



Kent Academic Repository

Pabst, Adrian (2014) *Constitutionnalisme et gouvernement mixte : le christianisme face aux dérives de la démocratie libérale*. In: Poirier, Philippe, ed. *Démocratie(s), Liberté(s) et Religion(s)*. Parole Et Silence, Paris, pp. 75-96. ISBN 978-2-88918-234-3.

Downloaded from

<https://kar.kent.ac.uk/37671/> The University of Kent's Academic Repository KAR

The version of record is available from

This document version

Publisher pdf

DOI for this version

Licence for this version

UNSPECIFIED

Additional information

Versions of research works

Versions of Record

If this version is the version of record, it is the same as the published version available on the publisher's web site. Cite as the published version.

Author Accepted Manuscripts

If this document is identified as the Author Accepted Manuscript it is the version after peer review but before type setting, copy editing or publisher branding. Cite as Surname, Initial. (Year) 'Title of article'. To be published in *Title of Journal*, Volume and issue numbers [peer-reviewed accepted version]. Available at: DOI or URL (Accessed: date).

Enquiries

If you have questions about this document contact ResearchSupport@kent.ac.uk. Please include the URL of the record in KAR. If you believe that your, or a third party's rights have been compromised through this document please see our [Take Down policy](https://www.kent.ac.uk/guides/kar-the-kent-academic-repository#policies) (available from <https://www.kent.ac.uk/guides/kar-the-kent-academic-repository#policies>).

uns les autres sans se choisir, sans se trier et de s'aider mutuellement dans cet accueil. Il y a là un immense défi, toujours à reprendre et à tous les niveaux.

Il appartient à la mission que l'Église a reçue de Dieu qu'elle mette les hommes devant la grandeur de leur responsabilité, devant l'exigence éthique considérable, impossible à réduire, qui fait leur humanité. Elle sait bien que les hommes, et ses membres pas plus que les autres, ne peuvent vivre tout à fait à la hauteur du don qu'ils ont reçu. Mais le Sauveur est venu pour cela. Appeler les hommes à ne pas renoncer à l'exigence inconditionnelle inscrite en eux qui reconnaît en chaque individu un don fait à l'universalité, à la totalité, c'est aussi pour l'Église porter la promesse que des voies sont ouvertes à tous, que le mal n'est pas vainqueur, que la mort ne l'emporte pas. Sa propre histoire, avec ses lumières et ses ombres, a obligé l'Église à sortir de certains rêves où l'encadrement social des hommes remplaçait l'action de l'Esprit-Saint. Elle n'a pas fini d'apprendre, c'est certain, jusqu'à la fin des temps. Mais elle se doit de rappeler aux hommes que la gouvernance, à quelque niveau qu'elle s'exerce, n'est pas un « petit jeu entre amis », mais toujours une forme de l'immense responsabilité de chacun à l'égard de tous et de tous à l'égard de chacun. Or, cette responsabilité mutuelle que nous avons à porter ici-bas est le gage de l'amour auquel les hommes sont promis. Peut-être certains parmi vous jugeront-ils cette finale par trop lyrique. L'Église catholique, c'est certain, ne facilite pas la tâche des États et pas plus à vrai dire celle de chacun des hommes. Ce n'est pas vraiment son rôle. Dans son magnifique petit livre *L'raison, problème politique*, le cardinal Daniélou écrivait : « L'Église doit pardonner à l'État si elle veut que l'État lui pardonne²⁶. Il ajoutait que cela n'était possible que si l'Église jouait son rôle pleinement, son rôle de former et de soutenir en chaque homme l'homme intérieur, celui qui peut puiser des raisons de vivre et d'agir dans la profondeur de son être et au-delà et avec l'horizon de l'universalité de l'humanité unie pour l'éternité. J'ajouterai qu'aujourd'hui le dialogue entre les religions relève de cette exigence. L'Église catholique sait désormais qu'elle se doit de le poursuivre, non pas malgré, mais à cause de sa mission universelle telle qu'elle la reçoit du Christ Jésus.

CONSTITUTIONNALISME ET « GOUVERNEMENT MIXTE » : LE CHRISTIANISME FACE AUX DÉRIVES DE LA DÉMOCRATIE LIBÉRALE

Colloque 1-2 Juin 2012

Adrian Pabst
Université de Kent



Introduction

Depuis l'Antiquité gréco-romaine, la démocratie a été souvent considérée comme le régime politique le plus juste parce qu'elle conjugue l'égalité devant la loi avec la liberté de conscience et d'expression. Grâce à ce double principe, les citoyens participent à la gouvernance de la cité et, en tant que gouvernés, ils ont la possibilité de critiquer les gouvernants. En revanche, la participation civique et la critique permettent au système démocratique de fonctionner et de s'améliorer en corrigeant ses propres dérives, notamment la tendance de dégénérer en oligarchie, en démagogie, en anarchie ou en tyrannie en raison de l'indifférence à la vérité et au bien transcendant.

La démocratie libérale contemporaine n'est plus en mesure d'offrir une synthèse de l'égalité et de la liberté. Le libéralisme politique subordonne la participation à la représentation, ce qui renforce le pouvoir des gouvernants aux dépens des gouvernés et limite la possibilité de critique. Le libéralisme socio-culturel des années 60 et le libéralisme économique des années 80 promeuvent la liberté sans mesure et l'égalité niveleuse. Par conséquent, la double révolution libérale (voire libertine) conduit à une quadruple dérive démocratique : une convergence peut-être sans précédent entre (a) le pouvoir de la ploutocratie (dérive oligarchique), (b) le despotisme de l'opinion de masse (dérive démagogique), (c) la logique de conflits entre individus et nations (dérive anarchique) et (d) la dictature du relativisme (dérive tyrannique).

Dans cette perspective, il faut reconnaître que la démocratie libérale contemporaine est en train de se transformer en post-démocratie illibérale.¹

¹ Jacobson, David, "Europés Post Democracy?", In, Society, volume 40 p70-76, 2003; Crouch, Colin, Post-democracy, Cambridge: Polity Press, 2004; Joetke, Dirk, "Auf dem Weg zur Postdemokratie", In, Leviathan, volume 3, p482-91, 2005; Maier, Peter, "Ruling the Void? The Hollowing of Western Democracy", In, New Left Review, volume 42, p25-51, November-December 2006; Baumaner, Matthias, La démocratie totalitaire. Penser la modernité post-démocratique, Paris: Presses de la Renaissance, 2007; Hermet, Guy, L'hiver de la démocratie ou le nouveau régime, Paris: Armand Colin, coll. « Le temps des idées », 2007; Wolin, Sheldon S., Democracy Incorporated: Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism, Princeton: Princeton University Press, 2008; Todd, Emmanuel, Après la démocratie, Paris: Les Éditions Gallimard, 2008; Willis, Andre C., "Theology in Post-Democracy?", In, Political Theology, volume 10, p209-23, 2009.

Étant donné que les principes pérennes de liberté, d'égalité et de justice nous proviennent de l'Antiquité et du christianisme, le libéralisme ne détient aucun monopole que ce soit sur les principes de liberté, y compris l'idée de souveraineté populaire et le droit des nations à l'autodétermination. Par contre, la tradition chrétienne dispose de ressources indispensables à une analyse critique du libéralisme et à une vision alternative en rupture avec la logique séculière qui régit le relativisme éthique et l'absolutisme économique au cœur de la démocratie libérale.

1. Défendre la démocratie contre le libéralisme

Au cours des trois siècles derniers, le christianisme a fait figure d'ennemi de la modernité en général et du libéralisme en particulier. Que ce soit l'alliance avec l'Ancien régime ou encore le *Syllabus Errorum* publié en 1864, ses détracteurs ont accusé l'Église catholique de mener une véritable croisade contre l'âge des Lumières et les acquis du progrès, notamment l'avènement de la démocratie libérale.² Malgré le Concile Vatican II et la fin des dictatures en terres catholiques (Italie, France, Espagne, Portugal et Brésil), la papauté demeure le symbole de l'absolutisme et du pouvoir féodal à un moment de l'histoire où le processus de démocratisation bat son plein. Défendre le système démocratique contre le communisme, à l'instar du Pape Jean-Paul II, semble être avant tout un prétexte pour combattre l'athéisme étatiste et restaurer le pouvoir de l'Église romaine. En somme, la tradition catholique chrétienne a l'air d'être hostile aux institutions démocratiques et à l'esprit d'émancipation depuis les révolutions du XVIII^{ème} et du XIX^{ème} siècle.

Cependant la démocratie – au sens de la souveraineté du peuple – repose sur les principes de la liberté et de l'égalité qui nous proviennent à la fois de l'Antiquité gréco-romaine et de la tradition judéo-chrétienne. La rencontre entre la révélation biblique et la philosophie antique a donné lieu à l'hellénisation du christianisme et à la synthèse de la foi et de la raison que nous a léguées le néoplatonisme patristique, médiéval et moderne.³ C'est grâce au renouveau néoplatonicien de la Renaissance et du Romantisme que la philosophie politique a pu développer au-delà de l'héritage antique les notions de « constitution mixte », « bon gouvernement » ainsi que la poursuite du « bien commun » et de la « vie bonne » dans la paix.⁴ Par ailleurs, l'essor de la pensée constitutionnaliste s'inscrit dans cette même tradition néoplatonicienne que l'on peut résumer en termes de réalisme métaphysique et politique. Par exemple, la conception réaliste met l'accent sur l'idée de relations réelles et réciproques, c'est-à-dire

la réciprocité mutuelle entre droits et devoirs ou encore le concept de justice naturelle ou de droit universel qui encadre les droits individuels de la personne.⁵ Par contre, le libéralisme moderne (de John Locke à John Rawls) est l'héritier de la pensée nominaliste et volontariste du Moyen Âge tardif (XIII-XIV^{ème} siècles) qui rompt avec la synthèse néoplatonicienne et met en avant une conception fondamentalement différente de la politique : le pouvoir absolu divin qui prime sur le don divin de la paix (Occam) ; la volonté du souverain qui se substitue progressivement à celle du pape (Occam) ; le primat du mal vis-à-vis du bien (Machiavel) ; la régulation de la violence originale qui caractérise l'« état de nature » (Hobbes, Locke) ; les droits individuels du sujet qui sont indépendants du droit universel et de la justice naturelle (Bodin, Grotius, Pufendorf).⁶

Depuis l'âge des Lumières et le triomphe de la pensée positiviste et utilitariste au XIX^{ème} siècle, la recherche du bonheur signifie essentiellement la satisfaction des désirs individuels. La promesse d'émancipation se traduit en liberté négative, c'est-à-dire l'absence de contraintes ou de fins éthiques communes au profit de notre liberté individuelle et nos choix personnels. Cette conception appauvrit de la liberté érigée en principe pérenne nos goûts et opinions personnels. Comme l'a dit le Pape Benoît XVI, « L'on est en train de mettre sur pied une dictature du relativisme qui ne reconnaît rien comme définitif et qui donne comme mesure ultime uniquement son propre ego et ses désirs ».⁷ Dit autrement, la recherche du bonheur uniquement individuel est compatible avec le relativisme moral qui caractérise les sociétés occidentales.

Dans cette perspective, il n'est guère surprenant que le christianisme mette en garde contre les dangers de la démocratie libérale : d'une part, le fait d'être indifférent aux notions de vérité et du bien commun et par conséquent de délaisser la politique à la merci des démagogues et de la fureur des foules ; d'autre part, de bafouer les libertés civiles et principes universels de liberté (tels que les conditions de détention, de procès et *habeas corpus*) sous prétexte de protéger les valeurs sur lesquelles reposerait la démocratie libérale ; par ailleurs, de réduire la liberté à l'absence de contraintes (la « liberté négative » d'Isaiah Berlin) et ainsi de dissoudre les liens communs entre citoyens ; enfin, d'imposer par la force du pouvoir étatique et du commerce marchand une libéralisation économique et sociale qui entraîne une égalité niveleuse et risque d'aboutir à une « dictature douce » – la « tutelle » accompagnée de la « servitude volontaire » (p. ex. dans les écrits d'Alexis de Tocqueville et d'Hilaire Belloc).

² Tierney, Brian, *Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought, 1150-1650*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982; Villey, Michel, *Le Droit et les Droits de l'Homme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1983; Villey, Michel, *La formation de la pensée juridique moderne*. Paris: Presses Universitaires de France, 2006; Oakes, Francis, *Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights: Continuity and Discontinuity in the History of Ideas*. New York: Continuum, 2005.

³ Maurat, André de, *L'unité de la philosophie politique*. De Scot, Occam et Suárez au libéralisme contemporain. Paris: Vrin, 2002.

⁴ Ratzinger, Joseph Cardinal, *Homélie à l'occasion de la Missa Pro Eligendo Romano Pontifice*. Basilique Vaticane, 18 avril 2005, disponible sur le web, http://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_fr.html

⁵ Contre ce récit, Emilie Perreau-Saussine propose une importante relecture des principaux penseurs catholiques modernes sur la question de la démocratie et du libéralisme. Perreau-Saussine, Emilie, *Catholicisme et démocratie*. Une histoire de la pensée politique. Paris: Éditions du Cerf, 2011.

⁶ Pabst, Adrian, *Metaphysics: The Creation of Hierarchy*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, p1-303, 2012.

⁷ Cassirer, Ernst, *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, trad. Pierre Quillet. Paris: Les Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », 1983, [1927]. Beiser, Frederick C., *The Early Political Writings of the German Romantics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

L'idéologie libérale tend à jeter le discrédit sur toute critique fondamentale du libéralisme et ainsi à forclure la possibilité d'une vision alternative. Par contre, la tradition chrétienne retient un potentiel de critique précisément parce que le christianisme considère la démocratie comme un des principes constitutionnels et non pas comme le seul régime politique ou projet de société universel. C'est en conjuguant la liberté et l'égalité avec la responsabilité et la hiérarchie que l'Église défend l'idéal démocratique sans pourtant soutenir aveuglément le libéralisme.

2. La démocratie libérale entre oligarchie et populisme

La crise contemporaine de la démocratie libérale ne se limite point à quelques pathologies qui résulteraient d'une simple distorsion des principes démocratiques ou d'attaques par des forces ennemies telles le populisme autoritaire et le fondamentalisme religieux. Bien au contraire, il s'agit d'une étape dans un processus de dégénération qui met en exergue la nature et l'évolution interne de la démocratie libérale. Dit autrement, c'est la pensée libérale-démocrate qui est à l'origine de sa propre auto-corruption. Paradoxalement, la démocratie libérale se mue en post-démocratie libérale au moment où le libéralisme devient la logique dominante et façonne la société tout entière à son image. En effet, la démocratie libérale s'est dénaturée dans la même mesure que le libéralisme a fait oublier qu'il est un régime constitutionnel avant d'être un système politique et un projet de société.

Or c'est justement ce qui s'est produit en Occident à trois reprises. D'abord vers la fin du XIX^{ème} et au début du XX^{ème} siècle, à une époque où le libéralisme semble osciller entre la tendance individualiste du capitalisme «laissez-faire», d'une part, et la tendance collectiviste du centralisme étatique, d'autre part. En réalité, ces deux courants de la tradition libérale se renforcent mutuellement et convergent vers une certaine économie politique qui fusionne l'État central avec le marché libre.⁸ La démocratie parlementaire s'avère alors impuissante face à la première vague de mondialisation et la double dépression économique (1873-96 et 1929-32). Soit les régimes démocratiques se sont transformés en oligarchies et gouvernément d'experts, comme en témoigne la naissance du planisme et de la technocratie qui conduit à un monde «totalément administré» et un «gouvernement des choses».⁹ Soit la réaction violente contre le pouvoir oligarchique et technocrate alimente les populismes et totalitarismes de l'extrême droite comme de l'extrême gauche, comme ce fut le cas

dans l'entre-deux-guerres.¹⁰ Ainsi, l'atomisme libéral contient les racines des conceptions holistes d'une communauté prépolitique (nationale, voire raciale), accompagnée d'une mobilisation de masse et d'une militarisation. Cette dérive démocratique n'est pourtant pas linéaire. Pendant les «trente glorieuses», la démocratie et l'économie de marché étaient davantage encadrées par des cultures politiques et des rapports sociaux réciproques et mutuels, voire encadrés dans un réseau complexe de relations interpersonnelles.¹¹ En Europe, la clef de voûte de ce système est le double principe de la subsidiarité et de la solidarité au cœur de la doctrine sociale de l'Église qui soutend l'économie sociale de marché en Allemagne et l'économie civile au nord de l'Italie.

Mais la fin des années 60 marque le deuxième moment de l'autocorruption de la démocratie libérale. Le double triomphe du libéralisme (la libéralisation sociale et culturelle de la gauche et la libéralisation économique et politique de la droite) a introduit deux changements. Premièrement, une dé-politicisation de la sphère publique (sous l'égide des nouvelles techniques de gestion) et la montée d'un centrisme pragmatique qui impose un consensus idéologique. Ce premier changement a considérablement réduit l'engagement politique des citoyens, que ce soit au niveau des partis politiques (la chute du nombre de militants et membres), des échéances électorales (la hausse de l'abstention et du vote-sanction) et la rupture entre les classes populaires et l'élite politique.¹² Le danger pour la démocratie consiste à ce que cette «dissidence électorale» s'exprime et se mobilise en dehors du champ parlementaire et ainsi creuse l'écart entre les élites et le peuple.

Deuxièmement changement – l'érosion accélérée des liens communs qui relient les citoyens les uns aux autres et les membres des communautés entre eux. Paradoxalement, la collusion entre l'État central et le marché «libre» a fini par produire une convergence entre l'individualisme déchaîné et le collectivisme répressif. Le point commun de la mobilisation de masse et la militarisation au XIX^{ème} et au début du XX^{ème} siècle, d'une part, et l'État-providence de l'après-guerre, d'autre part, est le degré de contrôle social sans précédent. Autrement dit, la démocratie libérale renforce le pouvoir de l'individu et du collectif aux dépens de toutes les structures intermédiaires – groupes, associations, communautés, localités, églises, ONG – dont attestent les études sur le déclin

⁸ Gauthier, Marcel, *La démocratie d'une crise à l'autre*, Nantes: Éditions Cécile Defaut, 2007.

⁹ Ruggie, John G., "International regimes, transactions, and change: embedded liberalism in the postwar economic order." In, Krastner, Stephen D., *International Regimes*, Ithaca: Cornell University Press, p.195-223, 1983; Ruggie, John G., "Taking Embedded Liberalism Global: The Corporate Connection." In, Held, David & Koenig-Archibugi, Matthias, *Taming Globalization: Frontiers of Governance*, Cambridge: Polity Press, p.93-129, 2003.

¹⁰ Cf. Katz, Richard S. and Matt, Peter, "Changing Models of Party Organization and Party Democracy: The Emergence of the Cartel Party." In, *Party Politics*, volume 1, n° 1, p.5-28, 1995; Dalton, Russell J. & Wattenberg, Martin P., "Partisan Change and the Democratic Process." In, Dalton, Russell J. & Wattenberg, Martin P. (dir.), *Parties Without Partisans: political change in advanced industrial democracies*, Oxford: Oxford University Press, p.261-85, 2000; Skocpol, Theda, *Diminished Democracy: From Membership to Management in American Civic Life*, Oklahoma City: University of Oklahoma Press, 2003; Lopez Pintor, Rafael & Gratschew, Maria (dir.), "Voter Turnout since 1945: A Global Report." *International IDEA*, 2002, disponible sur le web, http://www.idea.int/publications/vtr/upload/VT_screenopt_2002.pdf

⁹ Polanyi, Karl, *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*, Boston: Beacon Press, 2000, [1944], trad. La Grande Transformation : aux origines politiques et économiques de notre temps, tr. Catherine Malarmont et Maurice Angero, Paris: Les Éditions Gallimard, 1983; Foucault, Michel, *Naissance de la biopolitique: Cours au Collège de France, 1978-1979*, Paris: Éditions du Seuil, 2004.

¹⁰ Burnham, James, *The Managerial Revolution. What is Happening in the World*, New York: John Day Co., 1941; Horkeimer, Max, *Théorie critique*, Paris: Éditions Payot, 1978; Marcuse, Herbert, *L'Homme unidimensionnel: Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, Paris: Éditions de Minuit, 1968; Milner, Jean-Claude, *La politique des choses*, Courtr traité politique 1, Paris: Éditions Verdier, 2011.

du capital social et de l'engagement associatif.¹³

Le troisième moment de l'autocorruption de la démocratie libérale est l'évolution post-démocratique depuis les années 90. D'abord, le régime néo-libéral et néoconservateur des pays anglo-saxons s'est posé en système universel et s'est arrogé le droit de refaire le monde à son image.¹⁴ Ensuite, la démocratie libérale et l'économie capitaliste se sont transmises en système de gouvernance globale qui se caractérise par un double processus : la dé-démocratisation progressive de l'État et du marché, d'une part, et la démocratisation de la société et de la sphère privée, d'autre part. La libéralisation qui est à la base de ce processus repose sur une conception libérale de l'égalité et de la liberté.

Il n'est pas question de suspendre ou de supprimer la démocratie, mais bien plutôt de mettre en place un système permettant de gouverner sans la participation du peuple et, si nécessaire, contre sa volonté. Ce système de gouvernance marque l'enchevêtrement du politique et de l'économique qui sont désormais dés-encastés du social et réduisent la société civile tout entière en simple extension du binôme «État marché» à la poursuite du pouvoir et des richesses – et non pas le «bien commun» et la «vie bonne». Vidée de sa substance, la démocratie se voit confiée à la technocratie et à l'oligarchie. Les grands choix sont soustraits aux citoyens, ce qui provoque des fortes poussées populistes, comme en témoignent les développements récents aux États-Unis (la Tea Party), les Pays-Bas (Pim Fortyn et Geert Wilders) et l'Hongrie (Victor Urban et le parti Jobbik). Paradoxalement, le monde est passé d'un extrême à un autre : pendant l'entre-deux-guerres, il y avait de nombreuses démocraties sans démocrates, alors qu'aujourd'hui le monde se caractérise par des sociétés oligarchiques où tous se disent démocrates, mais où il n'y a plus de vraie démocratie.

Ces trois «moments» d'autocorruption mettent en exergue la nature même de la démocratie libérale : la promotion de la liberté individuelle et de l'égalité de tous qui finit par créer les conditions d'un pouvoir que l'on peut qualifier de «despotique» en ce sens qu'il favorise la centralisation du pouvoir et la concentration des richesses – une oligarchie démagogique qui conjugue l'anarchie du capitalisme global avec la tyrannie de l'État national. Comme l'a remarqué Pierre Manent, «L'idéal démocratique assure sa prise sur la société réelle en isolant les membres du corps social».¹⁵ Sur ce point il convient de citer Alexis de Tocqueville qui fut le premier penseur à montrer la complicité entre la démocratie et le despotisme :

Les vices que le despotisme fait naître sont précisément ceux que l'égalité favorise. Ces deux choses se complètent et s'entraident d'une manière funeste. L'égalité place les hommes à côté les uns des autres, sans lien commun qui les retienne. Le despotisme élève des barrières entre eux et les sépare. Elle les dispose à ne point songer à leurs semblables et il leur fait une sorte de vertu publique de l'indifférence. Le despotisme, qui est dangereux dans tous les temps, est donc particulièrement à craindre dans les siècles démocratiques.¹⁶

La conclusion que l'on peut dégager de cette analyse est que la démocratie formelle a tendance à saper les fondements de la démocratie réelle. Il s'agit d'un processus d'abstraction qui substitue aux relations réelles des rapports principalement formels régis par les droits abstraits et les contrats.

3. Les paradoxes de la démocratie contemporaine

Par-delà les spécificités de sa crise contemporaine, la démocratie libérale se caractérise par une série de paradoxes qui jettent le doute sur son caractère progressif. Tout d'abord, la démocratie a tendance à saper des propres fondements. Comme l'a remarqué Alexis de Tocqueville dès les années 1830, le régime démocratique comporte un moment «machavélien», à savoir «la démocratie travaille sans le vouloir contre elle-même».¹⁷ Cette logique donne lieu au phénomène paradoxal d'une démocratie post-démocratique, voire d'une démocratie totalitaire ou peut-être une forme de «dictature douce» qui suspend la liberté et l'égalité au nom de préserver le système constitutionnel.¹⁸ Le dépérissement de la démocratie ne prend pas la forme d'un déclin linéaire, mais au contraire une évolution parabolique selon laquelle les institutions et procédures démocratiques restent en place, mais la culture politique devient post-démocratique¹⁹ – au sens de dissoudre la liberté et de subordonner l'égalité au pouvoir des oligarchies. Dans les mots de Matthieu Baumer, «nous ne sommes pas dans un *après* de la démocratie, mais dans un moment qui fonde un *autre régime*, lequel ne dit pas son nom parce que nous le pensons comme *normalement démocratique*».²⁰ Autrement dit, la démocratie post-démocratique ne marque ni la transition d'un système politique à un autre ni l'abrogation de la démocratie par le totalitarisme moderne. Bien plutôt, il s'agit d'une transformation fondamentale au-dedans de la démocratie elle-même.

Deuxième paradoxe : l'«État marché». Nous assistons à peu près depuis trente ans à une convergence progressive de l'État central et du marché dit libre, ce qui a renforcé leur pouvoir au détriment des corps intermédiaires, des associations volontaires et des communautés religieuses – en somme la

¹³ Tocqueville, Alexis de, *De la démocratie en Amérique*. Paris, Les Éditions Gallimard, p.109, 1992.

¹⁴ Tocqueville, Alexis de, *De la démocratie en Amérique*. Paris, Les Éditions Gallimard, p.326, 1992.

¹⁵ Hailsham, Baron, "Elective Dictatorship". In, *The Listener*, 21 October 1976 ; Kuehnelt-Leddihn, Erik V., "Democracy's Road to Tyranny". In, *The Freeman*, volume 38, n° 5, May 1988.

¹⁶ Cronch, Colin, *Post-Democracy*. Cambridge: Polity Press, p.1-30, 2004.

¹⁷ Baumer, Matthieu, *La démocratie totalitaire. Penser la modernité post-démocratique*. Paris: Presses de la Renaissance, p.13, 2007.

¹³ Putnam, Robert D., *Bowling Alone. The collapse and revival of American community*. New York: Schuster & Schuster, 2000; Putnam, Robert D. (dir.), *Democracies in Flux: The Evolution of Social Capital in Contemporary Society*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

¹⁴ Cf. Krauthammer, Charles, "The Unipolar Moment". In, *Foreign Affairs*, volume 70, n° 1, p.23-33, 1990-1991.

¹⁵ Manent, Pierre, *Tocqueville et la nature de la démocratie*. Paris: Les Éditions Gallimard, p.42, 1993.

société civile tout entière qui constitue l'espace social complexe. Le modèle paradoxal de l'«État marché» se distingue de l'État nation dans la mesure où celui-ci est fondé sur les notions de souveraineté nationale et de territorialité. La légitimité de l'État moderne et sa raison d'être sont d'apporter la sécurité et le bien-être par le biais de l'investissement public et l'État providence. L'«État marché», par contre, vise à maximiser le choix du consommateur en reliant l'économie nationale plus étroitement aux réseaux internationaux du commerce et du capital global.²² Dits autrement, l'État et le marché ne sont pas des principes ou institutions diamétralement opposés. Au contraire, le triomphe de l'économie politique libérale à partir de la fin du XVIII^{ème} et du début du XIX^{ème} siècle marque la convergence et la collusion de l'État central et du marché libre dans la mesure où ils partagent la même double logique : d'une part, une logique de représentation de la volonté individuelle et collective aux dépens de la volonté des communautés, groups et corporations ; d'autre part, une logique d'abstraction de la particularité et de l'universalité (p. ex. la pratique des vertus) au profit d'une généralité (l'accent sur les valeurs et les procédures). Tout comme la démocratie libérale, le capitalisme tend à redéfinir la religion et à remplacer le sacré avec un simulacre séculier qui investit la sphère politique et socio-économique d'un sens quasi sacré.²³ C'est cette logique séculière qui soutend la visée matérialiste du marxisme et du libéralisme.

Dans une perspective contemporaine, l'extension de l'«État marché» signifie une abstraction de plus en plus grande du monde réel que nous habitons tous. Comme l'a démontré Fernand Braudel dans sa trilogie sur l'histoire économique et sociale, le capitalisme se distingue de l'économie du marché de par le degré d'abstraction de l'argent vis-à-vis de la production et des échanges matériels.²⁴ En effet, le capitalisme représente une série de strates au-dessus de l'économie de marché quotidienne composée de l'agriculture, l'artisanat et l'industrie légère. Les strates du capital sont locales, régionales, nationales et globales, et elles constituent une sorte de pyramide. Au sommet de cette pyramide se trouve la finance globale, «désincarnée» et de plus en plus séparée de l'économie réelle, en quête de bénéfices à court terme et sans engagement particulier dans telle ou telle localité ou industrie. Par conséquent, la finance globale subjugue tout à la valeur d'échange et la marchandisation. D'autres phénomènes paradoxaux qui sont liés à l'«État marché» sont les monopoles issus du marché libre et les systèmes de capitalisme étatique (comme en Chine, en Russie, en Iran, en Égypte ou encore au Venezuela).

Troisième paradoxe : le libéralisme illibéral. Du moment où la liberté négative est le principe suprême de la démocratie aux dépens de la bonté, la justice ou la

fraternité, l'individu est confronté à deux formes de «dictature douce» : soit la tyrannie de l'opinion de masse qui impose la conformité à tous, soit le relativisme de toutes les opinions personnelles qui se valent – soit une fusion sinistre des deux. Aussi l'homme perd l'autonomie de sa pensée au sein du même système où la liberté des opinions et de la presse est censée être maximale – comme c'est le cas des États-Unis d'Amérique et du Royaume-Uni.

Selon Raymond Aron,

Si l'on ne retient qu'un critère, c'est-à-dire une définition exclusive de la liberté, on aboutira soit au paradoxe d'une oppression reconnue légitime au nom de la procédure démocratique, soit au paradoxe d'une libération décrétée d'oppression, parce que l'on se refuse à comparer les libertés que perdent certains à celles que d'autres gagnent.²⁴

Qu'il s'agisse de l'oppression légitime ou de la libération décrétée d'oppression, la «tyrannie» qui naît n'est ni celle de l'État souverain de l'absolutisme monarchique ni celle du dictateur typique des idéologies totalitaires du XX^{ème} siècle. Il s'agit bien plutôt d'une autre figure, celle du «tuteur» de Tocqueville qui dirige le monde d'Orwell. Le tuteur exerce la tutelle sur la société tout entière par le biais d'une idéologie souple qui fusionne la technocratie avec le populisme. Ces notions de «tuteur» et de «tutelle» redonnent son actualité au concept de servitude volontaire, p. ex. l'idée de l'État servile selon l'expression d'Hilaire Belloc.²⁵ Dans son discours du 12 septembre 2008 au Collège des Bernardins, le Pape Benoît XVI a mis en garde contre le spectre du libéralisme illibéral :

Cette tension [entre liberté et lien] se présente à nouveau à notre génération comme un défi face aux deux pôles que sont, d'un côté, l'arbitraire subjectif, et de l'autre, le fanatisme fondamentaliste. Si la culture européenne d'aujourd'hui comprendait désormais la liberté comme l'absence totale de liens, cela serait fatal et favoriserait inévitablement le fanatisme et l'arbitraire. L'absence de liens et l'arbitraire ne sont pas la liberté, mais sa destruction.²⁶

Quatrième paradoxe : l'humanisme post-humaniste. Ce phénomène n'est pas nouveau, comme l'atteste l'ouvrage du Père Henri de Lubac intitulé *Le drame de l'humanisme athée* publié en 1944. Depuis lors, la pensée humaniste tend vers le post-humanisme. Trois développements sont à constater : primo, le négationnisme individualiste qui vise à choisir l'individu contre la personne – l'autonomie privée et la consommation hédoniste aux dépens des relations substantives qui constituent notre identité unique et l'échange de dons; secundo, l'agression faite au corps humain, animal et social ainsi que l'univers naturel; tertio, la conception de l'homme autodivinisé qui croit s'être libéré des tenailles de l'Ancien régime et des liens avec son Créateur. Dans les mots de Benoît XVI,

²¹ Bobbit, Philip, *The Shield of Achilles. War, Peace and the Course of History*. London: Penguin, p213-242, 2003 ;

Robison, Richard (dir.), *The Neo-liberal Revolution: forging the market state*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2006.

²² Benjamin, Walter, "Capitalism as Religion." In, Bullock, Marcus & Jennings, Michael W. (dir.), *Walter Benjamin: Selected Writings – Volume 1 (1913-1926)*. Cambridge: Harvard University Press, p288-291, 1996.

²³ Brandel, Fernand, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme (XV^e-XVIII^e siècles)*. Paris: Éditions Armand Colin, 1979.

²⁴ Aron, Raymond, *Essai sur les libertés*. Paris: Éditions Hachette, p211, 1988, [1965].

²⁵ Belloc, Hilaire, *The Servile State*. New York: Cosimo, 2007, [1912].

²⁶ Pape Benoît XVI, "Au monde de la culture." Discours prononcé le 12 septembre 2008 au Collège des Bernardins à Paris http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20080912_partg-cultura_fr.html

Une culture purement positiviste, qui renverrait dans le domaine subjectif, comme non scientifique, la question concernant Dieu, serait la capitulation de la raison, le renoncement à ses possibilités les plus élevées et donc un échec de l'humanisme, dont les conséquences ne pourraient être que graves. Ce qui a fondé la culture de l'Europe, la recherche de Dieu et la disponibilité à L'écouter, demeure aujourd'hui encore le fondement de toute culture véritable.

Sans la présence du christianisme au sein du corps politique, la démocratie libérale vire à une forme de «dictature douce» qui fusionne le relativisme moral avec l'absolutisme économique : le libéralisme réclame l'universalité pour forclore toute possibilité de contestation légitime contre la conception libérale de la liberté négative qui érige la volonté individuelle et collective en norme suprême aux dépens de principes pérennes tels que la bonté, la justice ou la fraternité. Par conséquent, la démocratie libérale marque le triomphe de la pensée politique nominaliste et volontariste que nous a légué le Moyen Âge tardif.

La tradition libérale repose sur le dualisme néo-scolastique et protestant entre la «pure nature» et le surnaturel, qui est coextensif au dualisme entre foi et raison, immanence et transcendance ainsi que nature et grâce. Sur le plan politique et économique, ces dualismes sont à la base de l'indépendance de l'espace séculier et la séparation entre l'échange commercial et l'échange de dons. C'est ainsi que le libéralisme déplace la logique de la gratuité du don divin au profit de la logique du contrat social et économique qui est au cœur de la politique moderne.

Par ailleurs, la démocratie et l'économie politique libérale visent à redéfinir le sacré en substituant le pouvoir de l'État central et du marché libre au pouvoir de la cité, l'empire et l'Église. Et puisque le pouvoir politique et économique moderne s'arroge le droit de déterminer les conditions de la vie même, on peut parler d'une logique séculière au cœur du libéralisme libéral qui subjugué le caractère sacré de la vie et l'éthique des vertus à la fausse sacralité du corps social et à la morale des valeurs abstraites et formelles (p. ex. liberté négative, égalité absolue, contrat légal ou encore une économie de plus en plus marchande).

Par conséquent, la continuation formelle et même l'extension de la démocratie sont entièrement compatibles avec le déclin de plus en plus rapide de la participation populaire et une concentration croissante du pouvoir dans les mains de certaines élites qui sont au service des intérêts des grandes sociétés et multinationales – l'oligarchie contemporaine.²⁷ La démobilisation du corps social et des citoyens entraîne une démocratie de plus en plus gérée qui vire au «despotisme doux» – une convergence entre le pouvoir de la ploutocratie, la

tyrannie de l'opinion de masse, la logique de conflits entre individus et nations ainsi que la dictature du relativisme éthique.

4. Constitutionnalisme, «gouvernement mixte» et l'«État civique»

Face aux dérives contemporaines, le christianisme peut légitimement se prévaloir d'une tradition de pensée et de pratique qui évite les paradoxes contradictoires tels que la démocratie post-démocratique, le libéralisme illibéral, l'«État marché» ou encore l'humanisme post-humaniste. Tout d'abord, le christianisme a d'une certaine manière inventé l'idée d'un «espace libre» entre le pouvoir et le peuple. Certes, le judaïsme impose des limites sur le pouvoir royal en introduisant le rôle médiateur des prophètes dans l'économie divine de la révélation et dans l'exercice humain de la justice. Mais depuis ses origines à nos jours, l'Église constitue la seule communauté véritablement universelle qui puisse unir l'humanité au-delà des races, des classes et des croyances indigènes. En tant que corps mystique qui relie la création au Créateur, c'est l'Église qui garantit la liberté de chacun, l'égalité de tous et l'autonomie du peuple vis-à-vis de l'État et du marché. L'espace libre offert par l'Église est un «espace social complexe» qui distribue et pluralise le pouvoir souverain.²⁸ Tout comme l'Église elle-même consiste en une panoplie de corps qui s'enchevêtrent (paroisse, diocèse, province, monastères, papauté), l'ecclésiologie en tant que corps social est d'une certaine façon une «corporation des corporations» qui tous les corps intermédiaires sur lesquels repose la société civile au sens classique du terme.²⁹

Par ailleurs, le christianisme a d'une certaine manière inventé l'idée de gouvernement représentatif. Le divin lui-même s'est révélé en tant que relation interpersonnelle au sein de la Sainte Trinité. Dieu le Père est représenté sur terre par Son fils qui est Dieu fait chair ainsi que par les représentants du Christ, c'est-à-dire les prêtres et les rois. En même temps, le Christ crucifié représente à Dieu le Père la chute et le péché originel du peuple, et Il est la tête du corps ecclésiastique qui représente la promesse salvifique faite à l'humanité tout entière. Ainsi le christianisme met un double accent sur la représentation. D'une part, les représentants sont tenus de représenter le bien, le beau et le juste au peuple, ce qui constitue l'ultime source de leur autorité et légitimité. D'autre part, cette autorité dépend en un certain sens de sa réception par le peuple lui-même. Autrement dit, les prêtres et les rois doivent représenter à la fois Dieu et le peuple – d'où l'idée des deux corps du roi et de la double autorité du clergé.³⁰

Contrairement aux notions anciennes de constitution mixte ou de gouvernement mixte (la monarchie, l'aristocratie et la démocratie, p. ex. chez Aristote ou Cicéron),

²⁷ Milbank, John, *The Word Made Strange. Theology, Language, Culture*. Oxford: Blackwell Publishers, p.268-292, 1997.

²⁸ Cf. Black, Antony, *European Political Thought from the Twelfth Century to the Present*. London, Transaction Publishers, 2003, [1983].

²⁹ Kantorowicz, Ernst H., *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton University Press, 1957 ; trad. Les Deux Corps Du Roi. Essai sur la théologie politique au Moyen-Âge. Paris: Les Éditions Gallimard, 1989.

²⁷ Lash, Christopher, *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*. New York: W.W. Norton & Co, 1995; Piccone, Paul, *Confronting the Crisis. The Writings of Paul Piccone*. New York: Telos Publishing Press, 2008; Rothkopf, David J., *Superclass: The Global Power Elite and the World They Are Making*. London: Little Brown & Company, 2008.

la différence chrétienne tient au rôle du peuple dans l'organisation de l'espace politique et au caractère personnel de l'exercice du pouvoir. Le concept de «pastorat politique» exprime la tentative de synthèse de la liberté et de l'égalité par-delà le règne absolu d'un roi de droit divin ou de l'État central souverain. Sur cette question il convient de citer les travaux de Michel Foucault, pour qui le problème fondamental de la pensée politique tient à la conception de la rationalité et à son double effet de domination par l'individualisation et par la totalisation. La critique de Foucault ne se limite pas seulement à l'État moderne, mais concerne aussi les formes antiques et chrétiennes du «pastorat politique» comme des techniques de contrôle par les dirigeants. Pire, «ce pastorat s'est trouvé associé à son contraire, l'État».³¹ Autrement dit, Foucault affirme que le pastorat politique est une forme de domination et qu'il se prête à la cooptation par la pensée moderne qui est axée sur la souveraineté de l'État central et les droits individuels.

Contre la lecture de Foucault, il faut rappeler que la conception juive du pastorat met l'accent sur l'idée du pouvoir pastoral comme un devoir dont l'exercice doit toujours être orienté de façon équitable vers le groupe tout entier et vers chaque membre. Par conséquent, la figure du berger est le symbole de la médiation et de l'équilibre entre l'individu et la collectivité. Dans cette perspective, le judaïsme se distingue clairement de l'Antiquité païenne dans la mesure qu'il limite doublement le pouvoir des rois. D'une part, les prophètes insistent sur un règne juste au sens de la pratique du droit et de la justice, c'est-à-dire agir dans la rectitude, proclamer des lois justes et les appliquer sans partialité. D'autre part, les bergers jouent un rôle médiateur entre le roi et le peuple et ils ont le devoir d'assurer un ordre à la fois hiérarchique et égalitaire. En somme, le pouvoir royal, prophétique et pastoral est relationnel, c'est-à-dire mutuel et réciproque et non pas unilatéral.

De même, Foucault a tort de rejeter la conception platonicienne du pastorat qu'il qualifie de moniste en raison de l'unité que Platon semble imposer sur la cité aux dépens de la liberté et l'égalité. Pourtant, Platon conçoit la nature de l'unité de la polis en termes d'association, c'est-à-dire un rassemblement organique de différents membres dont l'action est ordonnée au Bien. En tant qu'«auteur de tout» (*République*, 508 E, 511 B, 516 B), le Bien communique la bonté aux autres formes transcendantales et aux choses immanentes. Ainsi, la polis [...] se caractérise par la contagion extatique et interpersonnelle de la bonté transcendantale. En accord avec le bien, la constitution [polis] de la cité est construite comme une dramatisation de la vie noble et parfaite, tel qu'esquissé dans *Les Lois* et *La République*, où la citoyenneté est soutenue non pas par des contrats écrits, mais par des actes communautaires de liturgie qui assurent que la subjectivité est à la fois ouverte et constituée d'une façon interpersonnelle.³²

Ainsi l'un et le multiple se renforcent mutuellement, que ce soit dans les rapports entre le roi et le peuple ou entre le berger et le troupeau. Au cœur de la vision platonicienne est l'idée d'un ordre relationnel auquel tous les citoyens peuvent participer. C'est pourquoi Foucault comment un contresens quand il affirme que dans la pensée politique de Platon l'unité du collectif, qui est incarnée par le roi, prime sur la multitude des individus, qui est assurée par le berger.

Plus fondamentalement, la lecture de Foucault fait l'amalgame entre l'Antiquité et le christianisme. L'affirmation que le pastorat chrétien a servi comme fidèle agent à l'autoagrandissement de l'État et à la consolidation de son pouvoir centralisateur et individualisateur ignore non seulement la distinction entre l'autorité politique et l'autorité religieuse, mais aussi le rôle temporel de l'Église et des corps intermédiaires, c'est-à-dire leur fonction dans la gouvernance de la cité. Selon le principe de la «constitution mixte», le pouvoir souverain ne se limite pas à l'État et le peuple, mais s'étend aussi aux groupes, associations et communautés – avant tout l'Église qui défend l'«espace complexe». S'appuyant sur l'héritage hébreu, le pastorat chrétien se distingue du pastorat païen en ce qu'il accentue le règne personnel sur les hommes et non pas le contrôle des terres. Par ailleurs, le pastorat chrétien cherche à rassembler et guider le peuple au lieu de le dominer ou de s'incliner devant l'opinion de masse. Son but est le «bien commun» et la «vie bonne» en exerçant une bienveillance constante qui vise à unir le peuple et en même temps à individualiser chaque membre. En remplaçant cette vision avec un simulacre de plus en plus séculier, la théologie nominaliste et volontariste du XII^{ème}, XIII^{ème} et XIV^{ème} siècle a favorisé l'essor de l'État moderne dont le pouvoir est effectivement centralisateur et individualisateur.³³ Sur ce point il convient de citer de John Milbank : «Le monde moderne en entier qui commence au XII^{ème} siècle [...] est une sorte de fausse copie de l'idéal pastoral platonicien/chrétien».³⁴

Revenons à l'actualité. La conception chrétienne du pastorat politique peut nous aider à imaginer et instituer une vision alternative qui remplace la démocratie libérale avec un régime constitutionnel et un «gouvernement mixte». L'idée pastorale du règne personnel (contre la technocratie et le populisme) n'est pas une utopie, mais a la vocation de transformer l'«État-marché» contemporain en un État civique encastéré dans les rapports sociaux au sein de la société civile. La notion d'État civique repose sur des théories pluralistes de la démocratie et du capitalisme. À partir du XIX^{ème} siècle, les courants pluralistes de la pensée politique moderne proposent une nouvelle critique de la tradition libérale qui dépasse la logique séculière droite-gauche dominante depuis la Révolution française.³⁵

³³ Cf. Pabst, Adrian, "Le sacre du Léviathan: Réflexions sur la mythologie de l'État moderne", Conférence au Collège des Bernardins le 22 mars 2012.

³⁴ Milbank, John, *Theology and Social Theory: Beyond secular reason*. Oxford: Blackwell Publishers, p292-293, 2006, [1990].
³⁵ Parmi les principaux théoriciens du pluralisme politique Ion trouve Paolo Mattia Doria, Antonio Genovesi et Marco Minghetti en Italy; Charles-Louis de Montesquieu, Benjamin Constant, François Guizot, Alexis de Tocqueville et Pierre-Joseph Proudhon en France; Johann Georg Hamann, Friedrich Heinrich Jacobi et Otto Geierke en Allemagne; Edmund Burke, William Gladstone, T.H. Green in England, Robert Owen, George Jacob Holyoake, John Neville Figgis, Harold J Laski et G.D.H. Cole en Angleterre. Cf. Hirst, Paul (dir.), *The pluralist theory of the state: selected writings of G.D.H. Cole*, J.N. Figgis and H.J. Laski. London: Routledge, 1989.

³¹ Foucault, Michel, "Omnes et singulariter: vers une critique de la raison politique". In, *Le Débat*, volume 41, p5-35, septembre-novembre 1986 (citation p8).

³² Pickstock, Catherine, *After Writing: On the liturgical consumption of philosophy*. Oxford: Blackwell Publishers, p57, 1998.

Cette critique consiste à dire que le libéralisme est toujours menacé ou bien par l'excès d'individualisme (p. ex. droits individuels, liberté sans mesure) ou bien par l'excès de collectivisme (p. ex. contrôle étatique de l'anarchie du marché libre). En conséquence, la démocratie libérale et le capitalisme «laissez-faire» ont tendance à réduire non seulement les biens et le travail, mais aussi la nature et les rapports sociaux au statut de marchandises qui peuvent être échangées librement selon la seule loi de l'offre et de la demande et dont la valeur est purement matérielle. Lié à ce processus de marchandisation est le primat des droits subjectifs et individuels sur les devoirs mutuels et responsabilités réciproques au sein des groupes et associations. Étant donné que le commerce nécessite un pouvoir qui puisse éliminer la résistance au libre échange et corriger les défaillances du marché (les «externalités négatives»), le capitalisme «laissez-faire» se compose du marché libre et de l'État fort. Par exemple, l'État-providence – dont l'organisation repose sur un pouvoir centralisateur qui fixe des standards uniformes – est soumis au capitalisme dans la mesure où l'État compense une partie des défaillances du marché sans pour autant modifier les rapports entre le travail et le capital.³⁵ Dans cette perspective, nous pouvons conclure que le libéralisme politico-économique conduit à la fois au collectivisme étatique et à l'atomisme marchand.

La vision alternative du pluralisme cherche tout d'abord à réencaster le marché et l'État dans les rapports sociaux qui constituent la société civile en renforçant le statut constitutionnel des corps intermédiaires et en élargissant leur rôle politique et socio-économique.³⁷ Comme le note Paul Hirst, l'approche pluraliste « vise à renforcer le gouvernement en, et par le biais de, la société civile », ainsi la société civile assume de nombreux attributs de la sphère publique.³⁸ Ensuite, le pluralisme tente de rendre l'autorité politique plus efficace et démocratique en décentralisant l'État en accord avec le principe de subsidiarité, c'est-à-dire en déléguant le pouvoir au niveau le plus approprié qui puisse favoriser la participation des citoyens et défendre leur dignité. Contrairement à la centralisateur du pouvoir par l'État moderne, la tradition pluraliste accentue le rôle médiateur des corps intermédiaires au sein du secteur public et du secteur privé. Par ailleurs, la politique et l'économie ne sont plus dominées par une logique de concurrence commerciale ou de planisme étatique. Bien plutôt, il s'agit de renforcer une logique de mutualisation et de coopération réciproque selon laquelle les entreprises sont gérées conjointement par les parties prenantes, y compris les principales parties prenantes internes (direction, investisseurs, salariat et syndicat) et externes (clients/consommateurs, fournisseurs, pouvoirs publics, collectivités territoriales, associations, ONG et citoyens). En accord avec la même logique, tout investissement et toute entreprise – privée et publique – visent à optimiser le bénéfice économique et le but social. De cette façon, la démocratie libérale qui repose sur le principe de représentation peut être corrigée et complétée par l'idée de démocratie associative et participative qui ont aussi vocation de

transformer l'économie en mutualisant le marché et démocratisant la finance. Comme le résume Maurice Glasman,

L'idée paradoxale est de dire qu'une plus grande diversité d'institutions démocratiques - qui encadrent le capitalisme dans des rapports basés sur la connaissance et la mutualité - favorise les opportunités de déclencher la dynamique du salariat et de générer la croissance économique. Plus les salariés sont puissants, plus ils sont efficaces. Plus les communautés locales s'engagent dans le secteur bancaire, plus les bénéfices sont viables. Il s'agit de rompre la logique des bénéfices à court terme qui mine le développement à long terme. Je pense que la démocratie associative doit donc être complétée par une notion beaucoup plus explicite des possibilités et des dangers du capitalisme, de la logique du marché et comment faire pour le domestiquer.³⁹

Dis autrement, une démocratie plus associative et participative nécessite un État civique. Pour réaliser une telle vision, il faut pluraliser l'État centralisateur et individualisateur. La pluralisation de l'État comprend non seulement la décentralisation du pouvoir politique et administratif, mais aussi la participation des corps intermédiaires et des associations à la prise de décision et la mise en œuvre de politiques publiques. Par exemple, les corps intermédiaires et les associations pourraient prendre en charge toute une série de services publics en créant des coopératives et des mutuels qui gèreraient des budgets publics dans le domaine de l'éducation, de la santé ou de l'assistance sociale. Pourquoi de telles structures nouvelles ? La raison tient à ce que l'État central souffre d'un excès d'étatisme bureaucratique, et le marché libre souffre d'un excès de marchandisation. Contrairement à ces extrêmes, les corps intermédiaires et les associations autonomes se concentrent sur leurs membres et les rapports sociaux dans lesquels la vie civique, politique et économique s'inscrit.

En outre, la pluralisation de l'État ne se limite pas aux fonctions de l'État-providence, mais s'étend à la politique industrielle et aux entreprises publiques. Il y a moyen de créer des entreprises à intérêt public (*public-interest companies*) ou à intérêt communautaire (*community-interest company*) qui – tout comme les coopératives et les mutuels – associent à la gestion les salariés et les clients/consommateurs, c'est-à-dire les citoyens. Ce type d'entreprise ne vise pas exclusivement à maximiser les bénéfices à court terme, mais bien plutôt cherche à optimiser les bénéfices économiques et les buts sociaux. D'ailleurs les bénéfices sont réinvestis largement dans l'entreprise même et ne profitent pas principalement la direction, les investisseurs ou l'État central.

En somme, la transformation de l'«État-marché» en État civique conduirait à plus d'égalité économique et de pluralisme politique. Pour réaliser cet objectif, il faut non seulement des institutions démocratiques plus solides et un état de droit légitime, mais aussi une société civile diverse et forte centrée

³⁵ Polanyi, Karl, *The Great Transformation*, p.140-71.

³⁷ Hirst, Paul, *Associative Democracy: New Forms of Economic and Social Governance*. Cambridge: Polity Press, 1996; Hirst, Paul & Bader, Veit-Michael (dir.), *Associative Democracy: the real third way*. London: Frank Cass, 2001.

³⁸ Hirst, Paul, *From Statism to Pluralism. Democracy, civil society and global politics*. London: Routledge, p.32, 1997.

³⁹ Glasman, Maurice, "How to combine Hirst and Polanyi to create a strong argument for an embedded and democratic economy". In, Westall, Andrea (dir.), *Revisiting Associative Democracy: how to get more co-operation, co-ordination and collaboration into our economy, our democracy, our public services, and our lives*. London: Lawrence & Wishart, p.64-70, 2011 (citation p.69).

sur les corps intermédiaires et les associations qui incarnent les principes pères de mutualité, réciprocité et solidarité. Parmi les nombreuses tâches contemporaines, il y a la nécessité d'inventer des modèles politiques qui renforcent le rôle médiateur des acteurs de la société civile. Une possibilité consiste à élargir la composition de la haute chambre des parlements nationaux pour y inclure les professions, les « villes libres », les guildes et d'autres associations autonomes. Une telle chambre « mixte » refléterait d'une certaine façon les nombreuses vertus de l'idée de « gouvernement mixte » que nous ont légué Platon et Aristote.

5. L'échange de dons et l'« économie civile »

Le « pastorat politique » ne se limite pas au pouvoir de l'État, mais s'étend à l'économie et la société. En effet, la pratique de l'échange de don renforce le principe du règne personnel et de l'acceptation populaire. Le fait de donner, recevoir et rendre un don ne peut être réduit à un comportement égoïste ou altruiste, mais au contraire réciproque et solidaire. Ce « commerce » se réalise au nom d'un tiers, notamment les vertus théologiques qui sont profondément « démocratiques » et universelles puisque chaque être humain est en mesure de les exercer – non pas comme les vertus anciennes réservées à la classe aristocrate dont étaient exclus le peuple et les esclaves. Par conséquent, le corps mystique de l'Église est l'unique lieu où peuvent coïncider la *vox populi* et la *vox dei*.

L'actualité de ces idées ne fait pas de doute. L'échange de don est à nouveau au centre des réflexions sur les alternatives à l'« État marché » capitaliste qui est au centre de la crise actuelle. Parmi les églises épiscopales (catholiques, orthodoxes et anglicanes), il y a accord sur les questions économiques et éthiques, notamment l'importance du bien commun et du double principe de subsidiarité et de solidarité. Dans sa récente lettre encyclique *Caritas in veritate*, le Pape Benoît XVI rejette l'adulation gauchiste de l'État et la fétichisation droitière du marché libre parce que tous les deux convergent aux dépens d'une organisation alternative de l'économie et de la politique, moins centralisée et concentrée, plus localisée et diffusée au sein la société civile. C'est pourquoi Benoît XVI écrit que

Le binôme exclusif marché-État corrode la solidarité, alors que les formes économiques solidaires, qui trouvent leur terrain le meilleur dans la société civile sans se limiter à elle, créent de la solidarité. Le marché de la gratuité n'existe pas et on ne peut imposer par la loi des comportements gratuits. Pourtant, aussi bien le marché que la politique ont besoin de personnes ouvertes au don réciproque (para. 39).

Le problème fondamental tient à la collusion de l'État central et du marché dit libre. L'État impose et surveille un cadre légal uniforme et centralisé qui permet aux forces du marché de répandre les relations contractuelles et monétarisées dans presque toutes les sphères de l'activité humaine. La marchandisation et commercialisation des rapports sociaux qui s'ensuit transgresse un principe

éthique universel selon lequel la vie humaine et la nature ont une dimension sacrée et inviolable. Pour accorder une plus grande place au bien commun, il faut donc limiter le pouvoir de l'État et du marché au profit de la société civile, c'est-à-dire les corps intermédiaires, les associations, les autorités locales et les communautés religieuses.

Il n'est pas question de soutenir la société civile telle qu'elle existe aujourd'hui puisque de nombreux acteurs et institutions civiles sont actuellement assujettis à l'ordre administratif et symbolique de l'« État marché ». Au contraire, il s'agit de mettre en place un nouvel ordre au sein duquel l'État central et le marché libre sont tous deux transformés afin de servir les vrais besoins et intérêts des personnes, des communautés et de l'environnement. L'alternative chrétienne à l'« État-marché » oligarchique et aux populismes réactionnaires ne consiste donc pas à restaurer les vieilles idéologies de la droite et de la gauche, tout en espérant de dépasser les vieux conflits entre le capital et travail. Au contraire, il s'agit de renouveler les courants chrétiens en Europe qui ont tracé une véritable troisième voie entre le capitalisme marchand et le communisme étatique.⁴⁰

Pour éviter une plus grande centralisation du pouvoir et une plus grande concentration des richesses, la tradition chrétienne préconise la mise en œuvre du double principe de solidarité et de subsidiarité qui sont au centre de la doctrine sociale de l'Église catholique et constituent la pierre angulaire des pensées analogues dans les traditions orthodoxes et anglicanes. Puisque la mise en application du principe de subsidiarité propose des mesures au niveau le plus approprié, cette approche vise à défendre la dignité de la personne et la valeur quasi intrinsèque des relations mutuelles. L'objectif est de créer une « économie civile » à tous les niveaux – local, régional, national et global.⁴¹ Afin d'atteindre cet objectif, l'argument du Pape Benoît XVI dans l'encyclique sociale consiste à dire que l'État central et le marché libre doivent à nouveau être encadrés par un réseau de rapports sociaux qui sont ordonnés par les vertus et principes universels tels que la justice, la solidarité, droits et devoirs mutuels et la fraternité :

Les relations authentiquement humaines, d'amitié et de solidarité, de solidarité et de réciprocité, peuvent également être vécues même au sein de l'activité économique et pas seulement en dehors d'elle ou 'après' elle. La sphère économique n'est, par nature, ni éthiquement neutre ni inhumaine et antisociale. Elle appartient à l'activité de l'homme et justement parce qu'humaine, elle doit être structurée et organisée institutionnellement de façon éthique (para. 36).

⁴⁰ Par exemple, le mutualisme de Proudhon ou encore le personnalisme des « non-conformistes des années 30 », ainsi que les chrétiens « socialistes » britanniques comme John Ruskin, R.H. Tawney, G.K. Chesterton, Hilare Bellco, Dorothy Day, mais aussi les catholiques sociaux allemands et italiens à l'instar de Wilhelm Röpke, Romano Guardini, Oswald von Nell-Breuning, Luigi Sturzo, Luigi Einaudi et Alcide de Gasperi.

⁴¹ Bruni, Luigi & Zamagni, Stefano, *Civil Economy: Efficiency, Equity, Public Happiness*. Bern: Peter Lang, 2007.

Pour mettre en œuvre ces idées, il faudrait aller au-delà des petites réformes et une vaste transformation du système économique, notamment la logique séculière qui est à la base de l'«État marché». Outre la nécessité des contrats privés et l'assistance publique, les églises tentent d'introduire et de répandre la logique de l'échange de dons gratuit au sein du système économique et non pas seulement dans la sphère limitée du volontariat et du secteur dit «social». L'argument consiste à dire que l'échange commercial de biens et services ne peut pas fonctionner de façon adéquate sans le don de la confiance et la réciprocité sur lequel l'usage même de l'argent en tant que moyen d'échange repose. C'est pourquoi le Pape Benoît XVI écrit que

Le principe de gratuité et la logique du don, comme expression de la fraternité, peuvent et doivent trouver leur place à l'intérieur de l'activité économique normale. C'est une exigence de l'homme de ce temps, mais aussi une exigence de la raison économique elle-même. C'est une exigence conjointe de la charité et de la vérité (para. 36).

Au lieu de la logique de la marchandisation, l'on peut promouvoir des économies moins marchandes qui ne visent pas seulement la maximisation du bénéfice, mais qui accordent aussi une place important au don et au partage. Ce modèle existe déjà dans le secteur dit du «volontariat», mais la fusion de la logique du don avec la logique du contrat a lieu dans toute une série d'activités économiques, p. ex. l'agriculture et l'artisanat, mais aussi les mutualités (banques et assurances). En encourageant ce modèle autant par le civisme que par des mesures publiques, il serait possible que des économies mixtes du contrat et du don attirent des fonds plus substantiels (dons, fondations, entreprise sociale, etc.). Ainsi elles pourraient investir dans des secteurs porteurs, comme la solidarité entre les générations (soins à domicile, la garde des enfants), la santé publique ou encore l'éducation nationale. Une telle approche n'est pas un substitut, mais bien plutôt un supplément aux politiques fiscales et monétaires qui à elles-mêmes s'avèrent incapables de nous sortir de la crise actuelle.

Plus concrètement, cette vision encourage la création d'entreprises et de banques qui fonctionnent sur la base de principes de réciprocité comme les mutualités, les coopératives et les entreprises dont sont propriétaires les ouvriers ou employés et non pas exclusivement les actionnaires ou la direction.⁴² Ces structures économiques alternatives visent non seulement des bénéfices privés, mais aussi des fins sociales en réinvestissant les bénéfices dans l'entreprise. Par ailleurs, la doctrine sociale des églises épiscopales soutient également les associations professionnelles et d'autres institutions intermédiaires au sein desquelles les employés et les employeurs peuvent déterminer les justes prix et les justes salaires.

Contre la concentration des richesses du marché libre et la redistribution des revenus contrôlée par l'État, la doctrine sociale de l'Église propose un programme bien plus radical: les ouvriers reçoivent non seulement des salaires, mais aussi une part des actifs et, pour ainsi dire, deviennent des parties prenantes (le «*stakeholding*»). Par ailleurs, le capital provient en partie des crédits mutuels qui sont constitués par l'épargne des travailleurs et des communautés et non pas exclusivement des banques commerciales (para. 38). Parmi les exemples, on y trouve le Crédit Mutuel en France, l'entreprise John Lewis en Grande-Bretagne et la coopérative Mondragon en Espagne qui emploie plus de 100.000 travailleurs avec des chiffres d'affaires annuels qui dépassent les 3 milliards d'euros.

En outre, l'encyclique *Caritas in veritate* insiste que les profits économiques et l'innovation technologique ne sont pas des fins en elles-mêmes, mais bien plutôt des moyens pour garantir la stabilité des entreprises, de leurs employés et des communautés dont les entrepreneurs sont censés servir les intérêts. Comme l'«État-marché», l'argent et la science doivent être à nouveau encadrés par des rapports sociaux et des réseaux de soutien – au lieu d'atténuer nos relations organiques avec autrui et aussi avec l'environnement. Par exemple, le système financier international doit rediriger le capital de la spéculation à court terme vers l'investissement à long terme dans l'économie réelle, le développement social et la viabilité écologique.

En guise de conclusion

La tradition constitutionnaliste et l'idée de «gouvernement mixte» s'appliquent au régime politique comme au système économique. Elles ont vocation de corriger la quadruple dérive de la démocratie libérale (oligarchie, démagogie, anarchie et tyrannie) et de proposer une vision alternative qui met l'accent sur l'équilibre entre les trois pouvoirs et sur l'ordonnement au bien commun. Les notions de bien commun et de «vie bonne» remettent au centre de la politique et de l'économie l'idée de fines éthiques communes qui ordonnent le comportement des personnes et de la vie en société. Selon Aristote, la quête de la «vie bonne» comprend la recherche du bonheur individuel et collectif, mais en même temps ne se limite pas à celui-ci. Au contraire, elle poursuit la perfection des talents de chacun, la pratique des vertus et la quête du bien commun auquel tous peuvent participer. Le bien commun se traduit par des biens concrets qui ne sont ni exclusivement publics ni purement privés, mais accessibles à tous, ce que soit la préservation de l'environnement ou l'autonomie des institutions intermédiaires sur laquelle repose la société civile. Les valeurs dominantes telles que la démocratie ou les droits de l'homme relèvent trop souvent de la procédure formelle et manquent de contenu concret pour orienter l'action humaine vers la vie bonne et le bien commun.

⁴² Bruni, Luigino Bruni & Uelmen, A.J., "Religious Values and Corporate Decision Making: The Economy of Communism", in, *Forcham Journal of Corporate and Financial Law*, volume 11, p645-680, 2006 ; Gold, Lorna, *New Financial Horizons: The Emergence of an Economy of Communism*. New York: New City Press, 2010.