le groupe réunit, dès sa constitution en 1920 - l'année de la

parution du premier numéro de *Solidaritatea* -, un bon nombre de membres de la hiérarchie ecclésiastique orthodoxe, de professeurs universitaires de la Faculté de Théologie et des autres Facultés des Universités de Bucarest et de Cluj, tout comme des fonctionnaires du Ministère des Cultes de l'époque.

Qui plus est, l'activité de ce groupe de réflexion est mise sous le patronage honorifique du Métropolitain Primat Miron Cristea - plus tard, en 1925, patriarche de l'Église Orthodoxe Roumaine - et réunit, en tant que membres d'honneur, les métropolitains de la Moldavie et de la Transylvanie. Il serait donc légitime de procéder à la recherche d'une réflexion social-chrétienne menée sur le terrain de l'orthodoxie, qui exploite ses éléments spécifiques et qui vise à préciser la position d'une *orthodoxie sociale*. Nous nous devons toutefois de préciser dès le début que cette présence distinguée ne se retrouve pas entre les pages de *Solidaritatea*. En effet, aucune des personnalités citées ci-dessus n'entend s'adresser au public au moyen de cette revue et, au cas où elles le font, ce n'est qu'à des occasions spéciales, indépendantes, pour ainsi dire, de l'activité du Cercle d'Études Social-Chrétiennes.

De surcroît, bien que *Solidaritatea* soit supposée exprimer les points de vue et les recherches de l'ensemble des participants, aux environs une trentaine, elle ne réussit pas à réunir constamment durant la période de sa parution (1920 - 1926), que les articles de trois ou quatre de ses membres. Parmi eux, Șerban Ionescu - le plus présent - professeur au Séminaire de Buzău, inspecteur au Ministère des Cultes et plus tard doyen de la Faculté de Théologie de l'Université de Bucarest, et l'évêque de Râmnic Bartolomeu Stănescu, vice-président du groupe social-chrétien<sup>1</sup>.

Autrement dit, sous le rapport de l'influence que cette réflexion social-chrétienne aurait pu exercer sur les milieux intellectuels de son époque, le nombre réduit des auteurs et le contenu même des articles publiés par *Solidaritatea* témoignent de l'inexistence d'un débat véritable entre ceux qui se déclarent être social-chrétiens et les représentants des autres courants ou doctrines animant l'espace public roumain à ce temps-là. C'est peut-être justement à cause de l'absence d'un tel combat intellectuel, qui, de par sa nature, aurait pu jouer en condition favorable du développement et de l'enrichissement de ce type de réflexion, que la revue ne réussit pas, en fin de compte, à se faire le porteur d'un système d'idées articulées et solidement argumentées, capable de se présenter en alternative viable pour le choix intellectuel et politique de l'époque.

---

<sup>1</sup> Parmi les membres de *Solidaritatea*, dont les noms ne se retrouvent toutefois pas entre les pages de la revue, on cite: Prof. V. Pârvan, Prof. Dr. C. Angheliescu, Prof. G. G. Antonescu, Prof. Bogdan Duică, Prof. V. Ghidionescu, Prof. N. Cotlarciuc ...

D'ailleurs, on dirait que ni même les membres du cercle n'ont pas la conscience de la spécificité de leur réflexion puisque'ils déclarent à haute voix leur sensibilité intellectuelle libérale (Ștefan Bogdan) ou bien «socialiste-chrétienne» (Șerban Ionescu), par exemple. De toute manière, sans avancer, pour l'instant, autres considérations de cette nature, disons seulement qu'il devient évident, même à une première lecture de la revue, que le Cercle d'Études Social-Chrétiennes est marqué avant tout par une identité manquée. La réflexion qu'il mène reste plutôt dans un état hybride où l'abondance des questions s'accompagne d'une pauvreté extrême des réponses.



Deux constats seraient appelés à justifier, aux yeux de *Solidaritatea*, le besoin d'une réflexion social-chrétienne dans le contexte de la Roumanie à peine sortie de la Première Guerre mondiale. Il s'agirait, d'une part, de l'observation selon laquelle le pays traverse une époque de *démocratie radicale*, rendue visible sur le plan politique par le vote universel et, dans l'espace socio-économique, par la réforme foncière : «une époque où la terre et le vote sont à la portée de tous»<sup>2</sup>. Autrement dit, si, après la Guerre, «le problème politique est résolu par l'institution du vote universel, et le problème économique par le passage de la terre entre les mains des citoyens»<sup>3</sup>, il reste à examiner la manière où un changement politique d'une ampleur pareille influe sur la dynamique sociale.

Ce que l'institution de la démocratie se faisait accompagner d'un «désordre moral sans précédent»<sup>4</sup>. Ce désordre pourrait être lu dans le grand nombre d'injustices sociales qui tourmenteraient à l'époque la société roumaine. Naturellement, ces injustices appellent des solutions, et c'est justement la *validité* de ces solutions qu'entend soumettre à l'épreuve le groupe de *Solidaritatea*, en affirmant que la recherche du neuf - pour être vraiment bénéfique à la société roumaine - doit obligatoirement tenir compte de ce qui est «fondamentalement *juste* dans notre organisation sociale» et «des principes de *conservation nationale*»<sup>5</sup>.

Une fois ces repères établis, le cercle de *Solidaritatea* s'attelle à une tâche respectable, à savoir celle d'enseigner la démocratie parce que, bien que

---

<sup>2</sup> *Solidaritatea*, Bucarest, I, no. 1, 1920, p. 2.

<sup>3</sup> Șerban IONESCU, «Cuvinte către muncitori», *Solidaritatea*, III, no. 1-3, 1922, p. 36.

<sup>4</sup> «După un an», *Solidaritatea*, II, no. 1-3, 1921, p. 3.

<sup>5</sup> «Primul nostru cuvânt», *Solidaritatea*, I, no. 1, 1920, p. 1.

formellement instituée, elle fait preuve de trop de nouveauté dans le contexte roumain pour pouvoir être déjà capable d'engendrer des résultats positifs. Ce ne serait donc qu'à travers ce travail d'instruction et d'éducation que la démocratie roumaine pourrait prétendre fournir les prémisses nécessaires à un développement durable et bénéfique à la société.

Pour synthétiser brièvement les idées véhiculées dans la plupart des articles de la revue, cette instruction - visant «l'entrée effective» de la Roumanie dans la modernité -, est tenue se produire dans l'esprit du christianisme, plus précisément de l'orthodoxie, au bénéfice et par la mise en valeur de la nation roumaine. *Démocratie* et *nation* résument les idées fondamentales de la conception moderne de l'organisation sociale, qui doivent présider à tout essai de réforme sociale. La démocratie fournit la règle politique de la nation et la nation donne corps à la démocratie puisque «la démocratie véritable doit être nationale, libérale et chrétienne, surtout chrétienne»<sup>6</sup>.

*Démocratie*, *christianisme* et *nation* deviennent donc les piliers autour desquels la réflexion social-chrétienne de *Solidaritatea* est censée s'organiser. Les trois notions sont complémentaires parce que, d'une part, le christianisme est assimilé essentiellement à l'orthodoxie, propre à l'espace roumain et, d'autre part, «l'esprit chrétien est appelé non seulement à donner la solution à un problème social, mais aussi, et surtout, à contribuer à la consolidation de la nation»<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 3. On ne trouve pas une explication du sens précis attribué au terme *libérale* employé pour définir la «démocratie véritable», et cela d'autant plus que les membres du cercle, à quelques exceptions près, ne témoignent pas d'une sensibilité libérale manifeste. On pourrait toutefois penser qu'il s'agirait principalement de l'institution d'un *régime de libertés*, défini essentiellement par la liberté de pensée.

<sup>7</sup> V.G. ISPIR, «O chemare», *Solidaritatea*, IV, no. 4-6, 1923

# LE RÔLE SOCIAL DU CHRISTIANISME

*Solidaritatea* voit la société roumaine des années '20 comme une société divisée, dépourvue de cohésion, puisque rongée par un conflit entre les classes sociales. Les conséquences de ce conflit se font sentir à travers les injustices dont le sujet privilégié est le milieu ouvrier. Qui plus est, le remède de cette maladie du corps social est d'autant plus difficile à identifier, que les «énergies de la nation» semblent, pour le moment, taries. Sans doute, l'on peut remarquer ici une similitude assez évidente entre le discours de chrétiens-sociaux roumains et celui de la doctrine sociale catholique, tous deux centrés sur une question de *pathologie sociale* et orientés vers l'identification des moyens appropriés à redonner vie à une société malade. Si la doctrine sociale catholique, au fil de l'évolution qu'elle connaît de Léon XIII à Jean Paul II, aboutit à l'élaboration d'un véritable projet de société, reste à voir en quelle mesure la réflexion roumaine est à même de mener à bien, à son tour, la tâche qu'elle s'assigne.

L'objectif essentiel vers lequel est censée converger toute la réflexion menée au sein du Cercle d'Etudes Social-chrétiennes de *Solidaritatea* est défini dans les termes d'un «développement de l'énergie sociale, de l'épanouissement complet de la personnalité humaine, de la christianisation de fait de toute la société, et, connaissant les douleurs profondes de la classe ouvrière, d'une activité sociale aussi intense que possible de l'Eglise»<sup>8</sup> orthodoxe.

Pour cela faire, la tâche à accomplir est double. Il s'agit, d'une part, de mettre en exergue le *pouvoir social du christianisme* et, de l'autre, de combattre le socialisme matérialiste qui - trouvant écho dans les milieux ouvriers - nie au christianisme toute vocation à résoudre la question sociale<sup>9</sup>. Le défaut principal de la solution marxiste réside, à l'avis des membres de *Solidaritatea*, dans le caractère partiel et réducteur de son approche et, à la fois, dans sa nature utopique. Le problème à résoudre ne se réduit pas à la gestion des simples conditions matérielles, il est, au-delà, un problème humain:

Cette interprétation matérialiste amène la déconsidération des réalités naturelles. Comme il changent le système social en place et le régime actuel de propriété, les socialistes croient pouvoir supprimer la misère humaine. Mais le régime économique n'est pas l'unique cause des maux sociaux. D'ici, une conséquence importante, qui représente aussi la condamnation de l'utopie marxiste<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> «Primul nostru cuvânt», *Solidaritatea*, I, no.1, 1920, pp. 3-4.

<sup>9</sup> «În al treilea an», *Solidaritatea*, III, no. 1-3, 1922, p. 1.

<sup>10</sup> Șerban IONESCU, «Socialismul și Morala», *Solidaritatea*, I, no. 3-4, 1920, p. 117.

Ce n'est pas qu'on contesterait, par cette condamnation, la légitimité des questions posées par le courant socialiste, quelle que soit sa nature<sup>11</sup>. Au contraire, les chrétiens-sociaux roumains affirment, plus ou moins de concert, que le socialisme représente un mouvement partiellement motivé et qui pourrait contribuer à la solution des maux de notre société si, avant tout, il assumait un caractère *national et chrétien*<sup>12</sup>.

Il s'agit sur ce point des deux critiques principales que *Solidaritatea* entend adresser au socialisme, ou, du moins, à une partie des courants socialistes. On blâme son caractère internationaliste parce que «cette idée d'internationalité va à l'encontre de la nature» :

Un peuple, une nation, une société, ne peuvent s'épanouir qu'à l'intérieur de leurs frontières naturelles. Chaque peuple possède une âme spécifique, liée à son milieu naturel où il a pris naissance. Cette âme renferme en son sein les croyances, les idéaux, les coutumes et les traditions, l'organisation sociale, qui ne peuvent s'internationaliser ou se généraliser sans affaiblir la cohésion même de la nation. C'est un commandement de la nature que chacun s'épanouit à l'intérieur de ses frontières<sup>13</sup>.

Mais, une fois écartée la dimension internationaliste, les «principes du socialisme» restent valables si l'on les imprègne d'un esprit chrétien :

Tout ce mouvement social-chrétien tend vers la solution des principes du socialisme comme la socialisation des moyens de production, la transformation du capital privé en capital social, le rapport entre le travail et le capital, entre le travailleur et le patron, la valorification de l'individu par le travail quantitatif et qualitatif etc. selon l'esprit évangélique. C'est dire que le premier pas vers la réforme sociale concerne justement ces biens de l'âme (...) sans lesquels toute transformation de l'organisme social reste une simple utopie, Voilà pourquoi la *question sociale* est, avant tout, une question morale<sup>14</sup>.

La transformation de la société, au sens de l'élimination des injustices, est censée s'opérer à travers une christianisation du corps social au moyen duquel y soient consacrées les valeurs chrétiennes véritables, capables de régir une dynamique naturelle de la société.

La justice et la conscience, en tant que manifestations d'un principe immanent, doivent se faire place au sein de l'organisme social actuel, en transformant et en évinçant les défauts de l'organisation sociale, issus de ses fondements antérieurs<sup>15</sup>.

---

<sup>11</sup> Les membres de *Solidaritatea*, surtout Șerban Ionescu, insistent beaucoup sur les différences essentielles qui séparent le marxisme, condamné et rejeté, et le socialisme français, en principe défendu, et dont le chef de file est déclaré Saint-Simon.

<sup>12</sup> Ștefan BOGDAN, «Internaționala a III-a și socialiștii români», *Solidaritatea*, I, no. 1, 1920, p. 42.

<sup>13</sup> Șerban IONESCU, «Cuvinte către muncitori», *Solidaritatea*, III, no. 1-3, 1922, p. 35.

<sup>14</sup> Șerban IONESCU, «Socialismul și Morala», *Solidaritatea*, I, no. 3-4, 1920, p. 120.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 3.

C'est par conséquent le principe même de la société qu'il faut changer. Parce que la société véritable n'est ni celle des socialistes matérialistes, fondée sur la lutte des classes, ni celle des libéraux de l'école classique dont la loi est la concurrence effrénée<sup>16</sup>. La véritable société, à l'avis des représentants du groupe social-chrétien, est la société fondée sur le principe de l'*amour fraternel* et régie par l'*idéal de la solidarité sociale*<sup>17</sup> - «non pas la lutte des classes, mais la solidarité sociale, qui n'est autre qu'une compréhension plus profonde de l'amour chrétien»<sup>18</sup>. Ce n'est qu'au sein d'une telle société, que peut s'organiser une «véritable vie démocratique» dont l'essence réside dans «l'harmonisation de tous les intérêts, dans la solidarisation de toutes les valeurs. Contre les courants anarchiques, *Solidaritatea* ne croie pas à la lutte des classes et la rejette pour le bonheur de la société, bonheur qui se traduit par la concorde et l'amour unanime»<sup>19</sup>.

Il s'agit, en effet, d'une recherche du bonheur que propose *Solidaritatea*, acquérant ainsi un caractère aussi utopique que celui qu'elle condamnait dans le cas du marxisme. C'est autour de l'idée de l'instauration d'une cité céleste sur la terre que s'organise la réflexion social-chrétienne roumaine, idée rejetée par la doctrine sociale catholique, qui, s'inspirant d'une *philosophie de la finitude*<sup>20</sup>, la condamne en tant que source d'erreurs et de déviations au plan des actions concrètes<sup>21</sup>. Au contraire, *Solidaritatea*, bien qu'elle affirme que «le mouvement social-chrétien - dont elle se fait le porte-parole - suppose une doctrine philosophico-religieuse élaborée dans le grand laboratoire de l'histoire sociale», s'assigne comme finalité dernière «les mots de la prière de Dieu : 'Comme au ciel, aussi sur la terre'. Son fondement est la conception morale, qui doit imprégner toute réforme et toute pratique sociale: l'élévation de la valeur de l'homme, la formation de la personne humaine»<sup>22</sup> et son idée directrice est la réalisation de la perfection humaine, de la justice sociale, de l'amour chrétien entre individus et des autres vertus...<sup>23</sup>.

Par conséquent, il s'agit plutôt de la construction d'un ordre nouveau, idéal, que de l'ajustement de l'ordre existant dans le moule d'un ordre naturel.

---

<sup>16</sup> Șerban IONESCU, «Mișcarea social-creștină și reforma vieții sociale», *Solidaritatea*, IV, no. 4-6, 1923, pp. 72-73.

<sup>17</sup> «Primul nostru cuvânt», *Solidaritatea*, I, no. 1, 1920, p. 1-4.

<sup>18</sup> «După un an», S., II, no. 1-3, 1921, p. 1.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 1.

<sup>20</sup> Chantal MILLON DELSOL, *L'Etat subsidiaire. Ingérence et non-ingérence de l'Etat: le principe de subsidiarité au fondements de l'histoire européenne*, Paris, 1992, pp. 170-171.

<sup>21</sup> *Ibidem*, loc. cit.

<sup>22</sup> «După un an», *Solidaritatea*, II, no. 1-3, p. 1.

<sup>23</sup> Șerban IONESCU, «Contribuția Bisericii la rezolvirea problemei sociale», *Solidaritatea*, II, no. 4-6, 1921, p. 94.

Il est vrai, on reconnaît que ce projet d'une société fondée sur l'amour et sur l'harmonie de toutes les classes est un idéal<sup>24</sup>, mais il en est un non parce qu'il ne pourrait jamais être atteint, mais parce qu'il semble assez éloigné dans le temps, irréalisable, non pas en général, mais dans les circonstances de l'époque.

Le point de départ de la réalisation de ce projet, tout comme dans le cas de l'enseignement social catholique, est l'*être humain*. En revanche, dans le cas de *Solidaritatea*, il s'agit moins d'affirmer et argumenter le caractère absolu de la dignité de la personne humaine, que de construire cette dignité, qui semble ne pas être un donné naturel. Ainsi, le premier pas, le pas essentiel dans la guérison des injustices sociales, réside dans la *moralisation de l'homme* :

il faut d'abord changer la nature humaine, en l'éclairant par la science et en la moralisant par l'éducation pour pouvoir modifier les rapports sociaux<sup>25</sup>.

Conséquemment, l'être humain n'apparaît pas d'emblée comme *personne*, capable de lire sa dignité dans son statut de créature et de se découvrir spontanément, au moyen de sa raison confirmée par la Révélation, comme un être essentiellement moral, constitué de *liberté* et *conscience*. Plus qu'une conséquence de la création, la personne se définit comme un produit historique, un résultat de la civilisation, dont la prise de conscience et la mise en valeur sont le fait de l'éducation. D'ailleurs, l'homme, dépourvu d'éducation, et donc du raffinement que celle-ci lui offre – une éducation fournie par la famille et par l'Etat – est, de par sa nature, une brute que l'on peut retrouver encore dans les villages isolés<sup>26</sup>.

Le discours de *Solidaritatea* suit donc, dès son début même, une voie tout à fait différente de celle que choisissent la doctrine sociale catholique et les constructions politiques occidentales d'inspiration chrétienne. Car ces dernières s'appuient sur le présupposé fondamental de la primauté absolue de la personne humaine en rapport avec les différentes formes historiques d'agrégation sociale et prennent la personne pour référence essentielle de tout jugement porté sur l'ordre social. Or, comme elle fait appel à une définition de la personne en termes de produit historique, de résultat de la civilisation ou de l'éducation, *Solidaritatea* lui refuse justement ce statut. En effet, l'attitude des chrétiens-sociaux roumains devient compréhensible une fois située dans l'atmosphère intellectuelle générale des années '20 et '30 où la nation, plus précisément l'Etat-nation, constitue l'hypothèse de base de toute analyse politique.

---

<sup>24</sup> V.G. ISPIR, «Armonizarea claselor sociale prin religiuine», *Solidaritatea*, I, no. 2, 1921, pp. 76-80.

<sup>25</sup> Șerban IONESCU, «Socialismul și Morala», *Solidaritatea*, I, no. 3-4, 1920, p. 117.

<sup>26</sup> Cristu S. NEGOESCU, «Cazul inginerului Cristescu», *Solidaritatea*, III, no. 4-6, 1922, pp. 76-78.

# UN ORDRE SOCIAL CHRETIEN

En réplique au constat des maladies qui rongent le corps de la société, l'une des premières solutions que la revue offre au lecteur est justement la description d'une société capable d'incarner les principes – énoncés de manière plus ou moins explicite – d'une pensée chrétienne à vocation politique. Celui qui construit une telle image est Ion Mihălcescu<sup>27</sup>, professeur à la Faculté de Théologie de Bucarest. Du fait que sa réflexion se situe au sein des articles du premier numéro de la revue *Solidaritatea*, nous pouvons considérer que son point de vue jouit de quelque autorité entre les membres du cercle social-chrétien.

L'exposé de Ion Mihălcescu est ouvert par une affirmation pour ainsi dire classique en la matière : «L'homme ne peut vivre, ne peut déployer les qualités de son âme et atteindre le but auquel il a été destiné par Dieu, qu'en société», une affirmation qui renoue avec la tradition aristotélicienne de la nature sociale de l'homme. Par conséquent, l'argument de la sociabilité naturelle est appelé, tout comme dans le cas de la doctrine sociale, à se constituer en pilier de la réflexion sociale orthodoxe. Mais, à la différence du discours catholique, elle n'est précédée dans ce cas précis, par aucune considération sur la valeur et le statut de l'être humain et sur les éléments essentiels qui donnent contenu à sa dignité.

Si l'homme est un être social, «la vie en société et l'ordre social ont leur fondement dans la nature humaine et forment des éléments constitutifs de l'ordre naturel. Tous deux se réduisent, en dernière instance, à Dieu le Créateur et font partie de son plan». Le caractère sacré de cet ordre social dont il est ici question justifie, tout d'abord, sa durabilité et immuabilité : puisque l'homme est censé atteindre un but établi par Dieu, à travers la création, et puisqu'il ne peut le faire qu'en société, il en découle que la qualité essentielle de l'ordre social est sa stabilité, exprimée par l'existence continue des conditions nécessaires au développement humain. Fondé en Dieu et rapporté au destin humain, l'ordre social évite tout danger de contestation se situant d'emblée en dehors de l'espace du débat. Conséquemment, mettre en doute le fondement transcendant de cet ordre c'est porter atteinte à cette stabilité sociale qu'est la condition même de l'épanouissement de l'être humain. Pour faire bref, déranger tout élément de cette logique c'est provoquer la ruine de l'édifice entier.

Or, c'est justement la stabilité de l'ordre social que met en doute la théorie du contrat<sup>28</sup>, théorie que Ion Mihălcescu entend fortement critiquer.

---

<sup>27</sup> Ion MIHĂLCESCU, «Rolul social al religiei», *Solidaritatea*, I, no. 1, 1920. Les citations de cette partie du texte, sauf indication contraire, sont extraites de cet article.

<sup>28</sup> Ion Mihălcescu cite, à cette occasion, et sans différencier, les noms de Hobbes, de Locke et de Rousseau.

«L'ordre social et de l'Etat<sup>29</sup> est, selon cette théorie, le produit de l'entente arbitraire des gens, du soi-disant *contrat social*». A part le fait que cette conception est dépourvue de toute vérité puisque «simple fiction historique», elle est également extrêmement dangereuse parce qu'elle abrite «les grains de la révolution, comme l'ont prouvé la grande révolution française et toutes les révolutions qui ont bouleversé depuis les fondements des différents Etats». Si l'ordre social perd son caractère divin et ne dépend que de la simple volonté humaine, rien n'empêche que la même volonté soit capable de le mettre à tout moment en question en procédant à une refondation de la société et en ignorant ainsi l'immutabilité du commandement divin.

La conception contractuelle n'est, par conséquence, qu'une errance de l'esprit humain imbu d'arrogance car ni l'existence, ni la structure de la société ne relèvent pas de la volonté humaine. Epanouissement humain, vie sociale, dynamique de la société s'harmonisent toutes dans le plan du Créateur, appartenant donc à un ordre intangible, le meilleur possible et l'unique naturel.

C'est justement pour pouvoir répondre aux besoins matériels et spirituels de l'homme que la société emprunte une *structure* spécifique, nécessaire à son existence même, et qui la rend supérieure à un simple rassemblement aléatoire des hommes :

La société ne peut exister si dépourvue de structure. La totalité des hommes constituent une société qui n'est pas une simple agrégation des êtres humains, mais, par contre, un organisme dont les membres se conditionnent réciproquement dans leur existence et dans leur fonctionnement, s'aident mutuellement et travaillent de manière harmonieuse pour atteindre le but posé par le Créateur. C'est pourquoi, la société a une *structure organique*, issue de sa nature même et conforme à ses besoins.

C'est en effet la conception médiévale, organique de la société que Ion Mihălcescu invoque à ce moment de son exposé, une conception contestée dans le débat de l'époque justement pour son caractère anachronique et catégoriquement inapproprié pour rendre compte des données de la société contemporaine. Présenter l'organisation sociale à la manière d'un organisme vivant, c'est ordonner indissolublement toutes les parties au tout, pourvu pour ainsi dire d'une vie et d'une logique propre qui englobe et dissout tous les éléments particuliers. Autrement dit, selon la conception organique, l'individu est ordonné à la société autant du point de vue des *moyens* nécessaires à la satisfaction des besoins de son existence, que dans la perspective de la *finalité* qu'il est censée poursuivre et qui relève elle-aussi de l'espace commun.

---

<sup>29</sup> A remarquer qu'aucune différence n'y est faite entre «ordre de la société» et «ordre de l'Etat». D'ailleurs, au cours de son exposé, l'auteur emploie ces expressions de manière alternative, et leur confère une signification équivalente.

Cette structure organique consacre l'existence au sein de la société d'une multitude de groupes, remplissant chacun des fonctions différentes, dont l'action converge vers la satisfaction des nécessités qu'est censée couvrir la société en son ensemble.

Pour pourvoir aux multiples besoins matériels et spirituels de l'homme, la société s'est structurée en états, classes ou conditions sociales comme celle des agriculteurs, des artisans, des commerçants, des militaires, des prêtres etc.

Il s'agit plutôt de l'image d'une société médiévale, munie d'une architecture corporative, qu'offre ici Ion Mihălcescu, un tableau social où chacun se voit assigner une place et un rôle bien précis. Cette division sociale fonctionnelle qui témoigne d'immobilité, est encadrée par une équation de la satisfaction des besoins dont les termes extrêmes, rapportés à des nécessités de premier ordre, sont la *famille* et l'*Etat* : «Pour la croissance du genre humain et pour la préservation de l'ordre social, ont pris naissance la famille et l'Etat».

Le corollaire de cette division fonctionnelle est la consécration au sein de la société de l'*inégalité* de membres. Ce qui surprend ici c'est le fait que cette inégalité ne décrit pas le statut des *individus* considérés un par rapport aux autres, mais le statut des *groupes* définis par un critère socio-professionnel.

La structure organique de la société présuppose, de manière nécessaire, une supra-ordination et un subordination des activités humaines et, par cela même, l'*inégalité* de ses membres. Par la nature même des choses, les classes appelées à déployer une activité intellectuelle sont supérieures à celles qui remplissent un travail physique, les classes qui correspondent à un besoin général sont supérieures aux classes qui correspondent à un besoin partiel.

Il y a donc une logique qui consacre la primauté en valeur du général sur le particulier, aboutissant à une hiérarchisation sociale qui rappelle en quelque sorte le discours platonicien d'une société juste qui est juste précisément parce qu'elle est bien ordonnée.

L'*inégalité* en droits et en dignités qui organise cette hiérarchie sociale est complétée et soutenue par l'*interdépendance* complète et réciproque des différents corps de l'organisme, interdépendance qui suggère l'image d'un tout sans fissure, à l'intérieur duquel chaque rouage, si menu soit-il, existe, participe et définit sa signification par rapport à la dynamique générale et à l'harmonie de la société en son ensemble.

Aucun corps ne pourrait subsister sans les autres parce que chacun fait un service aux autres et a, à son tour, besoin de leurs services. C'est à travers ce conditionnement réciproque des classes sociales que se dévoile le caractère d'organisation de la société.

Du fait que ces fonctions sociales ont leur fondement dans la nature même de la société et sont absolument indispensables pour son existence, leur raison dernière, tout comme celle de l'organisme social, se trouve en Dieu, l'auteur de la société. Elles sont donc ordonnées, non pas de façon immédiate, mais médiata, par Dieu lui-même, en tant qu'institutions divines, supérieures à l'arbitraire humain. Nous pourrions rapprocher ce discours de celui de l'enseignement catholique sur les *structures essentielles* de l'existence humaine : l'ordre social, tel qu'il correspond à la nature, s'organise autour d'une série d'éléments fondamentaux, dont l'existence, bien que susceptible de variations, ne saurait être mise en doute par les différentes formes historiques d'organisation sociale.

Par conséquent, cette perspective chrétienne de la société, telle qu'elle est tracée par Ion Mihălcescu, renferme le refus catégorique de toute prétention socialiste d'instauration d'une égalité sociale de fait car une telle entreprise non seulement viendrait en contradiction avec les commandements divins, mais elle ne saurait être munie d'aucun résultat positif, portant atteinte à l'existence même de la société. En effet, en analysant la viabilité de la revendication socialiste, Mihălcescu aboutit à mettre en opposition deux couples : *inégalité - interdépendance* et *égalité - indépendance*. Le premier définit l'espace social et se constitue en condition essentielle de l'épanouissement des hommes et de la société. Au contraire, l'autre caractérise un espace *asocial*, où les hommes sont «complètement indépendants, libres comme les bêtes de la forêt». Conséquemment, cette liberté issue de l'indépendance n'a pas en elle-même une valeur positive car, finalement, elle implique un avilissement de l'être humain au niveau de la bête. En dehors de la société, l'homme est libre, mais non pas en qualité d'être humain, mais en tant qu'animal. C'est dire, en fin de compte, que l'homme n'est homme qu'au moyen de sa dimension sociale, que, finalement, il n'est homme que *dans* et *par* son appartenance à la société. Antérieurement et indépendamment, il en est dépourvu. A remarquer ici une opposition radicale par rapport à la réflexion catholique. Si, dans le premier cas, il n'y avait de société que des personnes, si la personne précédait toujours l'aménagement social, dans le cas pris ici en discussion, il conviendrait plutôt de dire qu'il n'y a d'hommes que dans la société. En effet, il semble que l'auteur ne trouve pas nécessaire d'arguer de la valeur de l'être humain saisi en sa singularité. Par contre, il tâche plutôt à ne justifier que la supériorité absolue de la société sur la personne.

Tout comme l'homme ne peut exister que dans la société, et la société ne peut subsister sans une structure organique, cette structure, à son tour, ne peut exister sans un *ordre de droit social*.

C'est justement à travers cet *ordre de droit social* que le caractère immuable du tissu social est consacré et traduit dans un langage juridique parce que sous ce nom, on entend la somme de toutes les lois et dispositions qui

déterminent les droits et les devoirs des membres de l'organisme social - *individus* et *corporations* - autant dans leur rapport réciproque que dans leur relation avec le tout, et qui assure à chacun le *libre accomplissement de sa fonction*.

De cette manière, l'ordre de droit de la société fournit à la dynamique sociale un sens précis, indique à chacun sa position et son statut et le rend capable d'agir au sens de son développement. C'est à travers cet ordre que chaque membre de la société, qu'il soit individu ou corporation, se voit reconnaître son espace de liberté - maintenant pourvue de valeur positive car déployée au sein de la société. Il est à noter que cette liberté n'est pas orientée vers la jouissance de certains droits, mais elle acquiert son sens au moment où elle devient le support nécessaire pour l'accomplissement d'un devoir. Par conséquent, il serait question uniquement d'une *liberté de moyens* et non pas d'une *liberté de finalité*, ce qui apparaît, en fin de compte, naturel si l'on pense que, à l'avis de Ion Mihălcescu, la finalité individuelle, inscrite dans la nature humaine, se retrouve dissoute dans la finalité sociale.

Tout comme dans le cas de la doctrine sociale, ici aussi, raison et révélation concourent pour soutenir et justifier le caractère naturel de cet ordre social.

L'ordre de droit a sa source, comme la société, dans la volonté divine, il est une partie essentielle de l'ordre général et surtout de l'ordre moral du monde, posé par Dieu et rendu connu à l'homme par la lumière de la *raison*, de l'observation de la nature, et par la lumière de la *foi*, de la découverte surnaturelle.

Fondé au-delà de l'homme et découvert par celui-ci au moyen de sa raison, l'ordre de droit social ne supporte pas contestation et pose une limite infranchissable aux législateurs dont l'effort est censé tendre vers une transcription aussi fidèle que possible dans la réalité sociale.

Le gardien de cet ordre de droit et, par conséquent - en remontant sur les pas de l'argumentation -, de l'existence sociale elle-même, est l'Etat.

Pour assurer la sauvegarde de l'ordre de droit, on a besoin de cette *forme de société organisée* qu'on appelle Etat et qui seul dispose, dans une mesure adéquate, des organes et des moyens nécessaires pour assurer le règne du droit.

Doté d'une tâche d'une telle importance, l'Etat fait lui-aussi partie des *structures essentielles* de l'existence humaine.

Institution divine, tout comme la société (...), son existence est postulée dans l'ordre naturel des choses. L'Etat a dû naître en même temps que la famille, comme forme spéciale de la société, sans laquelle la société ne pourrait exister, et non pas comme un produit du contrat, dans une période postérieure.

A remarquer que, de nouveau, Etat et famille sont juxtaposés dans l'argumentation, sans qu'aucune différence essentielle entre les deux soit mise en exergue. L'appartenance à la famille et l'appartenance à l'Etat sont, par conséquent, en égale mesure inévitables. Rien n'empêche ensuite de poursuivre le parallélisme pour construire l'image d'un Etat paternel dont l'action se déploie sur des êtres qui, à la manière des enfants, sont, par définition, incapables et demandeurs de tutelle.

L'Etat, *société parfaite* dans le langage scolastique, est le seul capable, à travers sa suffisance, de pourvoir à cette fonction essentielle qu'est la garantie de l'existence sociale. Puisque l'ordre de droit suppose la réglementation des rapports entre les parties de la société et entre ces parties et le tout, la mission principale de l'instance étatique est donc celle de veiller au respect de la *justice* dans la dynamique sociale.

Pour imposer ce respect, l'Etat se définit comme *autorité* - l'autorité sociale par excellence. Mihălcescu continue la comparaison organique et fait de l'Etat l'équivalent de la société pour affirmer que «l'âme de l'Etat est l'autorité».

L'autorité commande aux membres de la société et fait ordre dans leurs activités dans la poursuite du but commun, tout comme la tête commande les mouvements du corps humain.

Indéniablement, le tableau que l'auteur expose témoigne d'un caractère despotique. On saisit difficilement la liberté dont les parties de la société jouissent du moment que tout mouvement reçoit son impulsion du centre nerveux de la société qu'est l'instance étatique. De surcroît, aucune distinction n'est faite entre l'*autorité* et le *commandement*, et, par conséquent, ce dernier reçoit une intangibilité identique à celle l'autorité en son essence.

Le seul fondement capable d'assurer à l'autorité la stabilité, la durabilité et, à la fois, la légitimité est la divinité.

Seulement l'autorité qui vient de Dieu peut faire appel à la *conscience* pour la soumission aux lois et ce n'est qu'à une telle autorité qu'obéissent les gens.

Plus qu'une possible justification d'une éventuelle désobéissance, légitime dans le cas de l'inexistence du fondement divin, l'appel à la divinité se constitue en argument pour exclure la contrainte des modalités principales de mise en oeuvre des commandements de l'autorité. D'autre part, le recours à la conscience n'est valable qu'au sein d'une société dont les membres acceptent pleinement et unanimement les valeurs invoquées par l'Etat. Or, au moment où la communauté de finalité éclate, le recours à la contrainte devient inévitable et l'autorité devient despotique.

L'autorité est de deux types : *abstraite* - le droit ou les principes de droit, et *concrète* - la personne qui représente l'autorité, et tous deux trouvent leur fondement en Dieu, en poursuivant la conservation de l'ordre divin dans le monde.

Ce n'est qu'à travers ces arguments qu'est possible, aux yeux de Mihălcescu, de parler de *souveraineté*. La souveraineté est fondée en Dieu ou elle n'est fondée du tout. La souveraineté est censée être absolue et intangible et ce n'est qu'au moyen de sa dimension transcendante qu'elle l'est effectivement. Par conséquent, qui remplace donc la souveraineté de Dieu par la souveraineté du peuple, détrône par cela, en principe, tous les souverains.

De cette manière, même la modalité de transmission du pouvoir, que la doctrine sociale catholique avait qualifié d'aspect formel qui ne touche pas à l'essence de l'autorité, se voit ici réglementée. Mihălcescu paraît refuser même le principe démocratique de la *représentation*. Dès lors, il s'avère assez difficile d'harmoniser la réflexion de cet auteur avec la revendication d'un caractère profondément démocratique formulée par *Solidaritatea*.

De surcroît, le discours sur l'autorité pourrait clarifier la signification qu'acquiert, dans ce cas spécifique, l'activité politique, question qui n'exige pas, aux yeux de l'auteur du texte, un traitement particulier. Ce qui attire toutefois l'attention c'est que, puisque toute la vie de la société paraît s'organiser selon un schéma préétabli, la politique ne doit agir que dans le sens de la *conservation*, nullement pas dans le sens du changement des réalités existantes. Censée se faire l'expression d'un ordre immuable, elle acquiert le caractère d'une science - la science d'ordonner et de préserver toute composante à sa place. Pour reprendre une image fortement utilisée, la politique s'avère finalement être une technique capable de maintenir chaque élément dans sa case et non pas un art d'harmoniser des volontés libres et divergentes.

Deux éléments vient encore compléter l'image de cet ordre social chrétien, en diminuant un peu l'impression de sa rigidité poussée à l'extrême : la *moralité* et l'*amour*.

La *moralité*, expression de la volonté divine, préside à la dynamique sociale, oriente les comportements et raffermis les lois. En effet, l'ordre moral englobe l'ordre social et lui offre les repères autour desquels celui-ci est censé s'articuler. La morale est appelée ordonner non seulement les comportements des individus, mais elle est censée agir en *morale publique*, fournissant le critère de *normalité* pour juger des relations sociales. Dès lors, «les relations normales entre les citoyens ne peuvent pas durer s'il n'y a pas une moralité publique en vertu de laquelle soit assurée la confiance réciproque et condamnée la déshonnêteté, le vol, le mensonge...». De même, la sanction morale vient compléter et renforcer la sanction de la législation civile car

les lois elles-mêmes seront transgressées si elles ne seraient pas soutenues par la loi morale et si leur respect ne serait pas un dû de la conscience.(...) L'accomplissement des devoirs, la soumission aux lois, le respect de la personne et des biens du prochain, le respect des promesses, l'honnêteté, la sincérité dans les relations avec les semblables et telles autres qualités qui

sont les piliers de l'ordre et du progrès social, trouvent leur fondement en Dieu en tant que fondement et garant de l'ordre moral<sup>30</sup>.

Finalement, il semble que, à l'avis de Ion Mihălcescu, la consécration des inégalités sociales, de la structures hiérarchique de la société comme relevant d'un ordre divin, n'est pas suffisante pour les rendre complètement acceptables. Inévitablement, «la supraordination et la subordination quant aux droits et aux devoirs crée une tension entre les individus, une collision entre les intérêts du supérieur et de l'inférieur». L'action de l'Etat dans le sens de l'apaisement de ces tensions n'est pas suffisante et même pas satisfaisante. Par conséquent,

il est nécessaire qu'il y ait un élément qui unisse, qui rapproche, ce que le droit, par sa sévérité, sépare. Cet élément est l'*amour* qui se manifeste comme justice, douceur, modération de la part des autorités, comme soumission volontaire de la part des citoyens, comme respect de la part des états inférieurs aux états supérieurs, comme bienveillance réciproque entre tous les membres de la société.

A remarquer que la *justice* n'est donc pas considérée comme une vertu indépendante, une vertu supérieure, qui subordonne les actes des autres vertus et soit censée régir la société en son ensemble tant sur un axe vertical qu'horizontal, mais bien une forme de manifestation de l'amour qui imprègne de façon diffuse le corps social.

De surcroît, puisque «seule la religion peut apporter l'amour, qu'elle seule dispose de ce pouvoir magique qui lie l'homme plus durablement que le ciment lie les pierres», et que l'amour doit définir tout comportement au sein de la société, y compris celui des autorités envers les citoyens, il s'en suit que la religion occupe une place de premier ordre au sein de la société, en constituant le pilier fondamental de l'ordre social. Religion et politique doivent marcher de paire puisque «la religion est le facteur politique suprême et l'unique fondement des Etats»<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> A remarquer que, dans l'énumération, le devoir l'emporte sur le droit - l'obligation n'apparaît pas comme la suite naturelle d'un droit immanent à la personne, mais plutôt, le droit devient possible dans la mesure où les obligations sont respectées.

<sup>31</sup> A cette occasion, Ion Mihălcescu cite, à son appui, les paroles de Laboulaye

# LE SENS DE LA RÉFORME SOCIALE

L'«élévation de la dignité humaine» et la christianisation de la société ne pourraient se réduire, pour ce qui est de l'identification des moyens d'action, à la simple prédication de la moralisation de l'homme<sup>32</sup>. Elles doivent nécessairement amener au devant de la scène, en tant qu'acteurs de premier ordre, l'Eglise orthodoxe et l'Etat, qui sont appelés à une étroite collaboration.

L'Eglise orthodoxe doit comprendre «l'impératif du temps, renoncer à l'isolement et descendre dans la société» pour devenir «véritablement nationale»<sup>33</sup>. Elle est l'instance la plus autorisée à prescrire les remèdes véritables pour la maladie dont souffre la société roumaine.

La réalisation de la justice sociale entre les individus, la lutte contre la concurrence effrénée, le rapprochement et la coopération des forces individuelles pour empêcher l'exploitation de l'homme, la réglementation des rapports entre le capital et le travail sur un fondement éthico-chrétien, la juste appréciation du travail, l'élévation de la dignité humaine, en un mot la solidarisation des forces visant l'amélioration morale et matérielle de l'état social de l'individu sont autant de questions devant lesquelles l'Eglise ne saurait garder le silence<sup>34</sup>.

Par conséquent, *Solidaritatea* invite l'Eglise orthodoxe à élaborer une véritable doctrine sociale comme expression de son intérêt et de son implication dans les problèmes auxquels se heurte la société roumaine de l'époque. Dès lors, la vie sociale doit être «objet de méditation pour l'Eglise et de concurrence avec les autres institutions»<sup>35</sup>.

Pour ce faire, l'Eglise n'est pas censée inciter à «la création d'un parti clérical, comme en Occident». Au contraire, l'on doit bien «se garder des conceptions médiévales, et la socialisation de l'Eglise doit s'opérer dans l'esprit de l'Etat moderne»<sup>36</sup>. Bien que les auteurs n'entendent pas expliquer le sens exacte qu'ils attribuent aux «conceptions médiévales» de l'activité de l'institution ecclésiastique, il semble qu'ils se réfèrent plutôt au refus d'assigner un rôle proprement politique à l'Eglise - bien que, en fin de compte, cette possibilité ne soit pas exclue. Quant à «l'esprit de l'Etat moderne», il paraît qu'il s'agit plutôt d'un esprit de la *modernité* tel qu'il se fait sentir en Occident, porteur d'une certaine conception des rapports entre le civil et le

---

<sup>32</sup> Șerban IONESCU, «Mișcarea social-creștină și reforma vieții sociale», *Solidaritatea*, IV, no. 4-6, 1923, p. 71.

<sup>33</sup> «Primul nostru cuvânt», *Solidaritatea*, I, no. 1, 1920, p. 2.

<sup>34</sup> «Cercul de studii Solidaritatea», *Solidaritatea*, II, no. 1-3, 1921, p. 55.

<sup>35</sup> Ștefan BOGDAN, «După trei ani», *Solidaritatea*, IV, no. 4-6, 1923, p. 67.

<sup>36</sup> «Primul nostru cuvânt», *Solidaritatea*, I, no. 1, 1920, p. 2.

religieux, entre le public et le privé, mais non pas pour autant entre l'Eglise et l'Etat, qui met à la disposition de l'Eglise des instruments spécifiques dont elle est invitée à user à son profit et, également, au profit de la société. *Solidaritatea*, qui pense peut-être à une évolution similaire à celle produite dans l'espace occidental, semble se rapprocher des idées avancées par Lammenais, dans une situation qui reste toutefois différente.

L'Eglise est appelée employer les instruments des temps modernes (...) Nous croyons que *moderne* et *ecclésiastique* doivent se compléter, non pas s'opposer. Ce n'est que de cette façon que nous comprenons le *modernisme*<sup>37</sup>.

L'Eglise doit intervenir pour imprégner la société de «l'esprit intégral» de l'orthodoxie pour «mettre au fondement des actions humaines l'enseignement de l'Evangile, aboutissant de cette façon à l'instauration de cet empire spirituel dont nous parle le Christ»<sup>38</sup>. Elle doit agir dans le sens de «l'approfondissement des principes évangéliques, incitant à leur translation de la sphère individuelle dans la sphère sociale»<sup>39</sup>.

De cette manière, le christianisme est appelé à définir non pas seulement un certain comportement de l'individu, pris isolément, mais, bien davantage, inspirer une *éthique sociale* de nature à régir l'ensemble des relations qui s'établissent au sein de la société. A la différence de la doctrine sociale catholique, cette éthique sociale invoquée semble ne contenir qu'une somme d'exigences essentielles<sup>40</sup>, de principes à énumérer séparément, sans donner, par conséquent, l'impression d'une articulation cohérente.

De plus, la viabilité de ces principes apparaît issue non pas tant d'une sur-détermination, d'un reflet du transcendant dans l'espace des relations sociales, que d'une consécration historique, d'une confirmation par l'évolution sociale, non pas nécessairement de leur vérité, mais simplement de leur effet sur la logique de l'organisation sociale. Ces principes, dont l'exposé est fait par Șerban Ionescu, en «*Mișcarea social-creștină și reforma vieții sociale*»<sup>41</sup>, comptent l'*égalité* et la *dignité humaine*, l'*amour* et la *justice*.

---

<sup>37</sup> Ștefan BOGDAN, «După trei ani», *Solidaritatea*, IV, no. 4-6, 1923, p. 67.

<sup>38</sup> Șerban IONESCU, «*Mișcarea social-creștină și reforma vieții sociale*», *Solidaritatea*, IV, no. 4-6, 1923, p. 74.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 73.

<sup>40</sup> Par contraste, nous rappelons que les apologistes de la doctrine sociale catholique ont longuement insisté dès le début sur le fait que l'enseignement du magistère sur la vie sociale ne se réduit nullement à une simple juxtaposition et répétition de certains principes moraux fondamentaux – *exigences essentielles* – à respecter toujours, mais, en invoquant la vérité révélée dont elle est interprète autorisée, elle a formulé un discours étoffé sur la personne humaine et sur sa dignité, sur la nature et les relations établies au sein de la société, sur la fonction économique et sur la forme et le rôle de l'Etat.

<sup>41</sup> Șerban IONESCU, «*Mișcarea social-creștină și reforma vieții sociale*», *Solidaritatea*, IV, no. 4-6, 1923, pp. 71-80. Les citations de cette partie du texte, sauf indication contraire, sont extraites de cet article.

Pour ce qui est du principe de l'égalité, l'auteur se résume à déclarer tout simplement que «l'idée d'égalité religieuse a emmené en son sillage les autres égalités d'ordre politique, social, juridique et économique». Ailleurs<sup>42</sup>, le même auteur parle, en invoquant explicitement les propos de Tocqueville, du caractère essentiellement démocratique du christianisme, considéré dans cette perspective de l'égalité :

L'idée démocratique qu'Alexis de Tocqueville salue comme un don céleste, n'est autre chose que la continuité de l'idée chrétienne d'égalité (...). L'égalité religieuse emmène l'égalité civile et l'égalité juridique par la proclamation de la liberté et des droits de l'homme, et celle-ci, à son tour, emmène l'égalité politico-sociale et l'égalité économique de sorte que le christianisme est celui qui détermine la diffusion de l'idée démocratique dans toutes les couches sociales.

Il est vrai que Tocqueville associe l'espace chrétien et l'évolution de l'idée démocratique, mais, d'autre part, il ne semble pas assigner cette idée exclusivement au christianisme, bien que celui-ci soit le porteur par excellence de l'idée d'égalité en valeur des êtres humains. Certainement, la religion chrétienne y joue un rôle indéniable, mais paradoxalement, le triomphe de la démocratie paraît s'opérer contre le christianisme. Au christianisme - pense Tocqueville -, grâce auquel tous les hommes sont devenus égaux devant Dieu, ne déplairait pas de voir tous les gens égaux devant la loi, mais, par un étrange concours de circonstances, la religion se trouve, pour l'instant, parmi les forces que la démocratie détruit, et il lui arrive souvent de refuser l'égalité qu'elle aime bien, de prendre la liberté pour ennemi et la maudire, tandis que si elle, la religion, se mettrait au front de la démocratie, elle pourrait bien la diriger et bénir ses efforts<sup>43</sup>. De la sorte, il serait difficile d'interpréter la «proclamation de la liberté, de l'égalité, de la fraternité» comme un triomphe reconnu du christianisme dans la société, en ignorant tout le processus de rationalisation et d'élimination du fondement transcendant.

D'autre part, même si l'égalité religieuse - à travers laquelle on peut entrevoir, de manière implicite, l'affirmation de l'égalité en dignité - est à même d'argumenter irréfutablement la légitimité de l'égalité du point de vue politique et juridique, entendues comme reconnaissance de la qualité de citoyen, pourvu de droits civils, à tout membre de la communauté et, respectivement, la consécration d'un statut identique pour tous devant la loi - ce sur quoi porte Tocqueville -, on a du mal à voir le sens exacte attribué à l'égalité sociale et économique. D'ailleurs, dans ce cas non plus, l'auteur n'entend pas ajouter des explications supplémentaires. Il est vrai qu'il invoque «la nécessité d'une égalisation des conditions objectives d'existence afin de

---

<sup>42</sup> *Idem*, «Puterea socială a religiei», *Solidaritatea*, II, no. 10-12, 1921, p. 212.

<sup>43</sup> Alexis de TOCQUEVILLE, *Despre democrație în America*, București, 1995, I, 51.

garantir le triomphe de la valeur personnelle de chacun» se rapprochant, par conséquent, du nivellement social prôné par les socialistes. Mais, une argumentation plus détaillée fait défaut et la confusion persiste d'autant plus que la *Solidaritatea* entend refuser la viabilité de l'idée d'égalité complète dans l'espace social, arguant, au contraire, du caractère inévitable et naturel de l'inégalité de fait au sein de la société.

Toutefois, il semble que l'égalité est une conséquence de l'affirmation de la dignité.

Le principe de la *dignité humaine*, apporté par le christianisme, s'est réalisé au sein de la famille, par l'égalité entre les époux. Le même principe, transposé en société, a déterminé, dans l'espace politique, la participation des citoyens de tous les classes sociale au gouvernement et à l'organisation de l'Etat. Dans le domaine économique la mise en valeur du travail et l'équilibrage des facteurs de productions. La lutte contre l'emploi de l'homme comme simple instrument de travail et d'enrichissement. Dans le domaine social : le nivellement des aspérités et des différences de caste entre les classes sociales. Plus loin, l'égalité devant les lois, du point de vue juridique, par la consécration des mêmes droits et devoirs pour tous les citoyens.

De cette manière, la *dignité humaine* fonderait en effet l'*égalité*, ou, plus précisément, les espèces de l'égalité que l'on retrouve au sein de la société. Mais, cette dignité, qui ailleurs est associée aussi au socialisme<sup>44</sup>, n'acquiert pas un contenu très bien défini, comme celui fourni par les droits personnels dans l'enseignement social catholique. Elle implique une égalité en valeur des êtres humains, mais une égalité en valeur qui semble se traduire plutôt par une égalité de fait mise en œuvre sur tous les plans de la vie sociale et qui explique ainsi l'avancée et les effets sociaux produits par l'idée d'égalité religieuse. Par conséquent, la *dignité* paraît assimilée essentiellement à l'*égalité*, sans renfermer de manière explicite la *liberté*, en tant que catégorie existentielle, en s'en élevant au-dessus, en valeur sur-déterminée, donc intangible.

Le second principe, le principe de l'*amour*, prend forme dans la famille par la conservation des membres de la famille et par le respect réciproque, et en société par la cohésion et la solidarité entre les citoyens. Du point de vue politique : par l'affirmation de l'instinct de conservation de la nation, par l'homogénéisation de la conscience et des âmes à son intérieur et la défense face à ceux qui cherchent à détruire le droit à l'existence d'un peuple. Du point de vue social : par les opérations de charité, assurance et assistance sociale. Sur le terrain économique : par la coopération sous toutes ses formes, comme un contrepoids à la concurrence et à la destruction des facteurs productifs, par

---

<sup>44</sup> Șerban IONESCU, «Există la baza socialismului un fond moral?», *Solidaritatea*, I, 11-12, 1921, pp. 365-366.

l'harmonisation du travail du capital et de l'intelligence pour une production intensive quantitativement et qualitativement. Dans le domaine juridique : par le partage de la justice individuelle et sociale.

L'amour chrétien, fondement de la solidarité sociale, porte donc davantage sur le co-national que sur l'être humain en général. Censé assurer davantage la cohésion et l'harmonie de la société, il est appelé cimenter la nation, dont, il est vrai, une des expressions est une certaine forme d'organisation sociale. Par conséquent, en vertu de l'amour chrétien, visant davantage l'être national que l'être humain, on est supposé combattre tout ennemi de la nation, ennemi qui, de cette manière, cesse de pouvoir prétendre à la qualité de sujet de l'amour, en tant qu'homme. L'amour chrétien parvient ainsi à justifier la supériorité de valeur de la nation sur la valeur de la personne. D'autre part, il favorise la poursuite inconditionnée d'un même idéal - l'idéal de la nation - que l'on pourrait rapprocher d'un *bien commun* collectivement accepté, puisqu'il mène à la fusion des consciences individuelles dans la conscience nationale. Pour faire bref, en vertu de l'amour chrétien, la personne est ordonnée à la nation, en tant que valeur et conscience.

Dans la logique interne de la société, l'amour est source de la *charité* et de la *justice*. *Justice* et *charité* apparaissent, de cette manière, comme deux espèces de la même vertu, relevant des ordres différents. Conséquemment, la justice ne se définit pas comme une «vertu générale, qui se subordonne les actes des autres vertus ainsi que ces autres vertus elles-mêmes»<sup>45</sup>. Elle est ainsi exigée d'une manière plus haute que la charité. Or, si la *charité* appartient au domaine interindividuel, incitant à des activités spontanées ordonnées par une obligation purement morale, la *justice - justice sociale* - est censée régir, par sa dimension de *justice distributive*, les rapports du tout à la partie, de la société à ses membres. Dans ce cas, l'action de l'Etat, orientée vers le respect des exigences de justice et définie comme constante et perpétuelle volonté d'attribuer à chacun ce qui lui est dû, ne signifierait nécessairement pas l'accomplissement d'une obligation fondamentale et contraignante, issue de sa nature même, mais plutôt le déploiement d'une oeuvre de charité, puisque, finalement, *charité* et *justice* sont équivalentes.

Pourtant, fonction de l'amour, la justice apparaît aussi comme principe de cette *éthique sociale* dont Șerban Ionescu entend préciser les éléments. Dès lors, le principe de la justice est réalisé au sein de la famille par l'éducation égale de ses membres et, au sein de la société, par la réalisation de cette *justice réparatrice*, qui signifie l'amélioration des inégalités sociales accumulées toujours par l'action humaine. Au plan politique, la justice est réalisée par la garantie de la liberté des opinions et des croyances religieuses. Au plan social, par l'élimination de l'oppression exercée par une certaine classe et par la liberté

---

<sup>45</sup> J.-Y. CALVEZ, J. PERRIN, *Eglise et société économique*, Paris, Aubier, 1959, vol. 1, p. 187.

complète de la culture afin d'assurer la régénération des cadres de l'organisme social et de la sélection des valeurs. Au plan économique, par l'évolution du droit de propriété en fonction des besoins sociaux, par la réglementation du travail - la conclusion des contrats collectifs, la participation aux bénéfices - par la socialisation du capital et de l'exploitation industrielle, par les expropriations agricoles visant une plus juste répartition des biens, par les assurances ouvrières, par la solution de la crise du logement, par la l'organisation de la production et de la distribution, par la limitation du droit d'héritage, etc.

Il apparaît clairement qu'au lieu de s'appliquer à préciser la signification générale de ce principe de *justice réparatrice*, pour identifier et argumenter la légitimité des actions entreprises au sein de la société, en rapport avec les exigences impliquées par le bien commun, Ionescu se résume à énumérer certaines garanties à assurer et certaines réformes à entreprendre, garanties et réformes qui ne sont pas mises en relation immédiate avec une série de droits fondamentaux et des obligations qui en découleraient. De surcroît, cette justice réparatrice, surtout dans le domaine économique, est appelé, presque exclusivement, à être investie dans une action de meilleure répartition des biens, sans fournir, en préalable le principe essentiel capable de régir cette répartition. En effet, «apaisement des inégalités sociales» est un syntagme muni d'un sens trop vague pour pouvoir définir une action spécifique, reflet d'une politique social-chrétienne. Les transformations exigées, opérées plutôt au profit de la société qu'à la faveur évidente de ses membres, revoient notamment aux propos planificateurs des socialistes - surtout quand on parle d'«organisation de la production et de la distribution». Effectivement; si l'on pense à l'acceptation de principe des questions soulevés par le socialisme, nous pouvons nous demander si la politique social-chrétienne invoquée par le cercle de *Solidaritatea* n'est simplement une politique de type socialiste, enveloppée dans un discours formel sur l'esprit évangélique.

En effet, le discours sur la *justice réparatrice* dépasse le plan de l'*éthique sociale*, espace où est censée se déployer l'action de l'Eglise, pour entrer dans le domaine des réformes concrètes, qui appellent l'action de l'Etat.

D'ailleurs, l'Eglise et l'Etat doivent collaborer étroitement pour la guérison des maux manifestés dans la société. L'enseignement chrétien est supposé inspirer l'action de l'Etat qui est appelé à «donner la solution de tous les problèmes selon l'esprit chrétien»<sup>46</sup>. Bien que cette collaboration entre les deux institutions soit supposée se produire «dans l'esprit de l'Etat moderne», cela n'empêche que la *Solidaritatea* exhorte à une «participation des prêtres à la vie politique du pays, en manifestant leurs convictions bien définies»<sup>47</sup>. En effet, l'esprit moderne n'exige pas une séparation entre l'Etat et l'Eglise, puisqu'il n'y a

---

<sup>46</sup> «Primul nostru cuvânt», *Solidaritatea*, I, no. 1, 1920, p. 3.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 2.

«aucune raison de changer les rapports traditionnels entre l'Etat roumain et l'Eglise orthodoxe»<sup>48</sup>. Tout en se gardant d'arguer en faveur d'un Etat confessionnel, *Solidaritatea* affirme que «orthodoxie et roumanisme sont identiques», et que «l'Etat représente le peuple roumain orthodoxe»<sup>49</sup>. Par conséquent, les actions des deux institutions ne peuvent que se compléter et se superposer, toutes deux orientées vers la «consolidation et la gloire de la nation».

Quoi qu'il en soit, les actions de l'Etat doivent se faire les porteurs de l'esprit chrétien et viser «la fraternité entre les membres de la société, l'harmonie et la paix». L'Etat est censé agir dans le sens de l'apaisement des conflits sociaux à travers une «politique de paix», car «la politique correcte et bénéfique est la politique de la paix, non pas celle de la guerre sociale»<sup>50</sup>. Cependant, il paraît que la voie de cette politique pacifique passe par la guerre parce que, pour construire une société solidaire et harmonieuse, «il est évident que la couche bourgeoise pourrie et oisive, doit être éliminée du gouvernement de la société»<sup>51</sup>.

Cette «politique de paix» est essentiellement une politique de consolidation et de défense de la nation. Et cela parce que, à part des problèmes intérieurs auxquels se confronte la société, la Roumanie est «entourée par des ennemis qui jettent un regard concupiscent sur ses richesses»<sup>52</sup>. C'est pourquoi, le pays a nécessairement besoin, dans cette époque de désordre, d'une «armée forte et d'un roi sage»<sup>53</sup>. Par conséquent, la «politique de la paix» relève non pas de la prudence, en tant qu'«art de gouverner des hommes libres», mais bien de la science, de la sagesse supérieure du prince, censé mettre en oeuvre une politique, même despotique, dont la valeur réside dans sa capacité de pourvoir à la conservation et au développement de la nation et, seulement en deuxième lieu, au respect des droits de la personne et à son épanouissement. De nouveau, au niveau même des objectifs essentiels de la politique générale, la personne est ordonnée à la nation.

---

<sup>48</sup> D. BOROIANU, «Modificarea Constituției și situația ce se creează bisericii creștine ortodoxe», *Solidaritatea*, III, no. 10-12, 1922, p. 155.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 154.

<sup>50</sup> V.G. ISPIR, «Chestia muncitorească și educația profesională», *Solidaritatea*, I, no.1, 1920, p. 39.

<sup>51</sup> *Idem*, «Armonizarea claselor sociale prin religiune», *Solidaritatea*, II, no. 2, 1921, p. 77.

<sup>52</sup> Șerban IONESCU, «Cuvinte către muncitori», *Solidaritatea*, III, no. 1-3, 1922, p. 33.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 35.

# UNE CONCEPTION CHRÉTIENNE SUR LA SOCIÉTÉ ÉCONOMIQUE?

C'est au sein de la société économique, dans la situation de la classe ouvrière, que *Solidaritatea* identifie les injustices les plus évidentes. D'ailleurs, comme il a été déjà dit, les membres du groupe social-chrétien acceptent comme absolument légitimes les signaux d'alarme tirés par les socialistes. On ne trouve pas dans les articles de la revue l'exposé systématique d'une doctrine portant sur la société économique. En revanche, ce que l'on peut y identifier, c'est une série de réflexions, assez disparates et parfois contradictoires, concernant la *coopération*, le *travail*, le *droit de propriété* et les *devoirs socio-économiques de l'Etat*.

## Coopération et travail

Invoquant une société fondée sur l'harmonie et la solidarité de ses membres, *Solidaritatea* refuse de manière explicite tant la «lutte de classes», que la «concurrence effrénée».

Dans l'économie politique, nous affirmons le principe de la solidarité, qui se traduit par la lutte contre la concurrence instituée par le capitalisme militariste et impérialiste et par la réalisation de cette vie de coopération, qui incite l'action volontaire, qui donne à chacun ce qui est sien<sup>54</sup>.

En effet, «la coopération n'est qu'un chapitre de christianisme social». Elle apparaît comme «la solution économique la plus adéquate pour résoudre le problème d'une vie meilleure sur la terre, l'expression d'un sentiment de solidarité morale, de juste revendication de certains droits naturels rudement ignorés, et d'un sentiment de meilleure gestion de soi»<sup>55</sup>. De la sorte, la coopération réunit les avantages du système libéral, résidant dans la stimulation de l'action individuelle, en écartant à la fois le danger de l'apparition du désordre, puisqu'elle implique la réalisation de la justice - comprise comme volonté de donner à chacun ce qui lui est dû. A remarquer que, dans ce cas - même si elle ne fait pas l'objet d'un discours plus détaillé - à la différence de l'approche proposée par Șerban Ionescu, la justice est mise en relation étroite avec les droits naturels de l'individu dont elle exige impérativement le respect.

La coopération est à même de pourvoir du sens à l'activité économique, qui, dans une perspective similaire à celle abordée par la doctrine sociale catholique, ne se définit pas comme une finalité en soi. Mais, tandis que pour l'enseignement social catholique la vie économique est censée fournir les prémices matérielles visant l'épanouissement de la personne humaine, pour le

<sup>54</sup> «După un an», *Solidaritatea*, II, no. 1-3, 1921, p. 2.

<sup>55</sup> P. CHIRICUȘĂ-GALAȘI, «Cooperatiya și creștinismul», *Solidaritatea*, V, no. 7-9, 1924, 90.

cercle de *Solidaritatea*, la même activité économique est ordonnée à une «tâche supérieure, de moralisation et d'éducation de l'individu»<sup>56</sup>, qui, à la suite de ce processus est capable de se découvrir comme personne digne.

Dans le même sens, la coopération est plus qu'un principe appelé à présider l'organisation de la vie économique, «elle est, complétée par le sens de la justice, le véritable moyen du salut de l'humanité contemporaine, afin que la société terrestre ressemble le plus possible avec la cité céleste»<sup>57</sup>. Mais la mise en oeuvre d'un tel principe s'avère extrêmement difficile parce que «la justice sociale ne peut être réalisée par le simple changement de la société libéral-capitaliste, mais par une transformation de l'homme»<sup>58</sup>. Reste à nous demander de quelle manière s'accorde l'appel au respect des droits naturels - non pas explicités - avec l'exigence de la transformation de l'homme.

«La coopération représente la valorisation maximale du *travail*»<sup>59</sup>. Le travail, «saint, créateur de tous les biens de ce monde»<sup>60</sup>, est déclaré être le seul moyen capable d'aboutir à une sélection des valeurs véritables au sein de la société. Et cela parce que «le travail est une loi de la nature»<sup>61</sup>. C'est à travers le travail au sein de la coopération organisée - capable de produire une «égalisation des conditions objectives d'existence»<sup>62</sup> - qu'est assuré le triomphe de la valeur personnelle, valeur qui n'est pas respectée dans une société régie par la concurrence et définie par «l'inégalité des armes»<sup>63</sup>. En opposant coopération et concurrence, *Solidaritatea* fait appel à une «compétition loyale» qui se distingue de la «guerre menée selon le principe brutal du combat entre les animaux» et qui exige, au contraire, «la réalisation de la *justice réparatrice* définie comme volonté d'amélioration des inégalités sociales»<sup>64</sup>. Le sens vague de la justice réparatrice, l'exigence d'«égalisation des conditions objectives d'existence», tout comme les réformes préconisées pour l'élimination des injustices, nous font nous demander de nouveau si *Solidaritatea* ne refuse finalement pas le principe même de la concurrence, penchant plutôt vers une organisation planifiée de l'économie d'une manière similaire à celle proposée par les socialistes.

---

<sup>56</sup> I. MLADENAȘ, «Cooperăția și creștinismul», *Solidaritatea*, V, no. 7-9, 1924, p. 87.

<sup>57</sup> N. DRĂGHICESCU, «Cooperăția și creștinismul», S., V, no. 7-9, 1924, p. 86.

<sup>58</sup> P. CHIRICUȘĂ-GALAȘI, «Cooperăția și creștinismul», *Solidaritatea*, V, no. 7-9, 1924, p. 91.

<sup>59</sup> *Ibidem*, loc. cit.

<sup>60</sup> V.G. ISPIR, «Armonizarea claselor sociale prin religiuine», *Solidaritatea*, I, no. 2, 1921, 77.

<sup>61</sup> C. DRON, «Munca», *Solidaritatea*, I, no. 3-4, 1920, p. 135.

<sup>62</sup> Șerban IONESCU, «Mișcarea social-creștină și reforma vieții sociale», *Solidaritatea*, IV, no. 4-6, 1923, p. 72.

<sup>63</sup> *Ibidem*, loc. cit.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 80.

## La propriété

C'est un certain C. Pavel qui nous offre une réflexion plus cohérente sur «L'idée de droit et de propriété selon l'esprit de l'enseignement chrétien»<sup>65</sup>. Il est à remarquer que son argumentation s'inscrit dans une logique pour ainsi dire renversée par rapport à celle suivie par la doctrine sociale catholique. Ainsi, à son avis, «le *droit* découle du *devoir* qu'a l'homme de s'épanouir et d'atteindre la perfection. La notion de droit est engendrée par celle du devoir, car nous devons nous demander en quelles conditions pourrait mon semblable jouir des droits si je n'avais tout premièrement des devoirs envers lui». Par conséquent, le devoir précède et conditionne le droit, car, «par mon droit et par le droit d'autrui, je comprend la possibilité d'accomplir, tous deux, notre devoir». L'argumentation de ces droits n'est donc pas faite par rapport à la personne - qui serait ainsi définie en soi-même, pourvue de droits, il est vrai abstraits, avant toute considération de ses rapports avec ses semblables - mais par rapport à l'extérieur, sous le rapport de la possibilité de valorisation effective de ces droits. De plus, si l'on cherche à identifier un élément définitoire pour l'homme, pris en tant que tel, on trouve toujours un devoir qu'il est censé accomplir - le devoir de s'épanouir et d'atteindre la perfection, un devoir qui lie l'homme à la divinité. De cette manière, l'épanouissement de l'homme est vu comme l'accomplissement d'une série de devoirs : devoirs envers la divinité, devoirs envers ses semblables. C'est pour répondre à ce devoir supérieur, qu'il est muni de droits, et c'est pour pouvoir jouir de ces droits qu'il a des devoirs envers les semblables. De surcroît, c'est la connaissance du devoir qui mène à la prise de conscience du droit car «en connaissant mon devoir, je sais vite quel est mon droit».

Toutefois, après avoir argumenté sur les droits en prenant comme prémisse la vie sociale, C. Pavel semble changer de logique, affirmant que «le *droit de propriété* est antérieur, sinon chronologiquement, du moins logiquement, à toutes les lois et les institutions sociales, et, donc, la société ne peut ni créer, ni détruire, ni altérer ce droit qu'a l'homme de devenir le maître de soi-même, par le développement de sa raison et de sa volonté». La société ne doit «qu'assurer ce développement de l'activité de chacun et le maintenir à l'intérieur de certaines limites afin que la liberté d'autrui ne soit pas atteinte». Pour cela faire, la société, elle-aussi, jouit de certains devoirs et droits. «Elle a le droit et le devoir de faire respecter la justice; mais cette justice est engendrée toujours par le devoir. Donc - finalement - le droit de propriété, lui-aussi, trouve sa source toujours dans l'idée de devoir».

---

<sup>65</sup> C. PAVEL, «Despre ideea de drept și de proprietate», *Solidaritatea*, I, no.11-12, 1921, pp. 370-373. Les citations de cette partie du texte, sauf indication contraire, sont extraites de cette article.

Ce droit de propriété devient effectif par le travail, à travers lequel «la personne humaine s'exprime en extérieur, en imprimant aux choses son caractère et en se les appropriant de sorte que la propriété, quelle que soit sa forme, est légitime». Si dans cette définition du travail comme extériorisation de la personne, la réflexion de C. Pavel pourrait se rapprocher de celle de la doctrine sociale catholique, en fondant la propriété sur le travail, elle s'en éloigne considérablement. On sait bien que l'enseignement social catholique refuse catégoriquement de déduire la propriété du travail, considérant qu'un tel fondement n'est pas capable d'argumenter solidement le caractère fondamental du droit de propriété. Lier d'une telle manière la propriété, premièrement propriété sur la terre, et le travail c'est supposer que «chaque fois qu'un homme commence à travailler la terre est encore vierge (...); c'est supposer de plus que le travail est logiquement antérieur à la propriété et qu'il ne peut y avoir de titre de propriété *antérieur* au travail; c'est enfin supposer qu'il ne peut y avoir de titre de propriété *indépendamment* du travail, ce qu'une société d'hommes qui ne sont pas tous aptes au travail, ni aptes à fournir un travail égal, ne saurait tolérer»<sup>66</sup>.

Il est vrai, ces critiques sont partiellement acceptées. Ainsi, C. Pavel reconnaît que la terre est insuffisante pour assurer à tous la jouissance d'un droit de propriété. Mais, d'autre part, il affirme qu'il y a bien d'autres possibilités capables d'offrir un effet équivalent, c'est-à-dire la possibilité de pourvoir aux besoins de l'existence - «le commerce, l'industrie etc». De plus, «ces façons de gagner la vie doivent être assurées par l'Etat, par le gouvernement de la société, car, autrement, les individus se sentiraient complètement désorientés». Par conséquent, il en résulterait que l'individu, à part la possession de la terre, n'est pas capable d'imaginer lui seul un autre moyen d'existence et, donc, il doit nécessairement être tutellé, au moins temporairement, par l'Etat. Cela faisant, l'Etat et la société accomplissent un devoir puisque «la société est censée garantir la vie et la tranquillité de ses membres».

D'autre part, cette garantie fournie par la société est, elle aussi, le résultat d'un devoir qu'a l'homme envers la société, devoir d'y sacrifier une partie de sa propriété. Ce dernier devoir est d'autant plus contraignant, que la société, qui ne peut subsister sans cette élément de communauté, a, elle aussi, indépendamment de l'individu, «le droit à l'existence» - issu même de la nature sociale de l'homme - qui subordonne pour ainsi dire les droits de ses membres. «En tant qu'être social, on est tenu subordonner son droit d'existence à la société dont on fait partie et, si l'on refuse, on commet une grave injustice». De nouveau, dans son existence même, la personne est ordonnée à la société.

---

<sup>66</sup> J.-Y. CALVEZ, J. PERRIN, *op.cit.*, p. 264.

## «Les devoirs socio-économiques de l'Etat»<sup>67</sup>

Le discours de Bartolomeu Stănescu, évêque de Râmnic, sur les devoirs socio-économiques de l'Etat intervient après la présentation au Sénat de la *loi sur la commercialisation des biens publiques*. A l'égard des droits qui sont attribués à l'Etat au moyen de cette loi, l'évêque entend soumettre à l'épreuve la légitimité de cette attribution et, à la foi, préciser le sens véritable de l'action étatique. En effet, sa réflexion s'avère d'autant plus intéressante pour notre étude du moment qu'elle appartient à un membre du clergé et, par conséquent, pourrait nous aider à nous former une idée de la position que prendrait l'Eglise orthodoxe dans un problème d'une telle nature, problème qui, au moins dans le discours de la revue *Solidaritatea* ne semble pas trop préoccuper l'autorité ecclésiastique. D'ailleurs, ce sont justement «les vues de notre Sainte Eglise dans cette question» que l'évêque Stănescu entend exposer, et cela parce que «l'Eglise de notre nation a, parmi ses responsabilités principales, le soin de la vie humaine pour l'éternité, mais aussi pour son existence terrestre, et, par conséquent, il est de son devoir de contribuer à l'amélioration de la vie de ses fidèles dans ce monde».

Le premier pas à faire réside dans la définition du rapport véritable qui doit s'établir entre l'*individu*, la *société* et l'*Etat*. A remarquer que Bartolomeu Stănescu organise sa réflexion en faisant appel à des éléments propres au discours libéral, comme, par exemple, *individu*, *intérêt personnel*, *initiative individuelle*... De même, l'argumentation déployée dépasse les simples considérations économiques, se situant plutôt sur le terrain de la réflexion sociale et de la philosophie politique.

«Ce qui est sacré dans ce monde est l'être humain, si menu, si faible soit-il». On pourrait déduire de cette affirmation la déclaration implicite de la valeur ontologique de la personne humaine, qui, indépendamment de ses capacités existentielles - «si petit, si faible soit-il» - constitue le repère dernier pour tout jugement des réalités de ce monde. C'est dire que ce qui est *humain est sacré* et, par conséquent, s'élève au-dessus de la logique de l'existence terrestre, en ordonnant tous les éléments de celles-ci et en constituant leur point de convergence.

L'homme n'est pas seulement un être primordial, il est aussi, un être *indépendant*: «Seul l'homme s'est reconnu dans ce monde comme être primordial et indépendant». A l'avis de B. Stănescu, cette indépendance ne se réduit pas à l'ordre axiologique, mais, bien au contraire, elle est l'expression d'une réalité. Il va de cette façon parce que, dans l'accomplissement de son devoir d'épanouissement de sa personnalité, l'homme se suffit à soi-même. «Les énergies de l'être humain sont plus amples que le nécessaire pour la

---

<sup>67</sup> Bartolomeu al Râmnicului, «Datoriile economico-sociale ale statului din punct de vedere creștin», *Solidaritatea*, V, no. 1-3, 1924, pp. 12-32. Les citations de cette partie du texte, sauf indication contraire, sont extraites de cette article.

satisfaction des besoins de l'existence et de l'épanouissement de la personne et de sa famille»<sup>68</sup>. Par conséquent, il en reste même un surplus et «ce surplus d'énergie est destiné par Dieu à être socialisé, „altruisé“, il est donc censé contribuer à la formation de l'être national de notre peuple (*neam*)». De cette manière, la sociabilité de l'homme n'est aucunement motivée, ni même partiellement, par une insuffisance concrète de l'individu de pourvoir à son développement par ses propres forces, mais elle est le résultat de la volonté divine, qui commande l'orientation d'une partie des efforts individuels vers la constitution d'un espace commun. En effet, cette communauté de forces dépasserait la société, pour engendrer quelque chose de plus haut - «l'être national», dont l'existence repose sur un commandement divin et qui se manifeste à travers les «mœurs spécifiques, les traditions, la langue».

D'autre part, même si suffisant quant aux capacités de son épanouissement, l'individu n'est toutefois pas susceptible d'un développement véritable en dehors de la société. C'est envers la société, envers ses semblables, qu'il est censé déployer son «surplus d'énergie» car, concentré tout sur soi-même, celui-ci acquiert une valeur négative en suscitant la manifestation du mal, partie constitutive de la nature humaine : «Toutes ces énergies, destinées à l'affermissement de notre corps social, si retournées vers la personne individuelle, la poussent vers une activité négative qui réside dans le réveil de ses différentes passions, parmi lesquels on compte en premier lieu la quête du bien-vivre, la cupidité etc.».

Pour pouvoir pourvoir de manière efficace à ses besoins, les individus créent l'Etat.

Par son besoin de sociabilité, l'homme s'est créé un organe capable de le servir avec une compétence et un pouvoir plus grand que ceux des individus et, de cette façon, en vertu de cette nécessité d'association, les individus ont créé l'Etat.

Contrairement à tout les autre points de vue exposés entre les pages de *Solidaritatea*, il semble que Bartolomeu Stănescu donne crédit à la conception contractuelle qui met au fondement de l'Etat la volonté des individus, en assignant à cette institution une valeur purement humaine, sans aucun lien immédiat avec un ordre transcendant. «L'Etat est le produit d'un droit naturel de l'individu» et il est censé répondre, tout d'abord, à un besoin supérieur de celui-ci, le besoin de sociabilité. Par conséquent, l'Etat apparaît comme naturel seulement dans la mesure où il est l'expression de la sociabilité, dimension de la nature humaine. Mais,

l'Etat ne couvre pas tout le besoin naturel de sociabilité de l'être humain parce que, en tant que pouvoir collectif, il n'est que l'*effort commun* des individus et des peuples *légalement organisés*. Mais l'effort commun des

---

<sup>68</sup> A remarquer qu'ici, tout comme dans le cas de la doctrine sociale catholique, l'existence de la *personne* et les nécessités qu'elle implique, sont indissolublement liées à celles de la *famille*.

individus et des peuples n'est pas tout renfermé dans les lois, qu'elles soient constitutionnelles ou non, mais il reste cristallisé dans les moeurs, les traditions, la communauté de langue etc., qui sont des liens plus solides que les lois de l'Etat, surtout quand ils sont devenus traditionnels pour l'agrégation de la société et donc pour la concrétisation de la sociabilité humaine. L'Etat qui n'a son fondement que dans les lois, est bien plus incomplet dans l'expression de la sociabilité humaine, représentant seulement la *partie de surface* de cette agrégation, c'est-à-dire seulement *l'effort commun légalement organisé*.

Par conséquent, l'Etat n'est pas identique à la société<sup>69</sup> dont il ne forme qu'une partie. Dans la conception de Bartomeu Stănescu, l'Etat ne se présente qu'en tant qu'*expression juridique de la sociabilité et de la solidarité humaine*. A remarquer que c'est une conception assez singulière parmi les membres du cercle social-chrétien roumain pour lesquels l'Etat n'est pas seulement et premièrement l'architecture juridique d'une société, mais, bien plus, l'expression la plus haute de la nation roumaine à laquelle il donne corps et assure la pérennité.

Produit humain, censé répondre à des exigences précises, l'Etat est essentiellement une «création modifiable», car c'est «l'homme qui fait l'Etat et ce n'est pas l'Etat qui fait l'homme». On peut déceler ici une affirmation similaire à celle de l'ancien adage germanique - «l'homme est plus vieux que l'Etat» - au moyen duquel les catholiques allemands ont exprimé la primauté de l'humain dans leur effort de reconstruction d'un Etat subsidiaire après la chute du régime nazi.

Conséquemment, le rapport qui s'établit entre individu et Etat est un rapport de subordination qui place d'un côté le créateur - l'individu, et de l'autre, la création - l'Etat.

Quelque important que soit l'Etat, il est important par sa fonction, non pas par sa personne, car il n'a pas de personnalité primordiale, mais seulement dérivée. Dans ce monde, l'Etat ne s'est pas trouvé comme être primordial et indépendant, c'est seulement l'homme qui s'est reconnu comme tel. (...) L'Etat n'est qu'un simple serviteur et rien de plus. Et s'il a des droits, il les a parce qu'il a tout d'abord des devoirs et parce que ses droits sont reconnus et octroyés par le peuple, comme un complément à ses devoirs. Il s'agit donc d'un serviteur tout à fait spécial, un serviteur qui jouit des droits, mais non pas des *droits organiques*, mais des *droits fonctionnels*,

qui ne se justifient que dans la mesure où ils sert à l'accomplissement des tâches assignées à l'instance étatique. De surcroît, il s'agit d'un «serviteur» tout à fait spécial parce qu'il est destiné à «orienter, contrôler et soutenir ceux qui l'ont créé, leur étant supérieur en compétence et pouvoir».

---

<sup>69</sup> Cf. Ion MIHĂLCESCU, «Rolul social al religiei», *Solidaritatea*, I, no. 1, 1920, pp. 4-11.

«L'Etat est destiné à faire le bonheur de ses citoyens, et, pour cela faire, il doit tenir compte de la justice et de la pitié». Il y a deux interprétations possibles pour cette affirmation. Ou bien, l'on considère que l'Etat est effectivement censé apporter le bonheur aux membres de la société, ce qui mènerait à une conception despotique où l'instance étatique, pour pouvoir remplir cette fonction, devrait tout d'abord définir ce bonheur, en ne laissant, par conséquent, aux citoyens qu'une liberté réduite, tout au plus, au simple choix des moyens nécessaire à l'atteinte d'une finalité préétablie. Ou bien, l'on considère que l'Etat n'est tenu qu'assurer les *conditions* du bonheur individuel, les prémices nécessaires pour rendre possible l'épanouissement des personnes. Nous considérons que cette dernière interprétation est plus adéquate, tenant compte du discours sur la primauté de l'être humain qui précède l'affirmation en discussion. Celle-ci soulève un autre problème. L'évêque Bartolomeu parle de la *justice* et de la *pitié* qui doivent régir l'action étatique. De nouveau, cela peut engendrer des interprétations divergentes. Si la justice comme critère de l'action étatique se légitime, pour ainsi dire, de soi, nous pouvons nous demander quel est le rôle qu'est appelée jouer la pitié. La pitié est une vertu qui relève essentiellement de l'espace privé, qui exige de l'individu, dans les rapports avec ses semblables, une attitude imprégnée d'amour, de compassion et de bienveillance. Transposée dans l'espace public, espace régi par le droit, qui devient visible à travers la sanction dont il est nécessairement accompagné, la pitié peut engendrer des effets pervers, pour venir finalement à l'encontre de la justice, en annulant son efficacité. D'autre part, si l'attitude de l'Etat envers les citoyens doit être imbue de pitié, alors le rapport établi entre ces deux placerait l'Etat dans une position de supériorité évidente face à l'individu, qui, par une raison quelconque devrait inspirer pitié et justifier une action étatique exigée par la charité.

Toutefois, considérant la réflexion de Bartolomeu Stănescu, nous devons écarter plutôt cette interprétation et réexaminer l'affirmation. Il est possible qu'en associant justice et pitié, l'évêque ait voulu donner une conception plus ample de la justice. En ce sens, la *justice* serait exclusivement *justice commutative*, régissant exclusivement les rapports entre les membres de la société, tandis que la *pitié* se rapprocherait plutôt du sens de la *justice distributive* mettant en rapport le bien des parties avec le bien de l'ensemble. *Serviteur* des citoyens, l'instance étatique serait ainsi tenu par la *pitié* à s'acquitter des obligations de protection et d'assistance sociale, en déployant ses secours là où les individus s'avèreraient incapables de faire face par leur propres forces et en assurant à tous une récompense équitable à la mesure de leur contribution au bien commun de la société.

Mais le terrain privilégié de la rencontre entre l'individu et l'Etat est l'espace économique. Avant de considérer le sens de cette rencontre, l'on s'applique à définir la place que doit occuper l'activité économique dans l'ensemble de la vie sociale. Tout d'abord, il est précisé que l'objectif

économique, capable de canaliser les énergies individuelles, aussi important qu'il soit, n'est finalement, qu'un *moyen* de la vie. Ainsi, «notre vie économique doit se développer d'une telle manière qu'elle soit capable d'assurer l'existence et l'épanouissement de chaque individu, valide ou invalide, de chaque institution, ancienne ou nouvelle, et qu'elle fournisse au responsables de la vie sociale les moyens pour une pleine satisfaction de nos besoins culturels dont la mise en valeur est censée produire la force la plus puissante de notre nation (...). Conséquemment, le développement de la vie économique doit offrir un *moyen d'existence* pour l'individu, pour les institutions nationales, mais surtout pour notre culture, la seule capable d'offrir la solidité et la pérennité de notre nation».

De cette façon, la tâche essentielle des «responsables de la vie sociale» est constituée par la « pleine satisfaction de nos besoins culturels dont la mise en valeur est censée produire la force la plus puissante de notre nation». Cette tâche, relevant de la vie économique, s'inscrit, en effet, dans le cadre d'une responsabilité plus ample assignée à l'Etat, à savoir celle de «mettre en valeur les énergies créatrices de la nation, non seulement par l'orientation et le contrôle, mais aussi par la stimulation à travers l'impulsion». Mais, on remarque que l'Etat, pour pouvoir faire face à la totalité des tâches qu'il est appelé à accomplir, doit nécessairement et premièrement s'assurer les ressources financières suffisante pour mener à bien ses entreprises.

Dans ce sens, l'Etat a à sa disposition plusieurs moyens. Premièrement, il y a la politique fiscale. Mais, dans les conditions de l'époque, le revenus fournis par les impôts s'avèrent insuffisantes pour pouvoir satisfaire la totalité des besoins publics. D'autre part, à l'avis de Bartolomeu Stănescu, une augmentation du taux de l'impôt ne s'avère pas recommandable, puisque cette augmentation est «cause de désastre pour les citoyens et pour l'Etat, car elle engendre le dégoût pour la vie». Dans ce cas, le recours à d'autres sources de revenus devient impérieusement nécessaire. L'hypothèse de la «socialisation des biens» est d'emblée écartée puisque «là où elle a été mise en oeuvre, elle n'a pas offert les résultats attendus, mais biens les résultats contraires. (...) On s'est rendu compte très vite qu'elle tue quelque chose dans l'homme, à savoir l'initiative créatrice, c'est-à-dire, la source même du travail et de la valorification humaine». Bartolomeu Stănescu avance à ce point de l'argumentation un jugement catégorique sur le communisme :

Voilà donc le communisme condamné par les réalités mêmes de la vie, qui ont prouvé l'impossibilité de son application, non seulement au moment où il a été mis en pratique selon la loi civile, qui ne peut ne pas avoir à son fondement des intérêts et des passions, mais même lorsqu'il a été mis en oeuvre selon la loi de la conscience, c'est-à-dire, d'après les plus pures et plus hautes règles de l'âme, au sein de la première société chrétienne. Le communisme est donc une idée et un système social hybride et meurtrier, qui doit être complètement abandonné.

Conséquemment, l'Etat doit recourir à une autre solution. «Il doit mettre en valeur les biens qu'il considère être siens, en employant, pour leur exploitation économique, les énergies créatrices de la nation». La meilleure solution, est, à l'avis de Bartolomeu Stănescu, la mise en valeur simultanée des *biens publics* et des *énergies nationales*. Le moyen le plus efficace pour mettre en relation ces deux termes de l'équation est l'*initiative privée*.

L'Etat doit s'adresser à l'initiative privée. Il doit lui offrir un mobile, un stimulus adéquat, capable de la mettre en marche, et, on le sait bien, ce stimulus est, sur le terrain économique, l'intérêt personnel.

Par conséquent, l'instance étatique est censée agir d'une telle manière afin d'orienter l'action individuelle au bénéfice de la société tout entière. Cela faisant, elle est supposée faire converger les surplus d'énergie individuelle destinés à être socialisés, et contribuer de cette façon au développement de la société en son ensemble. Ainsi, la solution pour la pleine satisfaction des besoins de la société réside, finalement, dans un partenariat entre l'*individu* et l'*Etat*.

Bartolomeu Stănescu se déclare conscient des dangers qu'implique une telle association - dangers que court premièrement l'individu -, issus de la disproportion évidente entre les deux acteurs appelés à jouer ensemble. C'est pourquoi, «cette association doit s'opérer d'une telle manière que l'Etat soit attentif non seulement à ses droits, mais aussi, et surtout, à ses devoirs». Il faut, donc, que le rapport naturel entre individu et Etat soit à tout prix préservé par la présence permanente à l'esprit du fait que les droits étatiques ne sont que des droits fonctionnels, dérivés des devoirs qu'il est tenu remplir.

En effet, le discours de l'évêque intervient, comme nous l'avons déjà dit, après la présentation de la loi sur la commercialisation des biens publics. De même, nous avons vu que la solution envisagée par l'auteur devait combiner les biens que l'Etat considère siens et les énergies nationales. Or, le problème soulevé par Bartolomeu Stănescu concerne justement ces biens considérés appartenir à l'Etat. La loi en discussion semble attribuer à l'Etat «le droit sur les biens qui ne sont pas la création de l'énergie du propriétaire, mais de la nature». Cette attribution s'avère être pleine de signes d'interrogation et capable d'engendrer une multitude d'interprétations au moyen desquelles les droits des individus soient fortement contestés.

Pensez qu'il peut arriver qu'à la place du gouvernement actuel, qui conçoit ces choses en vertu d'un besoin temporaire, vient un autre qui les envisage autrement et les généralise au sens de l'extension du droit de l'Etat sur tout objet, même sur les vêtements qui nous habillent, puisque faits de matière créée par la nature et fabriquée par la technique. Et alors je vous demande : où se trouve le droit sacré de la personne humaine qui pose limite infranchissable à l'Etat? quel est le seuil que l'Etat ne peut transgresser ni de point de vue politique, ni de point de vue économique?

D'autre part, si l'on associe création et propriété, alors l'attribution des biens créés par la nature ne saurait viser l'Etat. Si l'on associe création et propriété, «le mérite de la création annule dans la même mesure la prétention de propriété et de l'Etat et du particulier. (...) Par conséquent, si le particulier ne peut avoir en propriété ces biens, l'Etat non plus ne le peut puisque ni l'un, ni l'autre ne se confondent avec la nature qui les a créés». A qui donc ces biens? A l'avis de Bartolomeu Stănescu, ils appartiennent à la *nation*, puisque «la nation les a payé au plus cher prix, rompu de son être même, c'est-à-dire au prix des humiliations et de sa dignité. (...) L'Etat, en tant que couche modifiable à la surface de la nation ne peut y prétendre». Il s'ensuit donc que «les biens publics sont à la nation, et si la nation décide de les confier à l'Etat, elle ne les offre à un propriétaire, mais à un serviteur tenu accomplir ses devoirs envers les individus et le peuple qui constituent la nation et à travers lesquels il a été capable de les préserver. Il en résulte que l'Etat doit exercer ses droits sur ces biens non pas comme un propriétaire, mais de manière fonctionnelle, c'est-à-dire en pensant toujours non pas au droit en soi, mais surtout à ses devoirs».

Toutefois Bartolomeu Stănescu ne nous offre pas la signification générale des devoirs étatiques, ni les critères essentiels en vertu desquels ces devoirs acquièrent une valeur universelle. En revanche, il déduit, à la fin de cette réflexion, trois devoirs très précis que l'Etat est censé accomplir sur le terrain économique. A remarquer que ceux-ci se justifient, contrairement au sens posé au début de l'argumentation, non pas par rapport à la personne, mais par rapport à la nation et à l'appartenance des citoyens à celle-ci. Ainsi, l'Etat a, premièrement le devoir d'assurer l'abondance des produits sur les marchés du pays. Il serait inconcevable que les «marchés intérieures» en soient dépourvues, du moment que «la nation entière, et surtout les pauvres, ont payé si cher pour la défense du territoire du pays et, donc, pour la possibilité de se réjouir des fruits de cette terre». Cette abondance doit être doublée par l'établissement d'un prix équitable de ces produits. Le caractère équitable de ce prix, qui se traduit par la préservation d'un niveau inférieur par rapport au prix établi sur la marché mondial, ne se justifie pas en rapport avec la capacité de l'individu de couvrir les nécessités de sa personne et de sa famille. Le niveau de ce prix découle du fait qu'il serait «illogique que les citoyens qui ont défendu cet avoir national, achètent ses produits au même prix que ceux qui ne l'ont pas défendue, mais, bien au contraire, ont essayé de lui les arracher par la force et qui peuvent à tout moment les employer au détriment la nation roumaine». Si les deux premiers devoirs pourraient relever d'une exigence de redistribution au niveau de la société, le troisième invoque une action de suppléance. Ainsi, l'Etat a le devoir de réserver une partie des bénéfices issus de l'exploitation de l'avoir national, pour soutenir les invalides, les malades, tous ceux qui sont incapables de gagner leur existence par leurs propres forces.

L'Etat doit partager de ce gain aux invalides, aux malades et aux pauvres de la nation, à tous ceux qui ne peuvent travailler et qui ne sauraient donc assurer leur existence et leur épanouissement spirituel au moyen de leur travail. Ceux-ci doivent eux-aussi pouvoir en profiter, et l'on ne peut les négliger car il seront toujours partie de la nation.

«Voilà, donc, trois devoirs de l'Etat, il est vrai d'ordre plutôt social que purement économique, mais que l'Etat ne peut accomplir que par une voie économique (...), et qui relèvent de son rôle et de sa fonction de serviteur du bien public». En dernière instance, ce qui fait la singularité du texte de Bartolomeu Stănescu parmi les autres réflexions de la revue c'est le fait que au fil de l'argumentation qui lie *individu*, *État*, *nation*, cette dernière, la nation se présente finalement comme un *espace de redistribution*, défini par la solidarité et dont les individus et l'Etat sont en égale mesure les agents.

# UNE CRITIQUE DE LA SOCIÉTÉ ROUMAINE

Peut-être un des plus intéressants articles<sup>70</sup> de la revue *Solidaritatea* appartient au même Bartolomeu Stănescu, qui, cette fois-ci, semble adopter une position plus détachée, lançant des critiques dures et, il faut le dire, singulières dans le discours général de la revue, autant à l'État qu'à l'institution ecclésiastique. Faisant appel à la nécessité d'une nouvelle organisation de la société après l'Union, exigence déterminée aussi par l'esprit démocratique, l'évêque essaie de mettre en exergue l'état de la société roumaine de son époque, moins dans une perspective morale, que d'un point de vue juridico-politique. Même s'il ne fait pas référence explicite à Tocqueville, sa réflexion semble y emprunter largement, aboutissant à faire état d'une culture politique qui ne relève pas de la modernité, centrée autour du principe d'autorité, d'une centralisation étatique excessive, enfin d'une société dont la dynamique spontanée est presque complètement étouffée.

A l'avis de l'évêque de Râmnic, les principes qui ont présidé aux différentes organisations sociales, au cours de l'histoire, ont valorisé ou bien l'*autorité*, ou bien la *liberté*. Or le point de départ de la nouvelle organisation de la société roumaine ne peut être ni le *principe d'autorité* tout seul, autour duquel s'est structurée la société médiévale, ni le *principe de liberté* en tant que tel, vers lequel se dirigent presque exclusivement les préférences des sociétés révolutionnaires.

L'aménagement social doit intégrer et concilier la liberté et l'autorité, tout en assurant la prééminence de la liberté sur l'autorité.

La supériorité de la liberté est prouvée par «sa capacité particulière de mettre en valeur les *énergies humaines*, de stimuler les *initiatives privées* et par sa contribution à la formation dans l'individu et dans le corps social de *sens de la dignité* et de la *conscience de la responsabilité*». En effet, «c'est à travers cette supériorité que s'épanouit la *personnalité humaine*». La liberté est donc une valeur supérieure parce que rapportée de manière immédiate à la valeur humaine dont elle offre la possibilité d'expression. En associant *liberté*, *dignité* et *responsabilité*, le discours de Bartolomeu Stănescu pourrait se rapprocher de la réflexion catholique sur la dignité de la personne. Mais, en se limitant à la mise en valeur de la liberté - et en lui subordonnant le *sens de la dignité* - il s'associe davantage au discours libéral classique.

De toute façon, l'affirmation de la supériorité de la liberté ne contrevient nullement à la considération, en même temps, du principe d'autorité. Celui-ci, à

---

<sup>70</sup> B. STĂNESCU, «Principiile reorganizării noastre sociale», *Solidaritatea*, I, no. 5-6, 1920, pp. 163-174. Les citations de cette partie du texte, sauf indication contraire, sont extraites de cet article.

son tour, est «décisif pour la formation des corps sociaux, et sa valeur particulière réside dans sa capacité d'*économiser les énergies humaines*, de les coordonner et de les homogénéiser».

Pris isolément, chacun des deux principes est soumis à la corruption, engendrant des effets pervers.

Le principe d'autorité s'approprie progressivement des attributions et des tâches qui ne lui incombait pas, et qui dépassent ses pouvoirs et le poussent à dévier de sa ligne naturelle (...) en se transformant d'un *commandement de responsabilité* dans un *pouvoir arbitraire* et devenant, par ce fait, un pouvoir qui étouffe les initiatives privées et la personnalité humaine, un moyen de perturbation continue de l'ordre public.

De même,

Le principe de liberté se corrompt encore plus facilement (...) La preuve : les 150 ans qui se sont écoulés depuis la révolution française, c'est à dire depuis que ce principe est devenu de droit naturel et public.

Par conséquent, «laissés seuls, chacun de ces principes est corruptible et devient dangereux pour l'âme et pour l'ordre social, à une seule différence, à savoir que le principe d'autorité empêche le progrès, mais conserve les énergies, tandis que le principe de liberté, laissé seul, soutient, il est vrai, le progrès, mais annihile le sens moral et affaiblit les énergies humaines, par la satisfaction démesurée de toutes les envies et les passions des grands, et par le réveil et la révolte des pauvres».

Le cas idéal appelle donc la conciliation des deux principes, capables de se pondérer réciproquement.

Par leur conciliation, la liberté aide l'autorité à conserver sa propre nature de commandement suprême et unique, mais lui impose, en même temps, des responsabilités précises non seulement face à Dieu et à la conscience, mais aussi, face aux contemporains (...) A son tour, l'autorité aide la liberté s'accommoder des règles du devoir et ne pas faire éclater, par son oeuvre d'individualisation, ni l'unité du corps social, ni l'ordre éternel des bons moeurs et des préceptes moraux qui relèvent de la sphère de l'autorité.

A la manière de Tocqueville, et de la doctrine sociale catholique, B. Stănescu fait appel à une *liberté organisée*, incontestée en valeur, mais assortie de la conscience du devoir et limitée en espace et, par cela même, valorisée.

Il est vrai, affirme l'évêque, que cette conciliation s'est partiellement déjà produite, mais elle s'est trouvée restreinte au seul domaine politique où «l'autorité souveraine est accompagnée par la liberté populaire», sans descendre dans les espaces les plus intimes de l'organisation sociale. De la sorte, la liberté ne trouve expression qu'à travers la liberté de vote, or, il ne suffit pas de voter pour être véritablement libre. La réflexion de Tocqueville à cette égard se constitue en preuve incontestable. La liberté politique, dépourvue

de la liberté dans la gestion du propre destin et dans les affaires de proximité s'avère, finalement, inutile. car l'usage si important, mais si court et rare, du libre arbitre, ne peut empêcher l'homme de perdre peu à peu sa capacité de penser, de sentir et d'agir à son propre compte, et de tomber ainsi au-dessous de la qualité d'homme<sup>71</sup>.

A la manière des libéraux du XIX<sup>e</sup> siècle, Bartolomeu Stănescu invoque l'exemple anglo-saxon en tant qu'exemple unique de collaboration harmonieuse entre la liberté et l'autorité. Il est intéressant que l'attention de l'évêque est centrée sur la liberté d'association, la seule capable d'exprimer vraiment le contenu de la liberté dans l'espace social, à travers la création des espaces d'autonomie au sein desquels la spontanéité de la dynamique sociale est pleinement assurée. Ainsi, la collaboration entre la liberté et l'autorité se retrouve aussi sur le terrain du droit public et privé où les citoyens sont libres de s'associer sans obstacle ou entrave de la part de l'Etat, qui ne se montre nullement jaloux en son autorité, et où les institutions de toute nature et de toute finalité sociale fonctionnent dans la façon la plus libre et la plus autonome du monde.

Pour faire bref, dans les pays anglo-saxons, soutenue par une «couche épaisse de coutumes et de traditions», la liberté se déploie en harmonie parfaite avec l'autorité.

Naturellement, la situation du continent, est implicitement de la Roumanie, ne témoigne pas du même état des choses.

Dans les pays de l'Europe continentale, et surtout en Roumanie, la coopération entre autorité et liberté est chose si nouvelle que, non seulement qu'elle n'est pas encore entrée dans les moeurs, mais elle n'a pas encore eu le temps de prendre véritablement forme dans nos doctrines politico-juridiques.

A son avis, la situation de la Roumanie est d'autant plus sensible que le pays jouit d'une tradition politique et juridique fortement hostile à l'esprit de liberté - qui trouve son foyer au sein de l'association libre.

Chez nous, les Roumains, l'esprit de l'ancien droit romain, contraire à l'association libre par sa nature même de fils légitime de la plus absolutiste autorité est tout aussi vigoureux que notre primitivisme dans les sciences sociales.

La tradition roumaine est donc le porteur d'une culture politique qui valorise exclusivement l'autorité justifiant l'action abusive et meurtrière de l'Etat sur la société. Non seulement l'autorité étatique, bien que celle-ci subordonne toutes les autres, mais tout autorité, quelle qu'elle soit ne connaît que le sens de la domination.

---

<sup>71</sup> Alexis de TOQUEVILLE, *op.cit.*, II, p. 347.

Toute l'initiative est concentrée entre les mains des chefs, qui représentent l'autorité suprême; et pour le reste, où siège, à travers son nombre, le véritable pouvoir et la véritable vie des institutions, il n'y a que le devoir de la soumission ou l'absentéisme - le manque au devoir. La liberté d'action est morte pour tout ce reste, parce que l'initiative qui y trouve sa source essentielle, est bloquée et étouffée. Sur le terrain du droit public, il y a, chez nous, le même état des choses, car, quant aux institutions publiques et d'utilité publique, comme les départements, les communes, l'Eglise nationale, l'enseignement, il n'y a que l'autorité de l'Etat qui les dirige.

Par conséquent, la société roumaine ne peut et ne sait que se plier devant l'autorité et ériger l'obéissance au rang de vertu première. L'Etat, par sa capillarité contrôle tout et veille rigoureusement à la préservation de cet état des choses. Le citoyen roumain est, dès le début, à travers son instruction, préparé à obéir. A l'école et à l'université, «la jeunesse est limitée au travail pénible de reproduction fidèle des leçons journalières, sans avoir jusqu'à maintenant la possibilité de l'initiative libre». «La même suppression de l'initiative individuelle, nous la retrouvons au sein de notre Eglise orthodoxe où le clergé séculier n'a presque aucun mot à dire dans la gestion des affaires ecclésiastiques et où les laïcs n'ont, à leur tour, aucun rôle, à l'exception des prières...». Conséquemment, l'école et l'Eglise fournissent à l'Etat des citoyens incapables, sans l'habitude de l'exercice de la pensée et de l'action libre, demandeurs de secours et de tutelle. La conclusion de Bartolomeu Stănescu est que, à son époque, le citoyen roumain vit, pense et agit uniquement à travers l'Etat.

Dans l'espace publique, cette incapacité avérée et entretenue des individus est doublée par l'existence d'un réseau épais de «bureaux féodaux» - courroies de transmission de la volonté centrale -, dont la compétence soulève des signes d'interrogation.

L'initiative de nos citoyens et de nos chrétiens est enfreinte par l'Etat, non pas seulement à travers les lois, qui, le plus souvent ne sont que des directives dépourvues de sens, mais aussi, à travers l'immixtion de la compétence douteuse de nos bureaux centraux.

Il est évident, alors, que, bien que l'on invoque souvent la démocratie pour rendre compte du caractère de la société roumaine, cet appel ne trouve pas de soutien dans la réalité politique et sociale du pays.

Imprégnés par une centralisation aberrante et par un esprit de mortification, nos institutions publiques continuent d'agir toujours en dehors de leur mission culturelle et éducative et de produire des citoyens pour lesquels la liberté publique se réduit à l'exercice du droit de vote, des hommes qui attendent tout de l'Etat et qui ne peuvent gouverner que très difficilement les institutions créées de leur propre initiative, et qui n'ont aucune confiance dans leurs forces sur le terrain des entreprises commerciales, industrielles, agricoles... Chez nous, les Roumains, la liberté est dépourvue non seulement de réalité,

mais elle est restée complètement désorganisée pour la masse des citoyens et elle a été annihilée sur le terrain du droit public par le même autoritarisme ferme des temps anciens où la liberté n'était pas encore née, ni inscrite dans les constitutions et dans les moeurs comme elle l'est aujourd'hui.

La distance entre le discours politique et la réalité est si grande que le premier acquiert souvent un caractère démagogique, se limitant à l'enchaînement des formules grandioses, mais dépourvues de tout contenu et de toute utilité.

Entre les programmes politiques et nos moeurs et nos coutumes il y a un écart énorme, augmenté par le caractère inadéquat de nos lois et par l'incapacité et la malveillance de nos bureaux censés de les mettre en pratique.

Face à ce système autoritaire et centralisateur, l'évêque Bartolomeu fait appel, à la manière de la doctrine sociale catholique, à une architecture étatique flexible, à une structuration de la société de bas en haut, capable de valoriser les autonomies et d'assurer la participation véritable des citoyens à la vie de la société. Cette revendication est faite à travers l'appel à «l'autonomie institutionnelle et à l'inamovibilité administrative». Bien qu'il n'entend expliquer en détail la signification de ses exigences, on comprend qu'il porte, dans le sillage de Tocqueville, sur une articulation sociale à sens ascendant, à travers laquelle les espaces d'autonomie sont garanties et valorisées au maximum et à travers laquelle la volonté qui prend la décision se transmet de manière permanente et effective du citoyen à son représentant élu, sur un parcours qui va de l'espace de proximité à l'ensemble de la société.

En même temps, Bartolomeu Stănescu voit cette entreprise pourvue de moindres chances de succès. Il reconnaît, tout comme Montesquieu, qu'il est bien plus aisé de penser un Etat tout-puissant et centralisateur, surtout si l'on pense au «manque de culture et à la commodité de l'esprit (*lene de cugetare*) caractéristique aux Roumains», et, en abordant un ton prophétique, il annonce que, «à cause de ces défauts profonds de la psychologie roumaine, notre réorganisation sociale va se diriger, en effet, toujours dans la direction du principe d'autorité puisque les organisations de ce genre sont plus simples que celles fondées sur la liberté et donnent moins de peine aux gens».

La seule solution réside, à l'avis de l'évêque, dans «une campagne de persuasion et d'éducation (*o luptă de condei și de cuvânt*) bien organisée et fort claire, capable de faire état et de décourager toutes nos résistances envers les autonomies, par la mise en exergue, au moyen des faits et des principes, du désastre vers lequel nous nous avançons si nous persistons encore dans l'organisation de nos institutions seulement sur des fondements autoritaires». Le combat à mener s'avère être une «question de vie et de mort», puisque, plus que «redonner vie à une société malade», il est censé aboutir à «rendre vie à une société qui en est presque complètement dépourvue».

**CHAPITRE III**

**LA DÉMOCRATIE PAYSANNE**

**UNE ÉTHIQUE DE LA NATION**



## UNE IMPASSE POLITIQUE

La pensée politique de gauche a rarement joui d'un prestige explicite en Roumanie sinon dans l'intervalle circonscrit par l'installation, respectivement la chute d'un régime qui - bien qu'il ait paru avoir gagné, du point de vue statistique, un appui relativement important de la part de la population<sup>1</sup>, tant en rapport avec l'ensemble de la société, qu'avec l'état des autres pays de l'Europe Centrale et Orientale - a légué, après sa disparition, une mémoire collective ou bien couverte de blâme, ou bien occultée, ou bien, tout simplement, rejetée. Bien que la scène publique roumaine, pré- et post-communiste ait connu et connaît encore la présence des acteurs politiques qui revendiquent une position à la gauche de l'échiquier politique, ceux-ci ne semblent pas avoir réussi vraiment à s'imposer devant un discours à vocation libérale plus ou moins sincère, qu'il soit d'orientation «nationale» ou «occidentale».

Il convient de préciser dès le début que, au sens de cette enquête, la *pensée de gauche* porte sur les textes et les auteurs pour lesquels le problème social roumain est approché sous les espèces du progrès, compris comme catégorie normative du devenir historique. Plus explicitement, à la différence de la *pensée de droite* qui conçoit l'évolution sociale dans la forme organique du développement naturel et de l'accident, la *pensée de gauche* serait tentée à rationaliser le sens du parcours d'une société en rapport avec un ensemble de normes éthico-politiques. Naturellement, de pareilles précisions sont inévitablement simplificatrices<sup>2</sup>, mais elles s'avèrent en même temps nécessaires du moment que la droite et la gauche représentent déjà des catégories universelles de la politique, des notions fondamentales qui rendent compte du fonctionnement politique des sociétés contemporaines<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Daniel BARBU, *Șapte teme de politică românească*, București, 1997, pp. 53-54. Selon les indices statistiques et dans une perspective comparative, après l'avènement du régime communiste, les Roumains paraissent avoir été les plus enthousiastes à joindre le Parti Communiste.

<sup>2</sup> «Gauche et droite ne désignent pas que des idéologies. Les réduire à une pure expression serait une simplification induite: ces termes désignent des programmes opposés à l'égard de nombreux problèmes dont la solution appartient à l'action politique, des divergences non seulement d'idées, mais aussi d'intérêts et d'appréciation sur la direction à donner à la société, qui existent dans chaque société et dont on ne voit pas comment elles pourraient disparaître», Norberto BOBBIO, *Droite et gauche*, Paris, 1996, pp. 43-44.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 26.

Sans doute, de l'Indépendance à la Première Guerre et de l'Union à l'avènement du régime communiste, la principale difficulté méthodologique dont la pensée politique roumaine s'est heurtée pourrait être formulée brièvement comme il suit : comment peut-on poser la question du progrès social dans un pays où le ressort – reconnu par l'idéologie marxiste – de ce processus fait défaut ? Autrement dit, quels seraient les mécanismes d'adaptation et de construction de la pensée et du discours politique roumain à vocation sociale dans une époque où ceux-ci ne peuvent ignorer les affrontements et les concentrations doctrinaires d'une Europe Occidentale qui semble confirmer l'ascension des idées d'inspiration socialiste ou, à tout le moins, sensibles à la dimension sociale de la dynamique économique et de l'action politique et, surtout, d'une Europe Occidentale confiante dans la capacité de circulation, dans la force de persuasion et dans la pouvoir des idées à modeler la réalité<sup>4</sup> ?

---

<sup>4</sup> La prééminence du projet sur l'action politique c'est un trait de la modernité politique. Voir Pierre MANENT, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris, 1987.

## LA QUESTION SOCIALE ET LA QUESTION PAYSANNE

Un regard d'ensemble sur le tableau statistique de la Roumanie à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et dans la première partie du XX<sup>e</sup> est mesure de mettre en exergue les obstacles majeurs dont une telle entreprise se heurtait : la Roumanie est, à l'époque, un pays dont la population est dans son immense majorité rurale, tant du point de vue démographique, que sous rapport économique, un pays marqué par une distribution disproportionnée de la propriété, enfin, un pays dont le degré d'alphabétisation est extrêmement réduit<sup>5</sup>. Autrement dit, il s'agit, apparemment, d'un pays peu enclin à résonner à un discours construit autour des principaux arguments socialistes, qu'ils soient favorables ou non au régime de la démocratie représentative.

Le dynamisme politique occidental de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et du début du XX<sup>e</sup>, mis en rapport avec les enjeux sociaux et économiques de l'époque, s'organisait autour de ce que la civilisation occidentale connaissait sous le nom de *question sociale*, un terrain privilégié de dispute et d'affrontement pour les doctrines politiques de droite et de gauche, pour les socialismes et les libéralismes, mais un aussi un terroir de la naissance des constructions doctrinaires d'inspiration chrétienne sur la société<sup>6</sup>.

Bien évidemment, le débat politique roumain identifie, à son tour, sa propre pierre de touche : la *question paysanne*, censée résumer la dispute sur les coordonnées de la propriété agraire et de sa distribution socio-économique. La *question paysanne*, considérée en tant qu'objet d'une analyse à vocation éthique sur la politique de la Roumanie moderne, dévoile ses ressources explicatives dans la mesure où elle contraint le débat politique à s'organiser autour du problème de la justice. Pourquoi ? Parce que, au-delà de toute controverse de nature économique, elle met sur le tapis la nature et la distribution de la propriété comme fondement de toute considération sur le caractère juste ou injuste de l'aménagement de la société. Si, selon une solide

---

<sup>5</sup> Voir aussi, pour un commentaire plus détaillé, Henry L. ROBERTS, *Rumania. Political Problems of an Agrarian State*, New Haven, 1951.

<sup>6</sup> L'argumentation de l'entière production pontificale contenue dans les encycliques émise depuis 1891, l'année de la publication de *Rerum Novarum* de Léon XIII, est construite partant de la signification de la question sociale. C'est la polémique lancée par ce point de dispute politique qu'a permis au magistère d'élaborer une doctrine à vocation politique et de contrecarrer à la fois les accusations portant sur l'immixtion dans les questions d'ordre temporel de la gestion desquelles il avait été généralement exclu.

tradition de philosophie politique, la propriété est censée fournir le critère du débat sur la justice<sup>7</sup>, prise dans sa dimension commutative, et si, «d'ordinaire, il n'y a pas de meilleur signe d'une distribution égale de quoi que ce soit, que le fait que chacun soit satisfait de sa part»<sup>8</sup>, alors la *question paysanne*, dans la mesure où elle circonscrit les mécontentements, les troubles et les controverses d'une entière société durant un intervalle de temps qui n'est nullement pas négligeable, est à même de fournir un support argumentatif solide pour une analyse du sens, de la fonction et des difficultés que suscite l'identification d'un *bien commun* de la société roumaine au début de ce siècle.

Néanmoins, la question sociale occidentale et la question paysanne roumaine, bien que comparables – toute proportion gardée – du point de vue de leur capacité d'organiser les débats politiques respectifs, ne sauraient être situées dans le même registre. Autrement dit, si la première s'avère à même de donner feu vert et de justifier la virulence du discours européen d'inspiration social-démocrate, la seconde ne fait que mettre en grave difficulté une argumentation similaire. Plus précisément, si les socialismes et les social-démocraties européennes se hâtent à dénoncer le capitalisme militariste et exploiteur du carrefour des deux siècles et de faire appel aux masses prolétaires censées accomplir un sens de l'histoire, la situation politique, sociale et économique de la population rurale roumaine se montre incapable de s'adapter à de pareilles exigences discursives.

Dans un tel contexte et à l'encontre de la rhétorique rationaliste et de l'optimisme modernisateur, l'investigation sociologique se proclame la plus en droit d'identifier la clé de lecture du progrès social et, conséquemment, de l'accomplissement collectif, du *bien commun*. Si la société roumaine est avant tout – du moins en termes quantitatifs – une société essentiellement rurale et agraire, avec tout ce que cela implique sur le plan social, culturel et, immanquablement, politique, et si le développement ne peut être conçu que sous la forme d'un développement *endogène* et nullement comme un produit d'un *world system* au sens défini par Immanuel Wallerstein<sup>9</sup>, alors ce bien commun ne peut être identifié et approché qu'en fonction d'une dimension fondamentale de la société, comme un *bien commun d'une société essentiellement rurale et agraire*. Ce serait par conséquent la masse rurale,

---

<sup>7</sup> Voir le commentaire sur la relation entre propriété et justice chez John Locke in Pierre MANENT, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, pp. 104-105.

<sup>8</sup> Thomas HOBBS, *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, trad. François Tricaud, Paris, 1971, I, 13, p. 122.

<sup>9</sup> Immanuel WALLERSTEIN, *The Modern World-System. Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, New York, San Francisco, London, 1974, pp. 347-357.

celle qui comprend la majorité et non la masse prolétaire qui donnerait le ton au développement de la société et serait, de même, son principal bénéficiaire.

D'autre part, si l'espace rural constitue l'abri le plus sûr de la tradition, le progrès, quel que soit son sens, ne saurait revêtir automatiquement l'habit de la raison ou de l'histoire. La dynamique politique, sociale, économique et culturelle de cet espace représente, sans doute, l'enjeu principal de l'affrontement entre tradition et modernité, entre continuité et transformation. Comment formuler alors la question du progrès dans le respect de la tradition ou en quelle mesure le respect de la tradition peut fournir la clé du progrès ?

Considérée sous les espèces du progrès social et du bien commun, la *question paysanne* est capable de mettre en dilemme la pensée politique roumaine. A une société qui n'affronte la modernité politique que vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, la question paysanne peut-elle offrir – du moins partiellement – le prétexte le plus opportun pour l'élaboration d'un projet politique muni d'une capacité de mobilisation ? Voilà une question à laquelle le *poporanisme*, par son doctrinaire Constantin Stere, s'efforce d'apporter une réponse dont la nature est à soumettre à l'analyse<sup>10</sup>.

L'œuvre politique principale de Constantin Stere, où il entend exposer son projet politique, tout comme ses justifications et ses intentions, est, sans doute, *Social-democratism sau poporanism*, une étude publiée en feuilleton dans la revue *Viața românească* entre 1907 et 1908 et réunie extrêmement tard en volume<sup>11</sup>. Bien sûr, à ceux-ci s'ajoutent d'autres textes à caractère politique parus dans les journaux de l'époque ou incorporés en volume par leur auteur même, à l'exemple de *Documentări și lămuriri politice*, paru en 1930.

*Social-democratism sau poporanism* est un ouvrage polémique et il prend en charge ce caractère. La série d'articles est ordonnée au prétexte explicite de démontrer l'impossibilité logique et politique d'une social-démocratie forte et utile dans la société roumaine du début du siècle et, implicitement, le caractère artificiel et stérile d'une telle entreprise politique.

Știu că social-democratismul român nu e decât un palid reflex al uriașei mișcări din Apus, că adepții lui sunt mai ales niște tineri entuziaști, care, fermecați de rezultatele obținute și de perspectivele deschise *acolo*, caută

---

<sup>10</sup> Stere n'est sûrement ni le premier, ni le seul à se poser une telle question. Par contre, il semble s'inscrire, au-delà des traits qui lui sont propres, dans une direction de pensée fortement représentée dans la culture et la pensée politique roumaine, du «junimism» au «gândirism». Voir à cet égard Z. ORNEA, *Țărănismul. Studiu sociologic*, Bucarest, 1969. La cohérence de l'argumentation politique dans le cas de Stere, tout comme la possibilité de situer sa pensée dans un contexte propre à l'Est de l'Europe justifient le choix.

<sup>11</sup> Constantin STERE, *Social-democratism sau poporanism*, édition soignée par Mihai Ungheanu, Galați, 1996.

să *contrafacă*, la noi, prin încercări naive și condamnate la sterilitate, organizațiunile social-democrate din Europa... [Social-democrația în România nu este decât] o nouă risipă de entuziasm într-o direcție greșită. (...) Voiu încerca (...), afirmând punctul de vedere al *Vieții Românești*, pe care l-am numit poporanist, să cercetez obiectiv, sine ira et studio, întrucât se poate justifica, din punctul de vedere al împrejurărilor concrete ale vieții noastre sociale și *chiar în lumina concepțiunii socialiste*, organizațiunea și activitatea unui partid social-democratic în România<sup>12</sup>.

Le conflit intellectuel (et politique) avec les socialistes roumains est, dès lors, ouvert<sup>13</sup>, et Stere n'hésite pas à user, de manière systématique, les arguments les plus consacrés de la doctrine marxiste et de ses développements ultérieurs – en témoignant d'une bonne connaissance de cette tradition intellectuelle – afin de soutenir sa thèse. Autrement dit, à l'avis de Stere, c'est même la «conception socialiste» qui rend invalide la possibilité réelle et l'utilité sociale d'une démarche politique socialiste dans les conditions de la société roumaine de l'époque. De façon sous-jacente, il convient de dire que, dans le plaidoyer *poporaniste*, l'ironie ne fait pas défaut. D'une certaine manière, il élimine tout doute possible sur l'intransigeance de sa position au moment où il qualifie ses adversaires intellectuels et politiques :

Deși expresiunea aceasta [social-democrație] nu se întrebuița pe atunci [în momentul elaborării doctrinei socialiste], o prefer pentru a desemna direcția dogmatică a «socialismului științific» numită mult mai ironic «ortodoxă»<sup>14</sup>.

C'est à l'encontre du manque de flexibilité de cette social-démocratie qui refuse d'assigner à la paysannerie le statut d'agent social du développement que Stere construit son discours. Dans le contexte roumain, la doctrine social-démocrate transposée et suivie fidèlement ne serait, en dernière analyse, qu'une autre *forme dépourvue de contenu*.

Or, dans la perspective *poporaniste*, ce n'est pas là le chemin à suivre afin de réaliser un progrès durable. Son problème le plus ardent est, aux yeux de Stere, un problème politique : celui de la modernisation politique, de la gestion démocratique et de l'éducation démocratique de la société roumaine :

---

<sup>12</sup> *Ibidem*, pp. 3-4.

<sup>13</sup> Il s'agit d'un conflit dont les suites ne se laisseront pas attendues. L'ouvrage de Dobrogeanu Gherea, *Neoiovăgia*, paru en 1910, donne la réplique à l'attaque *poporaniste*, Mihai UNGHEANU, «C. Stere – o valoare reprimat» in Constantin Stere, *Social-democratism sau poporanism*, p. V.

<sup>14</sup> C. STERE, *Social-democratism sau poporanism*, p. 6, n. 1.

Problema a cărei rezolvare în primul rând se impune generației noastre, se poate rezuma în puține cuvinte : *Opera generațiunii de la 1848 a rămas nedesăvârșită*. Introducerii formelor de stat modern n-a urmat democratizarea tuturor instituțiilor vieții publice, înrădăcinarea democratismului în viața poporului însuși, în legislație, în funcționarea întregului aparat administrativ și politic: cu alte cuvinte: masele populare au rămas aproape cu desăvârșire străine vieții politice ; - nu numai că suntem încă departe de guvernarea poporului prin sine însuși, dar toate «libertățile înscrise pe fațada edificiului nostru constituțional n-au pătruns încă nici în realitatea vieții, în adâncimile ei, *nici măcar în conștiința poporului*<sup>15</sup>.

Autrement dit, la démarche politique que recommande Stere prend contour, au fur et à mesure que la critique qu'il adresse a la social-démocratie roumaine se développe, dans un sens complètement opposé au sens qu'il décèle dans l'entreprise socialiste. Si c'est le fond social d'une société et non pas la fidélité doctrinaire qui doit être appréhendé et soumis à l'analyse en premier lieu et si toute pensée démocratique se voit contrainte de prendre en compte ceux qui donnent substance au corps politique, alors le problème de la démocratisation et de la modernisation de la Roumanie devient, essentiellement une *question paysanne*.

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 185.

## LE POPORANISME. ENTRE POPULISME ET SOCIALISME

La réflexion politique, non seulement en Roumanie, mais dans tout l'espace du centre-est européen, se voit coincée entre deux pôles théoriques majeurs, susceptibles d'influer de façon décisive sur la construction des démarches intellectuelles et doctrinaires. Il est, bien sûr, question du socialisme européen d'une part, et, d'autre part, du *narodnicisme* russe. Dans une telle perspective, le *poporanisme*, en tant que formule de l'agrarianisme politique, peut facilement trouver des partenaires de dialogue dans la majorité des pays de la région<sup>16</sup> dont le principal problème social et économique se définit toujours en rapport avec la présence massive de la population rurale, chacun de ces partenaires combinant en degrés différents et selon les particularités sociologiques, économique et politiques du cas, la mesure d'originalité et d'intelligence avec les influences inévitables des deux courants politiques en question.

La science politique classifie d'habitude l'agrarianisme politique et explicitement le *poporanisme*<sup>17</sup> sous l'étiquette plus ample du populisme, en l'ordonnant ainsi, en tant que phénomène politique, dans le diagramme de la dynamique politique dessiné au niveau mondial et qui renferme, à titre d'éléments paradigmatiques, le *narodnicisme* russe et le populisme nord-américain. Bien évidemment, une première justification va de soi : *populisme*,

---

<sup>16</sup> L'agrarianisme politique en tant que phénomène partisan se développe dans la majorité des pays de l'Europe Centrale et Orientale – mais n'est pas pour, autant exclusif à cette région géographique, les pays scandinaves fournissant eux aussi un bon exemple – au début du XX<sup>e</sup> siècle. Par exemple, outre le cas roumain du Parti paysan, on rencontre des mouvements agrariens en Pologne (le Parti paysan Piast), en Bohémie (le Parti des fermiers et des petits paysans), en Serbie (le Parti agraire serbe), en Croatie (le parti paysan croate) et non en dernier lieu en Bulgarie (l'Union Nationale Agraire de Stambolinski). Ce sont des partis qui, bien qu'ils relèvent, en grandes lignes, de la même famille politique, se distinguent souvent radicalement par les stratégies, les méthodes, voir les revendications et les programmes formulés. Pour ne donner qu'un exemple, tandis que les partis polonais et tchèque se déclarent fermement en faveur d'une promotion de leurs programmes dans le respect de l'ordre constitutionnel, les agrariens bulgares n'hésitent à prendre ouvertement une attitude révolutionnaire. C'est à l'Union agraire bulgare qu'appartient l'initiative de la création d'une organisation agrarienne transnationale, organisation qui prendra naissance à Prague, en 1927, sous le nom de l'Internationale Agraire ou Verte, instituée toutefois suite à l'effort des agrariens tchèques et qui, après une courte période de succès relatif, se dissoudra suite à la grande crise économique. Voir surtout Ghiță IONESCU, «Populism in Eastern Europe» in Ghiță IONESCU, Ernest GELLNER (eds.), *Populism. Its Meanings and National Characteristics*, Letchworth, 1969, pp. 97-121.

<sup>17</sup> Ghiță IONESCU, «Populism in Eastern Europe», in Ghiță IONESCU, Ernest GELLNER (eds.), *Populism. Its Meanings and National Characteristics*, Letchworth, 1969, *loc. cit.* Dans la même direction va la monographie de Ioan CĂPREANU, *Eseul unei restituiri. C. Stere*, Iași, 1988, qui traduit le terme «poporanisme» par «populisme», pp. 438-439.

*poporanisme*, *narodnicisme* sont des termes qui renvoient tous vers une même racine étymologique, qu'elle soit exprimée en latin, roumain ou russe. Toutefois, au-delà de cette remarque à valeur plutôt formelle, il y a place pour une question : où convient-il d'identifier le dénominateur commun des ces phénomènes politiques et d'autres de la même famille, comme l'agrarianisme nord-américain du XIX<sup>e</sup> siècle ou le pérónisme, eux aussi indexés dans la même catégorie compréhensive du populisme. En accord avec les rigueurs conceptuelles imposées par la science politique, le populisme – compris avant tout comme pratique politique – engloberait les stratégies et les justifications politiques qui font appel à la mobilisation du *peuple*, c'est-à-dire des masses des plus démunies, en faisant économie de la médiation assurée par les institutions et les élites politiques en place<sup>18</sup>.

En Amérique Latine, où la politique comparée identifie les versions les plus caractérisées, le populisme porte en principe sur trois grandes phénomènes politiques en quelque sorte interdépendantes<sup>19</sup>. Tout d'abord, on s'en sert pour qualifier un certain type de mobilisation sociale, direction et propagande politique dont l'accent tombe sur la dimension personnelle, paternaliste et nationale du phénomène. En second lieu, le populisme a été sociologiquement décrit dans les termes d'une coalition sociale hétérogène, animée essentiellement par le prolétariat, mais dirigée d'habitude par des représentants des couches sociales moyennes, voire supérieures. Finalement, le populisme a été associé à un set assez éclectique de politiques mises en oeuvre pendant les époques de «modernisation», politiques censées répondre aux problèmes du sous-développement par l'intégration des travailleurs dans le processus accéléré d'industrialisation à l'aide de certaines mesures modérées de redistribution des ressources et des services.

Muni d'un tel sens, le populisme se présente plutôt comme une catégorie taxinomique de la science politique, plus précisément de l'analyse politique comparée, qu'en tant que concept formulé au niveau de la théorie politique, un cas où la familiarité du langage ne fait qu'accroître la confusion. Bien que, à cause de son caractère notamment descriptif et flexible, le populisme ne puisse aspirer au statut d'idéal-type ou de modèle idéologique, dans la mesure où il peut être appliqué à des expériences si diverses comme le libéralisme, le socialisme et même le nazisme et à des pays tellement différents comme la

---

<sup>18</sup> Daniel BARBU, *op.cit.*, pp. 93-94. L'auteur distingue à cette occasion entre le populisme politique – dont le pérónisme serait la manifestation principale – et le populisme agraire – qui circonscrit le *narodnicisme* rus, le *poporanisme* roumain, mais aussi des phénomènes comme le mouvement démocrate-populiste des fermiers américains de W.J. Bryan.

<sup>19</sup> Paul DRAKE, *Socialism and Populism in Chile, 1932-1952*, Urbana, Chicago, London, 1978, p. 2.

Russie, les États-Unis ou l'Argentine, il peut néanmoins surprendre une diversité de caractéristiques propres aux périodes de modernisation économique et sociale<sup>20</sup>. On dispose donc d'une grille d'analyse renfermant une série minimale de traits propres au populisme et capable d'inclure ou, par contre, exclure un certain élément<sup>21</sup>.

Selon un tel schéma, les traits élémentaires – partagés donc par la majorité des mouvements classifiés sous cette étiquette – du populisme, considéré du point de vue doctrinaire, seraient, exposés brièvement, les suivantes : faisant appel aux vertus et aux traditions collectives du peuple simple, qui constitue l'immense majorité au sein de la société, le populisme se fonde rarement sur une idéologie fortement articulée, portant le plus souvent la marque, même au niveau de ses représentants intellectuels, d'une puissante tendance anti-intellectuelle, dans la mesure où les intellectuelles appartiennent à une élite sociale instituée (*established*) qui ignore les besoins et les espoirs du grand nombre; pourtant, le populisme revêt rarement une forme révolutionnaire, reposant sur l'espoir d'une conversion de toutes les parties de la société et surtout des élites en faveur de la majorité; du point de vue de l'organisation économique et de la distribution des biens, le populisme se donne comme idéal le modèle de la coopération volontaire entre petits propriétaires gérée dans un système de marché, où l'Etat, bien que souvent appelé au secours, ne s'érige pas en propriétaire dominant.

Il est vrai que la démarche de Stere rencontre souvent la structure d'un discours de type populiste, notamment pour ce qui est du modèle de l'organisation économique qu'il propose. Sans entrer en détails, disons que, reprenant à son compte la condamnation – fréquente à l'époque – du caractère artificiel et irrationnel du développement de l'industrie roumaine<sup>22</sup> et faisant explicitement recours à l'exemple économique danois, Stere conclut que l'unique solution économiquement rationnelle et juste du point de vue social pour la Roumanie du début du siècle est la formule coopératiste qui situe la petite entreprise agricole à la base du développement économique national.

Néanmoins, il s'éloigne dans une certaine mesure de la ligne populiste.

Premièrement, la prétention d'inspiration marxiste de l'objectivité du discours et de la rigueur des jugements l'empêche de construire son analyse dans le *ton pathétique* habituel dans le cas des entreprises intellectuelles pareilles :

---

<sup>20</sup> *Ibidem*, pp. 6-7.

<sup>21</sup> Peter WILES, «A syndrome not a doctrine: some elementary theses on populism» in Ghiță IONESCU, Ernest GELLNER (eds.), *Populism. Its Meanings and National Characteristics*, pp. 199-179.

<sup>22</sup> Stere s'avère intransigeant à cet égard : «Numai interesul, ignoranța, sau o idee fixă de maniac, poate explica visul industrializării României», *Social-democratism sau poporanism*, p. 99.

Poporanismul românesc... este un sistem sociologic care precizează rolul și locul societăților agrare față de evoluția industrială a țărilor occidentale. Nu a fost vorba în poporanismul românesc de acel cult al primitivității rustice..., ci de îndrumarea științifică și pozitivă a țărilor agricole pentru a ține pasul vremii, fără a se minți pe ele însele asupra fondului lor agrar, care le impunea o anumită linie de evoluție.<sup>23</sup>

Il semble donc que le *poporanisme* s'arroge la tâche d'identifier sans hypocrisie les stratégies et les moyens du progrès dans une société dont les traits spécifiques auraient pu être prises, considérés d'un point de vue différent - surtout de la perspective des théories du développement linéaire - pour de véritables handicapes. Qui plus est, sa démarche est construite suivant une méthode comparative qui, refusant la possibilité d'un repliement hermétique et la mise exclusive en valeur des principes et les pratiques collectives d'un espace social et culturel nettement délimité, fait possible une mise en contexte de l'analyse. Plus précisément, le constat selon lequel la société roumaine est essentiellement un société rurale et agraire passe devant tout jugement de valeur et toute considération sur ses conséquences culturelle, politiques ou économiques, en tant que *fait sociologique* qui devrait être considéré en tant que tel. Un fait sociologique censé fournir le point de départ de l'analyse et marquer dès le début les ressemblances et les différences, justifier les approches viables et écarter les perspectives inopportunes. Ignorer cette prémisse constitue, à l'avis de Stere, l'erreur fatale et incorrigible des essais social-démocrates roumains. Il s'agit, d'abord, d'une erreur de méthode qui rend d'emblée négative la valeur de vérité de tout développement ultérieur :

De aici rezultă că fiecare țară, pentru a-și croi calea spre progresul social, trebuie să studieze condițiunile proprii. Numai *acest* studiu poate servi de *bază științifică* solidă pentru programele și organizațiunile politice<sup>24</sup>.

Ensuite, il est question d'une faute de stratégie politique parce que

rostul doctrinei socialiste, - ca și al oricărei alta, - nu se poate pune în contradicție cu condițiunile înseși de viață ale unui popor, pe cari el nu le poate nici înlătura, nici schimba ? Cine poate jertfi un popor de oameni vii pe altarul unei formule abstracte, chiar dacă ea ar sintetiza cele mai nobile aspirațiuni ale omenirii<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> Constantin STERE, «Explicații asupra poporanismului», in *Aurora*, 23 martie 1925. Z. ORNEA, *Țărănismul. Studiu sociologic*, p. 105.

<sup>24</sup> Constantin STERE, *Social-democratism...*, p. 78.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 178.

En second lieu, Stere s'écarte de l'«orthodoxie» populiste dans la mesure où *il se refuse d'adopter une attitude anti-intellectuelle*. Par contre, résumant brièvement ses opinions à cet égard, on dirait que la nation roumaine, tel qu'il la conçoit, est une nation à laquelle les paysans donnent corps et les intellectuels esprit. Ses propos sont d'ailleurs bien clairs quant à ce point lorsqu'il affirme que :

... organul națiunii, care are chemarea să afirme supremația ei, mândria ei, puterea ei de viață și stăpânirea ei asupra însuși destinului istoric, este – pe deasupra tuturor formelor – opinia publică, așa cum ea se cristalizează în glasul intelectualilor ei. Coroana, guvernele, armata, presa, - ca forțe reprezentative ale națiunii – sunt în funcțiunea conștiinței de datorie și a puterii de reacțiune a intelectualilor : aceștia sunt creerul și inima corpului național<sup>26</sup>.

De sucroît, faisant appel à l'expérience politique social-démocrate et au constat de l'impossibilité d'une organisation politique spontanée et autonome des «masses prolétaires», la présence active des intellectuels dans la vie publique est érigée au rang de condition encadrant la mise en place et le renforcement des institutions sociales – entendues au sens large de pratiques et de comportements collectives – à même de rendre les institutions politiques démocratiques efficaces et durables. Il serait donc question d'une condition *sine qua non* du processus de modernisation démocratique puisque les intellectuels constituent l'unique groupe capable de prendre en charge cet «apprentissage» politique de la nation.

Défenseur du régime constitutionnel et du suffrage universel, Stere se déclare en même temps conscient de l'in vraisemblance des pratiques réellement démocratiques - c'est-à-dire qui prennent en compte une volonté issue d'un «peuple» défini de manière extensive - dans une société dépourvue de l'«enracinement dans la vie publique des institutions et des moeurs» propres à un tel système. Dès lors, soit qu'il s'agit des travailleurs, soit qu'il s'agit des paysans, sa conclusion est la même : c'est parce que les «masses» prolétaires ou paysannes ne peuvent être par elles-mêmes des acteurs politiques, toute forme rationnelle d'organisation politique ne saurait se fonder que sur une étroite collaboration des intellectuels et du «peuple», de la majorité :

În sprijinul țărânimii, în elementele ei mai conștiente și mai viguroase, trebuie să vină alte elemente sociale : clasele mijlocii... și mai ales intelectualii... Numai printr-o colaborare strânsă între toate aceste elemente sociale, într-o acțiune și organizațiune politică temeinică, în care cu vremea să intre tot mai multe elemente din țărâtime, în măsura

---

<sup>26</sup> Constantin STERE, *Documentări și lămuriri politice*, București, 1930, p. 166.

în care pentru ea va fi tot mai accesibilă viața politică conștientă și lupta pașnică și legală, - numai prin această colaborare se poate asigura rezolvarea problemei ce ni se impune în actuala fază a dezvoltării noastre politice și sociale<sup>27</sup>.

Troisièmement, l'*attitude politique dominante* du discours de Stere pourrait, sans doute, être qualifiée de *constructive*. Il est vrai, le jugement qu'il fait à l'adresse du régime et des pratiques politiques de son époque est loin d'être positif dans la mesure où il condamne l'impuissance des institutions publiques – qui traduisent l'incapacité politique d'une élite coupée de la nation - et les anomalies d'un système qui s'obstine à refuser la participation politique générale, critiquant à la fois l'inaptitude du parlement de donner corps à une volonté nationale et la tendance de l'exécutif de mépriser le sens et la fonction de l'institution représentative.

Pourtant, c'est à une solution éminemment politique qu'il fait appel, à savoir celle de fonder le régime politique sur le *suffrage universel* mis en œuvre dans un régime de proportionnalité. Plus précisément, un tel régime, qui reconnaîtrait pleinement de statut de citoyens à tous les membres de la société et serait projeté sur un corps social fortement structuré et organisé politiquement, ne saurait travailler, par le biais de la représentation politique, de la justice et de l'administration, qu'au bénéfice de la catégorie majoritaire de la société : les paysans.

Autrement dit, la solution politique immédiate et en même temps la plus simple de la question paysanne, censée accompagner de très près la réforme agraire entreprise sur le terrain économique, c'est justement la *démocratie*, comprise dans le sens consacré par le XIX<sup>e</sup> siècle, à savoir celui de *la participation de tous les citoyens à la vie de la cité au moyens du suffrage universel*.

Ajoutons seulement que l'attitude de Stere se révèle à cet égard typiquement «social-démocrate» - au sens européen et contemporain du terme – dans la mesure où la social-démocratie moderne prend contour et définit sa particularité justement autour de la revendication du suffrage universel compris comme stratégie privilégiée de modeler un régime politique mis en question<sup>28</sup>. Autrement dit, c'est d'un esprit moderne dont l'entreprise de Stere témoigne dans la mesure où il érige la *représentation populaire* au rang de seul *moyen démocratique* et d'unique *instrument politiquement recommandable* et

---

<sup>27</sup> Constantin STERE, *Social-democratism...*, pp. 189-190.

<sup>28</sup> Bernard MANIN, «Démocratie, pluralisme, libéralisme», in Alain BERGOUIGNOUX, Bernard MANIN, *Le régime social-démocrate*, Paris, 1989, pp. 23-56.

*universellement acceptable* afin d'articuler directement et de manière efficace le *social* et le *politique*.

Le populisme ne se situe pas dans un rapport conflictuel irréconciliable avec le socialisme. Par contre, en tant que pratique et technique de mobilisation sociale à contenu doctrinaire relativement peu articulé, il peut facilement emprunter la structure argumentative du discours socialiste. Bien sûr, le populisme n'offre pas et ne repose pas sur une idéologie, mais fait d'habitude recours à un ensemble de solutions de conjoncture, plus ou moins viables. Aussi, en lignes générales, dirait-on que, dans la mesure où le populisme, entendu comme mixture bigarré de principes idéologiques et comme pratique politique composite, invoque le thème de la fracture sociale et compte sur un discours à force mobilisatrice, il peut identifier dans les idées socialistes un partenaire digne de confiance.

D'autre part, autant du point de vue théorique que dans une perspective historique, le socialisme a été vu comme une réaction idéologique et politique aux conséquences sociales négatives de l'industrialisation. Par conséquent, considéré comme idéal-type, il s'applique à ré-ordonner les relations de production afin de répondre à une échelle aussi large et d'une façon aussi complète que possible aux exigences de la justice distributive au sein d'une société industrielle. En revanche, le populisme se manifeste souvent sous la forme d'un réplique au problème de l'industrialisation dans des sociétés qui se trouvent dans une «étape» de début de ce processus<sup>29</sup>. En outre, si l'idéal-type socialiste est enclin à proposer une recette universelle du progrès social, le populisme revêt plutôt l'habit d'une formule autogène de développement. Si bien que, refusant d'avancer ou de se soumettre à un modèle général de gestion du progrès, ce dernier tend à faire état des particularités sociales et économiques de la société en cause<sup>30</sup>. Conséquemment, la pratique populiste peut bien puiser à la rhétorique socialiste, en prenant à son compte ses objectifs idéologiques. En échange, elle s'organise le plus fréquemment selon certains «besoins» et certaines particularités politiques, économiques et sociales du milieu.

Sans doute, en dépit de l'attitude extrêmement critique à l'adresse de l'application du projet socialiste en Roumanie, pour des raisons plutôt sociologiques qu'idéologiques, Stere reste un penseur marxiste dans la mesure où le projet qu'il élabore emprunte aux prémisses et aux raisonnements formulés par Marx et surtout dans son sillage. Bien que le projet *poporaniste* – par sa fidélité à la ligne révisionniste – contredise la viabilité des lois marxistes

---

<sup>29</sup> Paul DRAKE, *op.cit.*, p. 6.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 7.

de l'évolution des sociétés, il reste toutefois un *projet de classe*, dont les revendications reposent sur les arguments de l'exploitation de classe et de l'injustice sociale et dont le moteur du progrès social est toujours une classe sociale. La classe, le groupe, les masses sont les personnages principaux de son discours, un discours construit dans une perspective définie par le holisme méthodologique. A vrai dire, pour revenir et soutenir le rejet de toute attitude anti-intellectuelle chez Stere, on dirait que, en dernière analyse, l'intellectuel – dont lui-même est le cas de figure – est le seul *individu* de son scénario, un individu défini avant tout par sa vocation et son mérite, un individu qui est à la fois *auteur* et *acteur* – dans un sens hobbesien –, un *auteur* qui formule la «critique constructive» du système et un *acteur* dans la mesure où il se fait la voix d'un groupe qui ne saurait encore agir par lui-même.

Au moment où Stere écrit les articles qui constituent *Social-democratism sau poporanism*, la crise suscitée au sein du socialisme allemand opposant les «orthodoxes» aux «révisionnistes» est encore à la une<sup>31</sup>. Naturellement, Stere rejoint le camp révisionniste dont l'histoire dans la pratique politique trouve sa source justement dans le dilemme suscitée par le rapport problématique entre le programme marxiste et la dynamique économique et politique de l'espace rural<sup>32</sup>. Bien évidemment, l'approche *poporaniste* prend en cible l'action politique et moins la polémique intellectuelle, elle se voit investie en politiques et moins dans l'innovation doctrinaire. C'est pourquoi, il n'y a rien de surprenant à ce qu'il accentue sur les arguments qui portent sur la question paysanne et sur les rectifications que ceux-ci apportent aux raisonnements d'inspiration marxiste, en laissant en quelque sorte de côté la controverse intellectuelle plus profonde qui sépare les membres d'une même famille philosophique.

Lecteur attentif, voire partisan de Marx – qu'il n'hésite à invoquer souvent à son appui<sup>33</sup> – surtout quant à ses méthodes d'analyse<sup>34</sup>, Stere s'oppose fermement aux interprétations du marxisme orthodoxe, représenté notamment

---

<sup>31</sup> Edouard Bernstein publie la série d'articles «Probleme des Sozialismus» en 1896, et *Die Voraussetzungen des Socialismus und die Aufgaben des Sozialdemokratie*, le livre de chevet du marxisme révisionniste, en 1899.

<sup>32</sup> Leszek KOLAKOWSKI, *Histoire du marxisme*, Paris, vol. II, pp. 119-121.

<sup>33</sup> La fréquence des références et des citations des textes marxistes et de l'école marxiste orthodoxe (Karl Kautsky) ou révisionniste (Edouard Bernstein, Fr.O. Hertz), mais aussi de certains auteurs étrangers à cette filiation (Mill, Tocqueville, Comte) dans *Social-democratism sau poporanism* font de Stere un auteur averti quant au fond intellectuel de l'argumentation.

<sup>34</sup> Stere avoue ouvertement avoir construit son analyse partant des «prémises de cette doctrine [marxiste], faisant appel à l'autorité de ses chefs de file, appliquant rigoureusement sa méthode dans l'examen de non problèmes sociaux», *Social-democratism...*, p. 228.

par l'autrichien Kautsky, dont il condamne la rigidité. En effet, comme il a été déjà dit, le prétexte intellectuel de son projet est fourni par la critique d'une approche social-démocrate du progrès dans un pays comme la Roumanie, avec la mention explicite que la social-démocratie c'est «la direction dogmatique du 'socialisme scientifique', appelée plus ironiquement 'orthodoxe'»<sup>35</sup>. On dirait que son rapport avec le socialisme européen suit assez fidèlement la ligne de la dispute entre orthodoxes et révisionnistes, les thèses bersteiniennes recevant à leur appui des exemples empruntés à la réalité politico-économique roumaine afin d'expliquer l'impossibilité de l'application du programme social-démocrate dans un pays comme la Roumanie :

... în țările agricole programul social-democrat e o imposibilitate (politică și sociologică) și un non-sens. Și pe lângă aceasta, în ele lipsește chiar baza materială pentru un partid social-democratic, - proletariatul industrial, a cărui organizare și luptă politică singură poate duce *la cucerirea puterii politice* în scopul de a revoluționa producțiunea. (...) și chestiunea agrară ... este singura problemă proprie ce se impune pentru a fi rezolvată de către societate, - și rezolvată conform cu tendințele sociale ale țărănimii, conform cu interesele ei și în sensul evoluțiunii proprii a producțiunii agricole (...) și numai o mișcare, după caracterul ei, țărănesc, poate fi aci «nu o mișcare a minorității în interesul unei minorități, ci mișcarea majorității covârșitoare în interesul majorității covârșitoare», după cum se exprimă *Manifestul Comunist*<sup>36</sup>.

Il n'est pas opportun de reproduire ici en détail le développement élaboré par Stere. Disons seulement que son discours s'organise autour de deux thèmes principaux du débat suscité par la question paysanne au niveau européen : les vicissitudes du statut politique et de la fonction sociale du paysan dans la doctrine marxiste et le désaccord entre la dynamique économique agraire et la ligne de l'évolution sociale tracée par le projet socialiste.

Beaucoup plus intéressante dans le cas de notre analyse est la position globale prise par Stere devant les thèses socialistes. Le socialisme se voit ainsi attribuer deux sens contradictoires. D'une part, selon une conception marxiste rigoureuse, le socialisme s'identifierait à l'orthodoxisme de la social-démocratie refusée par Stere, tandis qu'une seconde interprétation, cette fois soutenue et défendue – qui subordonne la première et la transforme en simple cas de figure – équivaldrait le socialisme (seulement) à une clé de compréhension de l'évolution historique, résumant le devenir des sociétés

---

<sup>35</sup> Constantin STERE, *Social-democratism...*, p. 6, n. 1.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 50.

humaines au conflit perpétuel entre deux principes radicalement opposés : la «solidarité sociale» et la «libre concurrence».

Socialismul deci, departe de a fi un produs exclusiv al vieții economice moderne, în fiecare din aceste faze istorice e reprezentat de acele curente de idei și de acele clase sociale cari afirmă principiul solidarității sociale; socialdemocratismul și mișcarea proletariatului nu sunt ele însele decât o fază trecătoare, mărginită în timp și spațiu în evoluția ideii de solidaritate socială<sup>37</sup>.

Il est finalement à noter que, pour Stere, le socialisme ne représente plus un véritable projet de société, un projet que l'on convient suivre et dont les conditions d'applicabilité doivent être atteintes ou attendues, mais seulement un «idéal social» dont le triomphe nécessaire se réduit à une «façon de parler»<sup>38</sup>. Autrement dit, la dynamique des sociétés obligerait déjà – au début du siècle – les thèses marxistes de quitter le terrain de l'*idéologie* pour s'installer dans l'espace, plus modeste et moins aventureux, de l'*idéal*. De ce point de vue, Stere rejoint de nouveau la social-démocratie moderne, celle qui a renoncé à la révolution et à l'image d'une société future en faveur de l'amélioration de la société en place au moyen des mécanismes de la démocratie représentative<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 230.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 122.

<sup>39</sup> Voir Alain BERGOUIGNOUX, Bernard MANIN, *Le régime social-démocrate*, Paris, 1989.

# LE BIEN COMMUN, UN BIEN DE LA NATION

Il convient de dire, dès le début, que nous ne sommes pas intéressés ici par les aspects de nature économique de la pensée de Stere, ni par la justesse de ses analyses ou de ses prévisions sociologiques et ni par la viabilité ou par le caractère utopique ou non de son projet sur la démocratie rurale et sur l'Etat paysan<sup>40</sup>. Pour ces raisons, notre étude ne se concentrera pas sur l'examen du type d'arrangement économique imaginé par Stere. En revanche, elle se propose tant d'investiguer la manière dans laquelle un penseur de la formation et de la taille de Stere pourvoit de sens certains concepts politiques fondamentaux, que par le degré de cohérence d'un projet politique organisé autour du thème du *bien commun*.

D'ailleurs, la question paysanne ne se réduit pas, à l'avis de Stere, à un problème d'ordre socio-économique. Par contre, l'état économique et l'obscurité culturelle des masses paysannes ne serait que le signe d'un drame plus profond dont la nature réelle est *éthico-politique*.

Chestiunea socială este o chestiune *morală*... Suprimați în gând *criteriul moral* (...) și toată *chestiunea* cade deodată, sau mai bine zis se reduce la o simplă chestiune de forță...<sup>41</sup>

Comment justifier ce déplacement sensible du registre explicatif ? C'est que la question paysanne ne saurait être comprise qu'une fois située entre deux références majeures, à savoir la *nation* et le *progrès social*. La nation et le progrès social représentent les coordonnées essentielles auxquelles il faut obligatoirement rapporter tout jugement portant sur les aménagements politiques de l'ordre et de la liberté au sein de la société. La question paysanne n'est conséquemment pas un problème circonstanciel ou local si bien qu'elle ne pourrait faire l'objet d'une solution limitée et conjoncturelle.

Chestiunea agrară nu numai că nu poate fi subordonată oricărei alte probleme, dar această problemă este singura problemă proprie ce se impune a fi rezolvată de către societate<sup>42</sup>.

Dès lors, la question paysanne fournit plutôt le point de départ et la grille d'analyse d'une démarche intellectuelle qui met en cause toute la construction

---

<sup>40</sup> Ces aspects ont été déjà soumises à l'analyse. Voir Z. ORNEA, *Țărănimul. Studiu sociologic*, 1969.

<sup>41</sup> Constantin STERE, *Social-democratism...*, p. 235.

<sup>42</sup> Constantin STERE cité par Costin MURGESCU, *Mersul ideilor economice la români*, ed. a 2-a, București, 1994, vol. II, p. 124.

politique et l'entière structure sociale de la nation et, par voie de conséquence, le sens du progrès social. Plus explicitement, par son ampleur sociologique, la *question paysanne* fournit la seule voie afin d'approcher légitimement la *question nationale* :

România, după firea lucrurilor, este un stat țărănesc, și neamul românesc de pretutindeni este, înainte de toate, un neam de țărani. Pentru el, problema țărănească apare ca temelia chestiunii naționale întregi ...<sup>43</sup>.

Pourquoi ? Parce que, au début du XX<sup>e</sup> siècle, la question paysanne met en exergue le déficit de légitimité politique dont l'organisation politique roumaine fait preuve, fondant le discours *poporaniste* sur des prémisses éthico-politiques. Si, pour pouvoir arguer de la légitimité politique d'un régime, il convient de respecter une condition de nature éthique, à savoir qu'aucun ne puisse apporter des objections graves et rationnellement justifiées à l'adresse du système<sup>44</sup>, alors la question paysanne, dans la mesure où elle décrit l'*exclusion* d'une immense partie de la population de la participation politique et de la redistribution des biens, ouvre un chemin privilégié pour mettre en question l'aménagement politique et social de la nation. Dans une telle perspective, la démarche de Stere, au-delà du caractère pacifique des instruments du changement qu'il imagine, s'avère philosophiquement révolutionnaire du moment qu'elle s'organise autour d'un «choix fondamental», celui du refus de la société en place<sup>45</sup>.

Si Stere critique la société qu'il voit devant ses yeux comme injuste pour la majorité de ses membres, cela ne veut nullement dire qu'il adopte une attitude révolutionnaire au niveau de la stratégie politique. Par contre, dans le sillage du marxisme révisionniste, le changement social, conçu tout d'abord sous l'angle de l'amélioration de la situation du paysan, doit et il est possible de se produire au sein et non pas au dehors du régime en place. Il n'est pas besoin d'une révolution afin de changer l'état de la paysannerie. Ce n'est pas tellement pour des raisons politiques, qu'à cause des coordonnées socio-économiques de son statut, profondément différent du statut du prolétariat<sup>46</sup>,

---

<sup>43</sup> Constantin STERE, *Singur împotriva tuturor*, Chișinău, 1997, pp. 100-101.

<sup>44</sup> Thomas NAGEL, *Egalité et partialité*, Paris, 1994, p. 56.

<sup>45</sup> « ... pour penser philosophiquement la politique dans une société, il faut d'abord faire un choix fondamental. Ce choix fondamental c'est l'acceptation de la sorte de société dans laquelle nous vivons, ou bien le refus. Ou bien on est révolutionnaire, ou bien on ne l'est pas.», Raymond ARON, *Le spectateur engagé*, Paris, 1981, p. 58.

<sup>46</sup> « ... dacă proletarul este exploatat, el totuși, atins prin situația lui economică, prin rolul lui în producțiune, cât și juridicește, nici nu are dreptul să reclame în societatea modernă (cât timp producția nu este socializată) decât salariul lui. Astfel, în societatea capitalistă s-ar fi oprit în loc procesul însuși de producțiune. Pe când țăranul, chiar prin situațiunea lui economică, cât și

que, dans le système existant, le paysan se trouve dans la situation de pouvoir revendiquer pacifiquement sa justice. C'est justement parce que la société roumaine est essentiellement rurale qu'elle peut faire économie d'une révolution. Vu de cet angle, le projet *poporaniste* est sans doute un projet démocratique.

La nation est de droit censée tirer les bénéfices du progrès et toute conception rationnelle du progrès ne saurait ignorer la composition sociale de la nation. Aussi, le progrès ne peut ignorer la *tradition*, une tradition comprise dans un sens plutôt politique et sociologique que culturel. Autrement dit, assimilé au développement de la nation, le progrès social exprime la compréhension, la correction et la rationalisation d'une évolution historique inscrite de façon indélébile dans la nature de la nation. Le progrès et l'action politique ne sauraient trouver de justification en eux-mêmes et ne sauraient être non plus rapportés à des réalités politiques extérieures, quelque séduisantes qu'elles soient. Au contraire, les deux termes sont destinés à clarifier et à rendre compte d'une manière consciente et rationnelle de la gestion du développement national et sont ordonnés à ce développement. Le progrès et l'action politique ont une adresse précise qui est la nation et en son sein la classe paysanne.

Il n'y a pas de recette unique du progrès social, telle est la conviction de Stere. L'équation du progrès ne saurait être calculée selon une formule définitive, indépendamment d'époque et d'espace. Sa solution est toujours décidée en rapport avec les variables fournies par l'évolution spécifique d'une société et nullement soumise à certaines lois abstraites du devenir historique. Autrement dit, s'il y a une logique de devenir historique, celle-ci ne pourrait être que nationale.

E vădit ... și fără prea multă filosofie, că nu există, nu poate exista o evoluție socială unică, identică, pentru toate țările, ci fiecare țară urmează o evoluție proprie. Aceasta e adevărat chiar pentru țările cele mai înaintate în industrialism, - Anglia, Germania, Franța, ... (...). De aici rezultă că fiecare țară, pentru a-și croi calea spre progresul social, trebuie să studieze condițiunile proprii. Numai acest studiu poate servi de bază științifică solidă pentru programele și organizațiunile politice<sup>47</sup>.

---

juridicește, are dreptul și acum să revendice produsul integral al gospodăriei lui, și procesul de producțiune nu numai nu ar suferi, dar ar căpăta o vitalitate și mai mare. Nu e nevoie de revoluționarea producțiunii înseși pentru ca țăranul să poată avea produsul integral al muncii sale, ca pentru proletariatul industrial.», Constantin STERE, *Social-democratism...*, p. 65.

<sup>47</sup> Constantin STERE, *Social-democratism...*, pp. 77-78.

On dirait que, aux yeux de Stere, il y a une certaine éthique du progrès : l'épanouissement d'une société politique n'est jugé qu'en fonction d'un bien commun qui ne peut être que le bien de la nation considérée dans son ensemble. Et parce que le sens du progrès est établi par voie politique, la nation et son épanouissement fournissent la norme en rapport à laquelle on apprécie les vertus et les vices d'une action politique entreprise à un moment donné. Le progrès social est appelé à donner corps à une éthique sociale qui est l'*éthique de la nation*. Qui plus est, dans l'atmosphère de l'école marxiste animée par la prétention de formuler des jugements objectifs sur l'évolution sociale, la projection politique du progrès, fondée sur l'observation des «conditions spécifiques» à chaque société, est censée représenter l'expression scientifique objective de l'éthique de la nation.

Bien évidemment, de pareilles considérations ne sauraient surprendre. Par contre, elles s'inscrivent dans la normalité intellectuelle d'une époque tourmentée par le problème de la nation, de l'Etat et du rapport à la modernité<sup>48</sup>. Dans une telle perspective, il ne constitue pas un cas singulier, participant, du moins partiellement, avec d'autres courants intellectuels de l'époque – comme le «junimism», le «sămănătorism» et plus tard le «gândirism» -, à la critique d'inspiration romantique du développement de la société roumaine formulée au fil du XIX<sup>e</sup> siècle et dont la pièce de résistance est donné par l'argumentation de Titu Maiorescu sur les formes dépourvues de contenu.

Il convient toutefois de noter que même si, par son ralliement à cette critique, par sa dimension filo-agraire et par la défense d'un développement endogène<sup>49</sup>, sa pensée pourrait acquérir certaines nuances justifiant la qualification de conservatrice, sur le terrain de l'analyse politique, Stere s'avère être un progressiste. Fortement penché vers la rationalisation de sa propre démarche et vers le respect des rigueurs scientifiques du discours, il se veut un penseur politique, un défenseur du régime constitutionnel représentatif et, sous ces auspices, son cas est particulier.

Si la nation représente le concept-clé de la démarche *poporaniste* et si «toute définition de la nation est déjà en tant que telle une théorie implicite de la nation»<sup>50</sup>, alors il convient que la question censée ouvrir l'analyse essaye d'identifier la consistance de la nation invoquée par Stere.

---

<sup>48</sup> N'oublions pas que les articles que Stere publie en *Viața românească* sont écrits peu avant l'Union. Qui plus est, bessarabien d'origine, Stere est d'autant plus motivé dans sa sensibilité à l'égard du problème national.

<sup>49</sup> Stere fait sien le slogan anti-libéral des libéraux roumains «par nous-même», *Social-democratism...*, p. 184.

<sup>50</sup> Dominique SCHNAPPER, *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Paris, 1994, p. 27.

La question devient d'autant plus importante que la *nation* est un des lieux conceptuels privilégiés de la confusion des mots qui met en dilemme non seulement le discours commun, mais aussi les constructions à prétention scientifique, en les obligeant parfois à reconnaître leur impuissance<sup>51</sup>. *Nation, nationalisme, État*<sup>52</sup>, *ethnie* ne sont que quelques – et sûrement parmi les plus fréquents – éléments de la chaîne des superpositions. La confusion des termes nourrit la tension du discours et le contraint souvent de quitter le terrain de l'analyse pour passer dans celui de la revendication politique. Le langage assimile d'ordinaire la nation et l'ethnie ou la nation et l'Etat. Dans l'ordre du discours, l'ambiguïté des mots justifie la vocation nationale et, par voie de conséquence, étatique, de tout groupe ethnique.

Pour le projet *poporaniste*, la nation n'est pas tellement décrite du point de vue politique que sociologique. La nation roumaine est avant tout une *nation paysanne* – voilà le leit-motif des écrits de Stere. On rencontre ici peut-être une des principales impasses de la réflexion roumaine sur la communauté politique et sur son aménagement. Autrement dit, en lignes générales, *la réflexion acquiert à peine un caractère politique* parce que *son objet n'est pas politique* : la nation n'a pas de consistance politique, elle ne prend le plus souvent contour que regardée sous un angle sociologique, culturel ou économique.

D'ailleurs, à l'avis de Stere, la nation ne désigne pas qu'une réalité sociologique, mais surtout une entité culturelle et historique dont la cohérence et cohésion sont vérifiées et actualisées au niveau linguistique :

Primul produs al acestei vieți comune sufletești este limba națională. Limba unui popor nu este un număr de sunete sau de semne convenționale, ca cele întrebuițate în telegrafie, de cari un grup de oameni s-ar fi înțeles să se folosească pentru a desemna anume lucruri sau reprezentațiuni ; un cuvânt al limbii sale nu este pentru un neam ca o etichetă ce servește pentru a desemna cuprinsul saltarelor dintr-o tapițerie, - ci precum stările sufletești se formează, se desvoltă și se combină după anume legi, prin viața sufletească comună, - tot așa, odată și paralel cu ele, fiecare cuvânt din limba națională e chinuit, e trăit de neamul întreg, în viața lui sufletească comună de veacuri și milenii (...) ... în fiecare cuvânt se rezumă toată istoria neamului, așa cum ea a fost simțită și trăită împreună,

---

<sup>51</sup> «Je suis donc conduit à la conclusion qu'aucune définition scientifique de la nation ne peut être proposée; et pourtant le phénomène a existé et existe», Hugh Seton-Watson apud Dominique SCHNAPPER, *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, p. 31.

<sup>52</sup> La confusion est exemplaire dans le cas de l'Etat : «Le terme d'Etat comporte deux sens fort différents. Il désigne d'abord une société organisée ayant un gouvernement autonome et, en ce sens, nous sommes tous membres de l'Etat, *l'Etat c'est nous*. Mais il dénote d'autre part l'appareil qui gouverne cette société. En ce sens les membres de l'Etat ce sont ceux qui participent au pouvoir, *l'Etat c'est eux*», Bertrand de JOUVENEL, *Du pouvoir*, Paris, 1972, p. 48.

acest cuvânt, care astăzi e legat de o idee sau de o reprezentațiune, s-a născut în întunericul vremurilor odată cu zămislirea acestei idei însăși sau a reprezentațiunii, în sufletul comun a crescut și s-a dezvoltat împreună cu tot neamul. De aceia limba apare ca cea mai puternică legătură socială, de aceia un cuvânt e înțeles și simțit de tot poporul, fiindcă pune în mișcare toată firea lui morală<sup>53</sup>.

Conçue de la sorte, la nation ne saurait être définie que par deux dimensions : par la communauté historique et par le spécifique culturel. Une définition que l'on ne pourrait placer au registre conceptuel du politique puisque le *lien social* n'est pas saisi en termes correspondants. En d'autres mots, la définition que Stere attribue à la nation se superpose sur celle que la science politique assigne à l'ethnie. Le groupe ethnique est appelé décrire la communauté des individus tenus ensemble par une mémoire collective et une culture commune. En effet, Stere n'hésite pas à offrir à sa définition de la nation la dimension ethnique, vérifiée au niveau de la cohérence sociologique.

...unitatea etnică a Românilor de pretutindeni se învederează (...) în caracterul țărănimii noastre<sup>54</sup>.

N'oublions pas que l'on se situe dans l'atmosphère politique et intellectuelle du début du siècle, porteur du désir d'investissement concret de la vocation politique des groupes ethniques intégrés aux corps des empires européens ou d'accomplissement des communautés qui se sentent incomplètes de ce point de vue. Notre attention se concentre pourtant sur l'identification des moments où l'argumentation de Stere quitte le terrain de l'examen sociologique et des considérations d'ordre culturel et entre dans le registre politique.

Alors, formulée de manière plus précise, la question qui s'impose est : en quelle mesure une nation paysanne constitue la matière première d'une construction politique démocratique ? Suivons la réponse de Stere :

Democratismul presupune nu numai un regim constituțional sincer, cu care seamănă prea puțin parodia de astăzi ; nu numai desființarea privilegiilor electorale și lărgirea sistemului electoral, până la votul obștesc, egal și direct ; nu numai adevărata domnie a legilor care în situația de azi nu poate fi decât o vorbă deșartă, oricât de curate ar fi intențiile ce o aruncă ; nu numai respectarea desăvârșită a libertăților constituționale - a libertății cuvântului, a tiparului, a dreptului de întruniri și asociațiuni etc. care astăzi sunt cu totul necunoscute la țară ; dar și o participare efectivă și energică a poporului însuși la guvernarea țării, și mai ales o viață cetățenească reală în adâncimile organismului de stat, - la sat, la comună, la județ. Într-un cuvânt,

---

<sup>53</sup> Constantin STERE, *Social-democratism...*, p. 129-130.

<sup>54</sup> Constantin STERE, *Documentări și lămuriri politice*, București, 1930, pp. 20.

- pentru România, stat de țărani, desăvârșirea operei începute la 1848 impune urmașilor sarcina de a lupta pentru realizarea unei adevărate, puternice și sănătoase democrații rurale<sup>55</sup>.

Dirait-on alors que le paysan remplace complètement le citoyen, qu'il s'agit d'une nation paysanne et non pas d'une nation citoyenne ? Non. Parce que la démarche de Stere n'est pas dépourvue d'une dimension politique affirmée et affirmative. C'est la démocratie paysanne qui nous offre le mécanisme au moyen duquel la *nation paysanne* devient une *nation de citoyens*. La démocratie rurale, considérée du point de vue politique, ne doit pas être comprise à l'exemple d'un régime politique au sens juridico-politique le plus rigoureux. En échange, la démocratie rurale est censée traduire, avant tout, la participation de tous les citoyens – dans leur grande majorité paysans – au gouvernement du pays, par le biais du suffrage universel. Toutefois, du point de vue conceptuel, la nation *poporaniste* reste politiquement «impure», définie par un sens «imparfait» de la citoyenneté. C'est que le citoyen de la démocratie rurale n'est pas un «individu abstrait, sans identification et sans qualification particulières, en deçà et au-delà de toutes ses déterminations concrètes»<sup>56</sup>. Le citoyen de la démocratie rurale reste un paysan ou, du moins, il est défini par rapport à cette dimension économique-sociale et culturelle.

Dès lors, la nation même devient un concept politique «lié à la terre, qui entretient aisément une complicité impolitique<sup>57</sup> avec une matière presque organique.

O națiune, ca o ființă vie, este mai mult decât o formă de stat, și reprezintă mai mult decât interesele unui stat. Și de viața unei națiuni n-au dreptul să dispună conducătorii statului, care vremelnic pot vorbi în numele ei. N-are dreptul să dispună de această viață chiar unanimitatea unei generațiuni, condamnând la moarte națională, adică moarte intelectuală și morală, toate generațiunile ce nu sunt încă măcar zămislite. Desigur, nu se poate vorbi aici de un drept juridic, - întrucât nu există un for competent să-l constate, - dar un drept istoric și moral – este tot așa de real, - și adesea mai eficace<sup>58</sup>.

Bien sûr, à une première lecture, une telle définition revoie à la conception classique qui superpose à la nation l'image d'un organisme collectif supérieur à une simple arithmétique sociale. Érigée au-dessus de l'Etat – simple construction juridique sujette au changement – la nation jouirait, par la suite,

---

<sup>55</sup> Constantin STERE, *Social-democratism...*, p. 188.

<sup>56</sup> Dominique SCHNAPPER, *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, p. 49.

<sup>57</sup> Dans le sens arrêté par Julien FREUND, *Politique et impolitique*, p. 1.

<sup>58</sup> Constantin STERE, *Documentări și lămuriri politice*, București, 1930, pp. VIII-IX.

d'une consistance en quelque sorte biologique et, évidemment, d'une évolution à la mesure. La nation est personne, une personne morale, placée dans le transcendant et l'unique en droit de décider sur sa propre destinée. Il n'y a rien de surprenant dans l'apparement à la perspective organique. Inattendu c'est le caractère profondément impolitique de la définition, même en rapport avec la démarche de Stere. A vrai dire, en dernière analyse, un sens pareil rend impossible le projet et l'action politique.

Quelle serait la fonction du politique et qui serait appelé à l'accomplir si le droit de la décision politique – entendue au sens le plus large – est suspendu en faveur d'un «droit historique et moral» appartenant à une entité transcendante. Il est vrai, en réplique, que ce ne serait que pour accentuer la responsabilité de la décision politique, une responsabilité appréciée en rapport avec un bien qui dépasse le présent et détermine l'avenir de l'existence politique, que Stere fait recours à une pareille approche. De la sorte, l'action politique serait rigoureusement ordonnée à l'épanouissement de la nation et à la capacité d'apporter des bénéfices au corps social en son ensemble. Toutefois, sans écarter une telle interprétation, au moment où «même l'unanimité d'une génération», c'est-à-dire le porteur temporaire de la souveraineté nationale ne peut décider du destin de la nation, le sens même de la souveraineté est mis en question.

## LE POPORANISME. LE PROJET POLITIQUE

La démocratie paysanne<sup>59</sup> fait sûrement et de manière presque automatique partie de l'identité intellectuelle et politique de Constantin Stere. Il s'agit sans doute et au-delà des développements ultérieurs, d'un syntagme qui reproduit fidèlement l'essence des convictions et des intentions politiques de Stere.

Le fil de l'argumentation au long duquel ce concept reçoit du sens enchaîne quatre repères, *peuple – nation – démocratie – progrès*, qui constituent des pas indispensables de l'algorithme de construction du projet politique *poporaniste*, dont le dénominateur commun est la paysannerie.

Il convient de dire que dans les lignes de *Social-democratism sau poporanism*, le sens du mot *peuple* fait l'objet des développements plus amples<sup>60</sup>. En effet, Stere distingue trois sens fondamentaux, tous contenus et repris d'une manière plus ou moins critique par la vision *poporaniste*. Ainsi, le peuple serait tout d'abord et au sens le plus large «le groupe ethnique ayant un type culturel déterminé et une vie spirituelle commune» qui se développe et se renforce par le fait d'être ensemble - «împreună-viețuire». A la dimension culturelle et ethnique s'ajoute la dimension politique – qui n'est initialement ni évidente, ni nécessaire - au moment où la communauté en cause décide de s'offrir comme cadre de son existence commune l'architecture politico-juridique de l'Etat puisque «l'Etat c'est un peuple organisé». Par conséquent, la «solidarité organique» du peuple est à doubler par la «solidarité organisée» construite par voie politique<sup>61</sup>. En second lieu, le peuple comprend

toate acele elemente sociale *pozitive* cari într-un moment dat au a îndeplini o anume menire istorică în dezvoltarea socială și politică și – în opoziție cu elementele sociale *negative* – determină o nouă îndrumare în viața națională și socială.

---

<sup>59</sup> Le concept de *démocratie rurale* ou *paysanne* sera remplacé et développé plus tard par celui d'*Etat paysan*. Bien que cette démocratie paysanne imaginée par Stere anticipe les thèses de l'Etat paysan, celui-ci ne gagnera vraiment de poids dans la doctrine du Parti paysan qu'au début des années '30, sans jouir toutefois de réels approfondissements doctrinaires. Il convient d'ajouter que, tel qu'il ressort des propos des représentants de ce courant de pensée, l'Etat paysan apparaît plutôt comme un idéal social à suivre de façon graduelle qu'en tant que projet viable de réforme sociale. Voir à cet égard Z. ORNEA, *Țărănișmul. Studiu sociologic*, pp. 315-325.

<sup>60</sup> Constantin STERE, *Social-democratism...*, pp. 236-240. Les citations qui suivent, sauf indication contraire, sont reprise de cette partie du texte.

<sup>61</sup> On emploie ces syntagmes dans le sens arrêté par Alexandru DUȚU, *Ideea de Europa. Evoluția conștiinței europene*, București, 1999, surtout le chapitre «Binele comun și mâna invizibilă», pp. 114-154.

La définition générale est, par la suite, restreinte à un sens plus limitatif : l'identification du peuple comporte un jugement de valeur dont le critère fondamental est fourni par le progrès social, un jugement à nuance idéologique et, à la fois, politique dans un sens en quelque sorte schmittien dans la mesure où il découpe la communauté politique entre *amis* et *ennemis* du *développement social*. Enfin,

sub denumirea de 'popor' se cuprinde (mai ales de către socialiști) numai munca productivă în sensul strict al cuvântului, munca fizică de brațe, excluzându-se munca intelectuală.

Bien qu'il refuse, naturellement, l'exclusion opérée à travers cette dernière définition à fort caractère idéologique, Stere considère que cette dernière, sans contredire les deux premiers sens et identifiant le *peuple* à la «masse concrète des travailleurs», constitue le fondement essentiel de la vision *poporaniste*, justifiant sa *légitimité démocratique* et sa *valeur de vérité*. Dès lors, le *poporanisme* serait une *conception politique démocratique* - puisqu'il invoque l'«immense majorité» des «gens concrets qui travaillent» et dont les intérêts s'identifient aux intérêts de la société en son ensemble - et à la fois juste parce qu'il s'organise selon «le critère fondamental du jugement moral» : «le peuple qui travaille a toujours raison».

Elle est bien intéressante la manière dans laquelle Stere suggère ici une tentative de s'inscrire dans le paradigme de la théorie de la démocratie développée au fil du XVIII<sup>e</sup> siècle et fondée sur l'hypothèse de la *rationalité démocratique* qui voit dans le processus politique une délibération rationnelle censée mener vers un certain intérêt général et dont le rôle est éminemment épistémologique : la *quête de la vérité*. En effet, partant d'une prémisse que Stere assume de façon implicite, ce type d'argumentation repose sur l'idée fondamentale selon laquelle les intérêts qui s'affrontent et animent une société se trouvent, en dernière analyse, en *harmonie*, tandis que les conflits qui peuvent apparaître ne représentent que des désaccords quant à l'identification d'un bien commun, désaccords qui peuvent être surmontés au moyens du *débat rationnel*. Dès lors, et dans un sens qui est confirmé de manière diffuse par le discours de Stere, la recherche de la véritable volonté générale aboutit, par le calcul démocratique des majorités et des minorités, à l'identification d'une vérité : l'avis de la majorité correspond à la réalité, tandis que la minorité a une image fautive de la volonté générale<sup>62</sup>. Si l'on regarde l'histoire de la pensée sur la démocratie comme une séparation progressive de deux principes<sup>63</sup>, de la

---

<sup>62</sup> Voir Adam PRZEWORSKI, *Democratia și economia de piață. Reformele politice și economice în Europa de Est și în America Latină*, trad. D.-I. Paradowski, Bucarest, 1996, pp. 101-102.

<sup>63</sup> Alain TOURAINE, *Critique de la modernité*, Paris, 1992, p. 376.

*souveraineté populaire* et l'*intérêt général* engendrant la «démocratie populaires» d'une part, et les *droits de l'homme* appuyant la «démocratie libérale» de l'autre, alors, bien que démocratique en toute rigueur formelle, le discours de Stere tend s'inscrire, de ce point de vue, dans la première lignée.

Revenant aux sens que Stere attribue au *peuple*, ce *peuple*, muni de cette triple définition, éprouve le besoin de la force et de l'unité politique de la *nation* pour pouvoir organiser par voie démocratique son épanouissement, un épanouissement compris sous les espèces de la modernisation politique et économique de la société.

Dans le cas roumain, l'*agent social* de ce processus ne saurait être celui que proposait l'idéologie marxiste, à savoir la classe prolétaire. Dans le cas roumain, l'agent social de la modernisation ne peut être que la paysannerie, décrite elle aussi en termes de classe sociale, mais munie de caractéristiques et définie par une dynamique radicalement différente de ceux qui sont associés au prolétariat industriel.

Așadar, am dreptul să afirm că țărănimea..., constituie o categorie socială deosebită, pe spinarea căreia s-au ridicat toate celelalte clase sociale, neexceptând și proletariatul industrial. Și aceasta nu o spun numai despre proletariatul nostru românesc, care, - trăind dintr-o industrie, în mare parte factice, susținută din bugetul alimentat de contribuțiunile țărănești, - formează astfel în realitate o excrescență parazitară pe corpul țărânimii. (...) Dar, lucru ciudat, nu există nici o clasă socială care, prin firea ei, să întrupeze atâtea elemente ale progresului social, oricât de paradoxal al părea la prima vedere, ca tocmai țărănimea, ca bază nediferențiată a societății. (...) Progresul social însă, în această direcție, nu numai că este cu puțință, dar este *singurul posibil* pentru noi<sup>64</sup>.

Dès lors, le projet de Stere est à coup sûr un projet de classe, un projet de société où la paysannerie, vue par l'idéologie et la sociologie d'inspiration marxiste comme une composante insignifiante, amorphe, rétrograde, voire temporaire de la société moderne, se voit assigner le rôle central dans le changement social. Par conséquent, sur le plan de la doctrine, la classe paysanne remplace un prolétariat qui s'avère dépourvu de spontanéité et trop fragile sociologiquement. Dans la vision *poporaniste*, le paysan ne saurait être le représentant rétrograde d'un ordre social en train de disparaître, mais le porteur même du progrès social.

La condition nécessaire et obligatoire du progrès résiderait dans la maturation politique de toute société fondée sur des solidarités organiques, maturation entendue comme prise de conscience du lien social «naturel». Tout

---

<sup>64</sup> Constantin STERE, *Social-democratism...*, p. 70-73.

groupe social et, à l'avis de Stere, tout groupe dont le lien social est de nature ethnique, doit avant tout s'offrir un cadre politique du développement. Autrement dit, la transformation et le renforcement du lien culturel par le lien politique constitue la prémisse indispensable de l'épanouissement.

... pentru nici o grupare etnică nu e cu putință un rol activ în progresul omenesc (...) decât dacă ea se constituie ca națiune dezvoltându-și însușirile spiritului său propriu, geniul său național<sup>65</sup>.

Il convient donc que toute discussion sur le progrès social et sur l'aménagement du bien commun dans une société donnée soit anticipée par la solution des disputes ou des interrogations concernant l'unité politique. C'est parce que le bien commun détermine une communauté politique dont l'étendue, la composition et les traits font l'objet d'un débat fondé sur un accord de principes.

Fiecare popor are nu numai dreptul, dar și datoria să-și afirme voința de a trăi ca o unitate, să tindă la plenitudinea de viață națională și să-și apere ființa sa etnică. Aceasta pentru o națiune nu este numai o datorie față de sine însăși, față de jertfele tuturor generațiilor trecute, ca și față de aspirațiunile celor viitoare, dar este și o datorie față de omenirea întreagă, față de civilizația universală. Căci ce este omenirea decât o societate, o colaborare activă a tuturor elementelor din care se compune, în vederea scopului obștesc, în vederea acelor bunuri morale de ordine superioară care se cuprind în cuvântul «civilizație»<sup>66</sup>.

A noter que la perspective historique que Stere fait sienne témoigne d'une vision non-conflictuelle sur l'évolution des sociétés. Son discours est tenu principalement en termes moraux, de façon plus exacte en termes de droits et d'obligations de nature morale. Le lien entre politique et morale est par cela établi : la vertu politique réside dans l'accomplissement d'un devoir supérieur, dans la capacité d'organiser le développement de la nation.

Qui plus est, la nature des arguments que Stere entend apporter en faveur de son projet est éthico-politique. Autrement dit, le progrès – dans sa forme immédiate exprimée au moyen de la réforme agraire et de l'institution du suffrage universel – acquiert de valeur dans la mesure où il se manifeste comme dimension du bien commun. Un bien commun dont l'expression première et obligatoire est la solidarité nationale, une solidarité qui s'avère toujours problématique :

---

<sup>65</sup> *Ibidem*, pp. 125-126.

<sup>66</sup> Constantin STERE, *Singur împotriva tuturor*, p. 89.

Românii sunt un popor ce este încă departe de acea concentrațiune și coeziune națională, condițiunea necesară oricărui progres<sup>67</sup>.

Conséquentement, les réformes imaginées par le programme *poporaniste* auraient comme premier objectif le renforcement et la rationalisation du lien social, dans la perspective de l'accomplissement de l'unité politique :

Pentru mine, reforma agrară - ca și cea electorală, strâns legată de ea - nu se înfățișa numai ca o problemă socială de o importanță covârșitoare - dar... și ca o condițiune necesară pentru afirmarea solidarității naționale și pentru înfăpturirea unirii. În starea țărânimii din Regat, România nu putea servi ca centru de atracțiune pentru românimea de peste hotare<sup>68</sup>.

De la sorte, bien qu'il affirme que le lien national le plus fort est établi à travers la communauté linguistique, Stere se déclare conscient de l'insuffisance de ce critère de nature organique. La *solidarité nationale* n'est donc pas exclusivement un produit naturel, mais, en égale mesure, le fruit d'un travail de *construction politique*.

Où se trouve alors l'articulation des deux tableaux peints par Stere et dont la cohérence n'est pas évidente ? D'une part, la paysannerie, en sa qualité de classe appelée à produire le développement, est vue comme n'ayant pas encore atteint l'âge de la maturité politique ; en échange, le développement ne saurait se produire qu'au sein d'un cadre politique et à l'aide des instruments politiques.

A vrai dire, en dépit du caractère éminemment rural et agraire de la société roumaine de l'époque et nonobstant la qualité d'*agent social* majeur qu'elle se voit attribuer, la classe paysanne n'est pas par elle même, aux yeux de Stere, un *acteur* du processus de modernisation, elle n'est pas un *acteur politique*.

A crede că la noi țărâניה de rând poate avea acum de îndată un rol de inițiativă și o organizație politică proprie independentă, chiar în lupta ce se impune, fără amânare, pentru democratizarea țării, - înseamnă a părăsi terenul ipotezelor permise pentru gândirea științifică<sup>69</sup>.

Or, le progrès social ne peut être accompli que par voie démocratique. Comme il a été déjà dit, Stere est un démocrate au sens qu'il prend le régime démocratique - entendu plus comme formule juridico-politique, que comme état de la société - pour le seul régime capable de répondre au besoins d'une société qui aspire à une existence politique légitime et stable.

---

<sup>67</sup> Constantin STERE, *Social-democratism...*, p. 242.

<sup>68</sup> Constantin STERE, *Documentări și lămuriri politice*, p. 17.

<sup>69</sup> Constantin STERE, *Social-democratism...*, p. 197.

Democratismul însă nu este numai o formulă abstractă a celui mai perfect guvernământ, nici numai un postulat ideal și moral al demnității omenești. În împrejurările vieții moderne, el este o condițiune *sine qua non* a reușitei în lupta popoarelor pentru existență, o condițiune de conservare națională, - ca singurul izvor al energiilor individuale neînfrânate, care poate asigura vitalitatea și sănătatea unui neam (...) ... democratismul nu este numai o condiție indispensabilă pentru conservarea și propășirea națională, dar și o condițiune tot atât de indispensabilă și a progresului social însuși<sup>70</sup>.

En revanche, la démocratie moderne, la démocratie représentative que Stere soutient par sa revendication du suffrage universel, impose la constitution d'une élite politique et, à la fois, la mise en marche d'un régime de collaboration sociale car

Pretutindeni democratismul s-a născut ca rezultat al colaborării, în lupta politică, a claselor mijlocii (intelectualii în frunte) cu masele muncitoare<sup>71</sup>.

La stratégie politique majeure n'est donc pas la lutte des classes, ni la révolution. Stere reproche aux social-démocrates le manque de flexibilité, justifié uniquement par une exagérée loyauté doctrinaire, quant au refus de la collaboration entre les composantes d'une société<sup>72</sup>. D'autre part, comme il a été déjà dit ci-dessus, la perspective de la révolution est dès le début écartée comme étant sinon «illicite ou criminelle»<sup>73</sup>, du moins complètement inopportune dans le cas roumain.

De même, pour ce qui est du cas roumain, la stratégie révolutionnaire s'avère finalement non seulement inutile - «aucune révolution n'est inévitable, si une réforme la rend inutile»<sup>74</sup> - mais elle est en mesure de mettre en péril l'existence du corps politique, la condition *sine qua non* du progrès :

... îmi dau seama tot așa de bine ca și orișicine de toate scăderile și de toate nemerniciile vieții noastre de stat, în fața acestei chemări !... dacă însă ele ne îndeamnă spre o politică hotărâtă de reforme *adânci* și largi, - ele nu ne pot ierta, în împrejurările concrete, o *acțiune revoluționară*, care ar atinge la rădăcină *puterea însăși a statului*<sup>75</sup>.

---

<sup>70</sup> *Ibidem*, pp. 186-187.

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 191.

<sup>72</sup> «Necesitatea colaborării politice între elementele menționate [țărani, burghezie urbană, intelectualii] apare cu desăvârșire incompatibilă cu formele sacramentale curente ale politicii social-democrate, pătrunsă de credința în antagonismul indelebil de clase», Constantin STERE, *Social-democratism...*, p. 190.

<sup>73</sup> Constantin STERE, *Documentări și lămuriri politice*, p. 185.

<sup>74</sup> Constantin Stere citat par Costin MURGESCU, *Mersul ideilor economice la români*, vol. II, p. 135.

<sup>75</sup> Constantin STERE, *Social-democratism...*, pp. 177-178.

La politique *poporaniste* est, par conséquent, dans le sillage du marxisme révisionniste, une politique de réformes. Tout comme dans le cas de la social-démocratie moderne, l'idéal de la révolution et de la lutte de classe est écarté en faveur des améliorations pacifiques et surtout légales. A l'exemple des social-démocrates européens, contraints en quelque sorte de devenir démocrates, au sens le plus propre du mot, par leur attachement au suffrage universel, Stere voit dans le régime démocratique une manière plus appropriée et plus fertile d'affirmer la force de la majorité. Malgré sa faiblesse devant les tentatives organisées de perversion ou de déviation, la chance de l'amélioration, de la contestation et de la revendication pacifique de la justice érige la procédure démocratique, du point de vue de sa qualité et de son efficacité, au-dessus du coup révolutionnaire.

En même temps, la défense de la démocratie représente une plaidoyer singulier en faveur du politique et de l'invention politique. Le réquisitoire du système oligarchique, de «la vie publique roumaine, immobilisée entre l'attente de la 'transformation sociale en Europe' et la tentation de la révolution»<sup>76</sup> et la condamnation de l'absence de toute «vie citoyenne»<sup>77</sup> à même d'inclure tous les membres de la société est mis en équilibre par la défense de la dynamique politique libre, de la décision résolue et de la confrontation des idées au sein des institutions démocratiques :

Viața politică nu e cu putință fără... «politică» și «politiciani» (...), interesul superior nu cere înlăturarea vieții politice înseși, ci numai o îndrumare a ei în alte direcții și, prin urmare, impune crearea unor anumite condițiuni, - adică tocmai democratizarea instituțiilor noastre<sup>78</sup>.

A l'attachement au suffrage universel et au pluralisme politique s'ajoute, comme il était à attendre, la revendication de la justice sociale. La *démocratie rurale* qu'il décrit et en faveur de laquelle il prône n'est pas seulement un régime politique qui assurerait à tous la plénitude des droits politiques. De même, la démocratie de Stere impose, à la fois, un certain aménagement socio-économique.

Dacă progresul politic pentru noi se rezumă în idealul unei democrații rurale, evoluțiunea noastră economică, ca și înfățișarea statului nostru, vor trebui, necesar, să-și păstreze întotdeauna caracterul lor specific țărănesc, și progresul economic, deci, trebuie să ne conducă înainte de toate spre organizarea întregii gospodării naționale pe temelii țărănești : o țărănime

---

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 183.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 197.

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 200.

viguroasă, stăpână pe pământul pe care îl muncește și pentru care, prin organizarea unui sistem desăvârșit de societăți cooperative, avantajele micii proprietăți sunt împreunate cu toate avantajele tehnice, accesibile astăzi pentru marea proprietate<sup>79</sup>.

Par conséquent, la *démocratie rurale* décrit une façon, plus ou moins utopique, de «rendre justice» au niveau économique et social à une catégorie sociale majoritaire. Si, dans sa définition la plus simple, la justice c'est «donner à chacun ce qui lui est dû», alors, en tant que *groupe social* qui participe pleinement à la réalisation du bien commun, la paysannerie est celle dont les vœux fourniraient le critère d'une organisation juste en mesure de récompenser son effort.

... singurul mijloc de a ne apropia de realizarea acestui progres constă : în întărirea economică a țărânimii, ca atare ; în ridicarea culturii sale generale ; în îndepărtarea tuturor piedecilor din calea dezvoltării sale libere ; - într-un cuvânt, calea progresului social nu poate fi deschisă pentru noi decât prin realizarea unei adevărate democrații rurale românești<sup>80</sup>.

Le progrès social que Stere imagine n'est en dernière instance que la rationalisation d'un développement organique. Un développement organique puisque censé mettre en valeur et, simultanément, laisser intacte une constante socio-économique de la société roumaine : la prééminence sociologique et économique de la paysannerie dans la composition de la nation. L'aménagement politique et l'organisation économique sont dès lors rapportés au bénéfice symbolique et réel de la classe paysanne<sup>81</sup>.

Qui sont donc les *agents du bien commun* dans le projet construit par Stere, qui sont les groupes sociaux censés accomplir les étapes du processus de modernisation ?

---

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 213.

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 74.

<sup>81</sup> Sans nier la possibilité d'un développement particulier de l'industrie nationale, Stere imagine un type d'organisation industrielle censé être et rester un auxiliaire de l'économie agraire autant du point de vue de son poids économique, que sous le rapport du support sociologique. Autrement dit, un type d'organisation à même de ne pas mener, à moyen et long terme, à la prolétarianisation d'une partie importante de la paysannerie : «un tip de organizație industrială care, fără să distragă populațiunea muncitoare de la munca câmpului în lunile de vară, să-i dea o ocupațiune productivă în lunile de iarnă (...) în astfel de condițiuni nu se poate dezvolta decât industria casnică, o industrie țărănească pentru care piața externă nu este indispensabilă și care tinde în primul rând de a satisface cerințele consumațiunii interne», C. STERE, *Social-democratism...*, pp. 214-215.

Comme il a été déjà dit, les paysans, en leur qualité de catégorie sociale majoritaire, ne se trouvent encore pas à l'âge de la maturité politique, il ne sont pas encore capables de parler pour eux-mêmes. Par conséquent, la paysannerie ne se constitue pas encore en *sujet social autonome*<sup>82</sup>. Dès lors, bien que ayant assigné le statut de bénéficiaires majeurs des fruits du progrès social, ils ne sont pas reconnus comme *acteurs* de ce processus.

D'autre part, le régime démocratique, tel qu'il est décrit en *Social-democratism sau poporanism*, est par excellence un régime de collaboration que apporte au devant de la scène une «alliance progressiste» définie dans les termes d'une véritable «armée démocratique»<sup>83</sup> qui amène ensemble la paysannerie, la petite bourgeoisie et les intellectuels. Il convient de noter que, au-delà de la participation en quelque sorte spontanée au bien commun dans la mesure où les participantes conçoivent leur action politique commune sous la forme de l'atteinte de certains intérêts réciproques, la *solidarité* de ces groupes est, à l'avis de Stere, *rationnelle* puisque chacun peut entrevoir un bénéfice réel tiré de la démocratisation des institutions politiques et du réaménagement des principes de la vie sociale et de la dynamique économique.

Dans cette perspective, la petite bourgeoisie, tant rurale qu'urbaine, qui sent non seulement recevoir une récompense symbolique inappropriée dans le système en place, mais qui se voit aussi victime politique du régime, peut espérer tant un affermissement de sa position économique à la suite d'un épanouissement du commerce dû à la virtuelle consolidation de la position économique et au «renforcement du pouvoir de consommation» de la paysannerie, qu'un accès plus ouvert aux ressources symboliques, notamment au pouvoir politique au niveau national et local.

D'autre part, les intellectuels ont, à leur tour, l'intérêt de soutenir le régime démocratique réformé puisque, en principe, il assurerait l'accès libre à la notoriété selon l'unique critère de la valeur personnelle. Il a été déjà dit que, dans le projet *poporaniste*, les intellectuels occupent une place privilégiée. Rejetant les critiques formulées à l'adresse de l'*inteligentzia* par la littérature socialiste, Stere affirme que les intellectuels représentent toujours et en toute société «une classe ayant une *fonction sociale spécifique* et faisant partie des

---

<sup>82</sup> «Parler de soi implique de se débarrasser des porte-paroles imposés pour se constituer en sujet autonome», Pierre ROSANVALLON, *Le peuple introuvable*, Paris, 1998, p. 285.

<sup>83</sup> Constantin STERE, *Social-democratism...*, pp. 196-207. Il est à remarquer que le langage dont Stere entend user pour décrire le processus de démocratisation et de modernisation acquiert des connotations militaristes, se rapprochant ainsi de la rhétorique socialiste qui en emploi abondamment à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle.

*éléments sociaux positifs*»<sup>84</sup>. Au moyen des mécanismes de la démocratie représentative, ils seraient les plus en droit d'assurer le gouvernement et de prendre en charge la responsabilité de la décision politique. Autrement dit, la démocratie de Stere se définirait en dernière instance comme gouvernement des meilleurs en faveur des plus nombreux. La démocratie représentative imaginée par le *poporanisme* revêt l'habit d'une aristocratie électorale.

Évidemment, au sein du régime démocratique, la représentation de la classe paysanne et, en égale mesure, des autres catégories sociales, ne peut produire que d'une façon organisée par l'intermédiaire des partis politiques. La *représentation proportionnelle* fournit l'artifice à l'aide duquel le pouvoir social de la paysannerie est traduit en volonté politique. En effet, la transformation du pouvoir social en volonté politique réelle et manifeste représente, aux yeux de Stere, l'unique raison d'être des partis politiques :

Nici un partid politic nu are rațiune de a fi decât dacă poate urmări cucerirea puterii politice prin forțele lui proprii, pentru realizarea scopurilor sale sau, cel puțin, dacă poate avea o înrâurire directă și pozitivă asupra afacerilor publice. Aceasta presupune însă că acel partid se poate efectiv răzima pe o anumită categorie de interese sociale, născute în sânul societății, ca problemele ei proprii. În afară de aceste condițiuni nu poate naște, trăi și crește un adevărat partid politic, ci, cel mult, o societate metafizică, un cenaclu literar, un cerc de admirație mutuală, un club de dezbateri – într-un cuvânt o grupare, poate de suflete nobile, care însă se mulțumesc cu conștiința superiorității lor în mijlocul acestei lumi păcătoase, fără să simtă nevoia unei acțiuni pozitive...<sup>85</sup>

Toutefois, la représentation mise en œuvre par le truchement de l'organisation partisane est censée rester toujours incomplète et cela non pas tant au niveau de la décision politique qu'au niveau de la mobilisation sociale :

Nici un partid de mase nu poate în adevăr înregimenta în cadrele sale toată clasa socială pe care se reazimă. Experiența unor alte partide de această structură, ca cele socialiste, care se reazimă pe proletariatul industrial, ne dovedește cu vigoare acest adevăr.<sup>86</sup>

C'est pourquoi, pour le *poporanisme*, la représentation politique doit être complétée par un *mandat impératif d'ordre moral* destiné à vérifier et actualiser la fonction positive des partis politiques dans la poursuite du bien commun.

---

<sup>84</sup> Constantin STERE, *Social-democratism...*, p. 203.

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>86</sup> Constantin STERE, *Documentări și lămuriri politice*, p. 70.

Din punctul de vedere al mecanismului de progres în sfera socială și politică, în adevăr, un partid nu are dreptul să revendice «puterea» decât pentru realizarea programului care întrupează aspirațiunile acelor categorii sociale pe care el le reprezintă<sup>87</sup>.

A la différence de ses contemporains plus illustres, Roberto Michels ou Michel Ostrogorski, concentrés relativement dans la même époque sur l'étude de la fonction représentative et du rôle des partis politiques, Stere adopte une perspective à dimension éthique évidente au moment où il définit la signification et la mission politiques des partis. Celui-ci serait donc chargé de représenter ce que l'on pourrait appeler les «intérêts moraux» d'un groupe social auxquels tout type d'intérêt économique se voit ordonné. Dès lors, de cette manière, la *démocratie paysanne* est, avant tout, une construction éthique.

---

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 168.

**CHAPITRE IV**

**LE REFUS DU BIEN COMMUN**

**UNE PERSPECTIVE ÉTHICO-POLITIQUE**

**SUR LE POST-COMMUNISME ROUMAIN**



## UN SENS DE LA TRANSITION : LA RÉINVENTION DU SUJET POLITIQUE

Y a-t-il eu un regard interrogatif sur la force du désir démocratique ressenti par la société roumaine post-communiste ? D'une certaine manière, dans le débat qui a suivi les funérailles officielles du communisme roumain, une question pareille n'a pas réussi à se forger une place légitime. Et ce puisque la confrontation politique semble avoir été et être encore sous l'emprise de la conviction, presque unanimement acceptée, selon laquelle la démocratie – sans que celle-ci ait forcément un contenu relativement clair, sans que sa signification politique fasse l'objet d'un accord plus ou moins stable entre les élites de l'époque – a toujours représenté et représente encore *la forme naturelle de gouvernement* de la société roumaine. Autrement dit, le peuple roumain, une fois proclamé acteur unique et absolu de la Révolution, n'aurait pu être qu'à la faveur de la démocratie. Mettre en question ce penchant naturel aurait fait et fait toujours un acte de lèse-majesté.

Et pourtant, d'une façon ou d'une autre, au niveau des silences sinon à celui des déclarations publiques, l'interrogation persiste. Si, réellement, la société roumaine a désiré et désire de manière inextinguible la démocratie, de quel type de démocratie est-il question ? Un des présupposés fondamentaux de l'idée démocratique affirme que le corps politique est simultanément sujet et objet de la construction politique et de la pratique de gouvernement. Or, la validité de l'hypothèse d'une mise automatique en œuvre d'un tel présupposé, tous les artifices techniques que son application exige acceptés, devient plus que problématique si l'on se rapporte à une société qui, longtemps, ne s'est conçue qu'en tant qu'objet de la pratique de gouvernement<sup>1</sup>. Aussi, la *découverte de la démocratie* dans la Roumanie des années '90 aurait-elle peut-être dû se faire accompagner par une découverte du sujet politique or, pour faire bref, par une découverte du citoyen. Pourtant, dans une dispute publique accablée par des préjugés et hantée par des mythes, ce dernier n'aurait pu trouver sa place en tant que sujet politique.

Les Roumains, désirent-ils la démocratie ? La question pourrait en effet être reformulée : si – tel qu'il ressort souvent des prises de position publiques des intellectuels et des hommes politiques – le communisme a été avant tout ressenti par les Roumains comme une sorte de supplice subi par la force, mais

---

<sup>1</sup> Daniel BARBU, *Șapte teme de politică românească*, Bucarest, 1997, p. 91.

jamais accepté et nullement mérité, de quelle manière une expérience pareille pourrait être reconvertie dans une expérience de la liberté ? De quelle manière la servitude – volontaire ou non – peut-elle engendrer un espace de la liberté et de la responsabilité ? En effet, dans une perspective similaire à celle choisie et soutenue par Alain Touraine, c'est justement par une telle conversion que la découverte de la démocratie et la naissance du sujet politique aurait pu marquer le post-communisme roumain, la démocratie entendue comme «politique du sujet» et le sujet comme porteur d'un «effort de transformation d'une situation vécue en action libre»<sup>2</sup>. En revanche, une entreprise pareille suppose une prise de conscience du passé, de l'expérience politique et sociale du totalitarisme, une compréhension définitive du fait que les idées, les institutions, les régimes ne constituent pas des sujets moraux, finalement, une acceptation complète de l'idée selon laquelle la responsabilité ne peut être qu'humaine et, même plus, personnelle<sup>3</sup>. Or, au lieu d'une telle introspection forcément inconfortable et tiraillante, on a penché pour l'hypothèse, plus commode et apaisante, d'une parenthèse politique et morale de l'histoire de la société roumaine : de 1947 à 1989, l'histoire est suspendue et, par cela même, l'idée de responsabilité. Rien de surprenant dans ce cas à ce que «après décembre 1989, il paraisse que toute la société roumaine vient de rentrer d'un exil, la mémoire vide, sans héros et sans félons, sans victimes et sans coupables... Les Roumains, tout comme d'autres Européens de l'Est n'agissent pas en porteurs d'un trauma collectif»<sup>4</sup>.

Pourquoi en effet considérerait-on que la société roumaine ne peut choisir que la démocratie ? Une telle affirmation, ne saurait trouver des justifications sinon par le recours aux mythes ou aux propos démagogiques. Pourquoi les Roumains désireraient-ils la démocratie du moment que celle-ci s'avère être problématique tant en pratique, qu'en théorie ? D'une part, au niveau de la pratique politique, la démocratie implique inmanquablement un risque, le risque des discontinuités politiques dues aux changements programmés de gouvernement, et aussi, celui entraîné par la possibilité des actions subversives légales portant atteinte à l'ordre démocratique auxquelles cet ordre même consent<sup>5</sup>. D'autre part, même la légitimité intellectuelle de la

---

<sup>2</sup> Alain TOURAINE, *Qu'est-ce que la démocratie*, Paris, 1994, p. 23.

<sup>3</sup> Cette idée a été exprimée de façon très plastique et inspirée par Samuel Johnson : «Corporations have no soul to save and no bottom to kick», in Bertrand de JOUVENEL, *De la souveraineté*, Paris, 1955, p. 144.

<sup>4</sup> Daniel BARBU, *op.cit.*, p. 66.

<sup>5</sup> Alain ROUQUIE, «Le mystère démocratique : des conditions de la démocratie aux démocraties sans conditions», in Alain ROUQUIE (dir.), *La démocratie ou l'apprentissage de la vertu*, Paris, 1985, p. 24.

démocratie s'inscrit dans le registre de l'incohérence. Elle demande un effort constant de persuasion, ciblé tant sur les autres que sur soi-même, afin d'engendrer et maintenir vive la conviction selon laquelle cette règle de vie politique rend le peuple propriétaire du pouvoir, tandis que la réalité de la démocratie ne cesse de contredire cette hypothèse puisque le peuple se révèle le plus souvent non pas comme propriétaire, mais comme sujet du pouvoir<sup>6</sup>.

Dès lors, la question posée tout au début se trouve étroitement liée à une autre, d'une importance égale à notre sens : dans une époque où la science politique s'accorde généralement à donner une définition procédurale à la démocratie – sinon l'unique définition possible, en tout cas la plus commode et dépourvue de risques – pourquoi la société roumaine serait-elle en effet animée par le désir de la démocratie ? Si cette dernière ne se définit qu'en tant qu'ensemble de règles et procédures formelles, y a-t-il un mouvement commun, auquel la majorité de la société soit censée participer, réuni autour d'un noyau dur à même d'organiser les aspirations de la majorité des Roumains, et qui, sous-tendant cette façon de figurer la vie politique, soit capable de pourvoir de sens le fonctionnement des mécanismes démocratiques ?

De fait, toute définition procédurale est une définition instrumentale. La question du pourquoi est, par conséquent, légitime : de quelle manière la société roumaine se sent-elle servie par la procédure démocratique ? Cette dernière, est-elle ordonnée à un bien commun dont les Roumains se sentent le sujet ou, bien au contraire, elle est désirable par et pour elle-même, indépendamment de tout critère qui lui serait extérieur. Or, la réflexion et l'action sur les institutions démocratiques, qu'il s'agisse du choix des modes de scrutin, de la décentralisation l'Etat, de l'équilibre des pouvoirs où de la rémunération des représentants élus, ne portent pas sur la mise en œuvre d'un idéal démocratique qui trouverait son sens en lui-même. L'ingénierie démocratique est ou devrait être guidée non pas tant par un idéal démocratique autonome – une représentation politique aussi fidèle que possible, une décision collective plus proche de la «volonté générale» - que par un idéal de justice, qui, en fin de compte, transforme tout modèle démocratique imaginé en simple instrument<sup>7</sup>.

Or, c'est justement cet idéal de justice qui est susceptible de pourvoir de sens la procédure démocratique, et, davantage, de rendre vivante une société donnée – dans le plus fort sens du mot – puisque, en effet, «ce qui constitue une société politique, un *corpus politicum*, une *politeia*, ce n'est pas tellement un

---

<sup>6</sup> Guy HERMET, *Le peuple contre la démocratie*, Paris, 1989, pp. 14-15.

<sup>7</sup> Philippe VAN PARIJS, *Sauver la solidarité*, Paris, 1995, pp. 48-49.

passé commun, mais le besoin de justice. Ce besoin fait que l'espace politique prend forme par la naissance d'un *politeuma* ou *res publica*, d'une sphère autonome de la réalité qui n'est pas seulement une représentation symbolique de la volonté générale ou l'accomplissement d'une histoire collective, dans la mesure où elle se trouve investie avec des droits concrets devant lesquels le besoin de justice risque de prendre la forme de la revendication»<sup>8</sup>.

Dans ce cas, la série des questions peut se reproduire. En quelle mesure la société roumaine des années '90 est-elle une société animée et de quelle manière les mécanismes et les procédures démocratiques nouvellement mis en place servent à rendre manifeste cette vie? Ou encore, dans une autre perspective, en quelle mesure s'avère-t-ils intéressés à le faire?

Il est déjà un lieu commun de dire que l'effondrement du régime totalitaire en Roumanie, tout comme dans les autres pays de l'Europe de l'Est, n'a pas laissé spontanément place – même si on l'a bien espéré aux premiers moments – à la démocratie comme règle de gouvernement et au marché comme arrangement dominant dans l'ordre économique. Autrement dit, «si le communisme a échoué en Europe (...) n'oublions pas que le communisme doit en partie son existence à un idéal d'égalité qui conserve son attrait, si grands soient les crimes commis et les désastres économiques produits en son nom. Les sociétés démocratiques n'ont pas trouvé le moyen de satisfaire cet idéal : les vieilles démocraties occidentales sont toujours confrontées à ce problème, comme le seront certainement les démocraties naissantes qui succèdent à l'effondrement du communisme (...) Les problèmes qui ont été à l'origine de l'immense fossé moral et politique qui s'est creusé entre capitalisme démocratique et communisme autoritaire n'ont pas été résolus par l'échec complet de ce dernier»<sup>9</sup>.

Dans ce cas, la chute du communisme, déchiffrée dans une perspective éthico-politique, représente un défi. Un défi à l'adresse des sociétés post-totalitaires de construire ou reconstruire leur espace commun, de repenser leur cohésion. Quelque surprenant qu'il puisse paraître, une telle approche peut mettre en exergue le fait que le problème le plus urgent des sociétés postcommunistes et, en espèce, de la société roumaine, n'est pas tant d'ordre économique, mais éthico-politique. Autrement dit, la réussite de la transition vers la démocratie en Roumanie dépend dans une moindre mesure des performances économiques, que de la capacité de cette société de (re)découvrir et de (re)localiser le sujet politique et, conséquemment, de (re)penser le lien social.

---

<sup>8</sup> Daniel BARBU, *op. cit.*, p. 24.

<sup>9</sup> Thomas NAGEL, *Egalité et partialité*, trad. C. Beauvillard, Paris, 1996, p. 4.

## LA DÉFAILLANCE DU POLITIQUE

Bien que la société roumaine des années '90 ne semble pas trop hésiter à inscrire la politique dans le registre du dérisoire, des controverses inutiles, voire dans celui de la compromission morale, toutefois, elle concède apparemment au politique une vocation constitutive fondamentale.

La pensée politique moderne assigne au politique, entendu comme «unique justification raisonnable de l'existence d'une communauté ordonnée au même but»<sup>10</sup>, une fonction d'agrégation, d'intégration et de mobilisation<sup>11</sup>. Autrement dit, le politique se manifeste et est à identifier dans une société donnée dans la mesure où il traduit et concentre deux formes essentielles de l'existence et de l'association humaine : être ensemble et agir ensemble<sup>12</sup>. D'autre part, la politique – la politique démocratique – conçue en tant qu'affrontement et coopération entre individus et groupes, porteurs de projets et de programmes alternatifs, ne gagnerait vraiment de sens que dans la mesure où elle serait comprise comme activité capable de transposer concrètement une certaine façon d'être de la communauté en son ensemble, réunie dans un même agora et mise sous le signe de l'égalité et de la participation.

Aussi, l'institution d'un ordre politique démocratique ne saurait être réduite à une simple opération de négociation et de production juridique réservée exclusivement aux élites du moment. Qui plus est, cette même institution suppose l'élaboration d'un «contrat» auquel toute la société est censée participer, un «contrat» fondé sur un accord du corps social entier quant à quelques principes et valeurs communes et, avant tout, sur la figuration d'une certaine manière d'être ensemble. En dernière analyse, «l'institution d'un ordre politique implique dans tous les cas que les individus puissent donner sens au *nous*»<sup>13</sup>.

D'autre part, l'acte de l'institution ne peut s'épuiser dans l'élaboration et le consentement – soit-il par référendum – à un texte constitutionnel. Ce dernier ne serait que l'expression formelle de la volonté de vivre ensemble et de partager le même espace social. Pourtant, la même volonté ne pourrait pas être formulée qu'au moyen d'un ensemble de règles et d'institutions. Il est vrai que, outre qu'elle est un texte juridique, toute constitution peut être lue dans une perspective philosophique pour y déceler le projet qui sous-tend la vie

---

<sup>10</sup> Daniel BARBU, *op.cit.*, p. 5.

<sup>11</sup> Bertrand de JOUVENEL, *De la souveraineté*, pp. 32-33.

<sup>12</sup> *Idem*, *De la politique pure*, Paris, 1963, p. 11.

<sup>13</sup> Pierre ROSANVALLON, *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, 1998, p. 340.

commune du corps politique qui l'a produite<sup>14</sup>. Toutefois, l'édification d'un ordre politique ne peut être comprise comme action de construction programmée et achevée selon un calendrier précis. C'est dire que, finalement, la pratique décentralisée l'emporte sur l'imagination juridico-philosophique fondatrice. Autrement dit, «tout comme les sociétés, les régimes politiques sont rarement 'construits'. Il y a, sans doute, des choix d'ordre institutionnel, des élaborations doctrinaires, des formes d'association et de dissociation, comme il y a tout un appareil de production des règles de droit, imprégnés d'une intentionnalité plus ou moins claire. Toutefois, quelque intense et systématique serait l'effort de juridiser la vie politique, celle-ci se définit avant tout à travers les pratiques et les stratégies individuelles ou collectives qui la transforment en lien fondamental et inéluctable»<sup>15</sup>.

Si l'ordre politique est fondée premièrement par une figuration de l'être-ensemble, le politique, dans un système démocratique, représente «le lieu dans lequel la société réfléchit ses propres divisions comme dans un miroir pour les travailler dans leur pleine visibilité»<sup>16</sup>. Dans ce cas, la démocratie représentative suppose justement un effort constant de mise en forme politique du social. Par conséquent, la vie politique réside dans un surplus continu de visibilité et dans une permanente exorcisation des conflits qui traversent le corps social, sans qu'elle soit pour autant réduite à l'accomplissement de cette tâche. Et cela parce que la fonction intégrative du politique implique, au-delà de la solution où, selon le cas, de la suspension temporaire des conflits et des divisions, le développement des solidarités sociales<sup>17</sup>.

En effet, la configuration de la dynamique politique démocratique choisie s'avère souvent à même de rendre compte de la nature et de la force du lien social. La science politique distingue, partant de l'analyse du rapport entre le politique et le social, entre deux principaux modèles empiriques, ayant aussi une vocation normative, censés décrire l'aménagement de la 'vie politique démocratique : il s'agit du modèle politique de l'alternance<sup>18</sup> et du modèle de la démocratie consociative<sup>19</sup>. Dans les deux cas, le politique garde sa fonction intégrative. Ce qui diffère radicalement, ce sont les pratiques politiques que l'accomplissement permanent de cette fonction engendre.

---

<sup>14</sup> Voir à cet égard Cristian PREDA, *Modernitatea politică și românismul*, Bucarest, 1998, pp. 160-161.

<sup>15</sup> Daniel BARBU, *op.cit.*, p. 8.

<sup>16</sup> Pierre ROSANVALLON, *La crise de l'Etat-providence*, Paris, 1992, p. 104.

<sup>17</sup> Maurice DUVERGER, *Introduction à la politique*, Paris, 1964, p. 249.

<sup>18</sup> Voir Daniel BARBU, *op.cit.*, pp. 130-131.

<sup>19</sup> Voir Arend LIJPHART, *Democracy in Plural Societies*, New Haven and London, 1977, pp. 1-52.

Dès lors, des sociétés ayant fait l'expérience d'un long exercice de la démocratie, ancrée déjà dans les coutumes et les moeurs politiques, des sociétés où la cohésion et l'homogénéité sociale paraît ne pas être problématique – à l'exemple de la Grande Bretagne ou de la France<sup>20</sup> – peuvent bien se permettre le choix du modèle politique de l'alternance, un modèle conflictuel par excellence, fondé sur l'exclusion cyclique et temporaire des adversaires politiques et, à la fois, sur une confiance réciproque et sur la participation à une culture politique commune. Par contre, les sociétés traversées par des clivages recoupés, par des divisions et conflits encore fortes, les sociétés où les tendances des différentes groupes culturelles et sociologiques sont plutôt centrifuges, où le lien social même est parfois mis en question – comme la Belgique, la Suisse, voire l'Autriche ou les Pays Bas – semblent pencher vers le modèle consociatif, un modèle fondé sur le consensus dont le principal objectif est d'éviter l'exclusion.

Si, dans le premier cas, l'attitude politique la plus fréquente et la plus prévisible est l'attitude critique, voire agressive envers les autres acteurs politiques, le second cas se définit fondamentalement par la participation et la coopération – sans que ces pratiques impliquent nécessairement la disparition de la compétition et des frictions entre les divers acteurs.

En effet, une telle classification – reprise ici d'une manière peut-être plus concise et qui implique en vérité toute une série de nuances et réserves – devient révélatrice regardée dans la perspective de l'articulation entre politique et social. Dans cette logique, une société ne saurait faire le choix de l'alternance que dans la mesure où le corps social s'avère suffisamment cohérent et intégré pour pouvoir supporter, sans courir le risque de la désintégration, le conflit ouvert entre les acteurs politiques significatifs. Autrement dit, la société serait suffisamment consolidée pour regarder et affronter le spectacle de ses propres divisions dans l'ordre de la vie politique.

Au contraire, dans le cas d'une société à cohésion faible, l'exclusion – soit-elle temporaire – qu'implique l'alternance devient inacceptable et la fonction agrégative du politique manifeste. La dynamique politique semble dans ce cas chargée de la tâche d'apaiser ou d'annihiler par la participation et par la coopération les conflits et les tendances centrifuges visibles au niveau de la société. Dès lors, le politique se voit pourvu d'une fonction constitutive fondamentale puisqu'il est censée tenir ensemble le corps social et manifester

---

<sup>20</sup> Même si la formule politique française ne correspond exactement, surtout dans les périodes dites de cohabitation, aux critères imposés par le modèle de l'alternance – modèle qui décrit en effet le fonctionnement du système politique britannique –, elle se voit plus proche de l'alternance que de la consociativité.

son unité en dépit des divisions qui le transpercent. Pour une telle société, la solidarité se voit exprimée avant tout dans un langage politique.

La démocratie moderne entend joindre directement le politique et le social par le truchement de la fonction et des techniques de la représentation politique. Deux seraient les sens que l'on attribue en règle générale à la représentation politique : la production des identités et la légitimation d'un pouvoir<sup>21</sup>. Plus explicitement, la représentation démocratique aurait, d'une part, un rôle de figuration dans la mesure où, offrant à tous les groupes la possibilité de faire entendre leur voix, elle est censée permettre l'expression de la diversité sociale (*représentation-figuration*). D'autre part, la représentation politique – dans ce cas, substitut d'une démocratie directe vue comme impraticable – visant la distribution démocratique des offices, constitue l'artifice au moyen duquel une société de grandes dimensions peut prétendre qu'elle décide et agit comme un corps politique unitaire dont tous les membres se trouvent directement où indirectement engagés dans les mécanismes de décision collective (*représentation-mandat*). On pourrait bien répliquer que les deux fonctions de la représentations ne sont pas toujours évidentes dans une société quelconque. Ainsi, un système politique où le choix des gouvernants a lieu conformément au principe majoritaire privilégierait la représentation-mandat au détriment de la figuration, tandis qu'un système fondé sur la représentation proportionnelle avantagerait dans la logique de la représentation la tâche de photographier la société dans sa diversité<sup>22</sup>. Toutefois, indépendamment des choix techniques, les deux sens de la représentation subsistent, en proportions différentes, en tout système politique démocratique.

D'autre part, il est aussi vrai que la sélection d'un certain mécanisme de mise en œuvre du principe représentatif n'est pas un simple choix technique. En dernière instance, derrière les procédures électorales et les techniques de représentation on peut déceler la manière ou les manières dans lesquelles la société en cause est déchiffrée avant d'être représentée, les façons où le corps politique entend se lire et se représenter lui-même. «La représentation politique participe d'une entreprise de déchiffrement. Elle doit contribuer à rendre lisible une société que n'organise plus a priori aucun principe d'ordre. Représenter et comprendre s'inscrivent pour cette raison dans une même visée de réduction de l'opacité sociale»<sup>23</sup>. Dès lors, le rapport entre le politique et le social suppose en effet tant un certain type de lecture du lien social, qu'un certain mode de gestion politique du social.

---

<sup>21</sup> Pierre ROSANVALLON, *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, p. 91.

<sup>22</sup> Cf. Daniel BARBU, *op.cit.*, p. 137.

<sup>23</sup> Pierre ROSANVALLON, *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, p. 288.

Aussi, le moment du vote - même si celui-ci n'est pas par lui seul révélateur pour la nature d'un régime politique, surtout pour un régime politique démocratique<sup>24</sup> - est-il sans doute extrêmement important dans le fonctionnement d'un tel système. On pourrait dire qu'il représente une sorte de face-à-face entre le social et le politique dans la vie d'une société. A travers l'acte du vote, une société répond à une question. En revanche, la réponse dépend largement de la manière dans laquelle la question a été posée<sup>25</sup>. Par conséquent, il n'y a rien de surprenant à ce que le scrutin majoritaire corresponde, en règle générale, aux systèmes d'alternance politique, tandis que la représentation proportionnelle renvoie aux systèmes de coopération partisane au sein des coalitions gouvernementales<sup>26</sup>. Et ce parce que, pendant que le principe majoritaire se fonde sur la reconnaissance des divisions et des conflits qui ne sont pas encore surmontés, formulant la question dans les termes d'une alternative dont la réponse ne peut être qu'un choix relativement clair, la représentation proportionnelle paraît se proposer d'établir les prémisses de la coopération, interrogeant le corps politique pour rendre compte du rapport de forces entre les acteurs et les tendances politiques qui animent la société à un moment donné<sup>27</sup>.

Toutes ces précisions ont été nécessaires pour mettre en exergue un certain paradoxe<sup>28</sup> du système politique institué au début des années '90 en Roumanie. Par le choix du scrutin proportionnel comme technique de mise en œuvre de la représentation politique, la classe politique constituée après décembre 1989 paraissait manifester sa préférence, implicite et explicite – optant pour ce type de scrutin justement à cause de ses effets et de sa finalité – pour un modèle politique de type consociatif et pour une expression fondamentalement politique de la solidarité nationale. Pourtant, la représentation proportionnelle reste le seul trait réel de consociativité dans la politique roumaine, les autres caractéristiques qui la définissent (le

---

<sup>24</sup> Daniel BARBU, *op.cit.*, pp. 155-159.

<sup>25</sup> Raymon ARON, «Electeurs, partis, élus», in Raymond ARON, *Etudes politiques*, Paris, 1972, p. 320.

<sup>26</sup> Daniel BARBU, *op.cit.*, pp. 137-138.

<sup>27</sup> Il convient de rappeler que le débat entre le scrutin majoritaire et la représentation proportionnelles, entre leurs avantages et défauts respectifs est toujours vif. En effet, le débat semble se dérouler sur deux plans qui s'entrecroisent difficilement. Ainsi, bien que l'on concède le plus souvent l'avantage de l'efficacité au scrutin majoritaire, le parti de la représentation proportionnelle ne cesse d'invoquer le principe de la justice dans la distribution du pouvoir et la prudence devant une possible tyrannie de la majorité. Voir Yves R. SIMON, *Philosophy of Democratic Government*, Notre Dame & London, 1993, pp. 100-103.

<sup>28</sup> Nous avons employé ici les arguments exposés en Daniel BARBU, *op.cit.*, pp. 130-146, qui convergent justement vers une telle conclusion.

gouvernement de «grande coalition» réunissant les leaders politiques des formations représentant tous les segments significatifs de la société ; le veto réciproque ou la règle de la «majorité concurrente» qui sert de protection additionnelle pour les intérêts vitaux de la minorité ; un degré d'autonomie élevé pour chaque segment dans la gestion de ses propres affaires) demeurant pratiquement inexistantes.

Qui plus est, la pratique politique des années '90 témoigne d'une préférence claire pour le modèle de l'alternance. Dans la Roumanie post-communiste les acteurs politiques tendent à se traiter réciproquement comme adversaires irréconciliables que comme partenaires de discussion<sup>29</sup>. La vie politique roumaine démontre que le choix de la proportionnalité n'a pas été et n'est pas le signe d'un choix catégorique pour une conception politique de la solidarité nationale, mais seulement un moyen d'assurer la reproduction et la stabilité d'une classe politique constitué dans l'absence d'une véritable élite politique. Dans ce cas, «l'emploi opportuniste du système électoral à l'encontre de son effet de consensus et de continuité que celui-ci présuppose peut être interprétée comme le signe d'un clair déficit de démocratie»<sup>30</sup>.

Paradoxal reste le fait que, en dépit de la rhétorique de la classe politique célébrant l'alternance, la société roumaine paraît refuser systématiquement de produire des majorités fortes et cohérentes. En effet, les élections organisées depuis 1992 en Roumanie ont amené au pouvoir des partis et des coalitions ayant un appui électoral très fragile et une majorité parlementaire produite exclusivement par la représentation proportionnelle. A son tour, la société entend peut-être user du scrutin proportionnel pour manifester une préférence pour le modèle politique consensuel. Une préférence qui reste largement ignorée.

Comment peut-on interpréter ce décalage surprenant entre la pratique politique et les tendances de la société, caractéristique pour le système post-communiste roumain ? La lecture que nous proposons est celle d'une *défaillance du politique* dans la société roumaine. Ayant formellement assignée une fonction d'intégration, d'affirmation irréfutable de la solidarité nationale, il perd complètement son sens au moment où le régime politique – défini non pas tant par les institutions, mais par les pratiques et les attitudes adoptées par ceux qui l'habitent – témoigne d'un désintérêt fondamental à l'égard de sa propre société. La défaillance du politique traduit le refus de la classe politique de considérer et de penser le lien social, de prendre en compte la société qu'il est censée gouverner. La célébration de l'alternance devient ainsi une autre manière de dire que, en Roumanie, la cohésion sociale n'est pas problématique.

---

<sup>29</sup> Un cas exemplaire, témoignant du caractère de la pratique politique post-communiste reste le refus catégorique de la Convention Démocratique, à l'époque en opposition, de participer, en 1993, au «gouvernement d'union nationale» proposé par le président en fonction à l'époque.

<sup>30</sup> Daniel BARBU, *op.cit.*, p. 138.

Sa simple affirmation semble suffisante. La solidarité nationale paraît être un donné qui, préexistant à l'effort intégratif du politique, ne peut nullement être mise en question. Or, le modèle consensuel de la démocratie consociative part justement de la prémisse selon laquelle la solidarité qui tient ensemble une société n'est pas donnée, mais fait le sujet d'un débat permanent et d'un effort continu de construction politique.

Analysés sous le rapport de la manière de comprendre la démocratie, le politique et le social se trouvent, dans la Roumanie des années '90, dans un perpétuel contresens. Ignorée, la société n'arrive nullement pas à se réfléchir et se retrouver dans l'espace politique. Peut-être que, justement de ce fait, le sens qu'elle entend attribuer au politique est plutôt négatif. Dépourvu de sa fonction constitutive, *le politique* s'évanouit derrière une *vie politique* considérée en bonne mesure comme dérisoire et inutile, sinon dangereuse pour la stabilité sociale.

Nous sommes alors en droit de nous demander sur le sens de la démocratie dans la société roumaine. Parce que, si «en son principe, la démocratie est bien liée à la tentative de penser et d'organiser la société dans la saisie d'une pluralité compréhensive, productrice d'identités»<sup>31</sup>, alors, en refusant de comprendre la propre société, la démocratie roumaine ressemble plutôt à un essai manqué.



Ce que nous avons appelé le *défaillance du politique*, comprise comme désarticulation manifeste entre le politique et le social, pourrait garder le titre de conclusion provisoire. Pourtant, la vie politique roumaine après 1989 fournit d'autres arguments à son soutien. Résumés, ceux-ci seraient principalement trois : la compréhension procédurale de la démocratie ; la rhétorique nationaliste ; la révolution et le contrat social. Tous trois agissent en mécanismes censés éliminer la responsabilité, construits d'une façon plus ou moins consciente et visant la même cible, à savoir *le refus de penser politiquement le lien social*.

## **Le dilemme des deux définitions de la démocratie**

Toute discussion sur la démocratie revoie, au-delà de l'examen des mécanismes, des règles et des institutions qui décrivent d'une manière plus ou moins exacte tout régime politique, aux diverses théories de la démocratie, aux débats qui remettent sur le tapis la question de la nature, des fondements et des

---

<sup>31</sup> Pierre ROSANVALLON, *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, p. 308.

finalités du politique, le problème de la légalité, de l'autorité, de la liberté et de la justice tout comme la dispute sur le sens de l'égalité<sup>32</sup>.

Deux conceptions, contradictoires en leur essence, organisent d'habitude le discours actuel sur la démocratie : celle-ci est-elle un simple ensemble de règles et procédures censées assurer le gouvernement de la cité en excluant la violence et en s'appuyant sur l'accord de la majorité ou, davantage, serait-il question d'un régime politique qui implique, avant tout, un certain état d'une société donnée ? Relevant dans le contexte de cette étude est le fait que le choix pour l'une ou l'autre des deux approches est dépourvu d'innocence, et l'enjeu réside justement dans le refus ou l'acceptation de la problématique du lien social.

La science politique, surtout dans ses développements américains, semble privilégier couramment l'approche procédurale de la démocratie. Bien évidemment, la description de la démocratie en termes de procédure n'est pas de l'apanage exclusif du présent. Par contre, elle renvoie à un passé assez proche, répondant – à une époque de la «confusion démocratique»<sup>33</sup> - à un besoin de délimitation claire des régimes proprement démocratiques et de ceux qui s'approprièrent des qualificatifs similaires. En effet, il paraît que, à chaque époque, la démocratie se définit le mieux par les attaques qu'elle subit<sup>34</sup>. Aussi, c'est parce que le mal principal que le XX<sup>e</sup> siècle a connu en Europe, où la démocratie moderne a pris naissance, a-t-il été incarné par le totalitarisme, la démocratie s'est repliée sur une conception modeste, comprenant la somme des garanties instituées à l'encontre de tout pouvoir qui pourrait s'exercer contre la volonté de la majorité<sup>35</sup>. Durant plusieurs décennies, le danger totalitaire a contraint à une compréhension limitée de la démocratie en tant que mécanisme de désignation et de révocation pacifique des gouvernants<sup>36</sup>.

Pourtant, d'une manière assez surprenante, l'effondrement des régimes communistes en Europe de l'Est, et, implicitement, la sortie du totalitarisme de l'horizon immédiat des «ennemis» de la démocratie, semble nourrir à son tour le succès de la l'approche procédurale. Partant de la prémisse selon laquelle ce qui rend instable un régime politique et surtout une démocratie c'est notamment la disproportion brutale entre l'explosion des attentes et des espoirs et la capacité du système de les satisfaire réellement<sup>37</sup>, le raisonnement serait, en résumé, le suivant. C'est parce que la démocratie n'est pas seulement un

---

<sup>32</sup> George LAVAU, Olivier DUHAMEL, «La démocratie», in Madeleine GRAWITZ, Jean LECCA, *Traité de science politique*, Paris, 1985, Tome II, pp. 32-33.

<sup>33</sup> Giovanni SARTORI, *Théorie de la démocratie*, Paris, 1973, p. 7.

<sup>34</sup> Alain TOURAINE, *op. cit.*, p. 25.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>36</sup> Karl POPPER, *La leçon de ce siècle, passim*.

<sup>37</sup> Giovanni SARTORI, *op. cit.*, p. 381.

modèle théorique, mais, avant tout, une expérience politique des sociétés définies en même temps et dans leur grande majorité par la prospérité économique, les membres des sociétés postcommunistes ont été tentés, ayant ces exemples devant leurs yeux, à assimiler spontanément la démocratie à la réussite et à la richesse dans l'ordre économique. Or, comme la réalité ne cesse de contredire une telle équivalence, le bien-être général étant loin d'être la conséquence immédiate des essais de démocratisation, les nouvelles démocraties seraient en péril de succomber avant même d'être réellement nées sous la déception et la défection de leurs propres citoyens. Aussi, pour que la démocratisation puisse-t-elle avoir des chances de succès, pour que les membres des sociétés postcommunistes ne soient-ils pas trop déçus par ses performances, cette même démocratie devrait être comprise toujours d'une manière restrictive et limitée à une définition modeste<sup>38</sup>.

En revanche, un tel raisonnement peut entraîner des effets pervers. On pourrait dire qu'il fait preuve d'une certaine «indulgence» à l'égard des sociétés postcommunistes, nourrie par le désir de pouvoir les classer sans avoir trop de réserves dans les rangs des «nouvelles démocraties», disciples des démocraties traditionnelles. D'autre part, accepté par ceux auxquels il s'adresse, il semble répondre à un besoin général de donner un sens tant bien que mal précis à la «transition» vue comme parcours rationnel et programmé. Si la démocratisation – entendue d'une manière en quelque sorte passive – se réduit à l'établissement d'un certain nombre de règles et à la garantie minimale d'un certain nombre de libertés, l'institution d'un ordre démocratique peut être limitée à un accord entre les élites, à une entente entre les acteurs politiques d'une société concernant la possibilité de leur coexistence pacifique dans un même espace public.

Or, l'élément essentiel pour la réussite de la «démocratisation» des sociétés postcommunistes réside dans la compréhension du fait que la démocratie n'est pas seulement une question de technique politique, mais, surtout, un problème de société. «Ce qui définit la démocratie ce n'est pas seulement un ensemble de garanties institutionnelles ou le règne de la majorité, mais avant tout le respect de projets individuels et collectifs qui combinent l'affirmation d'une liberté personnelle avec le droit de s'identifier à une collectivité sociale, nationale ou religieuse particulière. La démocratie ne repose pas seulement sur des lois mais surtout sur une culture politique»<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> Giuseppe DI PALMA, *To Craft Democracies. An Essay on Democratic Transitions*, Berkeley L.A., 1990.

<sup>39</sup> Alain TOURAINE, *op. cit.*, p. 26.

La démocratie serait ainsi le régime politique qui permet, soutient et encourage l'apparition et le développement des réseaux aussi denses que possible de solidarités, réseaux qui se recoupent, se superposent, se contredisent parfois, mais qui caractérisent tous une société cohérente, capable de se concevoir comme sujet de la politique, une société à même de revendiquer sa justice, donc une société politique. Dans une telle perspective, la chute des totalitarismes devrait en premier lieu soulever des questions concernant le contenu social et culturel de la démocratie, adressant ainsi l'invitation à une définition extensive de celle-ci, non pas comme simple mécanisme, mais plutôt comme manière de repenser et réarticuler la société. Autrement dit, la question principale à laquelle les sociétés postcommunistes sont censées répondre serait la suivante : «quel contenu positif pouvons nous donner à une idée démocratique qui ne peut pas être réduite à un ensemble de garanties contre le pouvoir autoritaire ?»<sup>40</sup>.

Dès lors, l'émergence et le succès dont les théories procédurales de la démocratie jouissent peuvent être interprétés comme un signe de la difficulté de prendre en compte et de mettre en question le contenu positif de la démocratie. En effet, «si les approches procédurales de la démocratie correspondent à un légitime souci de réhabilitation du droit et à une tentative louable de renouveler la théorie, elles conduisent en contrepartie à une renonciation à parler de la société réelle»<sup>41</sup>. Les théories procédurales proposent de vider la démocratie de substance pour l'assimiler à un stricte enchaînement formel de droits et de libertés<sup>42</sup>. En revanche, s'il est vrai que la liberté d'opinion, de réunion, d'association constituent le fondement nécessaire des mécanismes et procédures qui qualifient un régime démocratique, les normes constitutionnelles qui consacrent ces droits ne décrivent pas en fait les règles du jeu démocratique, mais soutiennent ces règles. Elles constituent plutôt les conditions préliminaires qui permettent l'existence de la dynamique démocratique, mais non pas cette dynamique tant que telle<sup>43</sup>.

Il est vrai que la préférence pour une compréhension procédurale de la démocratie en Roumanie n'apparaît pas explicitement. Toutefois, on peut la déduire, d'une façon relativement facile, tant des déclarations des politiques, que des commentaires et des attitudes qui organisent l'opinion publique. Peut-être que le moment le plus significatif en ce sens est fourni par les élections

---

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>41</sup> Pierre ROSANVALLON, *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, p. 339.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 338.

<sup>43</sup> Norberto BOBBIO cité par J.L. POULTHIER dans la préface à Norberto BOBBIO, *Droite et gauche*, Paris, 1996, pp. 15-16.

générales de novembre 1996. Celles-ci ont été presque unanimement interprétées en tant que preuve irréfutable de la réussite de la démocratie en Roumanie. Il est vrai que, selon la définition popperienne, une telle interprétation s'avère juste. Pourtant, elle ne saurait jouer en source permanente d'optimisme du moment que, même si l'instant des élections est de nature à prouver, à des intervalles réguliers, que le système, dans sa dimension électorale, fonctionne ou non, on pourrait difficilement soutenir qu'il dépasse cette logique institutionnelle partielle de la démocratie. Autrement dit, le fait qu'au moyen des élections de novembre 1996, les rapports de pouvoir entre les forces politiques ont changé et que d'autres acteurs ont gagné le droit de prendre les décisions, n'est pas à même d'offrir des indices supplémentaires sur la signification concrète du gouvernement en Roumanie, sur le sens de l'action politique ou sur la manière de production du lien social. D'une certaine façon, tout comme les droits et les libertés sans lesquels la démocratie ne peut exister, mais qui ne décrivent pas pour autant définitivement son contenu, les élections libres s'inscrivent dans la même catégorie des conditions préliminaires. Elles sont capables d'inclure ou d'exclure certains acteurs de l'espace de la décision, mais elles ne rendent pas compte de la pratique ultérieure de cette même décision.

Bien entendu, quelqu'un pourrait répliquer qu'une telle approche ramène en discussion l'ancienne rivalité entre la démocratie formelle et la démocratie réelle. Sans doute, au-delà de la critique portant sur l'unité de la démocratie et l'invalidité des distinctions idéologiques, l'expérience politique et sociale du XX<sup>e</sup> siècle élimine automatiquement la possibilité d'une démocratie réelle au sens de la tradition marxiste. Elle n'empêche pas pour autant le discours démocratique d'approcher de manière problématique la société.

D'autre part, la simple définition procédurale de la démocratie s'avère insuffisante dans la mesure où elle ne prend pas en compte les différences, visibles même à un examen superficiel, qui séparent des sociétés considérés en égale mesure démocratiques. Les États Unis et la Grande Bretagne ou les États scandinaves fournissent à coup sûr des exemples concrets de la démocratie. Néanmoins, le même jugement est fait pour le cas indien ou, plus récemment, pour celui sud-africain. A vrai dire, si la démocratie n'est qu'un mécanisme de désignation et de révocation des gouvernants qui exclue l'effusion du sang, les deux catégories peuvent facilement se rencontrer sous le parapluie démocratique. Tant le régime nord-américain que celui indien ou sud-africain sont des régimes où les partis peuvent perdre les élections<sup>44</sup>. Et pourtant, les

---

<sup>44</sup> Adam PRZEWORSKI, *Democrația și economia de piață. Reformele politice și economice în Europa de Est și America Latină*, trad. D.-I. Paradowski, Bucarest, 1996, p. 17.

sociétés gouvernées par ces régimes s'avèrent radicalement différentes. Si, dans le premier cas, la cohésion et la dynamique spontanée de la société ne pose généralement pas problème, dans le second, la démocratie politique se laisse à peine accompagnée par une intégration visible au niveau social.

Bien sûr, la définition procédurale de la démocratie est dépourvue de vocation explicative, fournissant plutôt un repère ou un critère général de délimitation. Définition minimale, elle a au moins la qualité d'établir un certain accord sur l'objet pris en discussion et de découper le terrain de l'analyse d'un concept qui ne revoie pas à une réalité statique. Dès lors, la compréhension de la démocratie en termes de procédure peut servir de point de départ, mais ne peut nullement pas épuiser le débat. Concentrée sur les aspects formels, elle exclurait la question de tout contenu assigné à la démocratie.

Il est vrai, d'autre part, que, une fois le champs de l'analyse découpé, la science politique fait recours aux différenciations et aux typologies qui opposent en règle générale les démocraties consolidées ou traditionnelles aux démocraties récentes ou en cours d'institution<sup>45</sup>. Dans le premier cas, qui couvre l'aire géographique de l'Europe occidentale et l'Amérique du Nord, la démocratie peut se permettre d'être plus qu'un mécanisme politique, désignant, en égale mesure et selon les choix idéologiques, une manière de vie, un certain arrangement de la société, renvoyant vers la limite positive de la typologie construite. Par contre, dans le second cas, où la démocratie n'est pas encore une routine, les critères au moyen desquelles on considère le système politique paraissent plus indulgentes. La démocratie représente maintenant plutôt un arrangement qu'un état de la société. Elle se vérifie par la liberté des élections, par la concurrence des partis et par un système de gouvernement représentatif. Il serait injuste d'avoir des exigences supplémentaires parce que ce n'est qu'un fonctionnement efficace et durable des mécanismes démocratiques que peut lui permettre de prendre racines dans une société<sup>46</sup>.

Convenons donc que, dans une première étape, la société roumaine – partie de la seconde catégorie – pourrait se contenter d'une compréhension technique du régime démocratique. Mais, si la conception de la démocratie comme mécanisme a comme but l'accoutumance à cette règle politique, le raisonnement énoncé ci-dessus ne peut agir qu'au cas où tant la société, que l'élite politique accorde un même sens à la procédure démocratique et manifestent en égale mesure leur préférence nette et irréfutable pour cette formule politique.

---

<sup>45</sup> Giovanni SARTORI, *op. cit.*, pp. 377-379.

<sup>46</sup> *Ibidem*, *loc. cit.*

Or, d'une part, pour ce qui est du sens de la procédure démocratique, il nous paraît qu'il y ait un certain désaccord entre le choix de l'élite politique pour les pratiques de l'alternance et le penchant tacite et implicite de l'électorat pour la consociativité. D'autre part, l'option catégorique pour la règle politique démocratique semble, elle aussi, problématique. Une lecture rapide des sondages qui mesurent les quotas de confiance et les performances des diverses institutions parmi les citoyens suggèrent plutôt un refus de la démocratie représentative. Effectivement, de telles analyses situent constamment en tête des préférences des institutions comme l'armée, l'Église, la présidence – qui sont par excellence des institutions incarnant l'ordre - et réservent la dernière place au parlement – l'institution la plus en mesure de donner corps aux principes d'un gouvernement démocratique : le débat, la persuasion et le compromis. Cette hiérarchie institutionnelle n'est aucunement favorable à une compréhension de la démocratie roumaine en tant que système politique fondé sur la délibération. Par contre, le choix de l'ordre, de la hiérarchie et de l'autorité dépasse et même efface presque toute importance attribuée au débat, à la confrontation des projets et à la décision collective.

Par conséquent, dans le cas de la démocratie roumaine, la procédure politique n'accomplit pas la fonction d'accoutumer progressivement la société à une certaine règle de la vie politique. Comprise différemment ou même refusée, la règle démocratique paraît complètement vidée de substance. En d'autres mots, soit-elle glorifiée ou soumise à la critique, elle ne devient qu'une autre façon de renoncer à prendre en compte le social.

## **La rhétorique nationaliste**

La lecture des préférences institutionnelles des citoyens roumains n'épuise pas son sens par l'affirmation implicite du refus de la délibération démocratique. En égale mesure, mais dans un autre registre, elle s'avère capable de nous offrir des indices sur la manière de comprendre le lien social et la solidarité nationale dans la Roumanie des années '90. Autrement dit, la préférence pour l'armée et l'Église au détriment des institutions comme le parlement est en mesure de suggérer un certain caractère superficiel de l'identité collective dans la société roumaine actuelle. En effet, regardées sous cet angle, l'armée – symbole institutionnel du refus de l'autre, et l'Église – symbole d'un destin collectif transposé dans le transcendant, paraissent être les seules institutions capables de matérialiser la solidarité nationale.

Or, ce qui peut jouer en indice significatif du point de vue de la possibilité de la démocratie entendue comme manière d'être ensemble des

Roumains, c'est justement le fait que la solidarité nationale, reflétée et incarnée dans des institutions en quelque sorte intangibles et opaques, représente plutôt une affirmation et non pas un problème potentiel, un donné et non pas une tâche à accomplir. Qui plus est, une telle solidarité peut être dite, mais non pas vécue dans le présent, peut être énoncée, mais non pas traduite en attitudes et comportements sociaux positifs.

Un contre-exemple serait probablement en mesure de rendre plus claire une telle interprétation : ce qui a tenu la société canadienne ensemble et a pourvu de consistance la cohésion nationale dans les époques où l'architecture fédérale s'est avérée fragile du point de vue politique – e.g. au moment de la campagne et ensuite du référendum pour la souveraineté du Québec – a été justement la solidarité nationale exprimée concrètement dans le système national d'assistance et de sécurité sociale. Autrement dit, dans l'exemple canadien, «le lien vécu de l'implication et de la solidarité sociales avait été plus fort que le sentiment politique et culturel de la séparation»<sup>47</sup>. Juxtaposés, l'exemple roumain et celui canadien décrivent deux versions antithétiques de la solidarité : d'une part, une solidarité formelle, déclarative et exclusive, et de l'autre, une solidarité concrète, entendue comme participation et intégration, aussi comme obligation réciproque.

Pendant, une pareille variante, concrète, de la solidarité n'est possible que dans une société qui se montre à même de reconnaître et de travailler sa propre cohésion, une cohésion qui ne s'épuise pas dans la simple identification – exclusive et violente – à des symboles empruntés à une mythologie nationale. Autrement dit, dans une société dont l'identité collective descend en profondeur et qui ne craint pas à donner un sens social au sentiment national. Or, «lorsque le sentiment national dérive surtout de l'appropriation individuelle de symboles valorisants (sur le modèle de l'identification à des sportifs ou à des vedettes par exemples) ou lorsqu'il procède d'une simple opposition à des tiers, il ne permet pas de fonder des obligations réciproques. La nation n'est alors comprise que sur le modèle d'un bloc idéalisé, présupposé unifié et homogène. Elle n'est pas appréhendée comme un espace de redistribution à faire vivre. On la comprend comme un donné alors qu'elle est à construire (...) on valorise l'unité du peuple en exaltant le rejet de l'étranger pour éviter de penser dans les termes de la dette sociale intérieure»<sup>48</sup>.

La logique de la fuite de responsabilité semble donc agir de façon exemplaire dans le discours de type nationaliste. Et ce parce que «la nation est

---

<sup>47</sup> Pierre ROSANVALLON, *La nouvelle question sociale. Repenser l'Etat-providence*, Paris, 1995, pp. 69-70.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 70.

le seul projet collectif qui n'exige pas, à l'époque moderne, un rapport personnel aux valeurs. Celles-ci sont tout faites, ont une capacité de circulation garantie, personne ne doit être persuadé sur leur validité particulière. Qui plus est et au-delà de la sécurité fournie par le sentiment d'appartenance, le nationalisme offre une identité individuelle dont la source se trouve à l'extérieur du sujet (...). Le nationalisme est la seule voie par laquelle le besoin de reconnaissance est satisfait sans un accomplissement préalable de l'autonomie du sujet»<sup>49</sup>. On dirait alors que, faisant recours et résonnant au discours politique nationaliste, la société roumaine, telle qu'elle se manifeste par ses politiques et ses formateurs d'opinion évite la responsabilité de se penser en termes problématiques, de reconnaître que la cohésion sociale et la solidarité nationale peuvent et doivent être traduites en gestes concrets et positifs.

A son tour, ce type superficiel de solidarité s'appuie et se nourrit de la rhétorique du discours nationaliste. Car un tel discours s'organise inmanquablement autour d'une série de tabous, facilement identifiables sous l'étiquette d'«intérêt national», d'«unité nationale» ou d'autres vocables empruntés à ce registre. De la sorte, chaque fois que la cohésion et la solidarité courent le risque d'être mises en crise, qu'il s'agit de la réforme du système économique ou du problème de l'identité culturelle des minorités ethniques, l'adjectif «national» entre en jeu en fermant ou en rétrécissant le champs de la négociation. Qui plus est, l'accord quasiment unanime des forces politiques au pouvoir ou en opposition<sup>50</sup> de ne pas permettre la consécration juridique des clivages ou de différences susceptibles de déranger l'uniformité et l'unité, même imaginaire, de la nation, offre la preuve de la précarité de la solidarité nationale. La dispute des partis politiques sur la création des institutions d'enseignement supérieur usant des langues des minorités ethniques ne constitue, dans cette perspective, qu'un exemple prêt à mettre en exergue la faiblesse du tissu social dans la Roumanie des années '90. Une faiblesse qui transparaît nettement de l'incapacité d'accepter tout juste milieu entre l'unité et la désintégration. En effet, le conflit soulevé autour du problème de l'enseignement peut suggérer, au-delà de l'absence de la volonté politique, une question supplémentaire : la langue roumaine est-elle le support exclusif de la cohésion nationale ? Autrement dit, les citoyens roumains, indépendamment de leur ethnie, peuvent-ils ou non se reconnaître dans un ensemble de valeurs qui ne dépendent pas de la langue dans laquelle elles sont exprimées ?

---

<sup>49</sup> Daniel BARBU, *op.cit.*, pp. 42-43.

<sup>50</sup> Excepté, bien sûr, les formations politiques représentant les intérêts des minorités nationales, surtout de la minorité magyare.

## La Révolution et le contrat social

La science politique distingue souvent, dans le choix des hypothèses de l'argumentation, entre les manières où les différentes sociétés de l'Europe ou de l'Amérique Latine se sont libérées de l'emprise des régimes totalitaires ou autoritaires. Dès lors – et d'une façon peut-être un peu trop déterministe – les sociétés ayant «choisi» la négociation pour se délivrer des gouvernements despotiques bénéficient d'avantages nettes du point de vue des chances de réussite de la transition vers la démocratie par rapport à celles où le passage s'est produit au moyen d'une mobilisation spontanée, autrement dit d'une révolution.

La distinction reste toutefois pertinente si l'on pense que la technique de la négociation – ne fût-elle qu'un exercice des élites – est une pratique politique spécifique à la démocratie. D'autre part, elle reflète et exige à la fois l'existence des projets alternatifs, souvent contradictoires, qui sont capables, au moyen des compromis, des renoncements et des équilibres, d'engendrer un projet commun. Par conséquent, dans une société qui négocie sa libération de la dictature, la démocratie – dans la formule qui résulte du débat des élites – représente un choix assumé consciemment, une solution sélectionnée de manière volontaire. La situation n'est pas la même dans le cas des sociétés qui «choisissent» la révolution. Ici, la démocratie est en quelque sorte plébiscitée. Elle n'apparaît pas en tant que solution argumentée et munie d'un contenu politique et social plus ou moins précis, mais comme une simple «autre chose» qui serait nécessairement supérieure au passé.

Pour faire bref, on dirait que, à travers la négociation, la démocratie s'impose dans la mesure où elle acquiert un contenu susceptible de faire l'objet d'un accord minimum entre les élites de l'époque. Par contre, la révolution comme moyen de libération du totalitarisme impose la «démocratie» comme solution par défaut, largement vidée de sens et prête à laisser ceux qui réussissent à s'imposer de définir post factum, sinon de confisquer, son sens politique et social. Or, «l'invention démocratique, c'est d'abord le passage d'une représentation essentialiste à une représentation politique moderne. C'est-à-dire l'acceptation et la légitimation du conflit comme inhérent à toute société démocratique. La démocratie faisait l'unanimité comme négation du communisme, mais comment la faire entrer dans les moeurs précisément comme dépassement de l'unanimité ?»<sup>51</sup>.

---

<sup>51</sup> Jacques RUPNIK, «L'invention démocratique en Europe du Centre-Est», in G. MINK, J.-C. SZUREK (éds.), *Cet étrange post-communisme*, Paris, 1992, pp. 51-52.

Dans cette perspective, la révolution roumaine pourrait être interprétée comme absence des projets politiques et des partenaires de dialogue. Autrement dit, «il a fallu que l'effondrement du communisme roumain revête un habit révolutionnaire non pas parce que la nature du régime eût été plus répressive qu'ailleurs en Europe de l'Est, ou que ses leaders fussent plus déterminés à ne pas céder le pouvoir, mais, purement et simplement, parce que le parti unique n'a pas eu d'interlocuteurs pour négocier sa succession. On dirait que la révolution a été la voie par laquelle le totalitarisme même a inventé la société civile»<sup>52</sup>.

Toutefois, bien qu'il puisse paraître paradoxal, la voie de la révolution peut apporter à une société une chance inespérée, à savoir la chance de reformuler dans une pleine visibilité et honnêteté le «contrat social». Et cela parce que l'expérience d'une «révolution», tout comme celle de la guerre, représente un instant qui «radicalise le cours des existences, ramène le lien social à l'essentiel et à l'origine (...) En menaçant de renvoyer les hommes dans l'état de nature, [la violence] les invite ainsi à une expérience de refondation sociale»<sup>53</sup>. C'est parce qu'il résume dans la façon la plus visible et extrême l'arithmétique simple sur laquelle repose la vie d'une société – les obligations de la collectivité à l'égard de chacun de ses membres représentent la contrepartie de leur engagement dans la vie commune –, un moment, violent, comme celui d'une révolution peut engager les membres d'une société à repenser la solidarité nationale<sup>54</sup>.

Si la mobilisation et la violence constituent non seulement une expression du désir populaire de humilier et de chasser certaines personnes qui, en tant que détenteurs du pouvoir, se sont fait coupables d'abus et de crimes, mais notamment une manifestation du besoin des insurgés de devenir citoyens<sup>55</sup> d'une démocratie, alors la reformulation du contrat social devient impérative. Car, «implicitement ou explicitement, le compromis démocratique passe par un pacte national visant à créer contractuellement les conditions de la démocratie quand celles-ci n'existent pas. La volonté de vivre ensemble n'est quant à elle ni un mystère, ni un accident. La démocratie naît par dissuasion (...). La mémoire des affrontements passés et la volonté de vivre ensemble sont bien souvent le ressort caché de la vertu» démocratique<sup>56</sup>.

Une interprétation pareille soulève automatiquement une question : dans le cas de la société roumaine, la révolution de décembre 1989 a-t-elle amené à une

---

<sup>52</sup> Daniel BARBU, *op. cit.*, p. 64.

<sup>53</sup> Pierre ROSANVALLON, *La nouvelle question sociale. Repenser l'Etat-providence*, p. 51.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 58.

<sup>55</sup> Guy HERMET, *Les désenchantements de la liberté. La sortie des dictatures dans les années '90*, Paris, 1993, p. 158.

<sup>56</sup> Alain ROUQUIE, «Le mystère de la démocratie», in Alain ROUQUIE (éd.), *La démocratie ou l'apprentissage de la vertu*, Paris, 1985, p. 45.

reformulation du contrat social? L'effondrement de régime communiste roumain, fortement médiatisé et mis en scène, a fait figure d'un des plus violents et sanglants. Pourtant, l'apparence de radicalité qui a enveloppé la révolution roumaine ne s'est pas accompagnée d'un caractère aussi radical de l'expression politique, ni d'une finalité sociale évidente. Ainsi, le bouleversement violent de 1989 ne paraît pas avoir été complété par un ébranlement profond des anciennes hiérarchies et par un nouvel arrangement de la société selon des critères nouveaux. De même, la nouvelle constitution, élaborée loin du débat populaire, s'est précipité à affirmer la primauté de l'Etat dans le modelage de la dynamique sociale. Par conséquent, «s'il y a incontestablement changement de régime, puisqu'une monarchie se trouve transformée en démocratie et que s'achève une période historique singulière, les phénomènes d'accompagnement habituels des révolutions sont absents (ex : disparition brutale de l'ordre de la noblesse française ou russe)»<sup>57</sup>. En d'autres mots, le retour à une normalité indéfinie, mais apaisante l'emporte sur la tâche d'exprimer politiquement la nouvelle société.

Un indice possible de l'échec de la refondation du lien social à la suite de la chute du régime communiste, non seulement en Roumanie, c'est l'ambiguïté des termes censés décrire l'expérience des sociétés est-européennes dans les années '90. Soit qu'il s'agit du post-communisme, soit qu'il est question de transition, le vocabulaire politique fait preuve d'une prudence extrême et d'un abandon devant l'absence du sens. Par exemple, «installé de facto dans le langage usuel, le vocable post-communisme indique une démarcation avec le régime communiste. Mais est-ce un concept valide, qui prétendrait à une nette rupture entre un avant et un après, alors que les sociétés est-européennes sont encore profondément caractéristiques du régime qu'elles ont rejeté?... l'imprécision sémantique entretient les ambiguïtés à l'égard du legs de l'ancien régime»<sup>58</sup>. Après le communisme et avant la démocratie, l'existence politique de la société roumaine se laisse difficilement appréhendée.

---

<sup>57</sup> G. MINK, J.-C. SZUREK, «Ruptures et transitions», in G. MINK, J.-C. SZUREK (éds.), *Cet étrange post-communisme*, Paris, 1992, pp. 51-52.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 7.

# L'INCONSISTANCE DU BIEN COMMUN

Après le communisme et avant la démocratie, l'existence politique de la société roumaine paraît, en dépit des changements de gouvernement, des conflits ouverts entre les partis, des déclarations et des intentions avouées des politiques, dépourvue de consistance. Autrement dit, bien que tourmentée à la première vue, la transition roumaine s'avère souvent vidée de sens. Assimilée dans le langage commun à la réforme, elle devient l'apanage exclusif de la classe politique et du dispositif bureaucratique qui, à leur tour, ne semblent pas lui accorder un sens autre que celui économique.

Néanmoins, la signification principale de ce qu'on appelle communément transition n'est, à notre sens, nullement économique. En effet, on pourrait dire que le manque du sens que la société roumaine post-communiste ressent de façon plus ou moins forte, trouve une explication, à tout le moins partielle, dans l'inconsistance du bien commun et, notamment, dans l'incapacité de ces sociétés de pourvoir ce bien commun d'un contenu démocratique.

Une telle hypothèse serait capable d'expliquer l'inaptitude de la démocratie à devenir une règle de l'existence publique de la société roumaine, une société qui, manifestant son mépris à l'égard de l'institution politique de la représentation et de la délibération, au-delà de tout considérant lié à la performance humaine de celle-ci, s'avère incapable d'assigner quelque importance à la question du bien commun. Dans la mesure où la société se sent ignorée, où la confrontation politique ne se traduit pas par la rencontre de projets de société et le débat politique est automatiquement placée dans le registre du dérisoire et des orgueils personnels, la société se voit refusée tout essai d'approcher le bien commun par les moyens propres à la démocratie.

Le problème du bien commun dans la société roumaine des années '90 pourrait être formulée de la manière suivante : si le but de la révolution roumaine a été la conquête de la liberté, alors la tâche et l'obligation politique de la «transition» serait celle de la projection d'un ordre institutionnel destiné à servir au respect et à la mise en valeur des personnes libres.

A qui revient donc cette responsabilité du bien commun ? A la société, au peuple, aux élites, à l'Etat ? Ces questions présupposent une autre : en quelle mesure le peuple roumain s'est-il montré souverain après 1989 ? La loi fondamentale de la Roumanie peut nous fournir les repères d'une réponse, même partielle. Partant de l'hypothèse qu'un peuple est souverain quant à la mise en forme de son propre bien public; qu'un peuple prend en charge la responsabilité de son bien commun au moment où il décide de ne plus être

gouverné que selon des lois dont il est l'auteur<sup>59</sup>, alors la constitution de 1991 ne pourrait marquer que «la dépossession de souveraineté dont le peuple roumain a tombé victime»<sup>60</sup>. A vrai dire, la Constitution n'hésite pas à offrir à l'Etat le monopole de la définition et de la mise en œuvre du bien commun, en affirmant de façon très catégorique, par l'équivalence qu'elle établit entre public et étatique que l'Etat est l'unique agent légitime du bien commun dans la société roumaine<sup>61</sup>.

La même exclusivité de la compétence de l'Etat quant à la définition du contenu et de la mise en œuvre du bien commun transparait de son assimilation courante à la réforme. En effet, cette équivalence nous fournit un excellent exemple de l'échec du sens du bien commun dans le post-communisme roumain puisqu'elle n'est qu'une autre voie d'exempter la société de toute responsabilité quant à sa propre destinée politique. Une telle perspective, appropriée de façon non-problématique par la grande majorité des roumains, ne réussit pas à éviter ses propres pièges.

Or, dans une société démocratique, ce ne sont que les situations d'exception qui sont à même de justifier une définition précise et collective du bien commun, qui est généralement motivée par l'argument holiste de la préservation de l'intégrité et de la survie de l'unité politique en cause. Car, dans les temps ordinaires, le bien commun reste un concept vague justement pour pouvoir préserver son sens couvrant le soin pratique des droits et des libertés personnelles et leur mise en valeur selon les circonstances. En revanche, dans le cas de la société roumaine, il paraît que la transition – définie par l'élite politique dans les termes de l'exceptionnalité ou de la crise – demande le rejet d'un sens compréhensif à la faveur d'un contenu technique et restrictif : la réforme économique. L'équivalence du bien commun à la réforme représente en fait la consécration du premier terme de l'équation en tant qu'objet d'exécution et non comme sujet de débat. Une exécution dont la compétence est assignée aux agents de l'Etat. Autrement dit, l'identification du bien commun à la réforme (soit-elle dans le domaine de l'économie ou de l'administration) refuse à la société roumaine toute participation à sa mise en œuvre.

Employé souvent en rapport avec la dynamique de l'ordre économique, le concept de bien commun est fréquemment mis en relation avec la redistribution des biens ou, à tout le moins, pourvu de la fonction d'expliquer et justifier une intention ou une action de redistribution. Or, la question de la redistribution n'est pas premièrement de nature économique, même si quelque-

---

<sup>59</sup> Michael NOVAK, *Démocratie et bien commun*, Paris, 1991, p. 51.

<sup>60</sup> Daniel BARBU, *op.cit.*, p. 77.

<sup>61</sup> Voir à cet égard Cristian PREDA, *Modernitatea politică și românismul*, pp. 176-200 et Daniel BARBU, *op.cit.*, pp. 87-93.

uns des mécanismes qu'elle emploie peuvent en relever. On dirait que la redistribution représente la manifestation concrète de la rencontre de deux concepts dont l'essence est d'abord éthico-politique : la solidarité et la justice.

Dès lors, si l'on peut définir schématiquement la solidarité comme une volonté de compensation des différences dans le cadre de la cité, qui prend forme dans une action positive de partage des biens sociaux entre ses membres, la justice renvoie, quant à elle, à la norme reconnue et acceptée comme légitime de ce partage<sup>62</sup>. Autrement dit, la redistribution en tant que forme d'expression appliquée du bien commun, devient une manière d'affirmer le refus d'une société de marginaliser, d'ignorer ou d'exclure au-delà du seuil d'une vie décente une certaine partie de ses membres. En même temps, elle constitue une modalité de rappeler constamment l'égalité de tous les membres dans l'ordre de la dignité, une dignité destinée à dépasser le simple critère de la rationalité économique.

Néanmoins, un pareil investissement du bien commun en politiques publiques de redistribution semble en quelque sorte inaccessible pour une société du type roumain. C'est parce qu'elle repose sur une solidarité substantielle et volontaire, une solidarité qui prend corps dans l'ordre de l'action et non de la rhétorique. Autrement dit, la volonté de compensation des différences a l'intérieur de l'espace commun remplace, d'une façon plus palpable, mais à la fois plus discrète, la rhétorique glorificatrice, mais dépourvue de contenu, qui nourrit la solidarité désubstantialisée de la logique nationaliste.

Nous pouvons nous demander pourquoi la société roumaine, telle qu'elle a évolué après décembre 1989, s'est montrée généralement incapable de identifier dans les politiques de redistribution la présence du bien commun et de manifester par la suite le désir de déplacer le sens de la nation du terrain des valeurs ethniques sur celui de la solidarité sociale. En effet, on dirait que la redistribution, dans son principe même, s'avère largement problématique pour les Roumains. Voulu et approuvée dès qu'elle entraîne un élargissement du champ des possibilités de chacun, elle est à la fois rejetée au nom d'une attitude quasi-libérale rudimentaire et souvent agressive.

Deux perspectives pourraient être adoptées à ce point. D'une part, si selon une intuition élémentaire, ce qui fait qu'une société soit juste, bonne ou, à tout le moins, acceptable, c'est, au moins partiellement, une affaire de redistribution<sup>63</sup>, alors les mouvements sociaux des années '90 témoignent que l'on décèle difficilement dans les politiques gouvernementales et surtout dans les interventions de conjoncture fondées sur des mécanismes de redistribution la présence d'un désir et d'une volonté de justice sociale de la part des détenteurs du pouvoir politique. De même, souvent et selon une raison plutôt électorale qu'économique, comme dans le cas de la suspension des impôts en

---

<sup>62</sup> Pierre ROSANVALLON, *La nouvelle question sociale. Repenser l'Etat-providence*, pp. 56-57.

<sup>63</sup> Philippe VAN PARIJS, *Qu'est-ce qu'une société juste?*, Paris, 1991, p. 17.

certains domaines de l'activité économique et pour certaines catégories socio-professionnelles - à l'exemple des paysans - ou de la sur-appréciation du travail en d'autres aires de la production - à l'exemple de l'industrie minière - on a procédé à une compréhension de la justice dissociée de la solidarité et associée plutôt à une forme d'assistance.

D'autre part, au-delà de la justesse ou du caractère éronné des politiques gouvernementales, la société même paraît se sentir mal à l'aise sur le terrain de la solidarité. Il n'est pas évident que la vie sociale est fondée sur un pacte moral qui, visible à travers les comportements individuels et collectifs, résumerait d'une façon tacite les droits et les obligations de chacun dans l'espace public. Et ce parce que la révolution de décembre 1989 a échoué, du moins en apparence, à formuler un tel contrat. A l'instar d'une société dont les membres suivent un comportement individualiste sinon égoïste, où la norme de droit est prise en dérision, où l'image d'un marché compris de façon assez rudimentaire exclue tout autre repère, la société roumaine court le risque de ne pas pouvoir refaire son lien social et, implicitement, de ne pas pouvoir re-dessiner son espace public compris comme espace de la solidarité et de la justice. En effet, l'individualisme roumain des années '90 tend le lien social entre le marché et l'Etat. Or, la solidarité ne saurait être conçue comme un produit automatique des mécanismes du marché, d'autant que ceux-ci s'avèrent problématiques et fragiles. Dans ce cas, la seule forme de solidarité reste toujours celle qu' imagine et offre l'Etat.



Incapable de donner consistance au bien commun et d'identifier dans les institutions politiques de la démocratie des instruments de production de la socialisation, la société roumaine des années '90 ne peut que rester, à terme indéfini, un société de transition, une transition qui, sans désigner la volonté commune de construction politique, faillit devenir une règle permanente de la vie publique. Autrement dit, si «les sociétés apprennent à se connaître sociologiquement quand elles se reconnaissent comme le produit de leur travail et de leurs rapports sociaux, quand ce qui semble d'abord un ensemble de 'données' sociales est reconnu comme le résultat d'une action sociale, de décisions ou de transaction, d'une domination ou de conflits»<sup>64</sup>, alors, annihilant la fonction du politique et en contournant son propre bien commun, la société roumaine apparaît comme une société qui refuse de se connaître.

---

<sup>64</sup> Alain TOURAINE, *Production de la société*, Paris, 1993, p. 27.

## **CONCLUSIONS**



## LES ASSISES MORALES DE LA POLITIQUE

Peut-on donc ranger la doctrine sociale, la réflexion de *Solidaritatea* et la pensée de Constantin Stere dans un même tiroir, quelque spacieux soit-il ? Évidemment, les trois se situent de manières différentes et à des degrés variables dans un horizon éthique. Ce n'est pas à dire que les trois ne font que fondre dans leurs discours respectifs des références à connotation morales ou des exhortations à des comportements justes par rapport à un jalon établi. En effet, dans le sillage d'Aristote, éthique ne fait pas que construire son objet autour de l'action humaine, de la *praxis*, en tant que jugement philosophique sur les normes de l'action humaine, mais interroge et réfléchit son sujet *dans la visée de l'action*<sup>1</sup>.

La doctrine sociale catholique incorpore la dimension éthique dans son cœur même dans la mesure où elle lui assigne le sens en quelque sorte médiéval de *savoir pratique*. Autrement dit, bâti sur les assises de la dignité de la personne humaine, l'enseignement du magistère affirme la vérité révélée de la nature humaine afin de pouvoir penser l'agir en société en tant que actualisation d'une valeur ontologique. Ceci est en effet l'enjeu majeur qui fait que toute construction politique qui s'en inspire porte au cœur même de son identité la marque chrétienne : de la doctrine sociale à la démocratie chrétienne, la pensée et l'entreprise politique sont dans leur principe ordonnées à l'impératif de la transformation d'une *qualité ontologique* – la dignité humaine est fondée dans l'acte de la Création et enrichie à travers l'Incarnation – en *qualité fonctionnelle* au sein de la communauté politique, impératif que résume le *bien commun* défini comme garantie des droits fondamentaux de la personne. De surcroît, la centralité du bien commun dans la doctrine sociale fait que l'éthique qui la sous-tend soit une *éthique sociale*<sup>2</sup> dont l'objet concerne non pas tellement la personne individuelle en relation avec sa finalité particulière, mais *les hommes*, vivant *ensemble* dans et avec leur pluralité au sein d'une société politiquement organisée.

Qu'en est-il alors des-deux autres sujets de réflexion proposés ? Bien sûr, il ne s'agit pas de procéder à une comparaison univoque et, par là même incorrecte,

---

<sup>1</sup> John FINNIS, *Fundamental of Ethics*, Washington D.C., 1983, p. 1.

<sup>2</sup> Arthur UTZ, *Éthique sociale*, Fribourg, 1960, tome I, pp. 64-69.

tout simplement parce que dès le début les termes de la comparaison ne sont pas équivalents. En effet, si la doctrine sociale est le produit d'une réflexion de décennies qui repose sur une tradition qui remonte à l'Antiquité, autrement dit, si elle est en quelque sorte une «institution», la réflexion de *Solidaritatea* et la pensée de Constantin Stere, sans qu'elles soient pour autant avilies, ne prétendent pas à une ascendance aussi illustre. Considérons-les donc dans leur dimensions respectives. En effet, leur comparaison n'est pas inutile.

De la sorte, si *Solidaritatea* déclare regarder la société roumaine dans la perspective de ce qu'elle voudrait appeler une *éthique sociale* fondée sur les principes de l'*orthodoxie*, mais qui ne revêt en règle générale que l'habit du voeu ou de la prédication, *Social-democratism sau poporanism* procède plutôt à l'imagination d'une *éthique politique* dont le sujet est fourni par la *nation*.

Indéniablement, les coordonnées chronologiques des deux entreprises intellectuelles disent leur mot : *Social-democratism sau poporanism* est écrit à une époque où la *nation* ou, plus précisément, l'*Etat-nation* est à construire, il est encore dans le stade de projet à imaginer politiquement et à espérer historiquement. En revanche, *Solidaritatea* a devant ses yeux une société qui, bien qu'elle ait vu son unité politique accomplie, garde toujours la mémoire d'une guerre qui l'a fait ou qui aurait pu la faire penser en termes de *contrat* passé entre le corps social et la communauté politique. De ce point de vue, le moment historique qu'elle choisit pour entrer dans le débat intellectuel – bien qu'elle l'ait faite de façon plutôt obscure, qu'évidente – fut un des plus appropriés pour penser l'*être-ensemble* d'une nation qui venait de se voir *agir-ensemble*<sup>3</sup>.

D'autre part, si *Social-democratism sau poporanism* est, dans une certaine mesure, une profession de foi politique, écrit dans la visée précise de l'action politique concrète, si, autrement dit, il est à la fois *entreprise intellectuelle* et *projet politique*, *Solidaritatea*, en tant que porte-parole d'un «cercle d'études», ne saurait être dans son principe que le support d'une *entreprise intellectuelle*.

En outre, si le discours de Stere se plie aux exigences du militantisme politique et, simultanément, s'avère sensible aux rigueurs d'une argumentation à vocation scientifique, *Solidaritatea* prétend plus qu'elle ne l'offre. Nous

---

<sup>3</sup> Il est peut-être utile de rappeler que, pour cette raison, l'*après-guerre*, qu'il s'agit de la Première Guerre ou de la Seconde Guerre mondiale, a joué en époque privilégiée pour les réflexions et les entreprises politiques visant le renforcement du lien social. Pour ne donner que deux exemples, sur les deux niveaux cités, disons que les suites sociales de la Première Guerre ont déterminé le magistère catholique à prêter davantage attention aux conséquences sociales de l'aménagement de la communauté politique, tandis que la Seconde Guerre et la reconstruction qui l'a suivie se sont vues devenir le créneau chronologique privilégié pour la construction de l'*Etat-providence*.

l'avons vu, son approche témoigne d'un caractère plutôt bigarré qu'unitaire. Il n'y a pas en effet un cadre général de pensée à même de circonscrire et fonder l'identité intellectuelle d'un groupe de personnes qui se réunissent afin de réfléchir ensemble. Par contre, Ion Mihălcescu, Șerban Ionescu, Bartolomeu Stănescu élaborent, à des niveaux de cohérence différents et à des degrés d'articulation variables, des vœux, des analyses, des critiques dont on entrevoit à peine les points de convergence. Les opinions véhiculées au moyen de la revue *Solidaritatea* s'opposent plus souvent qu'elles ne se rencontrent, sans aboutir à la précision d'un nombre de prémisses de nature à pourvoir de cohérence l'ensemble de la réflexion. D'ailleurs, le discours déployé entre les pages de la revue ne saurait être bien structuré du moment qu'il ne semble pas procéder, dans la majorité des cas, à une précision de la signification attribuée aux concepts avec lesquels l'on entend jouer. Le langage conceptuel et le sens de l'argumentation doit beaucoup, selon le cas, ou bien à un socialisme assez rudimentaire, ou bien à un libéralisme en résumé. En fait, comme ni même les membres du cercle n'ont pas la conscience d'une position spécifique dans le champs intellectuel et par conséquent, ni leur réflexion ne saurait se détacher par sa singularité et se constituer en option intellectuelle bien définie.

En revanche, une fois ses prémisses et ses sources acceptées, la cohérence de la pensée Stere - même si celle-ci n'est pas toujours politique - serait difficilement mise en question. Car, au-delà de l'analyse qu'il veut sociologique et scientifique, son discours a un seul personnage principal : la *nation*, une nation qui, soit qu'elle est mesurée quantitativement par la paysannerie, soit qu'elle est s'exprime par la voix des intellectuels, transcende la société concrète et fournit la seule norme légitime de l'agir politique.

De même, ce qui pourrait saisir un regard comparatif sur les deux entreprises roumaines c'est une certaine «inversion» des thèmes attendus. De la sorte, le théologien Șerban Ionescu n'hésite pas à invoquer la *lutte de classes* - un thème profondément non-chrétien - tandis que le «marxiste» Stere fait appel à l'*harmonie sociale*. En outre, agissant plutôt en «prêtres-ouvriers» qu'en représentants ou avocats d'un clergé qui reste majoritairement rural, les chefs de file de *Solidaritatea* s'adressent le plus souvent à un prolétariat que Stere continue à considérer toujours comme dépourvu de signification sociologique. En revanche, la paysannerie, foyer traditionnel d'une orthodoxie «forte» et «naturelle» voit son attachement religieux largement négligé par la pensée social-chrétienne, mais acquiert la place centrale dans une réflexion sociologique inspirée par le socialisme révisionniste.



## BIBLIOGRAPHIE

- ALTHUSIUS Johanes, *The Politics of Johanes Althusius. An abridged translation of the Third Edition of «Politica Methodica Digesta, Atque Exemplis Sacris et Profanis Illustrata»*, translated, with an Introduction by Frederick S. Carney, Boston, 1964.
- ARON Raymond, *Démocratie et totalitarisme*, Paris, 1965.
- ARON Raymond, *Marxismes imaginaires*, Paris, 1970.
- ARON Raymond, *Le spectateur engagé*, Paris, 1981.
- ARQUILLIERE H.X., *L'Augustinisme politique*, Paris, 1955.
- BADIE Bertrand, *L'Etat importé*, Paris, 1992.
- BARBU Daniel, *Byzance, Rome et les Roumains. Essai sur la production politique de la foi au Moyen Age*, Bucarest, 1998.
- BARBU Daniel, *Șapte teme de politică românească*, Bucarest, 1997.
- BARBU Daniel, *Timpul și privirea în civilizația românească a secolului al XVIII-lea*, Bucarest, 1996.
- BARBU Daniel, «Democrația creștină în politica românească. Un caz de nepotrivire?», *Sfera Politicii*, An.V, nr.43, 1996.
- BARBU Daniel, «De ce nu este posibilă o Democrație Creștină în România?», *Dilema*, An.1, nr.194.,1996.
- BARRY Brian, *Liberty and Justice. Essays in Political Theory*, I-II, Oxford, 1991.
- BARRY Brian, *Justice as Impartiality*, Oxford, 1995.
- BEAUD Olivier, *La puissance de l'Etat*, Paris, 1994.
- BOBBIO Norberto, *Liberalism și democrație*, trad. A.-L. Stoicea, Bucarest, 1998.
- BOBBIO Norberto, *Droite et gauche. Essai sur une distinction politique*, trad. S. Gherardi & J.-L. Pouthier, Paris,1996.
- BOBBIO Norberto, *Il futuro della democrazia*, Torino, 1984.
- BOGDAN Ștefan, «După trei ani», *Solidaritatea*, IV, no. 4-6, Bucarest, 1923.
- BOROIANU D., «Modificarea constituției și situația ce se creează bisericii române ortodoxe», *Solidaritatea*, III, no. 10-12, Bucarest, 1922.

- BORELLI Gianfranco (a cura di), *Prudenza civile, bene comune, guerra giusta. Percorsi della ragion di stato tra seicento e settecento, Teoria e storia della ragion di stato*, Quaderno 1, Napoli, Archivio della Ragion di Stato – adarte, 1999.
- BURNS J.H., *The Cambridge History of Medieval Thought c.350-c.1450*, Cambridge and New York and Melbourne, 1988.
- BURNS J.H., GOLDIE Mark, *The Cambridge History of Medieval Thought c.1450-c.1700*, Cambridge and New York and Melbourne, 1991.
- CALVEZ Jean-Yves, *Politique. Une introduction*, Paris, 1995.
- CALVEZ Jean-Yves, Jacques PERRIN, *Eglise et Société économique*, 2 vol., Paris, 1959.
- CANOVAN Margaret, *Populism*, New York and London, 1981.
- CASSIRER Ernst, *Le mythe de l'Etat*, trad. B. Vergely, Paris, 1993.
- CĂPREANU Ioan, *Eseul unei restitituri. C. Stere*, Iași, 1988.
- «Cercul de Studii Solidaritatea», *Solidaritatea*, II, no. 1-3, Bucarest, 1921.
- CHÂTELET François, PISIER Eveline, *Concepțiile politice al secolului XX*, Bucarest, 1994.
- CHIRICUȚĂ-GALAȚI P., «Cooperația și creștinismul», *Solidaritatea*, V, no. 7-9, Bucarest, 1924.
- COLAS Dominique (sous la direction de), *L'Etat de droit*, Paris, 1987.
- DAHRENDORF Ralf, *Conflictul social modern*, trad. R. Neculau, Bucarest, 1996.
- DELSOL Chantal, *L'Etat subsidiaire. Ingérence et non-ingérence de l'Etat: le principe de subsidiarité aux fondements de l'histoire européenne*, Paris, 1992.
- DELSOL Chantal, *Les idées politiques au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1991.
- DELSOL Chantal, *Le principe de subsidiarité*, Paris, 1993.
- DI PALMA Giuseppe, *To Craft Democracies. An Essay on Democratic Transitions*, Berkeley L.A., 1990.
- DOGAN Matei, *Analiza statistică a democrației parlamentare din România*, Bucarest, 1946.
- DONALD MOON J., *Responsibility, Rights and Welfare. The Theory of the Welfare State*, Boulder and London, 1988.
- DOWNS Anthony, *An Economic Theory of Democracy*, New York, 1957.
- DRAKE Paul, *Socialism and Populism in Chile, 1932-52*, Urbana Chicago London, 1978.
- DRĂGHICESCU N., «Cooperația și creștinismul», *Solidaritatea*, V, no. 7-9, Bucarest, 1924.

- DRON C., «Munca», *Solidaritatea*, I, no. 3-4, Bucarest, 1920.
- DROZ Jacques (sous la direction de), *Histoire du socialisme*, 4 vol., Paris, 1972-1978.
- «După un an», *Solidaritatea*, II, no. 1-3, Bucarest, 1921.
- DURAND Jean Dominique, *L'Europe de la démocratie chrétienne*, Paris, 1995.
- DUȚU Alexandru, *Political Models and National Identities in «Orthodox Europe»*, Bucarest, 1998.
- DUȚU Alexandru, *European Intellectual Movement and the Modernization of Romanian Culture*, Bucarest, 1981.
- DUȚU Alexandru, *Ideea de Europa*, Bucarest, 1999.
- DUVERGER Maurice, *Les partis politiques*, Paris, 1981.
- DUVERGER Maurice, *Introduction à la politique*, Paris, 1964.
- FINNIS John, *Fundamentals of Ethics*, Washington D.C., 1983.
- FREUND Julien, *Qu'est-ce que la politique?*, Paris, 1965.
- FREUND Julien, *Politique et Impolitique*, Paris, 1987.
- FREUND Julien, *L'essence du politique*, Paris, 1986.
- GALSTON William A., *Justice and the Human Good*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1980.
- GILSON Etienne, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, Vrin, Paris, 1952.
- GLASSMAN Ronald M., *Democracy and Equality. Theories and Programs for the Modern World*, New York Westport, Connecticut London, 1989.
- GRAWITZ Madeleine, LECA Jean, *Traité de science politique*, 4 vol., Paris, 1985.
- HAMILTON, MADISON, JAY, *The Federalist Papers*, Clinton Rositer ed., New York, 1961.
- HANLEY David (ed.), *Christian Democracy in Europe. A Comparative Perspective*, London and New York, 1994.
- HERMET Guy, *Les disenchantements de la liberte. La sortie des dictatures dans les annees '90*, Paris, 1994.
- HERMET Guy, *Le peuple contre la démocratie*, Paris, 1989.
- HERMET Guy, *Aux frontières de la démocratie*, Paris, 1983.
- HIRSCHMAN Albert O., *Deux siècles de rhétorique réactionnaire*, Paris, 1991.
- HIRSCHMAN Albert O., *Exit, voice and loyalty. Responses to Decline in Firms, Organizations, ans States*, Cambridge Mass. and London, 1970.
- HOBBS Thomas, *Leviathan or The Matter, Forme, & Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civill*, ed. Robert Tuck, Cambridge and New York, 1991.

- HOBBSAWM Eric, *Nations et nationalismes depuis 1870. Programme, Mythe, Réalité*, trad. D. Peters, Paris, 1992.
- IONESCU Ghiță, *Comunismul în România*, trad. I Stanciu, Bucarest, 1994.
- IONESCU Ghiță, «Populism in Eastern Europe», in Ghiță IONESCU, Ernest GELLNER (eds.), *Populism. Its Meanings and National Characteristics*, Letchworth, 1969, pp. 97-121.
- IONESCU Ghiță, GELLNER Ernest (editori), *Populism. Its Meanings and National Characteristics*, Letchworth, 1969.
- IONESCU Șerban, «Socialismul și morala», *Solidaritatea*, I, no. 3-4, Bucarest, 1920.
- IONESCU Șerban, «Există la baza socialismului un fond moral?», *Solidaritatea*, I, no. 11-12, Bucarest, 1920.
- IONESCU Șerban, «Contribuția Bisericii la rezolvirea problemei sociale», *Solidaritatea*, II, no. 4-6, Bucarest, 1921.
- IONESCU Șerban, «Cuvinte către muncitori», *Solidaritatea*, III, no. 1-3, Bucarest, 1922.
- IONESCU Șerban, «Mișcarea social-creștină și reforma vieții sociale», *Solidaritatea*, IV, no. 4-6, Bucarest, 1923.
- ISPIR V.G., «Chestia muncitorească și educația profesională», *Solidaritatea*, I, no. 1, Bucarest, 1920.
- ISPIR V.G., «Armonizarea claselor sociale prin religie», *Solidaritatea*, I, no. 2, Bucarest, 1920.
- ISPIR V.G., «O chemare», *Solidaritatea*, VI, no. 4-6, Bucarest, 1923.
- «În al treilea an», *Solidaritatea*, III, no. 1-3, Bucarest, 1922.
- JOUVENEL Bertrand de, *De la souveraineté*, Paris, 1955.
- JOUVENEL Bertrand de, *Du pouvoir*, Paris, 1972.
- KALYVAS Stathis N., *The Rise of Cristian Democracy in Europe*, Ithaca and London, 1996.
- KOLAKOWSKI Leszek, *Histoire du marxisme*, 2 vol., Paris, 1987.
- LASLETT Peter, RUNCIMAN W.G. (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, Oxford, 1969.
- LAUBIER Patrick de, *La pensée sociale de l'Eglise catholique*, Fribourg, 1984.
- LEFORT Claude, *L'invention démocratique*, Paris, 1981.
- LEFORT Claude, *Essais sur le politique (XIX<sup>e</sup> – XX<sup>e</sup> siècles)*, Paris, 1986.
- LIJPHART Arend, *Democracy in Plural Societies*, New Haven and London, 1977.
- LOCKE John, *Two Treatises of Governement*, ed. by P. Laslett, Cambridge, 1988.

- LOVINESCU Eugen, *Istoria civilizației române moderne*, Bucurest, 1997.
- LUCASH Frank S. (ed.), *Justice and Equality Here and Now*, Ithaca and London, 1986.
- MACHIAVELLI Nicolò, *Principele*, trad. Nina Façon, in *Măștile puterii*, Iași, 1996.
- MACINTYRE Alasdair, *Tratat de morală. După virtute*, Bucurest, 1998.
- MACINTYRE Alasdair, *Short History of Ethics. A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*, 2<sup>nd</sup> edition, Notre Dame, Indiana, 1998.
- MAKIE J.L., *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Penguin Books, 1977.
- MAIRET Gérard, *Les doctrines du pouvoir*, Paris, 1978.
- MAIRET Gérard, *Le maître et la multitude. L'Etat moderne, entre Machiavel, Shakespeare et Gorbatchev*, Paris, s.a.
- MAIRET Gérard, *Le Dieu mortel. Essai de non-philosophie de l'Etat*, Paris, 1987.
- MANENT Pierre, *Naissances de la politique moderne*, Paris, 1977.
- MANENT Pierre, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris, 1987.
- MANIN Bernard, BERGOUIGNOUX Alain, *Le régime social-démocrate*, Paris, 1989.
- MIHĂLCESCU Ioan, «Rolul social al religiei», *Solidaritatea*, I, no. 1, Bucurest, 1920.
- MILLER David, *Social Justice*, Oxford, 1976.
- MILLER David, WALTZER Michael (eds.), *Pluralism, Justice and Equality*, Oxford New York, 1995.
- MINK Georges, SZUREK Jean-Charles, eds., *Cet étrange post-communisme*, Paris, 1992.
- MLADENAȘ I., «Cooperarea și creștinismul», *Solidaritatea*, V, no. 7-9, Bucurest, 1924.
- MONTESQUIEU Charles de, *De l'esprit des lois*, éd. R. Derathé, Paris, 1973.
- MORAR Vasile, *Etic și estetic*, Bucurest, 1981.
- MORAR Vasile, *Etica și mutațiile valorice*, Bucurest, 1985.
- MORAR Vasile, *Etic – filosofia binelui și știința morală*, Bucurest, 1987.
- MURGESCU Costin, *Merșul ideilor economice la români*, ed. a 2-a, Bucurest, 1994, 2 vol.
- NAGEL Thomas, *Egalité et Partialité*, trad. C. Beauvillard, Paris, 1994.
- NICULAE Vasile, ILINCIOIU Ion, NEAGOE Stelian, eds., *Doctrina țărănistă în România. Anthologie de texte*, Bucurest, 1994.

- NEGOESCU Cristu S., «Cazul inginerului Cristescu», *Solidaritatea*, III, no. 4-6, Bucarest, 1922.
- NOVAK Michael, *Démocratie et bien commun*, trad. M. Brun, Paris, 1991.
- OFFE Claus, *Modernity and the State. East, West*, Cambridge, Mass., 1996.
- ORNEA Z., *Tradiționalism și modernitate în deceniul al treilea*, Bucarest, 1980.
- ORNEA Z., *Anii Treizeci. Extrema dreaptă românească*, Bucarest, 1995.
- ORNEA Z., *Țărănișmul. Studiu sociologic*, Bucarest, 1969.
- ORNEA Z., *Viața lui Constantin Stere*, 2 vol., Bucarest, 1991.
- VAN PARIJS Philippe, *Sauver la solidarité*, Paris, 1995.
- PAVEL C., «Despre ideea de drept și proprietate», *Solidaritatea*, I, no. 11-12, Bucarest, 1920.
- PECURARU Anton, *Democrația Creștină în luptă cu autocrația Burgheziei Capitalistă și cu Comunismul*, Pitești, 1937.
- POLIN Raymond, *Ethique et Politique*, Paris, 1968.
- POPPER Karl, *Societatea deschisă și dușmanii ei*, trad. D. Stoianovici, Bucarest, 1992-1993.
- «Primul nostru cuvânt», *Solidaritatea*, I, no. 1, Bucarest, 1920.
- PRZEWORSKI Adam, *Democrația și economia de piață*, trad. D.-I. Paradowski, Bucarest, 1996.
- RAWLS John, *A Theory of Justice*, Oxford and New York, 1996.
- ROBERTS Henry L., *Rumania. Political Problems of an Agrarian State*, New Haven – London, 1951.
- ROSANVALLON Pierre, *Le Peuple introvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, 1998.
- ROSANVALLON Pierre, *La nouvelle question sociale. Repenser l'Etat-providence*, Paris, 1995.
- ROSANVALLON Pierre, *La crise de l'Etat-providence*, Paris, 1992.
- ROUQUIÉ Alain (dir.), *La démocratie ou l'apprentissage de la vertu*, Paris, 1985.
- SARTORI Giovanni, *Théorie de la démocratie*, Paris, 1973.
- SCHNAPPER Dominique, *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Paris, 1994.
- SCHMITT Carl, *La notion de politique. Théorie du partisan*, trad. M.-L. Steinhauser, Paris, 1972.
- SEILER Daniel-Louis, *Partis et familles politiques*, Paris, 1980.
- STĂNESCU Bartolomeu, «Principiile de bază ale reorganizării noastre sociale», *Solidaritatea*, I, no. 5-6, Bucarest, 1920.

- STĂNESCU Bartolomeu, «Datoriile economico-sociale ale statului din punct de vedere creștin», *Solidaritatea*, V, no. 1-3, Bucurest, 1924.
- STERE Constantin, *Social-democratism sau poporanism*, Galați, 1996.
- STERE Constantin, *Documentări și lămuriri politice*, Bucurest, 1930.
- STERE Constantin, *Singur împotriva tuturor. Documente*, éd. A. Ciobanu, Chișinău, 1997.
- STRAUSS Leo, *Droit naturel et histoire*, Flammarion, Paris, 1986.
- STRAUSS Leo, CROPSEY Joseph, *History of Political Philosophy*, Chicago, 1953.
- Teoria formelor fără fond*, antologie, Galați, 1996.
- THOM Françoise, *Sfârșiturile comunismului*, trad. G. Gavril, Iași, 1996.
- St. THOMAS Aquinas, *On Politics and Ethics*, translated and edited by Paul E. Sigmund, W.W. Norton, New York and London, 1988.
- TISMĂNEANU Vladimir, *Reinventarea politicului. Europa Răsăriteană de la Stalin la Havel*, trad. A. Vlad, Iași, 1997.
- TOCQUEVILLE Alexis de, *Despre democrație în America*, Bucurest, 1995.
- TOURAINÉ Alain, *Production de la société*, Paris, 1993.
- TOURAINÉ Alain, *Pourrons-nous vivre ensemble. Egaux et différents*, Paris, 1997.
- TOURAINÉ Alain, *Qu'est-ce que la démocratie*, Paris, 1994.
- TOURAINÉ Alain, *Critique de la modernité*, Paris, 1992.
- UTZ Arthur, *Ethique sociale*, Fribourg, 1960.
- WALZER Michael, *Spheres of Justice. A defense of Pluralism and Equality*, New York, 1983.
- WEBER Max, *Economie et société*, I-II, Paris, 1995.
- WILES Peter, «A syndrome, not a doctrine : some elementary theses on populism», in Ghiță IONESCU, Ernest GELLNER (eds.), *Populism. Its Meanings and National Characteristics*, Letchworth, 1969, pp. 166-179.
- WILLIAMS Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy*, 1993.
- XENOPOL A.D., *Istoria partidelor politice*, Bucurest, 1911.



**CHIPURI ALE BINELUI COMUN**  
**DOUĂ TENTATIVE ROMÂNEȘTI DE CONCILIERE**  
**ÎNTRE MORALĂ ȘI POLITICĂ**



Locul întâlnirii dintre etică și politică poartă încă numele *binelui comun*. Un asemenea concept, adaptat rigorilor politicii și gândirii politice moderne poate oare furniza o utilă cheie de lectură pentru o problematică politică de o complexitate ridicată ?

În pofida autonomizării politicului și constituirii sale ca spațiu intelectual autonom și, prin urmare, ca subiect al științei politice, tensiunea dintre etic și politic nu este eliminată nici din judecata comună și nici din analiza științifică. Este adevărat că modernitatea distruge întâietatea judecății morale asupra politicii, însă, în același timp, consacrarea multiplicității perspectivelor asupra fenomenului politic determină recunoașterea legitimității supunerii politicului unor interogații de natură etică.

Se cuvine însă precizat de la bun început faptul că demersul intelectual impune distincția dintre *politic* și *politică*, altfel spus, dacă politica desemnează în primul rând o activitate umană, aceea de a da sens acțiunii colective în cadrul cetății, politicul descrie un spațiu al câmpului intelectual. Privită dintr-un asemenea unghi, perspectiva etică își poate defini cu relativă ușurință locul și rolul în raport cu domeniul politic.

Mai precis, dacă calificarea acțiunii politice moderne în termenii stabiliți de criteriile morale se dovedește oarecum lipsită de virtuți cognitive și explicative, înglobarea dimensiunii etice în analiza politicului nu este o întreprindere lipsită de sens. Reflecția politică, și mai ales reflecția politică democratică, pare să se desfășoare, potrivit unei bune metode ipotetico-deductive, în spațiul delimitat de *indicativul* politic și *imperativul* filosofic.

Mai mult decât atât, potrivit unei definiții a eticii drept cunoștință practică, logica ce susține înțelegerea dinamicii unei comunități politice ce se dorește democratică nu poate face economie de o dimensiune etică fundamentală : o comunitate politică, din întâiul moment al instituirii sale se ordonează potrivit unui principiu de justiție a cărui primă sarcină este aceea de a gestiona însăși *apartenența* la cetate. Analiza existenței politice implică asumarea unei perspective etice în măsura în care comunitatea politică este definită în termeni de recunoaștere a calității de membru și a egalității de statut, termeni în raport cu care se cuvine formulată orice judecată asupra caracterului just sau injust al comunității în cauză.

Totuși, conceptul care redă poate cu cea mai mare claritate dimensiunea etică a comunității politice și care își subordonează întrebările referitoare la raporturile dintre indivizi și întreg, la sensurile dreptății, ale egalității și ale recunoașterii este *binele comun*.

Concept vag, *binele comun* sau *binele public*, purtător al unei venerabile tradiții de gândire și în pofida disputelor asupra conținutului ce i se cuvine atribuit, își păstrează totuși un sens «tare» și un statut de concept viabil al gândirii politice democratice asupra democrației. Desigur, procesul numit de obicei «modernitate» și a cărui trăsătură principală rezidă în subiectivarea sensului oricărei istorii individuale a invalidat concepția scolastică și neo-scolastică a unui bine comun obiectiv definit în termenii unei finalități comune. De aceea, într-un context marcat indelebil de individualism – atât la nivel sociologic, cât și metodologic – binele comun se vede nevoit să-și aproximeze conținutul la nivelul deliberării publice și al consensului, un conținut ce devine astfel nu atât relativ, cât evolutiv.

Ce desemnează însă binele comun în cadrul unei societăți democratice? De fapt, definit ca bine personal al unei pluralități de indivizi urmărit prin mijloace comune și susținut printr-un angajament reciproc de a participa la viața unei comunități politice în cadrul căreia indivizii sunt integrați și recunoscuți cu titlul de membri și care își oferă un stat drept formă instituționalizată a vieții lor comune, binele comun traduce ideea de spațiu public ca spațiu de manifestare a solidarității și de actualizare a unei legături sociale care nu mai este (doar) naturală, ci reflectată politic.

Prin urmare, urmărirea binelui public reprezintă înainte de toate o responsabilitate politică comună, aceea a imaginării și a construirii unui cadru instituțional capabil să garanteze drepturile și libertățile fundamentale ale cetățenilor și, în același timp, să îi integreze cu titlul de participanți la o întreprindere politică comună. Căci, ținut să verifice voința de a fi împreună a tuturor membrilor cetății, binele comun este definit și redefinit în fiecare moment al deliberării publice. O deliberare al cărui cadru politic democratic cel mai evident este instituția reprezentativă, cea care, în formă ideal-tipică, redă unitatea corpului politic și, în același timp, adăpostește confruntarea între proiecte politice alternative, opinii divergente și conflicte de interese. Pe de altă parte, faptul că deliberarea publică reprezintă mijlocul principal al aproximării binelui comun dovedește că acesta nu este evident, că el se cuvine căutat și că nu este niciodată oferit din exteriorul comunității politice. În același timp, responsabilitatea urmăririi binelui comun democratic nu revine exclusiv statului, ci societății în ansamblul său și, din acest punct de vedere, el este în măsură să verifice dinamismul spontan al unei societăți date.

În cazul românesc, binele comun primește cu greu o valoare cu adevărat politică. Deși situat la nivelul legăturii sociale, urmărirea sa are mai degrabă motivații teologice, iar responsabilitatea acesteia este judecată la nivelul conștiinței individuale a suveranului. Atribut regal, binele comun este mult timp și în mare măsură rezultatul eticii personale a prințului și nu cel al rațiunii

politice. Astfel, resortul teologic al solidarităților organice și organizate peste care se suprapune o construcție a identității colective pe terenul mitologiei naționale propusă și mai apoi confiscată de stat, împiedică definirea unui bine comun ca bine public ce animă un spațiu public structurat, organizat în jurul intersecției dintre dinamica spontană a societății și acțiunea politică organizată a instituțiilor publice.



Lucrarea de față și-a propus așadar să plece în căutarea unei modalități de conciliere modernă dintre etic și politic prin valorizarea binelui comun. În consecință, primul capitol este dedicat analizei formulei consacrate a acestei concilierii și anume a doctrinei sociale catolice, nucleul doctrinar dur al democrației creștine. Următoarele două capitole transferă investigația pe terenul reflecției politice românești și se concentrează asupra a două studii de caz: conținutul intelectual al revistei *Solidaritatea* și gândirea politică a lui Constantin Stere. Am încercat astfel să identificăm locurile unor posibile întâlniri între etic și politic ce nu ar contrazice caracterul modern al reflecției. Pe de altă parte, ni s-a părut potrivit ca demersul nostru să ia mai întâi în discuție o încercare doctrinară condusă pe terenul ortodoxiei și care își revendică în același timp un caracter democratic - cazul *Solidarității*, pentru a proceda apoi la analiza unei gândiri de inspirație socialistă ce își declară explicit orientarea pro-democratică - cazul lui Constantin Stere. De asemenea, pentru că cele două exemple luate în discuție rămân, din motive diferite, marginale – dar fără a generaliza în vreun fel această concluzie - am încercat, în final, să folosim binele comun drept reper al unei analize etico-politice a post-comunismului românesc.

## Între etică și politică. Doctrina socială

*Democrația creștină* reprezintă într-un fel mai mult decât o doctrină politică împărtășită în grade diferite de diverse formațiuni politice de pe continent. Ea este o imagine globală asupra raporturilor dintre persoana umană și comunitatea politică, întemeiată pe *doctrina socială catolică*. Aceasta din urmă, potrivit celor care o susțin, nu ar trebui să fie situată pe același plan cu liberalismul și socialismul, căci doctrina socială nu este un sistem de societate elaborat în baza unei anumite viziuni despre lume, ci o reflecție asupra implicațiilor sociale ale metafizicii creștine.

Cu acest titlu, democrația creștină se înrudește mai puțin cu un demers de tipul filosofiei politice și mai degrabă cu unul de natura *filosofiei morale*. Doctrina socială nu-și propune să elaboreze modele teoretice de societate politică

sau să sugereze practici de intervenție în realitatea politică. Dimpotrivă, ea este înclinată să producă norme de esență etică cu ajutorul cărora poate fi practică o lectură politică a socialului. Izvoarele filosofice ale acestei etici normative sunt cel puțin două, în același timp diferite și înrudite. Prima dintre aceste surse o reprezintă gândirea aristotelică sau, mai precis, tradiția interpretării acestei gândiri așa cum se manifestă de la Sfântul Toma, prin scolastică, neo-scolastică, și până la personalismul secolului al XX-lea. Al doilea izvor îl constituie, bine înțeles, tradiția creștină. Și nu este vorba atât despre o referință explicită și recurentă la textele de bază ale creștinismului, cât despre o antropologie politică dedusă din aceste texte și prelucrată de o lungă serie de exegeți.

Cum s-ar explica faptul că magisteriul a evitat să angajeze nemijlocit Revelația creștină în interpretarea realității politice și sociale. Răspunsul este oferit de Leon al XIII-lea, întemeietorul doctrinei sociale, în 1901 (enciclica *Graves de Communi*) : preceptele Evangheliei fiind repere etice absolute, ele nu pot întreține complicități teoretice directe cu calificarea politică a unui regim sau a altuia; Evanghelia modelează politicul în calitate de ansamblu de norme etice, dar nu intervine în explicarea directă a politicii ca atare.

Intervenția magisteriului ecleziastic în suscitarea unei doctrine sociale are, în ceea ce o privește, o dublă justificare : prima dintre aceste justificări este *etică*, cea de-a doua *antropologică*. Prima recurge la etică în măsura în care aceasta este înrădăcinată în dreptul natural, cea de-a doua face apel la antropologie din moment ce Biserica se consideră, în temeiul Revelației pe care a primit-o, deținătoarea unui adevăr imprescriptibil asupra naturii umane. Pe de altă parte, reflecția se legitimează în formă prin refuzul explicit al oricărei ipoteze asupra neutralității morale a sferelor de realitate constituite în jurul acțiunilor umane definite social, economic sau politic.

De fapt, însuși pretextul istoric al angajării Bisericii pe terenul sistematizării unei eticii sociale creștine, deși invocă, sub denumirea generică a «chestiunii sociale», o problematică ale cărei dimensiuni economice și sociale sunt manifeste, este explicat în termenii valorilor morale creștine : doctrina socială nu își propune să facă critica directă a societății industriale și a instituțiilor sale politice, ci să reinstituie în practica socială *demnitatea persoanei umane* ca valoare universală și absolută.

*Demnitatea persoanei umane* reprezintă referința majoră a doctrinei sociale și, în același timp, argumentează înțelegerea acesteia din urmă în calitate de demers atât universal, cât și fundamental etic. Pentru că demnitatea umană, definită ca valoare supradeterminată prin referința imediată la transcendent, este simultan urmărită ca atribut esențial al omului *concret* întâlnit în imperfecțiunea și diversitatea acestuia. Întreaga doctrină socială se găsește astfel încadrată de două planuri esențiale, de transcendent și de uman, și se construiește ca cunoaștere practică prin itinerariul pe care îl parcurge neîncetat între acestea.

Această afirmare a demnității nu echivalează însă, din perspectiva doctrinei sociale, cu o instituire a unei etici a egalității. Diversitatea de statut politic și social, atâta timp cât este înrădăcinată în dreptul natural, este privită, în spirit aristotelic, ca fiind dată cu necesitate. Cu toate acestea, necesara diversitate de statut a oamenilor nu atinge demnitatea ontologică a acestora, ci, dimpotrivă, contribuie la împlinirea persoanei, în sensul în care societatea devine un ansamblu funcțional. Pe cale de consecință, inegalitatea îi unește pe oameni în măsura în care societatea nu este un organism uniformizator, ci unul funcțional, care permite membrilor săi să profite de diferitele sale funcții.

Egalitatea și libertatea, valori prin excelență moderne și promovate în registre diferite și cu înțelegeri adesea divergente de socialism și liberalism, sunt de aceea privite, din perspectiva doctrinei sociale, ca valori «operaționale», raportate permanent la un plan al faptelor politice și economice, topite și refondate în demnitatea persoanei. Pe această cale, doctrina socială dobândește o dimensiune filosofică anti-modernă, în măsura în care refuză libertății și egalității orice fel caracterul fondator în judecarea dinamicii sociale. Relația care se stabilește între demnitate, libertate și egalitate nu este decât alt mod de a problematiza raportul dintre registrul axiologic și planul societății concrete. Ceea ce gândirea socială creștină impută atât liberalismului, cât și socialismului este faptul de a fi rupt, prin neluarea în calcul a demnității, legătura necesară între libertate și egalitate pe de-o parte și societatea oamenilor pe de cealaltă parte. Cu alte cuvinte, printr-un exces de teoretizare, cele două valori moderne devin abstracțiuni care descriu societatea și nu noțiuni ce pot fi deduse dintr-o analiză axiologică a societății. Este încriminată în mod particular confuzia care, în ochii promotorilor doctrinei sociale, pare să fie comisă de către liberalism, confuzie potrivit căreia oamenii și-ar pierde demnitatea în clipa în care încetează să mai fie capabili de a-și valoriza libertatea. Pe această cale, în loc ca o evidentă inegalitate de condiții să fie investită într-o egalitate de valoare, se ajunge la constituirea unei scări a capacităților și competențelor variabile ce are drept corolar ideea unei inegalități fundamentale între oameni. Or, pentru doctrina socială, oamenii sunt inegali numai în chip funcțional. Demnitatea ontologică a persoanei își subordonează deci atât libertatea cât și egalitate, fără a putea fi rezumată de simplul exercițiu al acestor valori.

Demnitatea, definită ontologic, are și un conținut etic care poate fi descris în termenii drepturilor personale. Acestea din urmă ar fi anterioare oricărui act de instituire socială. Altfel spus, chiar dacă aceste drepturi se exprimă în mod concret prin intermediul relațiilor pe care persoanele le stabilesc într-o societate dată, ele există nu numai anterior, dar și independent în raport cu această societate. Așadar, drepturile se definesc în raport cu persoana și nu cu societatea. Într-un anume sens, s-ar spune - și acesta este unul din punctele în care doctrina socială întreține o relație ambiguă cu

aristotelismul – că omul este oarecum întreg înainte de a fi membru al societății. Întreg este adevărat, dar nu desăvârșit. Tradiția aristotelică este recuperată atunci când se afirmă că drepturile personale devin actuale în societate și că împlinirea personală nu poate avea loc decât în cadru social.

Societatea însăși este un fapt de natură. A afirma însă, pe urmele lui Aristotel, că omul este o ființă prin excelență socială, nu înseamnă totuși a confirma faptul că el nu poate exista decât în și prin societate. Fuzionând dreptul natural cu teoria necesității, doctrina socială postulează că societatea este naturală pentru oameni, căci numai prin organizarea socială persoana poate aspira la o valorizare funcțională a demnității sale de persoană. În fond, persoana are nevoie de societate pentru că aceasta este mediul în care, recunoscându-l pe celălalt ca persoană, se recunoaște ea însăși prin ochii celuilalt. Societatea ar fi, prin urmare, un mediu de validare reciprocă a demnității ontologice.

Menită să se ordoneze imperativului desăvârșirii personale, societatea se definește drept o *comunitate de finalități și de acțiune* prin prisma *binelui comun* înțeles ca garanție a drepturilor fundamentale prin intermediul cărora persoana își manifestă capacitățile. Dacă societatea este în chip natural și necesar orientată spre perfecționarea persoanei, atunci binele comun nu ar fi decât garanția drepturilor fundamentale al căror exercițiu îngăduie persoanei să-și valorifice capacitățile. Binele comun se definește atunci ca un ansamblu de condiții ale vieții sociale care permit persoanelor, familiilor și grupurilor de persoane să-și împlinească vocația specifică. Planul inferior al acestor condiții este dat de necesitatea de a asigura acestor actori sociali o minimă bunăstare, pre-condiție obligatorie a exercițiului virtuților, potrivit lui Toma de Aquino. Numai că definit ca ansamblu de condiții, binele comun nu-și epuizează conținutul decât cu riscul de a se confunda cu *interesul general* de factură liberală, adică cu simpla sumă a condițiilor sociale prin care individul poate accede la propria bunăstare.

Binele comun este însă nu numai superior binelui individual, dar și indivizibil la însumarea socială a acestuia. Căci binele comun nu este o simplă multiplicare a drepturilor personale, dar și o acceptare a obligațiilor sociale. Acceptare care nu urmează însă linia thomistă potrivit căreia binele părții trebuie să fie subordonat binelui totalității. Un asemenea holism reducăționist este evitat de doctrina socială. Pentru că binele comun nu poate fi transcendent persoanei decât în măsura în care-i este, în același timp, imanent. În rădăcinat într-o solidaritate umană naturală, care conferă oricărei acțiuni individuale o dimensiune socială, el nu-și impune superioritatea decât în măsura în care este înțeles ca garanție globală a drepturilor unor persoane concrete.

Problema urgentă la care doctrina socială s-a văzut nevoită să răspundă cu claritate și mai ales printr-o elaborare proprie a fost aceea a gradului de

aplicabilitate al reflecțiilor sale filosofico-morale în planul societății concrete. În fapt, devine evident că doctrina socială își ilustrează valabilitatea prin invocarea unui anumit tip de societate, o *societate structurată* și animată încă de legături organice în care libertatea și protecția se organizează în sfere de autonomie concurente. Astfel, dacă binele comun se situează în ordinea finalităților urmărite la nivelul societății, modul în care o societate structurată se mobilizează pentru a realiza solidar acest bine comun este descris de *principiul subsidiarității*. Principiul subsidiarității – care își găsește utilitatea maximă prin critica la care supune autoritatea politică - reprezintă formula juridico-politică prin care sfera socială este definită ca spațiu al solidarității și, în același timp al libertății, prin care puterea este înțeleasă ca relație esențialmente umană și prin care legătura socială este redată ca legătură spontană și în același timp responsabilă și echitabilă între persoane care își propun să colaboreze în vederea atingerii unor scopuri comune.

Dacă binele comun reproduce la nivelul societății o garanție globală a drepturilor fundamentale ale persoanelor, conținutul său normativ privește în același timp modul în care aceste drepturi sunt actualizate la nivelul interacțiunilor sociale și, mai ales, la cel al relației dintre persoană și comunitatea politică. Dacă societatea este înțeleasă ca societate a persoanelor, întemeiată pe respectul demnității fiecărui membru, raporturile ce se stabilesc în cadrul său, indiferent de axa pe care se organizează sunt guvernate de *justiție*. Și nu este bine înțeles vorba de a reduce justiția la dimensiunea sa comutativă celebrată de liberalism și de a o îngloba în cadrul *justiției sociale*. Doctrina socială recuperează astfel tradiția gândirii thomiste asupra *justiției legale* pentru a îngloba justiția comutativă și justiția distributivă ca «părți subiective» inseparabile ale justiției sociale, menite să ordoneze pe axe perpendiculare, să guverneze raporturile sociale și să prezideze judecata critică a acestora. Nu este desigur vorba despre o abandonare a conținutului justiției sociale în favoarea unui pozitivism juridic al cărui principal beneficiar ar fi statul. Dimpotrivă, în dorința de a afirma și a apăra autonomia funcțională a societății, promotorii gândirii sociale catolice nu prețuiesc să afirme și să reafirme întemeierea acesteia în dreptul natural.

Pe de altă parte, referința la o natură înobilată prin raporturile sale cu divinitatea motivează înțelegerea dinamicii economice - într-o opoziție explicită cu liberalismul – ca dinamică fundamental socială și deci supusă integral exigențelor justiției sociale și imperativului desăvârșirii personale. Desigur, tema recurentă a unui asemenea discurs este cea a redistribuției bunurilor în baza exigenței etice fundamentale a respectului demnității umane verificat în amenajarea relațiilor sociale. Doctrina socială nu își propune însă să-și elaboreze o teorie proprie asupra raționalității economice. Dimpotrivă, păstrând o poziție echidistantă față de socialism și liberalism, ea combină afirmarea

caracterului esențial al proprietății private înțeală ca instituție umană guvernată de un drept natural, ca spațiu de autonomie individuală și ca instrument indispensabil al împlinirii personale cu declararea neîncetată a imperativului solidarității umane, o solidaritate care, mediată de justiție, poate lua forma concretă a intervenției și a limitării obiectului unui drept.

Fără îndoială, reflecția magisteriului ecleziastic datorează mult gândirii scolastice în momentul în care califică statul ca societate perfectă. Este desigur vorba despre o afirmare a «perfectiunii» în ordinea competențelor și a capacităților virtuale și nicum despre o ierarhizare și o subordonare definitivă a autorităților concurente organizate în cadrul societății. Menit să traducă la un nivel superior și să instituționalizeze politic solidaritatea membrilor unei societăți date, statul se bucură de o autoritate recunoscută ca maximă în spațiul «lucrurilor umane». Maximă, autoritatea sa este însă și ultimă în logica socială în măsura în care primatul ontologic al persoanei și al societății asupra statului este declarat incontestabil. «Perfectiunea» statului este așadar redusă la un plan strict funcțional și îngenuncheată etic prin afirmația potrivit căreia «omul este mai bătrân decât statul». În același timp, autoritatea statului rămâne o autoritate socială, adică supusă la rândul său rigorilor împlinirii persoanei și instrumentalizată prin perspectiva binelui comun. Autoritate socială, intervenția sa – dorită sau refuzată – se găsește așadar reglementată prin intermediul principiului subsidiarității. Subsidiaritatea, evitând orice fel de judecată formală asupra amenajării instituționale a unui regim politic, oferă în fapt explicația politico-juridică a calificării autorității statului drept instanță de ultim recurs. Păstrându-și echidistanța față de pozițiile socialiste și liberale, doctrina socială recuperează reflecția lui Althusius pentru a conferi subsidiarității dublul sens de justificare a refuzului intervenției statului și, în același timp, de motivare a implicării acestuia în dinamica socială și economică a unei societăți structurate.

Statul, dinamica economică, solidaritatea socială, binele comun se văd așadar argumentate în temeiul afirmării fundamentale a demnității persoanei umane. Alimentată de permanenta tensiune axiologică dintre transcendent și uman, doctrina socială se construiește așadar în subsidiar ca demers politic median, ce își argumentează rezervele față de elaborările filosofico-politice socialiste și liberale, dar în primul rând ca demers etic de lectură a socialului.

## **O etică social-creștină românească? *Solidaritatea***

O intuiție elementară, rareori infirmată la nivelul practicilor și atitudinilor politice, ne îndeamnă să nu plecăm în căutarea unor ample dezvoltări de natură etică suscitade de fapte politice sau de fenomene de societate. Putem încerca însă, pe un asemenea teren, să identificăm, dacă nu proiecte majore, cel puțin încercări intelectuale de formulare în cheie etică a

unor asemenea proiecte. La un astfel de nivel se situează examenul analitic al producției intelectuale a «cercului de studii social-creștine» animat de Șerban Ionescu și pus sub autoritatea ierarhiei ecleziastice, dar și a unor personalități ca Ștefan Bogdan, generalul I. Rășcanu, dr. Constantin Angelescu, G.G. Antonescu, istoricul Vasile Pârvan, istoricul literar Gheorghe Bogdan-Duică și Vladimir Ghidionescu. Producția intelectuală a cercului se regăsește în *Solidaritatea. Revistă social-creștină*, publicație editată între 1920 și 1926 de Vasile G. Ispir, Șerban Ionescu (mai târziu decan al Facultății de Teologie a Universității din București) și C.A. Teodorescu.

Desigur, *Solidaritatea* este, în ciuda staturii personalităților care au animat-o, un caz rămas oarecum marginal și, mai mult decât atât, lipsit de reputația postumă de care s-au bucurat alte mișcări intelectuale interbelice. Este vorba despre un demers care nu își consacră pe deplin actualitatea și identitatea și nu reușește să-și organizeze posteritatea. Cu toate acestea, existența sa rămâne valoroasă fie chiar și cu titlul de tentativă de integrare a reperelor etice ale creștinismului ortodox în interogațiile formulate la adresa dinamicii politice, sociale și economice a României primei jumătăți de secol.

S-ar putea spune că *Solidaritatea* se constituie ca un fel de replică intelectuală la o realitate politică - instituirea votului universal - și la o întreprindere economico-socială - reforma funciară. Cu alte cuvinte, scopul *Solidarității* ar fi acela de a evalua dintr-o perspectivă etică creștină calitatea «înnoirii» la care a fost supusă pe cale politică societatea românească. Cum se definește însă această perspectivă etică creștină? Surprinzător, nu pare să fie vorba despre o referință recurentă la valori ale metafizicii creștine, ci despre o invocare a unor entități ce aparțin mai degrabă unui transcendent politic. Națiunea, democrația și creștinismul ortodox sunt astfel cele trei repere fundamentale menite să ghideze demersul intelectual al *Solidarității*. Cu alte cuvinte, întrebarea la care își propune să răspundă grupul social-creștin este următoarea : cum trebuie să se organizeze democrația, ca regulă politică și ordine socială, într-o națiune a cărei identitate este construită în primul rând prin ortodoxie ?

Într-un mod poate paradoxal, cu greu ar putea fi identificat un răspuns coerent, propriu *Solidarității*. Privită global, abordarea sa este mai degrabă eclectică, atât la nivelul metodei discursive, cât și la cel al registrului argumentativ. Mai precis, pe de-o parte, predica se împletește cu schițe de teoretizare, iar critica este însoțită de condamnare. Pe de altă parte, divergențelor în ordinea sensibilității politice a promotorilor discursului social-creștin român, i se adaugă o sărăcie cronică a surselor intelectuale ce se dovedesc mai degrabă pedagogice decât analitice.

Este evident, încă de la o primă lectură, că demersul *Solidarității* nu este unul de natură etică, cel puțin nu în sensul în care este interpretată doctrina

socială catolică. În schimb, abordarea sa ar putea calificată drept moralizantă și, într-un anume sens politică. «Politică» în măsura în care ea își identifică adversarii în principal în rândurile pozițiilor globale adoptate de materialismul marxist sau de contractualismul liberalismului clasic. «Politică» dar nu filosofico-politică pentru că dezbateră – sau mai degrabă «combaterea» - nu invocă surse, fie ele și cele mai consacrate, nu construiește un examen intelectual al acestora și, oarecum firesc în aceste condiții, nu-și delimitează un spațiu propriu în câmpul confruntării de idei. «Moralizantă» și nu etică pentru că, cel puțin la nivelul intervențiilor colective, discursul se înrudește cel mai adesea cu predica magisterială ce se mulțumește să enumere imperative, fără a citi critic peisajul social. De fapt, cu extrem de puține excepții, intervențiile *Solidarității* se rezumă la a opune o schiță relativ dezarticulată de proiect construit în jurul unor referințe etice creștine elementare – *egalitate, demnitate, dragoste, dreptate* – neaprofundate în semnificația lor socială, care cade cu ușurință în capcana întreprinderii utopice.

Eclecticismul poziției globale a *Solidarității* devine manifest în momentul juxtapunerii intervențiilor sale celor mai semnificative. Enumerate pe scurt acestea ar fi trei : un discurs *tradiționalist* și chiar «reacționar» în sens nu numai descriptiv (Ion Mihălcescu), un demers ce s-ar dori calificat drept *socialist-creștin* (Șerban Ionescu) și o critică ce invocă explicit *individualismul liberal* (Bartolomeu Stănescu).

Abordarea «tradiționalistă» asupra ordinii sociale asumată de Ion Mihălcescu nu ar putea fi acuzată de incoerență. Dimpotrivă, ea se dovedește mai degrabă sistematică în construcția sa argumentativă. Coerent dar inconsistent, demersul lui Mihălcescu nu-și recunoaște explicit sursele și face apel la considerații mai degrabă speculative, fondate pe invocarea unor locuri comune ale unui discurs filosofic vulgarizat. Pe de altă parte, referința la valorile și preceptele creștine îi servește mai degrabă drept procedeu de validare și confirmare a propriului discurs decât drept punct de plecare pentru o chestionare aprofundată a ordinii sociale. Ce afirmă de fapt, în rezumat, Ion Mihălcescu? În opinia sa, ordinea socială se cuvine judecată în raport cu un plan divin în care omul, familia, societatea și statul ocupă de la bun început un loc bine determinat. Omul este o «ființă socială» definită exclusiv prin apartenența și integrarea sa în structura organică a corpului social și nu poate fi caracterizată ca atare prin potențialitate, libertate și voință. Societatea înglobează astfel indivizii consacrandu-le o inegalitate de statut care nu este numai funcțională, ci și întemeiată în «natură». La rândul său, societatea se manifestă ca *organizație* capabilă să țină împreună, să ordoneze ierarhic și să lege printr-un raport de strictă interdependență multitudinea asociațiilor umane. Structurarea organică a societății este tradusă juridic printr-o «ordine de drept

social», un fel de drept «natural» al corpului social întemeiat în voința divină și parte a ordinii morale universale cunoscută omului atât prin Revelație, cât și prin observație rațională. Garantul respectării acestei ordini și, în același timp, sursa dinamicii sociale este statul care, prin autoritatea de care dispune – autoritatea socială prin excelență – ordonează și pune în mișcare întreg mecanismul corpului social. Construind un paralelism ce își propune să păstreze toate proporțiile cu reflecția doctrinei sociale, s-ar spune să abordarea lui Mihălcescu se înscrie într-o logică oarecum răsturnată : în vreme ce în gândirea magisteriului ecleziastic întreaga construcție intelectuală pornește de la demnitatea umană înțeleasă ca valoare supradeterminată, în cazul citat pare că destinul uman este prins într-o dinamică ai cărei protagoniști – societatea și statul – sunt numai ei raportați la un plan transcendent. Persoana umană nu se ivește decât în măsura în care acceptă, prin recursul la conștiință, supradeterminarea unor entități ce o înglobează. Cu alte cuvinte, persoana nu participă cu titlu personal la producerea și urmărirea unui bine comun care nu este înțeles decât în termenii totalității.

În cu totul alt registru s-ar situa intervenția lui Șerban Ionescu. Plecând de la premisa potrivit căreia rolul social al creștinismului este verificat la nivelul capacității de a inspira o etică socială, acesta își propune să inventarieze principiile menite să dea corp unei asemenea etici. Într-un mod oarecum surprinzător, validitatea acestor principii nu se verifică prin reflectarea unor valori transcendente în ordinea socială, ci prin consacrarea lor istorică, nu prin raportarea la un adevăr, ci prin efectul pe care l-au produs asupra ordinii sociale. În fapt, Ionescu înțelege să descifreze în evoluția umană o difuzare progresivă în corpul social a unor valori creștine experimentate inițial în cadru familial și privat: demnitatea umană, verificată mai întâi prin egalitatea și respectul dintre membrii familiei creștine ar da naștere în societate unor specii ale egalității transpuse pe plan politic, juridic, social și economic. Dacă primele două specii ale egalității, politică și juridică, înțelese ca recunoaștere a calității de cetățean și consacrare a statutului nediferențiat în fața legii sunt cu ușurință înțelese ca elemente fundamentale ale funcționării unei societăți democratice, ultimele două, cu atât mai mult cu cât semnificația lor pe planul politicilor nu este explicitată, pun în lumină o anumită complicitate ambiguă pe care Ionescu o întreține cu socialismul. De altfel, el pare să susțină o părere oarecum generală a celor de la *Solidaritatea* potrivit căreia, odată ce este impregnat de un spirit național – anti-internaționalist - și creștin – anti-materialist -, socialismul, în forma sa deviată de la marxism, se justifică ca proiect politic de urmărit în cazul societății românești.

Același traseu ce pleacă de la privat la public susține firul argumentativ al discursului despre dragoste și dreptate. Legătura de dragoste și de prietenie

care îi leagă pe membrii aceleiași familii ar fi ținută să se reproducă întocmai la nivelul întregului corp social dând naștere unei coeziuni organice menită să dea consistență națiunii. La rândul ei, dinamica acestei națiuni se vede reglementată de dreptate, o dreptate neraționalizată, ci întemeiată în prietenie și caritate care ar comanda astfel gesturi spontane de solidaritate.

Oarecum singulară în acest context intelectual apare intervenția episcopului Bartolomeu Stănescu. Organizându-și discursul cu ajutorul unui utilaj conceptual de inspirație liberală, Stănescu construiește unul din demersurile cele mai solide ce se pot regăsi în paginile *Solidarității*. Două planuri ar putea rezuma reflecția politică a episcopului. Este vorba, mai întâi despre argumentarea întâietății ontologice a individului în raport cu orice fel de instituție umană și, mai apoi, despre o critică a instituțiilor publice românești din perspectiva intersecției dintre principiile libertății și autorității. Într-un mod oarecum surprinzător, liberalul Bartolomeu Stănescu este poate singurul care întâlnește cu adevărat doctrina socială în momentul în care definește persoana umană drept singura valoare sacră în raport cu care pot fi judecate ordinea socială și politică. Persoana nu este însă numai primordială, dar și întregă și independentă înainte de a aparține societății. Cu acest titlu, ea se solidarizează cu semenii săi dintr-o «nevoie de sociabilitate» care, satisfăcută, îi asigură împlinirea, dar nu o determină cu necesitate. Societatea devine astfel spațiul în care individul definit de libertate își valorizează demnitatea și își asumă responsabilitatea propriului destin și a colaborării cu semenii săi. Societatea și statul se văd astfel «personalizate» și instrumentalizate din perspectiva desăvârșirii individuale. Cu totul neașteptat, și nu numai în contextul reflecției cercului, este înțelesul pe care Stănescu îi atribuie statului. Mai precis, în ochii acestuia, statul nu reprezintă decât «efortul comun al indivizilor grupați în societate organizat pe cale legală». Cu alte cuvinte, statul ar fi expresia juridică a sociabilității și solidarității umane și, în această calitate el se definește ca «servitor», dotat cu o «personalitate derivată» ce nu dispune decât de «drepturi funcționale» și ale cărui intervenții nu sunt justificate decât în raport cu exigențe istorice de dreptate și de integrare socială. Cu alte cuvinte, fără a o afirma în mod explicit, statul lui Bartolomeu Stănescu ar fi un stat ale cărui acțiuni sunt guvernate de principiul democrat-creștin al subsidiarității, un stat ce nu se confundă cu societatea și care se rezumă la garantarea dinamicii sociale ca libertate organizată.

Bartolomeu Stănescu este finalmente singurul care își propune cu adevărat să răspundă la întrebarea lansată inițial de cercul social-creștin. Demersul teoretic îi servește prin urmare drept reper în calificarea critică a realității politice românești, o realitate a cărei dinamică este în ochii săi blocată prin prezența excedentară la nivelul practicii sociale a temei autorității.

## Democrația rurală : o etică a națiunii

De la Independență la Primul Război mondial și de la Unire la instalarea regimului comunist, principala dificultate metodologică cu care este confruntată gândirea politică românească de stânga poate fi exprimată, pe scurt, după cum urmează: în ce termeni poate fi formulată chestiunea progresului social într-o țară în care motorul - recunoscut de ideologia marxistă - al acestui proces este absent? Cu alte cuvinte, care ar putea fi mecanismele de adaptare și elaborare ale gândirii și discursului politic românesc cu vocație socială?

Dacă dinamismul politic și intelectual occidental al sfârșitului de secol XIX și al începutului de secol al XX-lea se organiza în jurul a ceea ce civilizația apuseană cunoștea sub numele de «chestiunea socială», dezbaterea politică românească și-a avut, la rândul ei, propria piatră de încercare: «chestiunea țărănească», rezumând disputa asupra coordonatelor proprietății agrare și a distribuției socio-economice a acesteia. «Chestiunea țărănească», considerată ca obiect al unei analize cu vocație etică asupra politicii moderne românești, își dezvăluie resursele explicative în măsura în care ea forțează dezbaterea politică să se organizeze în jurul problemei dreptății.

Dacă societatea românească era - cel puțin în termeni cantitativi - înainte de toate, o societate preponderent rurală și dacă dezvoltarea nu poate fi înțeleasă decât sub forma dezvoltării *endogene*, atunci «binele comun» nu s-ar putea defini și nu ar putea fi situat decât în funcție de dimensiunea fundamentală a societății, ca bine comun al unei societăți precumpănitor agrare. Pe de altă parte, dacă spațiul rural constituie adăpostul cel mai sigur al tradiției, progresul, oricare ar fi sensul acestuia, nu ar fi putut adopta automat chipul rațiunii sau al istoriei. Cum ar fi așadar formulată problema progresului în respectul tradiției și în ce măsură respectul tradiției poate furniza cheia progresului ?

Constantin Stere dă un răspuns în același timp politic și etic acestor interogații atunci când își formulează proiectul de societate în *Social-democratism sau poporanism*. Pretextul declarat al seriei de articole publicate la începutul secolului în *Viața românească* este acela de a demonstra imposibilitatea logică și politică a unei mișcări socialiste puternice și utile societății românești a epocii și, implicit, caracterul artificial și steril al unei asemenea întreprinderi politice. Conflictul intelectual (și politic) cu socialiștii români era, așadar, deschis, iar Stere nu ezită să uzeze, în mod sistematic, de argumentele cele mai consacrate ale doctrinei marxiste și ale dezvoltărilor ulterioare ale acesteia - dovedindu-se un cunoscător temeinic al literaturii marxiste - pentru a-și susține teza.

Problema cea arzătoare a societății românești este, în ochii lui Stere, o *problemă politică*: problema modernizării politice, a gestiunii democratice și a educației politice democratice. Or, dacă fondul social al unei societăți și nu

fidelitatea doctrinară este cel care trebuie surprins și analizat mai întâi și dacă orice gândire democratică este obligată să ia în considerare în primul rând pe cei care dau substanță corpului politic, atunci problema democratizării și modernizării României devine, în mod fundamental, o «chestiune țărănească».

Poporanismul și-ar asuma așadar sarcina de a indica modalitățile și mijloacele progresului unor societăți ale căror trăsături sociale specifice ar fi putut fi considerate, privite dintr-un unghi diferit de vedere, în special din cel al teoriilor dezvoltării liniare, drept handicapuri. Mai mult decât atât, el și-ar organiza demersul potrivit unei metode comparative, care, refuzând replierea asupra valorilor și practicilor colective ale unui spațiu social și cultural strict delimitat și valorizarea exclusivă a acestora, ar face posibilă relativizarea și așezarea în perspectivă a analizei. Mai precis spus, faptul că societatea românească este o societate precumpănitor rurală reprezintă un fapt sociologic care trebuie tratat ca atare și care trebuie să constituie punctul de plecare al analizei și să marcheze de la bun început asemănările și deosebirile, să justifice abordările posibile și să le înlăture pe cele nepotrivite. Ignorarea acestei premise este, în opinia lui Stere, principala și fatala greșală a încercărilor de transpunere a doctrinei social-democrate în cadrul societății românești.

Se cuvine spus că demersul lui Stere este de regulă calificat sub specia poporanismului, ca versiune autohtonă a populismului agrar și, de altfel, întâlnește în câteva puncte structura unui discurs de tip populist. Totuși, dacă populismul este de regulă marcat de o puternică atitudine anti-intelectualistă, în măsura în care intelectualii fac parte dintr-o elită instituită, Stere nu este însă un anti-intelectualist. Mai mult decât atât, invocând experiența și disputa politică social-democrată și imposibilitatea unei organizări politice spontane și autonome a «maselor muncitoare», prezența activă și combativă a intelectualilor în viața publică condiționează formarea și dezvoltarea unor instituții sociale - înțelese în sensul larg al unor forme constituite și acceptate de practici și comportamente colective - în măsură să asigure viabilitatea și trăinicia unor instituții politice democratice. Ar fi vorba, în opinia lui Stere, de o condiție *sine qua non* a modernizării democratice, deoarece intelectualitatea este singura capabilă să-și asume sarcina acestei «ucenicii politice» a națiunii. Apărător al regimului constituțional și al sufragiului universal, Stere se dovedește în același timp conștient de neverosimilitatea unor practici politice democratice într-o societate lipsită de «înfrădăcinarea în viață publică a instituțiilor și moravurilor» specifice unui asemenea sistem. Așadar, fie că este vorba despre muncitori, fie că este vorba despre țărani, concluzia rămâne aceeași : pentru că «masele», muncitorești sau țărănești, nu pot fi ele însele actori politici, orice formă rațională de organizare politică nu poate fi întemeiată decât pe o strânsă colaborare a «maselor» și a intelectualilor.

Fără îndoială, în pofida atitudinii extrem de critice la adresa aplicării proiectului socialist în România, din rațiuni de ordin mai degrabă sociologic,

decât ideologic, Stere rămâne un gânditor marxist, în măsura în care proiectul alternativ pe care îl formulează împrumută premisele și raționamentele formulate de Marx și, mai ales, pe urmele lui Marx. Deși proiectul poporanist - prin fidelitatea sa față de linia revizionistă - contrazice viabilitatea legilor marxiste ale evoluției societăților, el rămâne totuși un proiect de clasă, ale cărui revendicări invocă argumentele exploatării de clasă și ale nedreptății sociale, și potrivit căruia motorul progresului social rămâne o clasă socială.

Desigur, discursul lui Stere se plasează pe terenul acțiunii politice și nu atât pe cel al polemicii intelectuale, el se dorește investit în practică și nu atât în inovația doctrinară. Prin urmare, nu este nicidecum surprinzător faptul că el selectează din polemica marxistă a epocii în special acele argumente referitoare la «chestiunea țărănească» și la modificările pe care aceasta le provoacă în raționamentele de inspirație marxistă, lăsând oarecum la o parte controversa intelectuală mai profundă ce îi opune pe membrii aceleiași familii filosofice. El invocă așadar în special cele două teme principale ale polemicii provocate de «chestiunea țărănească» la nivel european: inconvenientele locului politic și ale funcției sociale rezervate țăranului de doctrina marxistă și neconcordanța dintre dinamica economică a spațiului rural și linia evoluției sociale trasată de proiectul socialist.

Mai interesantă însă în cazul analizei noastre este poziția globală pe care o adoptă Stere față de proiectul socialist. Pentru Stere, socialismul nu mai reprezintă un adevărat proiect de societate, un proiect ce se cuvine urmărit și ale cărui condiții de aplicabilitate trebuie realizate sau așteptate, ci numai un «ideal social» al cărui triumf necesar se reduce la un «façon de parler». Cu alte cuvinte, dinamica societăților ar obliga deja - la începutul secolului - tezele marxiste să părăsească terenul ideologiei pentru a trece în acela, mai modest și mai puțin aventuros, al idealului. Se poate spune că, din acest punct de vedere Stere se alătură celor ce vor constitui mai târziu social-democrația modernă europeană, cea care a părăsit calea revoluției și a renunțat la o societate viitoare în favoarea ameliorării unei societăți existente.

Analiza noastră și-a propus să investigheze, pe acest fundal, modul în care un gânditor de formația și talia lui Constantin Stere dă sens unor concepte politice fundamentale, cât și gradul de coerență al unui proiect politic organizat în jurul temei «binelui comun».

Se cuvine spus de la bun început că soluția imaginată de Stere este una eminentamente politică: rezolvarea imediată și cea mai simplă a «chestiunii țărănești», menită să însoțească îndeaproape reforma agrară întreprinsă pe teren economic, este «democrația», în sensul politic cel mai propriu pe care îl consacără secolul al XIX-lea, și anume acela al participării tuturor cetățenilor la viața cetății prin intermediul sufragiului universal.

În fapt, potrivit lui Stere, «chestiunea țărănească» nu poate fi înțeleasă decât așezată între două puncte de referință, și anume «națiunea» și «progresul

social». Națiunea și progresul social reprezintă coordonatele esențiale în funcție de care orice judecată corectă asupra aranjamentelor politice ale ordinii și libertății în societate s-ar cuveni formulată. «Chestiunea țărănească» nu constituie, așadar, o problemă așa-zis «locală», menită unei soluționări limitate și circumstanțiate.

De ce? Pentru că, la începutul secolului al XX-lea, «chestiunea țărănească» scoate în evidență deficitul de legitimitate politică de care suferă organizarea societății românești în acea epocă. «Chestiunea țărănească» furnizează premisa etico-politică a discursului poporanist. Dacă legitimitatea politică trebuie să respecte o condiție de natură etică, și anume aceea potrivit căreia nici un individ să nu poată formula obiecții grave și rațional întemeiate la adresa sistemului, atunci «chestiunea țărănească», în măsura în care descrie excluderea unei imense părți a populației de la participarea politică și de la redistribuția bunurilor în societate, oferă calea cea mai evidentă de a pune în cauză amenajarea socială și politică. Dintr-un asemenea punct de vedere, demersul lui Stere, dincolo de caracterul pașnic al mijloacelor schimbării pe care le propune, este unul filosofic revoluționar din moment ce se organizează în jurul unei «alegeri fundamentale», aceea a refuzului societății existente. Dacă Stere refuză societatea existentă ca fiind injustă cu majoritatea membrilor săi, aceasta nu înseamnă că el își asumă într-un mod automat o atitudine revoluționară în ordinea strategiei politice. Dimpotrivă, pe linia marxismului revizionist, schimbarea socială, înțeleasă în primul rând sub forma ameliorării situației țăranului, trebuie și este posibil să se producă în cadrul regimului existent și nu din afara acestuia. Nu este nevoie de o revoluție pentru a schimba situația țăranului. Nu atât din rațiuni politice, cât datorită coordonatelor economico-sociale ale poziției sale, profund diferite de cele ale proletariatului, în sistemul existent, țăranul se află în situația de a-și putea revendica pașnic dreptatea. Tocmai pentru că societatea românească este una precumpănitor rurală, ea poate face economie de revoluție. Dintr-o asemenea perspectivă, proiectul poporanist este, fără îndoială, un proiect democratic.

Națiunea este beneficiarul de drept al progresului, iar raționalizarea progresului nu poate nicidecum ignora compoziția socială și politică a națiunii. Progresul nu poate ignora tradiția, înțeleasă mai degrabă într-un sens politic și sociologic, decât într-unul cultural. Cu alte cuvinte, suprapus peste dezvoltarea națiunii, progresul social traduce înțelegerea, corectarea și raționalizarea unei evoluții istorice înscrise într-un mod indelebil în natura națiunii. Progresul și acțiunea politică nu-și pot găsi justificarea în ele însele și nici nu pot fi raportate exclusiv la realități politice exterioare, oricât de seducătoare ar fi acestea. Dimpotrivă, cele două noțiuni sunt menite să clarifice și să exprime o modalitate conștientă de amenajare a dezvoltării naționale, sunt ordonate acesteia. Progresul și acțiunea politică au o adresă, și aceasta este națiunea, iar în interiorul acesteia «clasa țărănească».

S-ar spune așadar că, potrivit lui Stere, există o anumită etică a progresului: progresul unei societăți politice nu poate fi calculat și apreciat decât în funcție de un bine comun, un bine ce nu poate fi decât binele națiunii, considerată în ansamblul său. Pentru că sensul progresului este decis pe cale politică, națiunea și dezvoltarea acesteia reprezintă norma în funcție de care sunt judecate virtuțile sau viciile acțiunilor politice întreprinse la un moment dat. Progresul social este chemat să întrupeze o anumită etică socială, și aceasta este «etica națiunii». Mai mult, în atmosfera școlii marxiste animată de pretenția de a formula judecăți obiective asupra evoluției sociale, proiectarea politică a progresului social, întemeiată pe observația «condițiilor proprii» fiecărei societăți, este menită să reprezinte, în concepția lui Stere, expresia științifică obiectivă a eticii naționale.

Pentru proiectul poporanist, națiunea este descrisă nu atât din punct de vedere politic, cât, înainte de toate, dintr-unul sociologic. Națiunea română este o «națiune de țărani». S-ar spune că întâlnim aici unul din principalele impasuri ale reflecției românești asupra comunității politice și a amenajării acesteia. Cu alte cuvinte, în linii generale, reflecția capătă cu greu o natură politică deoarece obiectul reflecției nu este unul de natură politică – națiunea nu are o consistență politică, ea nu capătă cel mai adesea contur decât privită dintr-o perspectivă culturală sau economică.

În ce măsură însă un «stat de țărani» constituie materia primă a unei construcții politice democratice ? Se poate spune că țăranul înlocuiește întru totul cetățeanul, că este vorba despre o națiune de țărani și nu despre una de cetățeni ? Nu. Pentru că demersul lui Stere nu este lipsit de o dimensiune politică afirmată și afirmativă. «Democrația rurală» este cea care furnizează mecanismul prin care «națiunea de țărani» devine «națiune de cetățeni». «Democrația rurală», privită din punct de vedere politic, nu trebuie înțeleasă sub forma unui regim politic în sensul constituțional și instituțional cel mai riguros. «Democrația rurală» este menită să traducă, înainte de toate, participarea tuturor cetățenilor - în marea lor majoritate țărani - la guvernarea țării. Cu toate acestea, din punct de vedere conceptual, națiunea poporanistă rămâne politic «impură», definită printr-un sens «imperfect» al cetățeniei. Cetățeanul «democrației rurale» nu se definește ca «individ abstract, lipsit de o identificare și o calificare particulară, aflat înainte și dincolo de orice determinare concretă». Cetățeanul «democrației rurale» rămâne țăran sau, cel puțin, definit în funcție de această dimensiune economico-socială și culturală.

Argumentele pe care Stere găsește de cuviință să le aducă în sprijinul proiectului pe care îl imaginează sunt de natură etico-politică. Mai precis, *progresul* - în forma sa imediată exprimată prin reforma agrară și cea electorală - capătă valoare în măsura în care se manifestă ca dimensiune a binelui comun. Un bine comun a cărui primă și obligatorie expresie este *solidaritatea*

națională, o solidaritate care se arată încă problematică. Căci solidaritatea națională nu este numai un produs natural, ci, în mare măsură, rezultatul unei construcții politice, al unei acțiuni programate.

Progresul social nu poate fi realizat decât pe o cale democratică. Stere este un democrat în sensul în care consideră că regimul democratic, atât ca formulă juridico-politică cât și ca stare a societății, este singurul capabil să răspundă nevoilor oricărei societăți ce aspiră la o existență politică legitimă și stabilă. Apărarea democrației reprezintă, în cazul său, o pledoarie în favoarea politicului și a inițiativei politice. Rechizitoriul sistemului oligarhic, al vieții politice românești și condamnarea lipsei unei «vieți cetățenești» care să îi includă pe toți membrii societății este echilibrat de apărarea dinamicii politicii libere, a deciziei hotărâte pe calea dezbaterii și a confruntării ideilor organizate în cadrul instituțional al democrației.

Atașamentului față de sufragiul universal și de pluralismul politic i se adaugă revendicarea justiției sociale. «Democrația rurală» nu este numai un regim politic în care fiecare membru al societății se bucură de deplinătatea drepturilor politice. Ea este, în același timp, o «democrație», adică un tip de organizare socială și economică particulară. «Democrația rurală» descrie un mod, mai mult sau mai puțin utopic, de a «face dreptate», pe plan economic și social, unei categorii sociale majoritare. Dacă, în definiția ei cea mai simplă, dreptatea reprezintă «a da fiecăruia ce i se cuvine», atunci, în calitate de *grup social* ce participă în gradul cel mai înalt la realizarea binelui comun, țărănimea este cea care furnizează criteriul unei organizări juste în măsură să îi răsplătească efortul.

Cine sunt însă *agenții binelui comun* în proiectul imaginat de Stere, care sunt grupurile sociale menite să îndeplinească pașii procesului de modernizare? Țăranii, în calitate de categorie socială majoritară, nu se găsesc, în opinia lui Stere, la vârsta maturității politice, altfel spus ei nu sunt încă capabili să vorbească în nume propriu. În consecință, țărănimea nu se constituie încă în *subiect social autonom*. Prin urmare, deși beneficiari principali ai roadelor progresului social, ei nu pot fi pentru moment actorii conștienți ai acestui progres. Regimul democratic, așa cum este descris în *Social-democratism și poporanism*, este însă prin excelență un regim de colaborare ce aduce în scenă o «alianță progresistă» descrisă în termenii unei adevărate «armate democratice» ce reunește țărănimea, mica burghezie și, în special, intelectualii. Dincolo de o participare spontană la binele comun, *solidaritatea* acestor grupuri este, în opinia lui Stere, *rațională* în măsura în care fiecare dintre ele poate întrevădea un beneficiu real în democratizarea instituțiilor politice și rearanjarea principiilor vieții sociale și a dinamicii economice, în măsura în care participanții pot fi prin acțiunea lor politică comună la îndeplinirea unor interese împărtășite.

Desigur, în regimul democratic, reprezentarea clasei țărănești, ca și a celorlalte categorii sociale, nu se poate produce decât în mod organizat, mai precis prin intermediul partidelor politice. Reprezentarea proporțională este artifiциul prin care puterea socială a țărănimii poată fi tradusă în voință politică. În fapt, transformarea puterii sociale în voință politică reală și manifestă reprezintă, în ochii lui Stere, unica rațiune de existență a partidelor politice. De aceea, pentru poporanism, reprezentarea politică se cuvine completată printr-un *mandat imperativ de ordin moral* destinat să verifice funcția pozitivă a partidelor politice în urmărirea binelui comun.

Progresul social imaginat de Stere reprezintă, în ultimă instanță, raționalizarea unei dezvoltări organice. O dezvoltare organică, deoarece ea este menită să valorifice și, simultan, să păstreze neatinsă o constantă socio-economică a societății românești: preeminența sociologică și economică a țărănimii în compoziția națiunii. Amenajarea politică și organizarea economică au așadar drept criteriu beneficiul clasei țărănești.

### **Refuzul binelui comun. O perspectivă etico-politică asupra post-comunismului românesc**

Prăbușirea comunismului, citită dintr-o perspectivă etico-politică, reprezintă o provocare. O provocare lansată societăților post-totalitare de a-și construi sau reconstrui spațiul comun, de a-și regândi coeziunea. S-ar spune că problema cea mai urgentă a societăților postcomuniste și în speță a societății românești este nu atât de ordin economic, cât de ordin *etico-politic*. Altfel spus, reușita tranziției către democrație în România, ca și în celelalte țări central și est europene depinde mai puțin de performanțele economice, cât de capacitatea societăților în cauză de a (re-)descoperi și a (re-)localiza subiectul politic și de a-și (re-)crea legătura socială.

Or, tranziția românească poate fi citită ca un refuz permanent de asumare a responsabilității gândirii legăturii sociale și a coeziunii naționale din perspectivă politică. Un refuz ce poate fi identificat atât în practica politică, cât și la nivelul discursului politic general. Un refuz ce poate fi interpretat drept un eșec al reformulării «contractului social» așteptat ca urmare firească a unei răsturnări violente de sistem.

Căci edificarea unei ordini politice nu poate fi înțeleasă ca o acțiune de construcție programată și îndeplinită potrivit unui calendar precis. Ea nu poate fi considerată drept o simplă operație de negociere și producție juridică rezervată exclusiv unor elite ale momentului. Dacă politicul, într-un sistem democratic, reprezintă spațiul în care societatea își reflectă propriile diviziuni ca într-o oglindă, pentru a le lamina în deplina lor vizibilitate, democrația reprezentativă presupune tocmai un efort permanent de punere în formă politică

a socialului. Viața politică rezidă într-un spor continuu de vizibilitate și într-o permanentă exorcizare a conflictelor ce traversează corpul social, fără a se limita însă la această sarcină. Și aceasta pentru că funcția integratoare a politicului presupune, dincolo de o rezolvare sau, după caz, o suspendare temporară a diviziunilor, dezvoltarea solidarităților la nivelul societății.

Într-o asemenea perspectivă, se constituie societatea românească a anilor '90 ca o societate *politică* gata să-și vizualizeze politic și să-și lucreze legătura socială? În fapt, tipul de configurare al dinamicii politice democratice ales este capabil să dea seama de natura și tăria legăturii sociale într-o societate dată. Știința politică distinge, pe baza analizei articulării între politic și social, între două modele empirice și normative principale menite să descrie configurarea vieții politice democratice: modelul politic al alternanței și modelul democrației consociative. În ambele cazuri, politicul își păstrează funcția integratoare. Diferă însă radical practicile politice cărora permanenta îndeplinire a acestei funcții le dă naștere. Astfel, societăți cu un îndelung exercițiu al democrației, ancorat deja în tradițiile și obiceiurile politice, societăți în care coeziunea și omogenitatea socială pare să nu fie problematică își pot permite să opteze pentru modelul politic al alternanței, model conflictual prin excelență, întemeiat pe excluderea ciclică și temporară a adversarilor politici prin intermediul scrutinului majoritar și, în același timp, pe o încredere reciprocă și pe participarea la o cultură politică comună. Dimpotrivă, societățile traversate de diviziuni și conflicte, societăți în care tendințele diferitelor grupuri culturale sunt mai degrabă centrifuge, în care legătura socială însăși poate pune semne de întrebare par să prefera modelul consociativ, model consensual, al cărui prim obiectiv îl constituie evitarea excluderii printr-o reprezentare proporțională. Pentru o asemenea societate, solidaritatea se exprimă în primul rând în limbaj politic.

O astfel de perspectivă poate dezvălui un paradox al sistemului politic românesc instituit la începutul anilor 1990. Prin alegerea scrutinului proporțional ca mod de punere în operă a reprezentării politice, clasa politică constituită după decembrie 1989 părea să opteze, implicit și explicit - manifestându-și preferința pentru acest tip de scrutin tocmai datorită efectelor și finalității acestuia -, pentru un model politic de tip consociativ și pentru o expresie fundamental politică a solidarității naționale. Cu toate acestea, practica politică a anilor '90 demonstrează o preferință clară pentru modelul alternanței. Actorii politici se tratează reciproc mai degrabă ca adversari ireconciliabili decât ca parteneri de discuție. Viața politică românească pare să demonstreze că alegerea proporționalității nu a fost și nu este semnul unei opțiuni categorice pentru o înțelegere politică a solidarității naționale, ci numai o modalitate de a asigura reproducerea și stabilitatea unei clase politice constituite în lipsa unei adevărate elite politice. Oarecum paradoxal este însă faptul că, în pofida retoricii clasei politice care celebrează alternanța, societatea românească refuză sistematic să producă majorități politice puternice și coerente. Societatea

înțelege poate să se folosească de scrutinul proporțional pentru a-și exprima preferința pentru modelul politic consensual. O preferință ce pare a fi în bună măsură neluată în seamă.

Pe cale de consecință, politicul și socialul apar oarecum dezarticulate. Funcția integratoare a politicului se vede așadar înghețată. Neconcordanța între practica politică și opțiunea socială împiedică în fapt democrația să devină ceva mai mult decât o procedură pașnică de producție a elitelor. Mecanismul democratic nu-și poate îndeplini în acest caz funcția de a obișnui progresiv societatea cu o anumită regulă de funcționare a vieții politice și, mai mult decât atât, este imobilizat în potențialitatea sa de a produce solidaritatea pe cale politică.

Dimpotrivă, întreaga practică politică și socială pare să meargă în sensul deresponsabilizării față de producerea legăturii sociale. O deresponsabilizare verificată exemplar prin succesul cvasi-general al discursului calificat naționalist. Acesta nu face decât să traducă de fapt superficialitatea identității și solidarității naționale. Pentru că solidaritatea națională, citită în valori mitice și încarnată în instituții intangibile precum biserica sau armata, este o afirmație și nu o potențială problemă, un dat și nu un obiect de construcție. Mai mult decât atât, o astfel de solidaritate poate fi afirmată, dar nu și trăită în prezent, poate fi enunțată, dar nu și tradusă în atitudini și comportamente sociale pozitive. Or, atunci când sentimentul național se sprijină numai pe însușirea individuală a unor simboluri valorizante sau când nu se hrănește decât din simpla opoziție față de străini, el nu poate permite întemeierea unor obligații reciproce. Luată ca atare, națiunea apare ca un dat, în timp ce ea trebuie construită. S-ar spune atunci că, recurgând și rezonând la discursul politic naționalist, societatea românească în ansamblul ei - de la liderii politici la opinia publică - evită o responsabilitate: responsabilitatea de a se gândi pe sine în termeni problematici, de a recunoaște că coeziunea socială și solidaritatea națională pot și trebuie identificate în forme de manifestare concrete și pozitive.

Într-un asemenea context politic, binele comun este golit de sens. Sau, mai bine spus, sensul său este confiscat în favoarea unui înțeles tehnic - cel al reformei - și restrictiv - în măsura în care realizarea sa revine exclusiv agenților statului. În dinamica rudimentar liberală a reformei, alternativa care se oferă cetățenilor este piața. Or, o asemenea opoziție este poate unul din obstacolele cele mai puternice în fața încercării potențiale de (re)facere a legăturii sociale și, implicit, de conturare a unui spațiu public înțeles ca spațiu al solidarității și justiției, pentru că legătura socială se găsește întinsă între piață și stat. Însă, solidaritatea nu poate fi așteptată ca produs automat al mecanismelor pieței, mecanisme și așa fragile și problematice în cazul românesc. În acest caz, singura formă de solidaritate este cea concepută și oferită de stat.

## Concluzii

Putem deci așeza doctrina socială, reflecția *Solidarității* și gândirea lui Constantin Stere în aceeași categorie, oricât de permisivă ar fi aceasta? Desigur, cele trei întreprinderi intelectuale se situează, în moduri diferite și în proporții variabile, într-un orizont etic. Aceasta nu înseamnă însă că ele nu fac decât să topească în discursurile lor respective referințe dotate cu conotații morale sau îndemnuri la adoptarea unor comportamente juste în raport cu unele jaloane prestabilite.

Doctrina socială catolică încorporează dimensiunea etică în chiar nucleul său în măsura în care îi acordă un sens oarecum medieval de cunoștință practică. Altfel spus, construită pe fundamentele demnității persoanei umane, reflecția magisteriului afirmă adevărul revelat al naturii umane pentru a putea gândi acțiunea în societate în termenii actualizării unei valori ontologice. Aceasta este în fapt miza majoră care face ca orice construcție politică inspirată din doctrina socială să poarte în identitatea sa marca creștinismului: de la doctrina socială la democrația creștină, gândirea și acțiunea politică sunt, prin însăși principiul lor, ordonate imperativului transformării unei calități ontologice – demnitatea umană întemeiată în actul Creației și înnobilitată prin Întrupare - în cantitate existențială în sânul comunității politice, imperativ ce se găsește rezumat în *binele comun* definit ca garanție a drepturilor fundamentale ale persoanei. Mai mult chiar, centralitatea binelui comun în doctrina socială face ca etica ce o susține să fie o *etică socială* al cărui obiect privește nu atât *persoana* în relație cu finalitatea sa particulară, cât *persoanele* ce trăiesc împreună, privite din perspectiva pluralității lor, în cadrul unei societăți organizate politic.

Care ar fi situația celorlalte două obiecte analizate? Nu este desigur vorba de a proceda la o comparație univocă și chiar prin aceasta incorectă din moment ce, de la bun început, termenii comparației nu sunt echivalenți. Dacă doctrina socială reprezintă produsul unei reflecții de mai multe decenii susținută de o tradiție ce trimite până la Antichitate, altfel spus dacă ea reprezintă oarecum o «instituție», întreprinderea *Solidarității* și gândirea lui Stere, fără a fi în vreun fel descalificate, nu pretind o asemenea ascendență ilustră. Să le considerăm deci în dimensiunile lor respective. În fapt, comparația acestora nu este inutilă.

În timp ce *Solidaritatea* își declară intenția de a privi societatea românească din perspectiva a ceea ce ea ar dori să numească o *etică socială* întemeiată pe principiile *ortodoxiei*, dar care nu ia cel mai adesea decât forma dorinței sau a prediciei, *Social-democratism sau poporanism* imaginează mai degrabă o *etică politică* al cărui subiect este *națiunea*.

Pe de altă parte, este neîndoielnic faptul că coordonatele cronologice ale celor două demersuri își spun cuvântul. Astfel, *Social-democratism sau*

*poporanism* este scrisă într-o epocă în care *națiunea* sau mai precis Statul-națiune se găsește încă în stadiul de proiect în ordinea imaginației politice și a speranței istorice. În schimb, *Solidaritatea* are în fața ochilor o societate care, deși și-a văzut unitatea politică desăvârșită, păstrează memoria unui război ce a determinat-o să reformuleze termenii contractului fondator între corpul social și comunitatea politică. Din acest punct de vedere, momentul istoric pe care îl alege pentru a intra în scena dezbaterii intelectuale a fost unul dintre cele mai potrivite pentru a gândi «împreună-viețuirea» - după expresia lui Stere - a unei națiuni de tocmai se vizualizase în ordinea acțiunii.

Dacă *Social-democratism* sau *poporanism* constituie, într-o anumită măsură, o profesiune de credință politică, scrisă în scopul acțiunii politice concrete, altfel spus, dacă ea este simultan *întreprindere intelectuală și proiect politic*, *Solidaritatea*, ca purtătoare de cuvânt al unui «cerc de studii», nu ar putea fi în principiu decât suportul unui demers intelectual.

De altfel, dacă discursul lui Constantin Stere se pliază în fața exigențelor militantismului politic și, totodată, se arată sensibil la rigorile unei argumentații cu valoare științifică, *Solidaritatea* pretinde mai mult decât poate oferi. Abordarea sa dovedește un caracter mai degrabă eclectic decât unitar din moment ce este circumscris de un cadru general capabil să dea consistență identității intelectuale a unui grup de persoane ce se reunesc pentru a gândi împreună.

În schimb, odată ce îi sunt acceptate premisele și sursele, carența internă a gândirii lui Stere - chiar dacă părăsește adesea politicul - ar putea fi cu greu pusă în discuție. Căci, dincolo de analiza pe care el o dorește sociologică și științifică, discursul său are un singur personaj principal: *națiunea*, o națiune care, fie că este măsurată cantitativ de țărănime, fie că prinde glas prin vocea intelectualilor, transcende societatea concretă și oferă singura normă legitimă a acțiunii politice.

De asemenea, o privire comparativă asupra celor două demersuri ar putea surprinde o oarecare «inversiune» a temelor așteptate. Astfel, teologul Șerban Ionescu nu ezită să invoce *lupta de clasă* - o temă profund ne-creștină -, în timp ce «marxistul» Constantin Stere face apel la *armonia socială*. Mai mult chiar, comportându-se mai degrabă ca *prêtres-ouvriers*, decât ca reprezentanți sau avocați ai unui cler ce rămâne majoritar rural, membrii *Solidarității* se adresează cel mai adesea unui proletariat pe care Stere îl consideră întotdeauna ca fiind lipsit de orice semnificație sociologică. În schimb, țărănimea, adăpost consacrat al unei ortodoxii «puternice» și «naturale», își vede atașamentul religios neglijat de gândirea social-creștină, și ocupă locul central într-o reflecție inspirată de socialismul revizionist.

VERIFICAT  
2017

BIBLIOTECA  
CENTRALĂ  
UNIVERSITĂȚII  
BUCUREȘTI

VERIFICAT  
2007



---

---

**Tiparul s-a executat sub cda 720/2001  
la Tipografia Editurii Universității din București**

---

---





Notre étude se donne pour tâche de partir à la recherche d'une forme de conciliation moderne entre éthique et politique à travers la mise en valeur du bien commun.

Par conséquent, une première partie (*chapitre I*) sera consacrée à l'analyse d'une formule déjà consacrée de cette conciliation et qui joue en repère de l'articulation entre la perspective éthique et le projet politique, à savoir la doctrine sociale élaborée par le magistère catholique et mise en oeuvre par la démocratie chrétienne. La cohérence de cette solution de conciliation entre l'éthique et le politique avait commandé, de notre part, une présentation critique plus détaillée et systématisée que celle dont ont bénéficié les autres approches envisagées.

La seconde partie de notre étude (*chapitre II et chapitre III*) se situe dans le cadre plus ample de l'analyse de la réflexion politique roumaine qui fait usage de l'éthique en tant qu'horizon théorique privilégié. Pourquoi donc cette juxtaposition des débats couchés dans une revue d'inspiration social-chrétienne, *Solidaritatea*, et la pensée de Constantin Stere ? Qu'y a-t-il de comparable entre Șerban Ionescu, Bartolomeu Stănescu, Ion Mihălcescu, d'une part, et Constantin Stere, de l'autre ? Il s'agit, justement, de la recherche d'un site théorique – entreprise par les deux parties d'une manière différente – où politique et éthique pourraient se joindre sans que la modernité de la pensée soit affectée.

Finalement, une dernière partie se propose d'interroger la possibilité d'une réflexion sur bien commun en tant que perspective d'analyse éthico-politique du post-communisme roumain.

ISBN 973-575-526-2

Lei 80000