LES EVEQUES ET L'ECONOMIE:
PREOCCUPATIONS ET PROPOSITIONS

L'épiscopat des Etats-Unis d'Amérique a rendu public le 11 novembre 1984 un important document intitulé « L'enseignement social catholique et l'économie des Etats-Unis ». Il s'agit de la première (et provisoire) rédaction d'une Lettre pastorale, fruit du travail de trois ans d'une Commission composée de 5 évêques et présidée par l'archevêque de Milwaukee, Wisconsin, Mgr. Rembert G. Weakland, spécialement constituée à cet effet, de nombreux experts et spécialistes de la pensée sociale catholique ainsi que des personnalités du monde économique et financier ont apporté leur collaboration au travail de cette Commission.

Le but déclaré de la diffusion de ce document, intentionnellement renvoyé au lendemain des élections présidentielles, pour éviter tout soupçon d'interférence dans le processus électoral en cours, est de susciter un débat tant sur le texte lui-même que sur les contenus qu'il aborde. Un second document qui doit prendre en considération les fruits de ce débat, devrait être prêt au printemps 1985, pour permettre finalement aux évêques nord-américains d'adopter le texte définitif de la lettre pastorale, lors de leur Assemblée générale de novembre 1985.

Pour quelle raison avons-nous choisi ce document provisoire comme théme de l'éditeur de ce numéro de la Revue? Le dernier trimestre del 1984 en effet, a été riche en événements dont l'importance générale et les implications auraient pu solliciter des réflexions particulières soit d'ordre politique, soit surtout d'ordre culturel, pour interroger la conscience des croyants et des non-croyants qui s'efforcent de mieux comprendre s'il est possible d'ouvrir dans la société actuelle, de nouveaux espaces à la liberté et à la solidarité des hommes, et comment s'y prendre pour y arriver.

Trois motifs nous ont poussé à faire ce choix du document des évêques des Etats-Unis, que nous pouvons synthétiser en trois points:

1) À travers ses divers épiscopats singuliers, l'Eglise catholique n'hésite pas de nos jours à affronter des problèmes dramatiques d'actualité, refusant ainsi de se cantonner dans un rôle de simple affirmation de principes généraux qui risqueraient de passer à côté des interrogations de fond qui sont posées aux diverses communautés qui la composent. Tout au contraire, elle veut assumer pleinement la responsabilité de donner des indications concrètes et spécifiques. Elle signifie par là, son refus d'être une Eglise lointaine des réalités quotidiennes, disant "non" à l'image d'une Eglise "superfluë".

2) La méthode adoptée par les évêques des Etats-Unis, et qui avait d'ailleurs déjà éprouvée lors de la rédaction de la lettre pastorale précédente, publiée sous le titre de "Le défi de la paix: la promesse de Dieu et notre
réponse», en mai 1983, nous semble exemplaire. Il faut applaudir totalement cette tentative de faire participer tous les évêques d’un pays aussi vastes et diversifiés que les USA, ainsi que les divers secteurs de l’Église et jusqu’aux non-croyants, à un débat approfondi avant la publication d’un document non-croyant. Il en résulte un effort de valorisation de la contribution de milieux différents, religieux ou non, dans une réflexion commune et une construction directe.

3) Les contenus spécifiques du document sont plus que jamais actuels et dramatiques. À une époque où règne et se développe la conscience diffuse que l’homme n’est qu’un jouet, dont les événements et les décisions qui se prennent au niveau élevé, ne tiennent aucun compte (dans le domaine politique, économique, social, culturel, etc.), et qu’il est donc traité plus comme un objet que comme un sujet, les évêques des USA revendiquent le droit de la personne à être le but final des processus économiques. Ils affirment clairement dans le paragraphe 3 de la lettre : « L’économie a été conçue pour les hommes, et pour tout homme. » et au paragraphe 23 : « La dignité de la personne humaine, réalisée en communauté avec les autres, est le critère sur lequel tous les aspects de la vie économique doivent se mesurer. » De là provient le rapport entre normes éthiques et économie, déterminé à la lumière des sources de la révélation chrétienne. Mais les évêques nord-américains n’ont pas le difficile passage des principes à la pratique : ils caractérisent certains points cruciaux de l’actuelle situation sociale et économique des USA, comme « signes des temps », à savoir : occupation, pauvreté, alimentation et agriculture, économie, économie mondiale, et les affrontent par des argumentations rationnelles, et non seulement à partir de déductions tirées de la révélation qui va de pair avec l’actuelle présence d’un langage dans lequel peuvent se reconnaître tous ceux qui partagent un commun souci pour l’homme et pour sa dignité, qu’ils soient agnostiques ou de credo religieux différents.

Avant la publication de ce document provisoire des évêques des États-Unis, jamais nous n’avions eu à notre disposition un texte aussi vaste et aussi bien conçu organiquement, émi par un épiscopat national. Pourtant d’autres épiscopats et des évêques singuliers n’ont pas négligé ces derniers temps de faire entendre leur voix, préoccupés qu’ils sont par les maux d’une société aux contradictions évidentes projetées vers sa propre prospérité économique, qui alimente en même temps, des poches et des états diffus de pauvreté.

En octobre 1984, la Commission sociale de l’épiscopat français a publié un document solidement bâti, qui affronte le problème des pauvretés diffuses, insupportables et déshumanisantes, présentes dans leur pays, qui, pourtant, appartiennent au groupe de ceux qui sont les plus développés. Les causes de ces pauvretés sont profondes et variées. Parmi celles-ci, les évêques français soulignent autant les systèmes et les politiques qui ont privilégié le productivisme, considérant que le développement de la production est l’objectif de l’évolution sociale, que la promotion, nouvelle et ambiguë, de l’individualisme comme norme privilégiée de vie.

Pour leur part, les évêques espagnols ont pris position à peu près au même moment, à travers leur Commission pour la pastorale sociale, rappelant à la conscience civique et chrétienne, les responsabilités morales qui dérivent de la situation de grave crise économique et sociale ; celle-ci touche, en effet, des personnes concrètes, et non des statistiques anonymes ou de froides pourcentages.

Nous n’ignorons naturellement pas les problèmes aigus soulevés par la prise de position des évêques des États-Unis et des autres épiscopats, lorsqu’ils touchent au domaine éthico-social, ainsi que les risques d’une position trop simplifiée, entre des instances morales générales et des analyses empiriques de détail ; nous nous trouvons ici au cœur des rapports entre norme morale et économie, qui exigent de nos juges une réflexion attentive, tout particulièrement dans la société actuelle, d’une attitude réductivement technicienne de la réalité économique, en perdant de vue ses finalités et le droit de la juger en se référant non seulement à des critères d’efficience, mais aussi à des fins auxquelles ceux-ci se rattachent. Dès sa publication, le document provisoire des évêques des États-Unis a soulevé un large débat, comportant des réactions de sens divers, provenant de tous les milieux, catholiques ou non chrétiens. La discussion est plus que jamais ouverte, et c’est pour cela que nous avons considéré avec le plus grand intérêt, et comme signe d’opportunité stimulation, les analyses et les dénonciations contenues dans ce texte.

Gianfranco Martini
LES DROITS CULTURELS
DANS LA SOCIETE CONTEMPORAINE

Paul Valadier S.J. (**) 

Si nous parions aujourd'hui du « défi des droits culturels », c'est très vraisemblablement parce que l'exigence de ces droits ne surgit pas à la conscience publique à la suite d'une sorte de développement linéaire, immédiat, auto-régulé, comme si à la génération des droits individuels et à celle des droits économiques et sociaux, succédait spontanément celle des droits culturels. Nous ne prenons conscience en effet de la nécessité intellectuelle, morale, juridique et politique, de revendiquer des droits que parce que nous pressentons une menace plus ou moins latente dirigée contre eux. Alors notre interrogaition actuelle n'est-elle du pressentiment que la société contemporaine, en certaines de ses tendances du moins, compromet des exigences humaines fondamentales. Il faut toutefois prendre garde ici à ne pas verser dans le catastrophisme: cette même société qui peut paraître menacer des droits est aussi celle au sein de laquelle nous pressentons l'exigence de les revendiquer; si donc elle en compromet les chances, elle est aussi celle qui, dans le même temps, en fait pressentir l'impératif. Comment pourrions-nous d'ailleurs revendiquer des droits culturels si nous ne pensions pas que la société même où ils sont compromis est aussi celle qui, sous certaines conditions à préciser, en permet l'émergence et la jouissance? Aussi plutôt que d'opposer terme à terme droits culturels et société contemporaine, plutôt que de dresser un tableau apocalyptique de la société présente pour mieux faire ressortir l'exigence d'une défense de droits culturels, je voudrais montrer comment dans un même mouvement des droits culturels s'imposent comme des exigences inévitables du respect de l'homme et comme des problèmes majeurs de cette société même: en somme des défis à cette société et des défis naissant du développement même de cette société, par un jeu du double défi, ceux que la société porte aux droits culturels et ceux que les droits culturels dressent contre la société.

Mais sans doute n'est-il pas superficiel un peu de clarté dans l'expression « droits culturels ». Je pense qu'on gagne en précision à l'analyser en la rapportant à une sorte de triple définition du concept de culture, ou à une triple stratification interne de ce concept. On parle de culture en un premier sens tout à fait fondamental quand, se référant à la racine latine du mot (côlera) on désigne le travail humain sur la nature: cultiver un champ c'est l'entretenir, le nettoyer, le labourer, lui faire donner du fruit; la culture est alors à considérer, en un sens élargi, comme l'organisation par les hommes de l'espace naturel, et donc de l'organisation de l'espace naturel en espace humain. En ce premier sens la culture consiste à édifier un univers vivable pour les hommes dans l'enracinement naturel donné et transformé; d'où deux versants de cette tâche, fée à l'homme social même, un versant tourné vers l'aménagement de la nature et un versant tourné vers l'aménagement de la société humaine comme telle (les cultures). On peut parler de droits culturels en un sens double et un comme l'ensemble des exigences à respecter pour que cette tâche fondatrice soit assumée correctement selon sa portée double (naturelle et humaine).

Mais la culture (deuxième sens) désigne aussi l'ensemble des produits de l'activité humaine lentement accumulés au long des âges: monuments du passé, traditions, sagesse, techniques, savoirs, etc. Héritage gigantesque, mais fragile, essentiel à la survie présente et futur de l'humanité puisqu'il constitue l'enracinement à partir duquel l'humanité présente peut se situer, entériner, anticipe, bref donner sens à sa tâche. Ce qui compromettait cet héritage, le détruirait ou en empêcherait l'accès constituait incontestablement une violation de droits essentiels à l'humanité comme telle.

Enfin il faut encore ajouter (troisième sens), comme il découle de ce qui précède, que la culture étant avant tout une tâche, il fait partie de sa définition de considérer l'être humain comme appelé à se cultiver, à la fois au sens premier (travailler sur lui-même pour faire sortir en lui son humanité) et au sens second (s’ouvrir aux biens culturels disponibles pour lui permettre de se situer dans le monde et d'affronter son destin). Niveau essentiel des droits culturels puisqu’il y va des conditions grâce auxquelles l’homme acquiert l’enracinement et donc les repères qui lui permettent de se tenir dans le monde, de trouver et de donner un sens à sa vie.

Cette triple définition servira de cadre à l’émancipation que je veux faire maintenant des défis que porte aujourd’hui à mon avis la revendication de droits culturels et que l'état de la société compromettait, les deux considérations étant toujours à l’air. Je voudrais ensuite à faire part de ce que ce l'on pourrait appeler quelques scrupules, voire quelques doutes.

Il me semble que sans être trop sommaire et sans susciter trop de contradiction on peut avancer que la société contemporaine jette un voile uniforme sur les comportements, le style de vie, le milieu ambiant, le monde des objets et les modes sociaux d'identification qu'elle propose ou impose. Cette uniformisation concerne certes les activités dites de cultures et de loisirs, mais à un certain niveau elle touche toutes les autres. Il y a évidemment un défi et un risque considérable, en même temps que cette uniformisation semble la contrepartie quasi inéluctable d’un type de rationalité scientifique-technique dont ceux mêmes qui la critiquent, ne sont pas prêts à en perdre le bénéfice. Mais le fait est que cette uniformisation tend à détruire les cultures comme sous-ensembles humains donnant forme à un espace habitable pour l'homme. Et c'est bien pourquoi la revendication du droit à vivre des différentes cultures est un défi à relever, sous peine de porter atteinte à une condition essentielle à l'existence humaine comme telle. Mais si un droit fondamental est ici en cause, il faut éviter un certain nombre d'impasses: la défense inextricable des cultures pourrait bien être souvent un archaïsme, une nostalgie qui loin de relever le défi de l'uniformisation en accélérerait le mouvement; il ne faut pas rêver de monstrer ce qui ne supporte pas le choc de la modernité, à moins d'ouvrir des « réserves » culturelles capables de préserver ce qui ne

(*) Colloque international organisé par l'Institut International « Jacques Maritain » et l'Université de Rome I (Rome 18-20 octobre 1984).
(**) Directeur de la revue Études.
trouve pas en soi la force de survivre. Une culture en effet n’est vivante (et
digne d’être défendue) que si elle sait se transformer, évoluer, affronter les
astroïdes, s’enrichir de leurs apports, les intégrer à soi. Le véritable défi est
plutôt dans l’acceptation de cette confrontation vivante que dans la préserva-
ption frileuse ou l’enbaumement de traditions mortes. Mais l’uniformisation
ne rejette pas seulement les groupes dans un repli frileux sur eux-mêmes;
elle est aussi à la source non seulement de l’individualisme, trait reconnu de
l’époque moderne, mais aussi du narcissisme contemporain, c’est-à-dire de
la ségrégation de soi et de désatisfaction de ses besoins de la part de l’individu
en train d’un mouvement de retrait et de désinvolture par rapport au
social. Ne faudrait-il pas avertir que certaines revendications de l’individu ne
soient pas de simples masques cachant un refus ou une impuissance ? La société
contemporaine ne porte-t-elle pas ici un immense défi en favorisant un nar-
cissisme du repli sur le groupe, la région, la secte, bref sur les particularismes
de toutes sortes ? L’appel à des droits culturels recoupe-t-il cette revendication
particuliste ou la conteste-t-il ? Enfin on ne peut oublier qu’un certain style
d’appropriation humaine de la nature paraît à beaucoup destructeur de la
nature. Sous cet angle on ne faudrait-il pas considérer le défi des écologistes
comme un rappel de droits culturels méconnus : ceux de ne pas détruire la
nature sans laquelle aucune société ne subsistera. Mais ici encore je me de-
mande si une juste intelligence des droits culturels ne conduit pas à rappeler
au défi écologique que le retour à la nature n’est qu’un mythe, que le respect
de la nature n’est pas dans le non-usage, mais dans le respect réciproque.
Justement l’homme, étant être de culture, ne peut pas ne s’attacher à
trouver dans la nature le règne de sa conduite ou sa tâche. En somme, ce
que les droits culturels rappellent, c’est bien qu’inévituellement l’homme
est un être de culture et que l’un ne saurait l’oublier sans perdre sa spécificité.
C’est peut-être au niveau du second sens du concept de culture que les
cfé déroquoise de la société contemporaine et des droits culturels sont
les plus vifs. Car notre société se croit volontiers de part en part originale,
si nuance dans les rapports qu’elle instaure que son rapport au passé ne peut
plus être qu’un rapport factice, arbitraire, sur-réductible. De ce point de vue
si l’on maintient un culte du passé, ce sera ici encore pour le monifier dans
ces musées qu’André Malraux considérait comme une invention proprement
moderne. Que signifie dans ce contexte les droits culturels ? Ils signifient
certes que l’homme individuel et collectif a droit à un rapport maintenu à
son passé parce que sans lui littéralement il ne se comprendrait pas, surtout
plus à s’orienter, donc se rend impossible d’avoir un avenir, non seulement
pour renover des racines, non seulement pour se lier mais pour croître. A
vrai dire nous touchons là un des enjeux les plus considérables de l’époque:
le problème de l’instruction et de l’éducation, bref le problème de l’école
ou celui de l’accès à la tradition accumulée. Quelle société moderne n’est pas
en crise sur ce point ? La Déclaration des Droits de l’homme de l’O.N.U. ne
reconnaît que « toute personne a droit à l’éducation » (art. 26). Mais en quoi
consiste une telle éducation ? Nos sociétés semblent accablées par l’accumu-
lation de connaissances et de traditions à transmettre, et tentées, comme en
témoignent certaines orientations pédagogiques, à laisser l’enfant découvrir
par lui-même dans un souci de son propre épanouissement personnel. Reste
des savoirs ? Très nécessaire entre eux ? Mais au nom de quoi ? Il me semble
que l’appel aux droits culturels montre que l’homme sans enracinement se
destructe et devient la proie des impérialismes politiques ou oui-disant
culturels, donc que l’homme doit être ouvert aux sagesse qui lui permettent
de situer son savoir. Aussi parmi les droits culturels figure, je semble-t-il,
le droit à la connaissance de ce qui dans le passé a permis aux hommes d’être vivants : les sagesse, les arts, les morales, mais tout autant les religions
qu’une conception étiquetée de l’homme et de l’éducation renvoie à la sphère
du superflu et de l’utile. Certes ici encore il faut éviter l’idéalisation du
passé, la recherche d’un refuge loin des problèmes du présent, donc une
dfolklorisation de l’héritage. Mais incontestablement dans le cas de l’Europe
souvent, la réaffirmation d’une intégrité propre et non ombragée passe par
une reformation de propre tradition, elle-même si mélée et si riche. Et en
ce sens le droit à une juste réappropriation de la jeunesse du passé de sa
civilisation est la condition majeure pour que les hommes de demain tiennent
place dans le monde et selon un juste respect de la culture des autres. Ce
tant à montrer que l’accès à sa propre culture est la condition de l’ouverture
non peureuse à la culture d’autrui. Parmi les défis que l’Europe a à relever, il me semble qu’il en est un autre assez redoutable et difficile àerner.
Jusqu’où va le respect des droits culturels des habitants de l’Europe qui ne sont pas de tradition européenne et qui pourtant y habitent durablement, Maghrébins, Africains, Asiatiques, Turcs (pour autant qu’ils appartiennent à une tradition culturelle sensiblement
différente de celle des autres Européens) ? Ne sommes-nous pas là devant
l’un des problèmes qui pose le plus d’incertitude pour l’avenir, et que nous
aurions tendance à oublier si nous considérons seulement la culture européenne
comme une réalité homogène ? L’Europe doit-elle viser à une assimilation
progressive, celle qu’on peut attendre par le jeu naturel des générations
successives ? Doit-on développer des statuts particuliers, avec le risque de
marginaliser des groupes entiers et de folkloriser leur culture ? Quelle est la
solution viable pour eux et pour nous qui évite les tensions sociales, les
phénomènes de rejet plus ou moins tenus de racisme, et qui permettra au
contraire que ces croisements culturels soient féconds ?
Enfin qui niera que la société contemporaine tend à persuader l’individu
qu’il n’a pas à se cultiver lui-même (troisième sens du terme culture) ? Certes
elle le convainc qu’il a à acquérir un grand nombre de savoirs et de savoir-
faire pour tenir une place honorable. Mais cette exigence tend à éclipser,
voire à dévaluer totalement l’idée d’avoir à se faire soi-même. Pour s’en
convaincre il suffit de réfléchir à la place difficile de la morale et de l’iden-
tification dans une société moderne, à l’étonnement que suscite l’idée
d’une volonté souveraine qu’en vue de changer le monde et pour pouvoir le
changer, l’individu devrait travailler à se changer lui-même. Or l’idée de droit
culturel est ruinée si ce ne sont pas reconnaître le droit et le devoir de se
cultiver soi-même pour parvenir à la liberté (de jugement, pour le moins). Bien
comprise elle permet d’éviter l’équivalent redoutable qui laissait entendre
que l’affirmation de droits culturels s’identifie au droit d’accéder à des biens
culturels déjà existants, comme on parle de droit au loisir, ou à la libre
circulation, ou à l’enseignement. Le risque n’est pas mince en effet d’entendre
les droits à des biens culturels comme autant de créances à tirer sur un stock
de marchandises (arts, savoir-faire, sciences, voyages...), alors qu’en réalité
ce qui importe avant tout c’est l’aptitude d’un individu à s’y ouvrir, à les
apprécier justement, à en discerner la valeur, bref c’est son aptitude à se
donner une culture qui fonde son droit à des biens culturels. Que découvrent
de Rome ou de Jérusalem les cohortes de touristes dépourvus de sensibilité
cultures. A quoi s'ajoute le danger d'accroître encore un peu plus l'emprise de l'État, alors qu'une culture n'est vivante que si elle trouve en elle les energies et les enthousiasmes féconds et créateurs, plutôt que d'attendre de l'extérieur des soutiens (financiers, administratifs) qui risquent bien de l'éteindre plutôt que de l'épanouir. Et il y aurait ici à réfléchir à l'extrême arbitraigness des politiques culturelles des États (bureaucratisation, favoritisme, politisation de la vie artistique, etc.).

Enfin on peut se demander si par rapport aux basoins économiques élémentaires du monde (malnutrition, pénurie, etc.) la revendication de droits culturels n'est pas un luxe, un gadget nouveau qu'agissent les biens nourris et les désoeuvres de la planète. Ceux qui quemaient le bol de riz nécessaire à leur survie n'ont pas les ressources d'entreprendre des fouilles archéologiques pour exhumer leur passé, et avant les droits culturels ils ont le droit au strict de vivre. Certes une telle critique doit-elle aussi tenir en éveil, et il est bien l'heure que dans notre histoire de pouvoir affirmer et défendre des droits économiques plus élémentaires. Pourtant comment ne pas voir qu'il y avait là une inversion redoutable des facteurs et en tout état de cause préjudiciable au but poursuivi? Car on discerne mieux aujourd'hui que le développement économique ne va pas sans la promotion de l'homme, sans son formation, son éducation, bref sans la prise en compte de ses droits culturels, c'est-à-dire à la fois de ses traditions, de ses comportements, de son imaginaire et aussi de son aptitude, à partir de là, à acquérir les moyens de la promotion de son groupe. Une insistance unilatérale, et pour tout dire assez matérialiste, sur les droits économiques a fait méconnaître à nouveau que l'aménagement humain de l'espace naturel et humain passe par la culture de soi, par le droit à se former et à se donner les moyens de la liberté. Dans cette perspective les droits culturels ne sont pas un luxe, un supplément d'âme qu'on aurait le loisir de se donner. Nous découvrons mieux aujourd'hui qu'en les méprisant nous méprisons la nature même de l'homme comme être de culture, et qu'en les honorant nous les honorons bien moins en lui que sa réalisation spirituelle, ou son âme. Or l'âme n'est pas un surplus, mais ce à partir duquel l'homme vit, désire, vécu, trouve sens et goût à vivre en rapport avec les hommes et avec qui passe l'homme. En ce sens la promotion des droits culturels constitue sans doute la condition d'effection de tous les autres droits, car en ouvrant l'homme au sens de sa dignité et à la conscience de sa liberté, elle le met en état de faire valoir tous ses autres droits, et avant tout d'agir en responsabilité familiale, économique et politique plutôt que de vivre en dépendance structurelle.

**SUMMARY**

The question concerning the «challenge of cultural rights» stems from a certain premonition that present-day society is compromising certain fundamental human requirements. Certain cultural rights occur as ineluctable requirements of the respect for man and as one of the outstanding problems of our society. It should not, however, be forgotten that it is this very society that has postulated this need for cultural rights.

We could speak of a threefold definition of the concept of culture:
1) a fundamental sense marks human labour on nature, man's organization of natural space, transforming it into human space;
2) culture designates the ensemble of the products of human activity accumulated through the ages, constituting the root on the basis of which every society is defined.

3) man has to cultivate himself (work on himself to cause his humanity to emerge) and this will enable him to be situated in the world and to face up to his destiny, hence it will give a meaning to his life.

Within this general framework, the first cultural challenge facing our society is to go beyond a sort of uniform veil that it casts over behaviours, lifestyles. This uniformization tends to destroy cultures as human sub-ensembles which give form to a space habitable by man. It is however necessary to guard against falling into the cult of the past, which would end up speeding up the uniformization process. A culture is in fact not living unless it lives and evolves, enriching itself with others’ experience. The real challenge lies in accepting the living confrontation. Archaising moves only towards individualism and megalomania, leading to a lack of interest in the problems of the social body.

A second challenge is posed in relation to man’s past. There is an imperative task of finding one’s roots, not only as to know, but to grow. This is a problem of upbringing and education. What society is not in a crisis on this point? Our societies seem overwhelmed by the accumulation of knowledge and of traditions to be transmitted. But man without roots loses his structure and becomes prey to all sorts of imperialism. There is a right to know what in the past permitted men to be living: forms of wisdom, arts, morals and religions. The danger here again is to idealize the past to avoid the present all the better. Access to one’s own culture is the condition of unafraid opening to the culture of others.

The third challenge occurs in the fact that present-day society tends to persuade the individual that he should not cultivate himself on his own. What, for example, about morals and its teachings in modern life? We have to go back to the idea that to change the world, first and foremost we have to change ourselves. We have to cultivate ourselves to arrive at freedom.

What counts is the individual’s aptitude to give himself a culture which bases its right on cultural property, which are not just consumer goods. There is a right and a duty to cultivate oneself, and both have a political scope. One of the dangers of our society is that of creating an interchangeable type of man, something that all oppressive and totalitarian regimes prefer. In this context the right to cultivate oneself and to form a judgment on the basis of breadth and intellectual formation as possible and to compare the various sources of information, acts as a rampart against political excesses and prepares responsible, conscious citizens. This is intimately connected with freedom and democracy.

But can one speak of rights without evoking the power that guarantees them? Unquestionably the challenge of cultural rights is a challenge to European nations. If it is true that Europe can only find its identity in a dialogue with the whole world, but on the basis of its own traditions, it is clear that cultural rights are an appeal for the establishment of a united, living, coherent Europe against the fears of the nationalities and the sovereignties of yesterday and today. We have to go beyond the notion of national state, when we look to a central power for the defence of our cultural particularities. There is a danger of seeing the State’s hold over culture enlarged when this culture is not living unless it finds within itself fruitful, creative energies and enthusiasm. There is much ambiguity in the cultural policies of States (bureaucratization, favouritism, politicization of artistic life, etc.).

These cultural rights are not a luxury of the well-fed vis-à-vis the poor and the hungry. We can discern better today that real economic development does not come about without the promotion of man and of the group he belongs to. Opening man up to a sense of his dignity and to an awareness of his freedom, enables him to make use of all his other rights and to act in a responsible manner in his family, economic, political and moral life, and not in a state of structural dependence.
LA POLITIQUE CULTURELLE DANS LA SOCIÉTÉ COMPLEXE

Edgar Morin (*)

Tout d'abord, il est nécessaire que le problème de la définition du mot « culture » se pose; mais dès qu'il se pose, il ouvre un gouffre et une confusion extraordinaire. Pourquoi? Parce que c'est un mot qui a plusieurs sens très différenciés. Il a en effet un sens anthropologique qui englobe tout ce qui n'est pas inné, et signifie l'ensemble des normes, des savoirs, des techniques, inscrits dans une société. C'est dire que toute société dispose d'une culture. Et dans ce sens, le mot culture s'oppose au mot nature.

Or, la culture dont nous parlons ici n'est évidemment pas la culture prise dans ce sens extrêmement large, celle des anthropologues. Mais, je ne vais pas me limiter à la notion de « culture » la plus étroite, la culture élitaire des gens « cultivés », quin, dans la culture « humaniste » se reconnaît apparemment à ses normes esthétiques, littéraires, artistiques.

Je vais explorer le problème de la culture humaniste, mais dans un ensemble plus large où je considérerai aussi comme culture l'ensemble des savoirs, connaissances, méthodes, principes, règles qui constituent la Science, donc la culture scientifique.

De plus, je considérerai comme culture, l'ensemble des savoirs, connaissances, mais aussi divertissements, arts (art du cinéma, art publicitaire, art journalistique, etc.) et thèmes imaginaires qui constituent la culture de masse (mass-culture), laquelle se trouve diffusée par les médias, mais concernant au-delà des médias, la vie privée et amoureuse, les loisirs, vacances, etc.

Du départ, je me refuse à faire la « police culturelle », c'est-à-dire déterminer ce qui serait la « vraie » culture (« authentique », « valable ») et la fausse.

Je considère tout d'abord ce fait majeur. Il n'y a pas qu'une culture dans nos sociétés modernes. Il y a plusieurs cultures (et j'écarte de ma considération ici la culture nationale qui mériterait un examen propre) dans notre culture. Il y a la culture « humaniste », la culture scientifique qui se prolonge en culture technoscientifique. Il y a la culture de masse (1). Ces trois cultures sont distinctes, étrangères l'une à l'autre, dans un sens complémentaires, dans un sens antagonistes, on le verra; elles peuvent communiquer, mais très peu; elles peuvent coexister chez les mêmes individus éventuellement; ainsi Einstein, hors de son laboratoire, jouait du violon.

Chacune de ces cultures a sa façon propre de sélectionner, organiser, structurer le savoir et de dégager, implicitement ou explicitement, un certain nombre de normes.

1. La culture humaniste

La culture humaniste s'est épanouie de la Renaissance au XVIIème siècle; elle est toujours vivante, présente, mais elle n'est plus hégémonique. Quel était le trait principal de cette culture humaniste à sa grande époque? C'est qu'elle comportait un stock varié mais limité de connaissances sur l'homme et sur le monde depuis la découverte de l'Amérique jusqu'à la fin du XVIIème siècle. Cela veut dire qu'il était possible pour l'esprit de ce que l'on appelait un « honnête homme », c'est-à-dire un homme disposant des moyens pour vivre dans le loisir, d'enrégistrer ces connaissances puis de les méditer; il était possible d'envisager différentes possibilités d'organiser ce savoir en fonction de l'existence ou de la non-existence de Dieu, en fonction d'un certain nombre de visions du monde et de l'homme. Au sein de cette culture, il y a une faible différenciation interne entre ce que l'on peut appeler la littérature proprement dite, la philosophie, et même la science. L'essai s'est fait de la tentative de réflexion sur les problèmes les plus divers, y compris les problèmes généraux, couvrant à la fois littérature et philosophie, de Montaigne à Dictlémont, de Machiavel à Vico. Les philosophes-écrivains que sont Descartes et Pascal sont aussi des scientifiques. Les uns et les autres sont en même temps des moralistes, témoins critiques des moeurs et esprits moralisateurs.

Comme son nom l'indique, la culture humaniste est une culture anthropocentrique et anthropomorphe; elle se préoccupe fondamentalement du statut de l'homme dans le monde, du bien, du mal, de la nature de la société, de la raison, etc. Elle est surtout dans le domaine de l'essai et de la philosophie, une culture de réflexion, réflexion sur soi, réflexion sur l'univers.

2. La culture scientifique

La culture scientifique, qui ne s'autonomise véritablement qu'au XIXème siècle, se fonde sur la disjonction entre jugements de valeur et jugements de réalité, c'est-à-dire entre la morale et la connaissance, c'est-à-dire que morale et connaissance étaient étroitement communicantes dans la culture humaniste. Son propre développement amène ensuite, comme nous allons voir, non seulement une « coupure épistémologique » entre philosophie et science, mais aussi une rupture ontologique entre culture scientifique et culture humaniste.

La culture scientifique se caractérise par un accroissement exponentiel des connaissances, et il est désormais impossible pour un esprit disposant du loisir, même total, de les enregistrer; il est nécessaire d'y développer la spécialisation. Il y a donc rupture de facto avec la culture humaniste. La culture scientifique se compartimente en disciplines faiblement communicantes; et de plus, il s'opère une disjonction radicale entre les sciences de la nature et les sciences humaines. Les principes explicatifs de la science sont ceux de la réduction du complexe au simple. On est ainsi placé devant une alternative: ou bien disjonction entre la Nature et l'Homme qui deviennent étrangers, ou bien réduction du plus complexe au moins complexe, c'est-à-dire réduction de l'Humain au biologique, du biologique au physique.

Cette connaissance scientifique est fortement organisée mais à la différence de la culture humaniste, elle est organisée sur le mode logico-mathématique, et de plus, plus, c'est la connaissance qui peut mesurer, formaliser, quantifier et surtout manipuler, qui devient hégémonique. Il y a dans ces conditions impossibilité de la réflexion au sens de la culture humaniste, c'est-à-dire dans
la capacité de rélier l'objet, parcellaire et unidimensionné, de la connaissance disciplinaire, au problème du destin de l'homme, de la vie, du monde. La rupture nécessaire, dès le début de l'aventure scientifique entre les jugements de fait et les jugements de valeur est devenue aujourd'hui une impossibilité de faire communiquer nos connaissances et nos existences.

En effet, il y a eu, dans la sphère physique, destruction de l'idée de cosmos — c'est-à-dire du Monde Un — du moins jusqu'à la nouvelle cosmologie des années 1960. Il y a eu destruction de l'idée de Nature, du moins jusqu'à l'idée d'écosystème, fruit des développements récents de la science écologique. Il y a, encore aujourd'hui, destruction de l'idée de vie par la biologie moléculaire. Et même, dans les sciences humaines, il y a élimination de l'idée d'homme, inutile en économie, statistique, et pour certains, fort encombrante en sociologie et même en psychologie. Dès lors, dans de tels contextes, il devient absurde et impossible de poser le problème du sens ou du destin de l'homme dans la vie et la vie dans le monde, et certains spécialistes sont même persuadés que ce problème relève de l'arриérété et de la débilité mentales. Des lors, nous comprenons que le problème de la communication entre la culture humaine et la culture scientifique ne relève nullement des voeux pieux ou de la bonne volonté. C'est un problème fondamental qu'il faut comprendre en termes d'absence de symétrie entre l'une et l'autre culture. Elles sont de structure et d'organisation totalement différentes. Elles communiquent certes, mais clandestinement, marginalement, difficilement.

3. La culture de masse

La troisième culture, celle des médias, culture de masse, est une culture qui, comme la culture scientifique, dispose d'une énorme quantité d'informations, mais c'est une information qui se dissipe au jour le jour et sur laquelle il y a une très faible possibilité de structuration et d'organisation. De plus, des processus d'industrialisation se développent au sein de cette culture. Ce ne sont pas seulement ceux de la spécialisation (qui est un trait commun à toutes les cultures scientifiques), ce sont aussi la très forte contrainte de programmation, et la très forte tendance à la standardisation. Toutefois, je crois que ce serait un erreur — et c'est souvent une erreur de la part des universitaires — de considérer avec mépris cette culture en la réduisant à la standardisation. En fait, il y a toujours eu dans cette culture médiatique — cinéma, télévision, grands journaux — un conflit permanent, parce que nécessaire, entre l'originalité, l'individu, la création d'une part, et les contraintes industrielles-commerciales, de l'autre, à l'intérieur des contraintes apparemment les plus standardisantes, comme dans le cinéma d'Hollywood, les chaînes télévisées, il y a eu des possibilités créatives et de grandes œuvres d'art. Nous pouvons voir, dans certains cas, comme par exemple le cinéma en Italie après la guerre, en France après la nouvelle vague, une régression de la standardisation et un accroissement du rôle du réalisateur ; nous avons même vu une régression de la contrainte chronométrique : les films étaient jusqu'aux années '50 des marchandises standard d'une heure trente, et aujourd'hui, il est possible de réaliser des films de deux heures, trois heures et plus. J'ajoute que cette culture fait appel aux compétences et aux pertinences, aussi bien des scientifiques que des écrivains. Mais ce qui la différencie des cultures littéraire et scientifique, c'est, non pas la qualité de ce qui est émis, c'est le mode de consommation de ce qui est émis ; la culture médiatique est consommée dans des conditions de fatigue ou de détente, au moment des repas, dans l'avant coucher. Elle a toujours une dimension de divertissement, et c'est ce mode de consommation qui atténuée la réflexion.

Non seulement la culture des médias est consommée au moment où nous ne pouvons pas réfléchir, mais on fait tout pour éviter les réflexions pénibles à la digestion des chefs auditeurs ou téléspectateurs.

4. La tragédie de la réflexion

Nous voyons donc un problème qui se pose en ces trois cultures et qui j’appellerai la tragédie de la réflexion. Ce n'est pas seulement dans le domaine de la consommation médiatique que les possibilités de réflexion se trouvent atténuées. Il y a aussi, dans le domaine de la connaissance humaine, dégradation de la possibilité réflexive, puisque le moulin humaniste ne reçoit plus le fil des connaissances qui viennent des sciences exactes, et tourne désormais à vide. Sur le plan scientifique, la réflexion sur des parcelles de savoir devient mutilée, tandis qu'il est impossible de réfléchir sur des savoirs discrets. Ainsi, la connaissance ne peut réfléchir sur elle-même puisqu'elle procède : 1) du cerveau qui est étudié dans les départements de neuro-science des facultés des sciences ; 2) de l'esprit, qui est étudié dans les départements de psychologie ; 3) de la culture qui est étudiée dans les départements de sociologie. De plus, en plus, on a l'impression qu'on se compare, traditionnellement pour être pensé, discuté, médité, tend à devenir de plus en plus fait pour être accumulé dans des banques de données et manipulé par des instances anonymes et dominatrices.

Plus gravement encore: la connaissance scientifique n'apparaît que par elle-même: elle ne connaît pas son rôle dans la société, elle est dépassée par ses propres découvertes. Ignorant le sens des notions de conscience et de subjectivité, les jugements absolus ou métaphysiques, elle s'est privée du droit à la réflexion, qui suppose un sujet conscient.

Ici, ce serait un malentendu de croire que je dédaigne ou méprise la connaissance scientifique. Bien au contraire, je suis conscient que c'est elle, et elle seule, qui nous a fait découvrir les aspects extraordinaires du monde réel qu'aucune philosophie n'aurait pu imaginer. Aucun philosophe n'aurait pu imaginer ce qu'est un atome, ce qu'est une particule, ce qu'est le cosmos tel que nous le connaissons, ce qu'est une cellule vivante. Il est donc certain que la connaissance scientifique constitue la source vivante d'insuffisance du savoir, mais il est vrai que cette connaissance n'est pas réfléchie et non pas seulement emmagasinée et manipulée. On dit que la réflexion ne suffit pas, certes, mais l'irréflexion encore moins. Nous avons besoin de penser notre connaissance. J'ajoute un point qui me semble important, c'est celui de la superposition des idées générales en milieux spécialisés. En effet, le spécialiste tend à récuser les idées générales parce qu'elles sont creuses. Il a tout à faire raison ; seulement, c'est bien la une idée générale très creuse que de récuser l'idée générale, car nul ne peut se passer d'idées générales sur la vie, sur l'amour, sur la politique, sur l'univers, et finalement le développement de la spécialisation, loin de réduire les idées générales creuses, ne fait que les accroître.

De même, se pose le problème du rûge borné des experts, car le propre d'un expert spécialisé est de méconnaitre les interactions réelles qui se produisent entre ce qui concerne son champ de connaissance et les autres champs
5. La crise culturelle

Il y a donc crise de la réflexivité dans la culture scientifique, et plus largement dans l'univers techno-bureaucratique qui étend son emprise sur notre civilisation. Il y a crise de la réflexivité dans la culture humaniste, qui vient du manque de l'aliment validé et vérifié de la connaissance scientifique; il y a crise de la réflexivité dans la culture de masse, qui vient non seulement de son mode de production, mais aussi de son mode de consommation. Le problème tragique, c'est qu'il manque quelque chose de fondamental à chacune de ces cultures, en dépit de la richesse, fondamentale aussi, de chacune d'entre elles. Et ce triple manque correspond à une dégradation généralisée de la réflexivité.

Le premier problème d'une politique culturelle serait celui des nécessaires communications entre ces cultures. Seulement, je le répète, il ne s'agit pas de dire «il faut qu'elles communiquent», il faut aussi qu'il y ait des mouvements d'auto-transformation au sein de chacune de ces trois cultures, et ces mouvements d'auto-transformation ne peuvent se produire que s'il y a une coexistence critique et auto-critique, c'est-à-dire que si l'on sent que quelque chose ne va pas dans le mode même de structuration du savoir et qu'il faut reformer notre mode de structuration du savoir.

Or, je crois qu'il y a du nouveau en chacune des cultures.

La culture humaniste ressent une curiosité de plus en plus vive pour les connaissances scientifiques et celles-ci lui sont accessibles dans la mesure où ce sont des scientifiques créateurs qui font œuvre de réflexion sur leurs connaissances (Monod, Jacob, pour la biologie; Prigogine pour la thermodynamique; Rees pour l'astrophysique et la nouvelle cosmologie, etc.).

La culture scientifique elle-même connaît une révolution peut-être radicale dans ses principes de connaissance, depuis que l'univers atomique et subatomique ne peut plus être conçu et expliqué en termes réducteurs et simplificateurs, et que l'Ordre du Monde doit accepter la co-présence du désordre.

La culture des médias voit le développement de secteurs marginaux ou d'avant-garde où l'art et la réflexion peuvent s'entre-développer.

Une politique culturelle ne peut produire les développements transformateurs nécessaires, mais elle peut les stimuler, encourager dès lors qu'ils s'auto-produisent au sein de chaque culture. Plus profondément, il y a un problème fondamental qui concerne la structure de la pensée qui a permis, qui entretient et qui aggrave la disjonction entre culture humaniste et culture scientifique. Je suis convaincu que l'avenir même de la culture est lié au dépassement d'un mode de pensée simplificateur (disjonctif, réducteur, unidimensionnel) dans un mode de pensée complexe.

6. Conclusion

Maintenant, je veux conclure, en évoquant ce qu'on appelle les technologies nouvelles, l'informatique, la robotique, l'électronique, etc. Il n'y a qu'un aspect de ces problèmes que je veux évoquer ici: c'est que ce qu'on appelle informatique par exemple n'est qu'un aspect de ce qui devrait s'appeler plutôt computique.

Computique? Pourquoi? Parce que tout ceci est lié à des ordinateurs, ordinateurs de plus en plus perfectionnés, performants et intelligents, c'est-à-dire des appareils qui font des opérations intellectuelles: il se crée aujourd'hui dans notre société non seulement un réseau de communications, mais un poly-réseau cérébral artificiel. C'est ça le grand problème qui se pose aujourd'hui du point de vue de la culture: c'est que désormais il est à la portée — de qui? de chacun, de l'individu, des groupes, mais aussi des firmes, des États — d'utiliser un réseau cérébral artificiel en pleine expansion, et qu'il, pour de nombreuses tâches, peut non seulement accumuler et traiter de l'information, mais peut aussi nous aider pour l'invention. D'ores et déjà, nous voyons l'usage que certains artistes, musiciens, peintres, font de la computique.

Et le grand problème, peut-être, du point de vue culturel, est celui-ci: puisque ce réseau cérébral artificiel peut être utilisé par l'individu pour son propre développement, mais aussi par des institutions anonymes et par des États — il peut en somme être utilisé pour libérer l'individu, pour l'émanciper, comme pour l'écraser. C'est ici qu'effectivement nous nous trouvons projetés dans un problème qui déborde la sphère culturelle proprement dite, mais celle-ci n'a jamais été isolée superbelement dans l'univers politico-économique-social: c'est dire que l'avenir de l’esprit, de la culture, de l’épanouissement personnel, de la liberté, est lié justement à ces conflits, à ces luttes de pouvoir qui se mènent effectivement dans le monde. Il est certain que dans le cadre de ce qu'on appelle démocratie, c'est-à-dire du pluralisme organisateur, mais aussi du respect et de la protection des individualités et des minorités, un plein-emploi culturel des possibilités computiques et des réseaux cérébraux artificiels est concevable. Mais les États totalitaires vont disposer, eux, de possibilités toutes puissantes et incontrôlées.

Nous voyons donc que nous avons affaire à un problème tragique, mais en même temps vital et passionnant: nous avons à considérer la culture en termes spécifiquement culturels, mais en cessant de croire qu'il y a une culture; il faut voir que cette culture est à la fois triple et une, non pas comme la Sainte Trinité de la théologie catholique, mais d'une façon autre, sociologique, moderne et contemporaine: de plus, le destin de cette culture trinitique est profondément lié au développement de ce que l'on appelle superficiellement technologies nouvelles. Nous sommes obligés d'entrevoir une transformation des rapports de l'homme avec son intelligence, des rapports entre individus et société, et du tissu organisateur de la société elle-même.

Le sens d'une telle transformation dépend des destins de notre civilisation, de nos nations, et de l'humanité elle-même, lesquels destins dépendent aussi de telles transformations.

SUMMARY

We will not seek here to distinguish true culture from false culture, but to comprise the problem of humanist culture in a broader background, that of the forms of knowledge, the methods, the principles and the rules which constitute the scientific culture, and that of these same principles, plus the amusements and arts or imaginary themes which make up the culture of
the mass media, and concerns the very intimate life of our contemporaries. In our modern societies, we can distinguish three sorts of culture:

Humanist culture, which has lost its hegemony. Indeed, in the 18th century it enabled the «honest man» to meditate on his knowledge and to reflect on the most diverse problems (literature, philosophy, science, morals, religion, etc.). This is an anthropocentric and anthropomorphous culture, caring essentially about man's status in the world, good, evil, etc. It is a culture of reflection about oneself and about the universe.

Scientific culture, which did not achieve its autonomy until the 19th century, being based on the disjunction between judgment of value and judgment of reality. This grave rise to a severance between philosophy and science and an ontological break between scientific culture and humanist culture. It secured an enormous increase in knowledge, which no mind, even the one least burdened by constraints, can memorize. It therefore demands specialization, with a total disjunction between the natural sciences and the human sciences. From this there ensues a separation between nature and man and a reduction of the human to the biological. This knowledge being organized according to the logical-mathematical mode, it becomes more and more homogeneous, and eventually eliminates all deep reflection in the sense of the humanist culture. We even reach the destruction of the idea of life by molecular biology in the human sciences, and the elimination of the idea of man, useless in economics. It then becomes absurd to pose the problem of man's destiny.

The culture of the mass media: this also possesses an enormous quantity of information, but this information is dissipated from hand to mouth; industrialization processes develop, not just those of specialization, but also those of programming, and this gives rise to a trend towards standardization. We should not however scorn this culture of the mass media, for within its constraints there is room also for originality and creativity. The great difference between this culture and the two already mentioned lies in its manner of consumption: it is consumed under conditions of fatigue and relaxation, during meals or before going to sleep; this atrophies reflection.

A common trait of these three cultures is the diminution in the possibilities of reflection. All knowledge tends rather to be stored than meditated upon, since it is not of primary importance for man to be able to ponder on his knowledge. This degradation of the possibility of reflection is the basic problem facing modern culture. As a remedy, it is necessary to find new communications among the above factors, bringing about movements of self-transformation in each of the three cultures. A cultural policy cannot promote the necessary transforming developments, but it can instead stimulate them and encourage them. A very future of culture is tied up with progressing from a simplifying mode of thought to a complex mode of thought.

In our world where the computer is taking up more and more space, and where its role goes greatly beyond the accumulation of information, this artificial brain system can be used by the individual for his development, but also by anonymous institutions and by States. It is able to liberate the individual either by emancipating him or by crushing him. It is a tragic problem, but likewise and entralling one. Pluralist democracy, which protects individuals and minorities, cannot dodge this challenge, which the totalitarian States solve by using in a total manner these powerful, uncontrollable possibilities.

---

CULTURAL SUBJECTS AND CULTURAL POLICY

Paola Galotti de Biase

The reflection which is proposed on cultural policies implies, according to the title, the development of the theme on the basis of a preferential relationship with the «cultural subjects». The reasons, which refer to a number of possible meanings of the term «subjects», are understood. On the one hand, the explosion of the new subjectivities, the emergence of socio-cultural stimuli which can be called for convenience «alternatives», and social groups who have felt themselves bearers of a differentiated cultural identity, have found the action of the political institutions and of the traditional cultural institutions exposed, with the risk of dramatising the relationship with the Community as a whole and of consolidating social incommunicability. On the other, cultural policies cannot fail to have, even for the most diabolical centralists, an at least formally autonomous and pluralistic stamp: and, consequently, to be finalized towards supporting the development, the initiative, and the fluidity of action of a plurality of subjects, whether institutional or not, which visually express the free and independent nature of culture.

However, it would be hard to speak, and especially at the inauguration of a Congress, solely by developing the discourse on the «subjects». Because cultural policies are changing, also along objective trend lines, due to the mutation of the material bases of our society, due to long-term processes, and these objective trend lines are also at the origin of the emergence of new subjects.

In point of fact, few expression risk going over the brink into the vague and ambiguous, as much as this «cultural policy». There are also those who react outraged because no policy is given to culture unless it is to stifle it and direct it towards ends other than those proper to it, ends of prestige, of abuse, and of contamination of conscience. The semantic evolution, which has taken place in the international context, itself expresses this need to determine better, and not in the abstract but undergoing the impact of the concrete choices to be made, that which is understood by cultural policies.

This evolution is known. The principle of cultural development as an integral part of global development was stated at Helsinki in 1972 at the UNESCO conference.

As to the Council of Europe, at the Conference of the European Ministers of Culture held in Oslo in 1976, cultural policy finally overcame its elitist and separate origin: it was considered as «an indispensable element of government responsibilities and must develop by linking it to the policies of education, leisure time, and sports and to open-air activities, to the environment, to social affairs, and to town planning». In 1978 at Athens, at another European Conference, was coined the expression «cultural dimension of development policies», which then, from the Conference of Luxembourg up to the solemn declaration approved in Berlin j May 94, remained consecrated as «cultural development» or, better, as «cultural aims of development». 

18
With regard to cultural policies it has been said «everything occurs as if there were three generations of cultural policies» (Janne). Perhaps the differences and the evolutions of these generations are not the same from one country to another. It suffices here to recall, with conscious approximation, that there has been a change from a cultural policy of preserving the cultural heritage and of seeking prestige abroad, with institutions aimed at spreading language and culture (whose historical effectiveness it is not our place to evaluate), to a still inorganic ensemble of initiatives and various chapters, which must be separated but in which strong innovative impulses are present; from a different conception of cultural properties and their role for sociocultural advancement, to adult education and to tourism, etc. To say that a change has been made to this concept, does not mean that this policy is concluded. The third generation of cultural policies is that which is facing us and of which we must speak.

I. Cultural demand

In the report «Learn the future», of the Club of Rome, the need for a cultural identity is defined as the most important non-material need. It emerges as the datum and the new problem, typical of a society which is called «post-materialistic».

Domenach recalls the process through which the individual «separated from his protective community because of modernity and of capitalism, finds an identity, a faith, and a hope through vague and exalting personalisations such as the Republic, revolution, class». In point of fact this process has been behind us for some time.

Made more sagescous, despite all, by a prolonged schooling, guaranteed up to the seventies by increasing welfare, subject to a colossal process of standardisation of needs and consumption, overcome by a contradictory and continuous information in which he feels himself incapable of selection, theoretically ever more master of himself with leisure time, in his bicultural relations, in the revolution of behavioural patterns, the individuals has for a long time already given up identifying himself with the modern myths and, at the most, tends to live them as verbal instruments, not even very effective ones, to defend the purchasing power of the various social groups.

The need for identity that is felt, is due to the lack of significant criteria of choice where, despite all, he can still choose, to the need of the ego for continuity of self, and before and beyond itself, so that we associate the word «permanence» with the word «value». For schooling has not returned to him what urbanisation and the massification of consumption has taken from him — the awareness of the specificity of his roots, the ability to read his personal history within the history of the Republic and of the revolutions, the criteria for unravelling them with coherence, exalting rather than repressing what they constitute.

Having solved, at least among us, the problem of hunger and survival as a collective problem, modern man looks out onto this immense new horizon and discovers the new collective need, the need of culture. Often schooling not only does not help him, but has added harm to harm. It has crushed or humiliated traditions, languages, and the conscience of ethnic groups whose pre-modern isolation had ensured a not rare historical singularity.

It has assimilated, for the first time in history, the social integration of boys and girls, but without any conscious critical reflection on the meanings of the changes of role, and leaving the girls alone to stand up to the schizophrenias, shyness, and contradictions of the changes that have occurred. It has broken the continuity (besides this, already in crisis from the industrial transformation) of the generations in forms that have been dramatic, perhaps especially in Italy, on account of the magnitude of the migration and social mobility processes. I shall never forget the desperate implicit cry for help of one of my brilliant high-school students, the offspring of savage emigration «in coming to school I am drawing away from my father».

Some of the typical «subjects» bearings a demand for an alternative culture spring from this new cultural need: women, the «fatherless» young, of the seventies, the critics of the plundering of nature. Some of the questions of these subjects found some reply in greater attention to local histories (we recall the spheres of competence of the districts and the laborious drawing up of legislation on various minorities different from bordering ones, who are subjects protected by treaties); But, all in all, a concrete political response has not been received, or has been received improperly. I think I may say that the reply has remained, in the end, entrusted to the market and to the culture industry, to the information market and to the political «market» in his less exalting forms, with his brusque changes from the demagogic stance of contestation to the rediscovery of competition and the private individual: and the new subjects have often ended up by wandering, between the various stands, without any homogeneous criteria of measurement, at the mercy of every blackmail.

The waiting replies so far have been strongly characterized by a primacy of political calculation. To the new need of cultural identity, corresponds, in fact, the crisis of that which is called ideological allegiance, a solid guarantee of continuity in electoral behaviours.

The new importance assumed, in Italy, by the departments for cultural affairs is demonstrated precisely by the fact that the cultural policies at local level are strongly characterized by an endeavour, intelligent as it may be, to replace the ideological allegiance. In its best-known form, the «transitory» has appeared as the post-ideological political instrument to meet a real need, but concentrating the response within the framework of a precise philosophy: «play», leisure, as a privileged image of self, as chosen meeting place for self and new groups of allegiance.

The questions which arise at personal level from the processes of technological transformation and of social mobility are not a private problem; because to find the right reply is the focal problem of our society, it is idealised with the problem of the young, which cannot find a solution either in the responses of the market or in public institutional initiatives. The cultural development policy is called upon to ensure — how shall we put it? — a balance between demand and supply of meaning, in favour of the encounter between conscious and unconscious cultural need and the maturing of the conditions of the responses, within the framework of liberty which alone can make this response authentic: almost a new welfare state theme, while the welfare state model is passing through a crisis.
2. Guiding the economic transformation

The basic concept implicit in the terminology proposed at international level for the «cultural-development policy» and «cultural-objectives-of-development» cultural policies, placing the emphasis on a term, that of development, which appears displaced by the economic crisis, by unemployment, and by the zero growth rate of the seventies and early eighties, may seem ingenuous and abstract.

In actual fact, it is precisely an awareness of the internal limits of growth that calls for the new relationship between cultural policies and economic policies. The questioning of the costs of development in terms of the natural environment and of the quality of life, of the waste of natural and historical resources, of interpersonal relations and of communication between groups, contemporaneously with the crisis triggered off by the rise in oil prices and with the changed terms of trade, affects our societies and it is not by chance that all the old programming illusions have been swept away, both where they resist and appear clearly inadequate, and where they are placed brutally aside, because fundamentally they are only a useless encumbrance.

It is neither utopian nor arbitrary to uphold that in a period of transition such as that we are experiencing, in a change of epoch such as the present time, the political responses to the crisis will not be able to be, and are never, economic responses. In one way or another, and this is clearly brought out in the American electoral campaign as in British policy, the choices, even if activated by economic reasoning, by a monetary and supply philosophy, give themselves legitimacy by invoking values, cultural traditions, and principles of life.

But beyond these «mixtures», more short-circuits for shrewd publicity than cultural policies, the area of connection between economic policies and cultural policies appears very wide. Immediate is the reference to scientific and technological research and to information as the new raw material and productive input. But research guidelines are never born only within the research itself: and scientific research, even that aimed development is, in its turn, invariably an inevitable stimulus and demander of new, more complex, interrogatives. It is impossible today not to take into account key problematic areas such as those regarding the demographic problem, not only in a quantitative sense, whilst the theme of life and death breaks ever more into the day-by-day tissue and even out the very central problem of sexuality: it is impossible not to raise the problem of the social effects of the technological transformation, not only to record the possible outcomes, but to guide them (more decentralization or more isolation? greater communication among groups or greater social emargination? exclusion of all that is not calculation and abstract formulation or liberation of spontaneity, creativity, fantasy?). It is impossible not to face the problem of education for innovation, of the definition of the means, not only scholastic ones, capable of positively supporting the reconversion of mentalities faced with the changed image of work, with the extension of leisure time, with the internationalization of life experiences, and with the inrush into daily life of technologies which affect mental structures themselves.

I think that this bond must be kept well in view even vis-à-vis the lucid things said by Domenach on the American cultural «empire», and, in fact, on the focal theme of this congress which concerns European cultural policy. I think that Domenach would be in agreement with me in considering that the cultural hegemony of the United State structurally consists of an economic hegemony.

It is not by chance that it is the American cultural industry, the cinema, the television serial, the record and the informatics hardware, i.e., a commercial primacy linked, inter alia, with the fact of being able to count at the start on the richest national market in the world, that gives rise to the problem of cultural imperialism as conquest. That dialectic between the culture of the victor and the culture of the vanquished is easy when victor and vanquished communicate only with words. It becomes difficult for the vanquished to overturn the relationship, if the word is weak and has no market.

It may be agreed that the birth of cultural policies is an indication of decline; of an actual decline (the reference just made to the economic crisis), of a probable decline, even if not finally completed (the effects of dependence on technological transformation). The challenge is to seize the opportunity of a chance, of the crisis, for a recovery.

Europe is now, the subject of this report, Europe as a cultural subject since it may be a political subject. In the Economic Community, it is since the early seventies, between the Hague meeting and the Tindemans report, that the awareness of the link between accomplishment of unification and cultural policies has been underlined, unfortunately with the disappointing results we know. Even then, from the early seventies, the connection between political unity and European cultural policy was provided by the evocative word «identity», introduced, according to what is said, by Aldo Moro into the Community vocabulary.

The logic is already known: as already for the processes of national unification in the nineteenth century, the objective material reasons, the political reasons of the processes of unification have need to support themselves on a feeling of solidarity and community, to develop intercommunication and to place the emphasis on the common elements first and more than on the historical reasons of division and on the cultural diversities. Hence the importance of a policy of culture as a social means in the policy of unification. But in the meaning proposed by Moro, the term «identity» went far beyond the reference to the common historical culture: «Identity» was also spoken of in the political sense, i.e., of clear international image to be constructed with acts, with strategy, around a proper and specific role. And the reference to past history may serve to give coherence to this identity, but in does not suffice to construct it.

It is the tendency which has then prevailed and which, even today rests on very ambivalent references, to fos Acta triumphs of culture, of «identity», and «identity» was not born out in time, in communis non history, even welcoming it, redimensioning it. Certainly we would not speak either of the Economic Community or of United Europe were there not behind us a centuries-old history which today brings us together, especially when faced with the emergence of other continents and between the political superpowers. But the processes of unification do not have their reason in the past, but in the future: Taparelli d'Azeglio already saw, in some eloquent pages of the «Esame critico degli ordinhi rappresentativi» that the pace of human progress lies in the stimulus towards always wider political aggregations, almost an empirical and concrete accomplishment of «um unam sinit». In this sense the European identity, not least in the continuity of all the traditions which have characterized it, must be seen as a quod quid novi. And in terms of this quod quid novi an appeal must be made to culture, bearing in mind that this appeal today becomes all the stronger, the greater
the awareness grows that no European national tradition is in a position to preserve and guarantees its own identity on its own. But in speaking of cultural policies and of European identity as an objective, it is impossible not to mention, even if only in passing, the important aspect of cooperation to be set on new bases with the third world. Within the framework of the Lomé Convention, i.e., the agreements between the European Community and the African, Caribbean and Pacific countries, this subject made its vigorous appearance in the Chaste report, to which reference should be made.

3. The cultural area as growth area

The subject of European identity has often been tackled in the past on the basis of a generous, somewhat abstract and culturally elitist, idealism, in persistent opposition with the Europe of the market, of butter and of steel. In this way, the idea of European cultural policy ends up by being a noble, but losing, idea, crushed by the importance of economic interests, of the aggressivity of the corporations and of national egoisms. The present novelty, which coincides providentially with the growth of subjective cultural needs, is that the area of culture is destined to become one of the possible growth areas.

We know the scenarios we are facing. The experts have informed us that recovery will not lead to new employment opportunities, that the secondary sector will experience a drastic reduction of jobs, as occurred in the past to agriculture. Not even the drastic reduction in the working timetable will be able to recover the drop. The only possibilities are in the tertiary sector, and, as it is called, the advanced tertiary sector. If the processes of transformation must represent not a barbarization, but a leap ahead in the quality of society, it will be necessary to recover, in a humanizing and creative way, the prospect of work for men and women. In this sense, alongside the tertiary sector of services, of personal services, the creative tertiary sector of culture and information, artistic and craft production, the safeguarding and circulating of the historic heritage become an important field of the strategies to meet and pull out of the crisis. Cultural policies have now become a locomotive sector.

This is true to a striking extent for the whole of the audio-visual sector, of which others will certainly speak in greater detail. Television via satellite will make the demand for films grow to about 400,000 hours a year. At present, including telefilms, documentaries or cartoons, the television and cinema industries of the Community countries taken together produce at the most 13 to 15 thousand hours of programmes. And this without facing the problem of insufficient audience.

It is not only a cultural question. The classic distinction between hardware and software tends to be blurred. The owners of the means and the distributors of the message will tend to coincide. And the recapture of the European market of new technologies, as others will say in greater detail, does not take place at the level of the individual national markets. Cultural subjects here become the public and private European entrepreneurs. Essential for the audio-visual sectors, and, in general, for the sectors in which culture is decided as public service, industrial production and market, and stimulates a certain induced commercialism, the connection between economic policies

and cultural policies is no less true where a space is ensured for the needs of culture precisely because «outside the market».

The case of safeguarding the architectural heritage has been evoked on a number of occasions: the policy of restoration represents the opportunities for a relaunching of employment, of recovery of craft, activities, of trades and of precious skills which can then capture the market only to the extent to which they have an initial public support, and are essential factors for a requalification of the territory to encourage tourism.

Where cultural policies are not of a locomotive character, where the possibility of investment and cultural growth is wholly tributary of profits made elsewhere, it nevertheless remains true that it is still one of the areas of possible employment, all the more so since the supply of work will be a qualified supply of work. How to direct the greater profits obtained in the secondary sector thanks to the drop in employment, into culturally significant, civilly liberating activity should become tomorrow the concrete grounds for a socio-political negotiation directed towards guaranteeing a human face for development.

4. Subjects of cultural policies

There remains the theme of the subjects called upon to implement the cultural policies.

Here it is intended in the first place to point out that cultural policies are a very stimulating theme in the context of rethinking the general problem of power, of the State-society relationship in a complex society.

In the debate between defence of the interventionist ideology and deregulation, a debate itself often ideological and abstract, the problem is to recognize that the growth of freedom and of the spaces for initiative is always the main objective to be pursued, but this objective is never the miraculous fruit of laissez faire. Culture is the action of individuals or groups placed in conditions in which they can act and communicate effectively; it is not a public task.

However, public support is essential to create the conditions and to guarantee the means so that intercommunication between the subjects can take place without imbalances, according to the appropriate logic of cultural communication and not according to other logics, the logics of advertising and of the market.

Plurality of the levels of institutional responsibility for cultural policies, plurality of the non-institutional subjects encouraged to act in this field, are the two essential conditions for cultural policies. As Morbidelli has written for the questions of historical, artistic, and landscape resources: «they are not a subject to be divided up between State and Regions, but values which all the subjects of the system are called upon to accomplish in exercising their respective roles». Cultural policies conceived in unseparated form, and in the awareness of the diversity of procedures appropriate to such a varied sector, which in this sense, must justify the distribution among a number of Ministries, involve local communities and State, involve supra-national institutions.

The European Community has a specific competence for them (which must be seen however in terms of the objective of political unification) and one that is also operative precisely on account of the connection today between cultural and economic policies: does not culture involve, perhaps,
a whole series of Community themes from environmental impact to the social and economic conditions of cultural workers, of artists, from counterfeited productions, to the audio-visual industry, from fiscal equality to university mobility? The Council of Europe remains the body which expresses the still not fully continental dimension but as extensive as possible (symbol of a hope?) in which it is possible to speak today of European cultural cooperation.

The institutional levels, however, must be based on the growth of non-institutional subjects, favouring an adequate development of local promotion, of foundations, of patronage, at all levels. Here, in particular, must be denounced, as a scandalous contradiction, what emerges from the half-yearly report on the implementation of the law for the publishing sector, regarding the granting of contributions to publications of a «cultural» character. Through the singular remark that «cultural» does not rule out the popular character of the culture in question, hundreds of millions, in proportion to the sales, have been allocated to publications such as «Bolero», «Sogno», «Amica», or «Capital», which, apart from the message transmitted, are commercial instruments, which operate on the market for profit with very extensive recourse to advertising, whereas magazines and newspapers which are justified only for their reflections and discussions, have remained with financing of even under one million.

5. Conclusion

Cultural policies can be tackled today exclusively within the general framework of rethinking global strategies.

The strategy model of the twentieth century, the form assumed by the mediation between economic reality and political needs, the compromise between capitalism and democracy, as Ardigo would say, the welfare state is passing through a crisis: a crisis for economic reasons because its monetary costs and those on public finance go far beyond its advantages as a booster of consumption; a crisis for social reasons because the centralism and the bureaucratisation it involves represent a limit for democracy, personal liberty, independence; a crisis for social reasons, because it has produced new social stratifications, between the guaranteed and the non-guaranteed, between the protected areas and the marginalized ones.

If we look at the nature of new capitalism and at the present conditions of the democracies, it is impossible not to agree that the ground on which to endeavor the admittedly difficult redifinition of a new compromise cannot avoid covering, in particular, cultural policies, information policies, and their quality as the sign of a welfare society, capable of rediscovering the sense of the positive rationalities within itself, and not in the totalizing role of the State.

RESUME

Avant de parler des sujets culturels, il faut que nous commençons par évoquer les tendances objectives nouvelles qui sont le fruit des mutations de nos sociétés.

On peut définir l'identité culturelle comme le besoin non matériel le plus important de notre temps. Pourtant l'homme d'aujourd'hui, fruit de la scolarisation prolongée et d'une croissance qu'on a cru un moment illimitée, patron «en principe» de son temps libre, ne réussit plus à s'identifier aux mythes modernes (progrès, science, technique, etc.) et la scolarisation ne lui a pas donné ce que l'urbanisation et la massification lui ont enlevé, c'est-à-dire la conscience de la spécificité de ses racines.

On peut dire que des besoins culturels sont nés certaines sujets porteurs d'exigence d'une culture alternative, les femmes par exemple, les «orphelins» des années 1968, les «vers», etc. La réponse à leur demande a été trop souvent confiée au «marché» et à l'industrie culturelle et politique dans ses formes les moins exhalantes, et n'a finalement rempli aucun rôle. Les interrogations qui naissent au niveau personnel des processus de transformation technologique et de mobilité sociale, ne sont pas un problème privé, et la politique du développement culturel est appelée à assurer un équilibre entre demande et offre de signification. La prise de conscience des limites intérieures de la croissance (crise économique, chômage, etc.) met en valeur l'exigence d'un nouveau rapport entre politiques culturelles et politiques économiques. Il apparaît évident que les réponses politiques à cette crise ne pourront jamais être des réponses de type économique, en fait elles se réclament de traditions culturelles et de principes de vie et de valeurs.

La zone de connexion entre politique économique et politique culturelle est très ample, et on y découvre l'appel à la recherche scientifique et technologique en même temps qu'une nouvelle matière première et facteur de productivité. Pourtant les directions dans lesquelles se fait la recherche, ne naissent jamais seulement de la recherche même. On ne peut pas ne pas tenir compte aujourd'hui du problème démographique par exemple, et non seulement du point de vue de la quantité, mais aussi du point de vue de la qualité de la vie, à un moment où le thème de la vie et de la mort est au cœur des préoccupations de nos contemporains. Comme on ne peut pas ne pas tenir compte des enjeux sociaux de la transformation technologique, ni ne pas affronter le problème de l'éducation à l'innovation et à la définition des instruments capables de soutenir la reconversion des ressources libres aux temps libres plus longs, à l'internationalisation des expériences de vie, à l'irruption dans la vie quotidienne de nouvelles technologies qui influencent les structures mentales elles-mêmes.

Si nous voulons parler de politique culturelle européenne, il faut mettre l'accent sur les éléments communs, afin que cette politique soit un instrument actif de la politique d'unité. Aldo Moro avait lancé l'expression «identité culturelle européenne». Il faut fonder cette identité dans l'histoire passée commune, pour que les processus d'annexion n'ont pas leur raison principale dans le passé, mais bien dans l'avenir. Dans ce sens l'identité européenne, même dans la continuité de toutes les traditions qui l'ont caractérisée, est considérée comme quelque chose de nouveau et c'est en fonction de cette nouveauté qu'on fait appel à la culture.

Sur ce point il y a réellement quelque chose qui apparaît nouveau: le domaine de la culture est destiné à devenir une des zones possibles de la croissance, et cela va de pair, heureusement et providentiellement, avec la croissance des besoins culturels subjectifs. Dans la crise économique actuelle, l'unique secteur où la croissance est possible, est celui du tertiaire avancé. Si tout le processus en cours doit représenter un saut de qualité dans la convivialité, il faut récupérer en clé humanisante et créatrice la perspective du travail humain. C'est dans ce sens que le tertiaire créatif de la culture,
de l'information, de la production artistique et artisanale, la sauvegarde du patrimoine historique devient un lieu important des stratégies de réponses et de sortie de la crise. La politique de restauration du patrimoine architectural, par exemple, offre d'énormes occasions de relancer l'occupation, l'activité artisanale (pensons à l'impact que cela aurait sur le tourisme).

Mais revenons aux sujets culturels: il est bien évident que la culture est avant tout action des singuliers et des groupes mis en condition d'agir et de communiquer avec efficacité. Pourtant le soutien des pouvoirs publics est essentiel pour créer des conditions et garantir les moyens nécessaires pour que l'intercommunication se produise entre les sujets, sans déséquilibre, selon la logique propre de la communication culturelle et non selon celle du marché et de la publicité.

Il y aura donc une pluralité de responsabilité institutionnelle des politiques culturelles et une pluralité des sujets non institutionalisés qui doivent agir dans ce domaine. Voilà les deux conditions essentielles pour les politiques de la culture. La communauté européenne a sur ce point, son rôle d'instance supranationale à jouer.

Les niveaux institutionnels doivent pourtant se fonder sur la croissance des sujets non institutionnels, en favorisant un développement adéquat de l'animation locale, des Fondations, du mécénat, etc.

En conclusion, disons que les politiques de la culture doivent être affrontées de nos jours dans le cadre général d'une nouvelle manière de penser les stratégies globales. Tout ce que nous avons déjà le XXIe siècle est en crise: l'économie, dont le poids est devenu trop lourd pour les finances publiques, la politique, où le centralisme et la bureaucratie fléchissent par limiter par trop la démocratie et l'autonomie personnelle, et le domaine social, parce que la crise du Welfare State a produit de nouvelles zones de stratification, entre «garantis» et «non-garantis», entre «protégés» et «non-protégés». Dans ces conditions, le terrain sur lequel tenter la redéfinition d'un nouveau compromis doit recouvrir en particulier les politiques de la culture et celles de l'information, capables de retrouver le sens de la rationalité et non d'augmenter le rôle ordinaire totalisateur de l'État.

**DOCUMENT FINAL**

**DE L'INSTITUT INTERNATIONAL « JACQUES MARITAIN » (*)**

1) Au moment où la conscience commune européenne prend conscience de l'importance de la question culturelle dans le processus politique et économique d'intégration communautaire, l'Institut International « Jacques Maritain » et l'Université de Rome II, ont été sollicités d'organiser une rencontre durant laquelle les expériences déjà effectuées dans ce secteur, puissent être confrontées, et où soient étudiés les problèmes théoriques et pratiques qui permettraient de préciser certaines pistes de travail, tout en formulant des propositions concrètes au niveau Parlement européen et à la nouvelle Commission européenne. Le choix de Rome comme siège d'un Colloque qui répond à ce désir et à ce besoin, a été motivé par le fait que la Présidence du Conseil des Ministres de la Communauté sera confiée à l'Italie à partir du prochain semestre.

2) La question de la politique culturelle européenne s'est posée dans la première partie des années 70, alors que les événements qui suivirent 1968 et la crise économique, ont fait clairement apparaître les limites de l'approche fonctionnaliste du processus d'intégration européenne et ont posé le problème d'une nouvelle culture du développement dans sa propre dimension européenne. La même question a été à nouveau posée avec urgence au début des années 80, au moment où les processus d'innovation technologiques et le déplacement progressif du centre de gravité du pouvoir de l'Atlantique au Pacifique, ont été perçus comme une mise en question de l'identité de l'Europe et de sa capacité de se forger un authentique projet pour le futur. Une meilleure perception de ce problème par une partie de l'intelligentsia européenne et par certains hommes politiques, qui ont agi comme cesse de résonance des facteurs de prise de conscience collective, a eu comme conséquence que l'opinion publique a découvert de manière plus conscience, les défis qui se posent au vieux continent.

3) Au même moment, d'autres organismes, l'UNESCO par exemple, le Conseil de l'Europe, le Club de Rome, etc., prenaient conscience que le développement économique et politique lui-même, ne peut être dominé et gouvernable. S'il n'est pas intégré à des motifs culturels qui lui permettront de se présenter de manière plus humaine. C'est ainsi que la question des droits culturels est revenue au centre de la réorientation de la philosophie et donc des politiques du développement.

4) Dans ce cadre, le débat qui s'est développé durant le présent Colloque, a mis en lumière d'une part, la nécessité absolue d'une politique de la culture au niveau même de la Communauté dans la phase actuelle de son développement économique et politique, et il a fait apparaître d'autre part, la difficulté d'élaborer un projet culturel européen et donc une politique qui puisse le mettre en pratique, dans la crise actuelle des traditions, des cultures et de la subjectivité européenne elle-même.

(*) Présenté en guise de conclusion au Colloque de Rome sur « La politique culturelle européenne : le défi des droits culturels ».
Il est par ailleurs apparu clairement que la crise actuelle ne touche pas seulement l’Europe, mais toutes les identités culturelles qui, dans leur situation propre, se trouvent aux prises avec la nouvelle modernité. On a pris conscience que ces « identités » tendent de nos jours à réagir, soit en se fermentant sur elles-mêmes de manière intégriste (sous une fausse apparence de force), soit par la perte progressive de leurs propres valeurs traditionnelles.

Entre ces deux attitudes, est émergé du Colloque une ligne de conduite qui propose la difficile recherche d’une médiation créative entre les raisons de la mémoire et celles de l’imagination.

5) Dans cette perspective, et conscients que les sujets des politiques culturelles et de la promotion d’une opinion publique commune, ne peuvent être seulement les Institutions, mais également les grandes forces culturelles qui constituent la richesse de l’Europe, a été retenue la proposition de suggérer à la Commission Exécutive des Communautés, la création d’un orga­nisme consultatif d’Associations et Instituts culturels transnationaux. Ce­lui-ci devrait exprimer des avis et formuler des propositions aux Institu­tions Communautaires et, en particulier à la Fondation Européenne, dont on a souligné le devoir d’accentuer le caractère communautaire.

6) D’autres directions prioritaires de l’engagement communautaire ont également été indiquées :

a) une politique de la production et du marché culturel européen, et particulièrement dans le secteur du cinéma, de la télévision, du livre, de la protection des droits d’auteur et de la condition sociale des ouvriers culturels;

b) la recherche de formes de coordination des politiques de la culture avec celles de l’éducation, tout particulièrement en relation aux désirs de provo­cateur de la transformation technologique et dans le but d’introduire une dimension scolaire européenne;

c) la formation de la coopération entre les Organismes privés et publics, autour des grandes priorités de recherche de nature culturelle générale et technologique, en fonction surtout du dialogue entre ces deux cultures;

d) la défense du patrimoine historique, architectural et culturel et la promotion de circuits européens qui permettront au plus grand nombre possible de gens de jouer de ce trésor culturel;

e) le dépassement progressif du caractère exclusivement national de l’information, en arrivant par exemple, à la réalisation d’un bulletin d’infor­mation télévisé européen;

f) l’harmonisation des régimes juridiques et fiscaux des fondations et des organismes culturels, pour favoriser leur diffusion au niveau local, national et communautaire;

g) le renforcement des aspects culturels de la coopération avec les pays tiers, et en particulier avec le continent américain et les pays qui ont adhéré à la Convention de Loné.

7) Cette politique commune exige — comme cela a été plus d’une fois demandé au Parlement européen — qu’au moins 1 % du budget communau­taire soit affecté à la culture, en considération également d’investissements susceptibles de produire des postes de travail, dont on reconnaît clairement aujourd’hui que ce secteur a besoin.

Nous avons eu le plaisir de rencontrer, à Rome, le Prof. Luigi Crocco, qui a été un grand ami des Maritains; il a bien voulu répondre à quelques-unes de nos questions. Nous pensons que le contenu de cette courte entretien intéressera les lecteurs de Notes et Documents et tous les amis et fidèles des Maritains.

Né d’un père qui fut un des pionniers de l’aéronautique dans le monde, le Professeur Luigi Crocco, diplômé de l’Université de Rome, est ingénieur spécialisé dans le domaine de l’aéronautique et l’astronautique. En 1931, il publia son premier ouvrage qui le fit connaître dans le monde scientifique. D’abord professeur en Italie, il enseigna ensuite durant une vingtaine d’années à Princeton, où il dirigeait le Centre de la Propulsion de l’aviation de la NASA. Il collabora actuellement avec l’Agence Spatiale Européenne, à Paris, qui développe le projet de la fusée Ariane.

**

Question - M. Crocco, vous avez, ainsi que votre femme, vécu d’une manière très proche des Maritain, lorsque vous étiez à Princeton; pouvez-vous nous dire en quelques mots, comment se déroulait leur vie là-bas?

Luigi Crocco - La vie des Maritain à Princeton était aussi simple que possible. Je ne puis pas parler en détail de leur vie privée — et d’ailleurs ce n’est pas le cas dans cette entrevue — bien que je sache que Jacques allait tous les jours à la messe et qu’il était impossible de toucher Raisa durant les matinées — même par téléphone —, car elle résevait tout ce temps-là à l’oraison (je l’ai vu quand Jacques en a parlé après la mort de Raisa).

De temps en temps, les Maritain allaient des thés l’après-midi, et y invitaient leurs amis, des amis de passage et des amis d’amis; cela se faisait sans aucune discrimination, catholiques ou non catholiques. Il s’agissait de réunions informelles. Ils avaient pris cette habitude lorsqu’ils étaient ambassa­deurs à Rome, où cela faisait partie de leur fonction. Nous y allions souvent ma femme et moi et ces réunions étaient pour nous une grande source de bonheur; il faut dire aussi qu’un nouveau venu se sent souvent un peu dépay­sé aux États-Unis au début. Il y a là-bas, bien sûr des gens de grande culture, mais les possibilités de communication ne sont pas si aiséees. Les Maritain étaient alors notre point d’appui le plus important et si nous étions contents de vivre à Princeton à cause du travail que j’y avais, il y avait aussi pour une très grande part dans cette joie, la proximité des Maritain.
Question - Vous rencontriez souvent les Maritains ?

Luigi Crocco - Comme je vous le disais il y avait d'abord ces réunions informelles chez eux. Mais l'amitié qui nous liait nous donnait l'occasion de nombreuses autres rencontres. Bien souvent, le dimanche nous allions tous ensemble faire des promenades avec notre voiture (les Maritains n'en avaient pas) ; nous allions soit à la mer, soit à la campagne. Raissa appréçait particulièrement ces promenades. Parfois au contraire, nous passions tranquillement l'après-midi du dimanche ensemble. À ces occasions nous rencontrions aussi des amis ou des personnalités de passage qui venaient voir Maritan. C'est ainsi que nous avons rencontré chez eux, l'Abbé Pierre, ou le fils de Leconte de Noyon, lors de son voyage aux Nations Unies, ou encore Gabriella Mistral, et bien d'autres personnalités.

Question - Vous faites allusion à des personnalités connues. Pourriez-vous préciser un peu plus en détail quels étaient les rapports entre Maritan et les scientifiques en général ?

Luigi Crocco - Maritan était très attiré vers les milieux scientifiques, et non seulement il ne refusait jamais le contact avec eux, il le recherchait même. Il a eu par exemple, de nombreux contacts avec Oppenheimer qui habitait Princeton, et qui a été jusqu'à sa mort le Président de l'Institut des Études Avancées, là où travaillait également Einstein. Il s'agissait d'un Institut parallèle à l'Université, qui donnait la possibilité aux chercheurs et à des hommes de culture et de science, de travailler sans souci ; ils y faisaient ce qu'ils voulaient, sans obligation de donner des cours, sans qu'il y ait une imposition de la direction de leur recherche. Avant cette époque, Oppenheimer avait été le directeur du Comité de l'énergie atomique pendant un certain temps, dont le but était de s'occuper des problèmes des armes atomiques. Lorsque la possibilité de la bombe à hydrogène fut mise à l'étude, cela posa un problème de conscience à Oppenheimer, qui n'était pas d'accord avec ce programme, en opposition sur ce point avec un autre scientifique qui travaillait avec lui, un nommé Teller, d'origine hongroise (Oppenheimer quant à lui était citoyen des États-Unis, israïlique d'origine autrichienne). C'est ce qui provoqua l'éloignement d'Oppenheimer du Comité de l'énergie atomique — entre temps l'Union Soviétique avait pris de l'avance sur les USA pour ce qui concerne la bombe à hydrogène —, et c'est à ce moment-là qu'il fut nommé Président de l'Institut des Études Avancées.

Je me souviens qu'un jour Maritan avait fait une conférence sur l'intuition créatrice dans l'art et la poésie, et donc sur le rôle général de l'intuition dans l'art. Oppenheimer lui a demandé si à son avis la même chose s'appliquait dans le domaine de la science. Maritan lui a répondu affirmativement. Il pensait que le rôle de l'intuition dans les découvertes scientifiques est de première importance. Pour la découverte de l'énergie cinétique par exemple. Ce qui est un peu différent, est qu'une fois cette découverte faite, sur le départ de cette intuition, de "ce coup de génie", l'homme de science cherche à expliquer de manière rationnelle ce qui a été découvert par intuition; ce qui fait que bien souvent on oublie ce qui a été au point de départ de la découverte; en effet ceux qui par après la développeront, n'ont plus besoin de la première intuition. Dans la poésie, et l'art en général, l'intuition joue un rôle bien plus constant et habituel.

Pour en venir à mon cas personnel, je crois que l'amitié qui est née entre les Maritains et ma femme et moi, est due en partie aussi au fait que j'ap-
considérant que l’humanité n’était pas prête à accepter ce genre de vérités).

**Question** - A Princeton, et aux États-Unis en général, Maritain faisait-il beaucoup de conférences?

Luigi Crocco - Oui, il en faisait souvent, à Princeton ou ailleurs. De nombreuses Universités du pays l’invitaient. Il prenait cela très au sérieux, comme tout ce qu’il faisait d’ailleurs. C’était un peu comme le moment favorable de ses contacts avec la jeunesse intellectuelle. Il consacrait beaucoup de temps à préparer ces conférences et il s’en faisait grand souci par avance. Il écrivait son texte en anglais, ce qui lui demandait un gros effort. Il parlait très bien l’anglais, même si sa prononciation était restée très française, ce qui ne l’empêchait pas d’être fort compréhensible, car il parlait avec grande clarté. Après les conférences, il y avait toujours des tas de questions et il devait improviser les réponses. Je me souviens qu’un jour il m’avait demandé de l’accompagner en voiture à New York, où il devait faire une conférence au Catholic Worker, de Dorothy Day, à qui il lait une belle amitié. Le public était composé en totalité de pacifistes et sa causale avait quelque rapport avec la guerre. Aussi, les questions ont été très nombreuses, et je dois dire que Jacques s’est très bien débrouillé sous ce feu de demandes.

Dans bien d’autres occasions j’ai ainsi accompagné Maritain avec ma voiture, et j’en profitais pour bavarder longuement avec lui sur des tas de sujets. On ne s’ennuyait jamais avec lui.

**Question** - Comment avez-vous connu les Maritain?

Luigi Crocco - C’est à Rome que nous les avons connu, ma femme et moi, grâce à un ami qui était chanoine de St Jean de Latran, de nationalité française. Il vivait à St Pierre les lisses, où nous habitons un petit appartement. Il est venu nous annoncer un jour que les Maritain étaient nommés ambassadeurs auprès du St Sége. Nous ne les connaissions pas du tout, et à ma honte, je dois dire que j’avais rien lu d’eux. Lui, par contre, les connaissait bien. Il nous a fait inviter à l’ambassade lors de la première réception qui y fut organisée. Tout de suite un courant s’est établi entre nous (il savait que j’appartenais au monde scientifique). Ce premier contact s’est transformé rapidement en amitié et nous étions souvent invités à l’ambassade. Et puis ils sont partis et nous avons pensé que nous ne reverrions plus. C’est le contraire qui s’est passé...

Quelques mois après leur départ, je reçois une lettre de Jacques qui me dit à peu près ceci : « Cher Gino, le Chirman du département de l’aéronautique est venu me trouver pour me demander des renseignements sur vous... à ce qu’il paraît l’Université a décidé de vous inviter à venir rejoindre ce département, ... donc attendez-vous à recevoir une invitation, je m’en réjouis beaucoup, etc. ».

C’est ce qui arrive, quelques deux mois après cette lettre, cette invitation fut faite pour une durée de trois ans, ce qui s’est ensuite transformée en un contrat permanent. Je suis resté à Princeton une vingtaine d’années.

Après le départ de Maritain des États-Unis, nous sommes restés en étroite relation et notre correspondance fut très régulière et fournie. Lorsqu’il revenait aux USA pour un court séjour, nous nous y rencontrais souvent et durant nos séjours en Europe, nous nous sommes de temps en temps revus à Paris.

(Entrevue réalisée Jean-François Nothomb)

---

**LE PERSONNALISME EN ESPAGNE**

Javier Tussell (*)

Dans l’histoire de la pensée et des idées, l’influence et le développement de la philosophie personnaliste en Espagne, constituent un cas particulier. En effet, si nous entendons par personnalisme toute ligne de pensée philosophique et politique, qui englobe Sturzo, Maritain et Mounier, nous devons conclure que ces trois hommes ont eu très rapidement une influence en Espagne, c’est-à-dire entre 1920 et 1930. Sans avoir produit aucun apport théorique de fond, ou à l’impression que l’accent des trois penseurs a eu lieu en Espagne plus tôt que dans d’autres pays et préfigurait dans les années 1930 un héritage important. Ce ne fut pourtant pas le cas, et si cette influence ne s’est pas traduite de manière valable dans la réalité politique et sociale, la raison principale s’en trouve dans le déclenchement de la guerre civile espagnole en 1936. Comme nous l’avons pu constater, cet événement fut une occasion de scansion pour ces trois penseurs, au moment même où Maritain commençait à s’occuper plus directement de problèmes politiques. Une fois la guerre civile terminée, il se produisit dans le pays un débat autour de la personne et de la philosophie politique de Maritain, semblable dans un certain sens à celui qui se développait dans le Continent Latino-Américain, et en Argentine notamment. Et pourtant ici encore le cas de l’Espagne est particulier, non seulement parce que pour Maritain le catholicisme-national représentait une expérience qu’il fallait à tout prix éviter, mais en outre parce que dans aucun autre pays du monde, il n’y eut un Etat aussi farouchement anti-marxiste dans ses instances officielles, que celui dont le Général Franco se voulait l’incarnation. Dans la décennie de 1950, l’influence de Maritain fut restreinte aux milieux philosophiques et se limita dans le domaine politique au monde de l’opposition. Par la suite, lors de l’étape finale du franquisme, les principes du personnalisme dans leur version maritainenne ou sous l’influence de Mounier, avaient atteint un développement suffisant dans une partie considérable de ce qui allait être la classe politique de l’après-franquisme. Cependant, bien qu’il n’ait de nouveau produit aucun apport important, une fois amorcée la transition vers la démocratie, le personnalisme joua un certain rôle, non pas dans le domaine théorique, mais dans le domaine politique, lors de l’élaboration de la Constitution de 1978. Il est d’autre part assez symptomatique qu’à partir de 1970 ce fut l’influence de Mounier qui se substitua à celle de Maritain, mais toujours à un niveau plus pédagogique qu’à celui d’une authentique discussion politique.

(*) Professeur d’Histoire contemporaine et auteur de nombreux ouvrages qui reçoivent des Prix Nationaux de Littérature et d’Histoire.
Dans cette Espana de la troisième décennie de notre siècle, existaient les conditions nécessaires pour que l'influence de l'idée personnaliste se traduise dans la pensée et dans la pratique politiques. C'est avec intérêt que la presse catholique avait annoncé la nouvelle de la constitution du Parti Populaire italien dont elle avait salué maintes fois avec ferveur et sympathie la personnalité politique de son fondateur, Don Struzo. C'est dans cette logique, que la première influence qui s'exerça dans les secteurs sociaux et politiques les plus ouverts et les plus modernes du catholicisme espagnol, fut celle du prêtre italien. L'activiste social catholique Maximiliano Arboleya fut en correspondance avec lui. Mais c'est surtout par l'intermédiaire de l'ancien ministre conservateur Angel Ossorio y Gallardo que s'exerça cette influence de Struzo, tant dans le domaine politique pratique que sur le terrain théorique. Angel Ossorio y Gallardo avait été la personnalité la plus en vue de ce qu'on a appelé le mouvement «mauriste», dont le but était de donner une image renouvelée du conservatorisme espagnol, sous la direction d'Antonio Maura. Ce mouvement mauriste se scinda en deux, une de ses branches de tendance autoritaire et l'autre représentant en Espana la même tendance que le populisme de Struzo en Italie. Dans les derniers mois de 1922 eut lieu la fondation du Parti Social Populaire (Partito Social Popolare), dont le personnage principal fut Ossorio lui-même, auquel s'ajoutèrent les secteurs les plus jeunes du catholicisme, autour d'un programme très semblable à celui du Parti Populaire italien et un engagement social et démocratique très marqué. Le parallélisme entre le Partito Social Popolare et la pensée de Struzo, concernant la conception même d'un parti politique, apparaît à première vue, et fut admis par toute la propagande de ce Parti. Son destin pourtant fut de courte durée à la suite de l'envoi du Général Primo de Rivera, qui pris le pouvoir en 1923, se scinda en deux groupes, dont l'un collabora avec la dictature et l'autre se maintint dans la ligne politique démocratique, donc en opposition avec le dictateur (1).

L'impossibilité pour ce petit groupe, avant tout intellectuel, qui appuyait les idées d'Ossorio, de développer une action proprement politique, l'amena à se consacrer durant le gouvernement de Primo de Rivera, à des études de caractère politique, économique et social, qui s'appuyaient sur la première influence directe et articulate de Struzo. Angel Ossorio lui-même publia un texte du prêtre italien dans lequel celui-ci expliquait les raisons de son opposition à Mussolini. Lorsque la dictature prit fin en 1930, le groupe dénommé «Estudios políticos, sociales y económicos» (Études politiques, sociales et économiques) publia un travail de Romero Otazo, personnalité très liée à Angel Ossorio, qui était l'animateur de cet éditorial, sur «El sentido democrático de la doctrina política de Santo Tomás» (La signification démocratique de la doctrine politique de St Thomas). On trouvait en filigrane dans ce texte, ce qui allait être plus tard l'attitude de Maritain qui faisait de la scholastique thomiste un des fondements des régimes démocratiques. Il faut signaler que bien qu'Ossorio ait eu une bonne connaissance de l'œuvre de Struzo, lui aussi n'apporta aucune contribution originale, et que lui, comme son groupe, restèrent un cas exceptionnel dans le panorama du catholicisme espagnol de l'époque (2).

L'influence de Struzo se prolongea durant la IIe république, qui vit le jour en avril 1932. A partir de ce moment-là, elle s'exerça avant tout dans le secteur le plus ouvert et intellectuellement le plus averti de l'action politique en Espagne, à savoir la Démocratie Chrétienne catalane, qui collaborait avec le Parti «Unió Democràtica de Catalunya» (Union Démocratique de Catalogne). Struzo écrivit de nombreux articles dans le journal proche de ce Parti, «El Mat» et se réunit à Barcelone en septembre 1934. Il s'en suivit des contacts qui se prolongeront et trop, en croisant durant la guerre civile (3).

Le groupe de Angel Ossorio y Gallardo exerça une certaine influence (dans laquelle on peut inclure celle de Struzo) dans la première ébauche de la Constitution républicaine de 1931, qui ne fut pas approuvée. Ossorio préside une Commission chargée d'effectuer les études préliminaires en vue de la rédaction de la Constitution, et Romero Otazo était un des membres de cette Commission. Le rejet des suggestions de la Commission eut comme conséquence un afrontement pour motifs religieux qui se prolongeait tout au long de la période républicaine, entre la droite et la gauche.

C'est durant cette époque-là que commença à se faire sentir l'influence de Maritain. Il n'est pas nécessaire de rappeler — le fait est bien connu — qu’Humanisme intégral, ou ce qui deviendrait ce livre, fut l’objet d’une série de conférences faite par le philosophe français à l’Université de Santander. Une conférence sur le même thème avait été prononcée précédemment lors du Congrès de Philosophie Thomiste de Poznan, en Pologne, mais ce fut en Espana, en 1935, que le texte de Maritain fut imprimé pour la première fois, par les soins de l'Université d'état de cette ville du Nord-Ouest du pays, sous le titre de «Problemas espirituales y temporales de una nueva cristianidad» (Problèmes espirituels y temporales d'une nouvelle christianité). Nous tâchons de ne pas la conclusion que l'influence de Maritain ait été importante et surtout qu'elle se soit exercée sur un terrain strictement politique. Les contacts que Maritain semble avoir maintenu avec des personnalités espagnoles, nous montrent qu'originellement son influence fut purement intellectuelle et réduite à un petit nombre d'individus. Maritain entretint par exemple, une correspondance avec le compositeur Manuel de Falla. Dans les archives de ce dernier, on peut lire les lettres de Maritain, qui ne contenaient aucune signification politique. Dans les milieux catholiques espagnols, des articles consacrés à la personne et à la pensée du philosophe français furent publiés dans «El Mat». Signalons en particulier ceux d'un écrivain connu tel que Mauricl Sarrahina. Mais c'est probablement grâce à trois articles de Maritain dans la revue de teneur intellectuelle «Cruz y Raya», dont l'animateur principal était l'écrivain Bengamin, que se manifesta le plus son influence. C'est dans cette revue par exemple, qu'apparut la «Lettre sur l'indépendance», dans laquelle Maritain choisit une voie moyenne entre la gauche et la droite, qui

(1) Sur ce sujet lire en particulier, Oscar Alba, La primera Democracia Cristiana en España, Barcelona, Ariel, 1913; Javier Iusan, Historia de la Democracia Cristiana en España, Madrid, Cuanrroco para el diálogo, 1972, 2 volumes.


(4) Jean Becarad, Cruz y Raya, Madrid, Taurus, 1968; Cruz y Raya nº 36, 1968, contient la «Lettre sur l'indépendance» (Lette sur l'Indépendance) de Maritain.
ne pouvait qu’attirer la sympathie des éléments catholiques indépendants qui suivaient Bergamin et collaboraient avec lui. Mais il s’agissait plus d’une revue littéraire que de pensée politique, et si le caractère de Bergamin était capable de montrer de l’intérêt pour Maritain, considéré comme un catholique peu orthodoxe à cette époque, il n’était pas apte à créer une authentique théorie politique fondée sur ses idées. C’est dans la même revue « Cruz y Raya » qu’Alfredo Mendizábal écrivit deux articles qui s’attaquaient aux principes anti-chrétiens et racistes des nouveaux mouvements totalitaires d’extrême-droite. On peut considérer que Mendizábal était dans les années 30, un des meilleurs spécialistes de Maritain. Ce fait fut à l’origine du texte que le philosophe français écrivit comme Préface au livre que Mendizábal publiera plus tard sur la guerre civile espagnole.

Dans le domaine strictement politique, l’unique personnalité qu’on peut à juste titre considérer comme ayant eu une connaissance suffisante de Maritain, fut Manuel Giménez Fernández, député du Parti Catholique et Ministre de l’Agriculture. Et pourtant ses jugements sur le penseur français n’ont jamais eu beaucoup d’ampleur et n’étaient pas toujours très au point. Il faut tenir compte du fait que cet homme appartenait à l’aile gauche de son parti, le CEDA, et qu’en conséquence, durant les années 30, il se consacra plus à la vie politique qu’à la vie intellectuelle. Il prononça néanmoins en 1936 une conférence intitulée « El poder indirecto del Sumo Pontífice » (Le pouvoir indirect du Souverain Pontife), dans laquelle il cite à profusion Primauté du spirituel que Maritain avait écrit 10 ans auparavant. Bien qu’il s’agisse d’un texte court, on peut y apprécier une prise de position sur la politique qui est très différente de celle qu’il a préconisée dans le cas de l’intervention militaire en Espagne. Giménez Fernández sera dans les années qui suivirent le grand conseiller et le transmetteur de Maritain en Espagne, tant sur le plan politique qu’intellectuel (5).

Quant à Mounier, l’accueil de sa pensée se concentre pour l’essentiel et de manière quasi exclusive, en Catalogne. Certains intellectuels catholiques catalans importants, dont Serrahima, tirent de la pensée de Mounier des intentions importantes pour la compréhension du monde moderne contemporain. Cela ne signifie pas que cette influence ait été directe et immédiate, mais le manifeste d’Espirit fut publié dans la presse catalane et pendant la guerre civile de nombreux amis et disciples de Mounier entretenirent des contacts très suivis avec Barcelone. L’un d’eux, Landesbou, y séjourna et y prononça quelques conférences, dans lesquelles il fit connaître la pensée de Mounier (6).

Il n’est pas nécessaire de souligner l’importance que revêtait pour le monde intellectuel catholique européen, le déclenchement de la guerre civile, et spécialement pour Sturzo, Maritain et Mounier. Ce qui pouvait principalement, les trois hommes à s’opposer à Franco, fut la prétention de celui-ci de présenter la guerre civile comme une Croisade. Maritain a précisé sa pensée, ainsi que celle de Sturzo et de Mounier, dans la Præface déjà mentionnée plus haute, qu’il écrivit pour le livre de Mendizábal sur les origines de la guerre civile espagnole, et intitulé Aux origines d’une tragédie. La politique espagnole de 1923 à 1938 (7). Maritain y affirme avec netteté que sous aucun prétexte on ne peut considérer cette guerre comme une guerre sainte et qu’aucune des options des parties en présence n’étant la bonne, il fallait bien choisir la solution la « moins horrible ». La propagande républicaine utilisait la prise de position de Maritain, faisant reprouver et répandre la tradition espagnole de cette Préface.

Maritain, tout autant que Sturzo et Mounier, agirent en collaboration pour tenter d’arriver à la paix négociée en Espagne, mais sans succès. En février 1937, se constitua un Comité pour la paix civil en Espagne, qui faisait partie des intellectuels de tradition catholique et libérale, français et espagnols. Parmi les espagnols, en plus de A. Mendizábal, les membres les plus influents de ce Comité étaient les démocrates chrétiens catalans. Le Comité lança plusieurs appels aux belgiréens en 1937 et en 1938. Maritain et Sturzo participèrent également à toutes sortes de contacts qui eurent lieu entre les autorités ecclésiastiques françaises ou espagnoles exilées (Vidal et Barraquer) et les républicains.

Cet ensemble de choses poussa les franquistes à adopter une attitude franchement opposée à ces secteurs du catholicisme intellectuel qui rejetaient tant l’idée de croisade que le nouveau régime. Cela explique la publication d’une réfutation de caractère théologique rédigée par un dominicain, le P. Menéndez Reigada, contre les positions de Maritain (8). L’anti-maritainisme qui caractérisa le système politique franquiste ne provenait pas uniquement des milieux plus ou moins intellectuels, mais aussi des milieux proprement politiques. C’est ainsi que Ramón Serrano Suñer, Ministre de la Géographie et deuxième personnage du régime, dans une intervention de juin 1938, que la presse franquiste amplifia de manière extraordinaire, affirma avoir été « atterri de lire » les déclarations de Maritain, qu’il qualifiait de « jui converti » et dont les thèses démocratiques étaient détestables, car il se faisait le complice indirect des crimes commis par le Frente Popular. Cette attitude de Maritain, de Sturzo et de Mounier pendant la guerre civile détermine la situation particulière de la pensée personaliste durant les premières années qui suivirent la fin de la guerre civile. On sait que la pensée de Maritain fut l’objet des débats passionnés parmi les intellectuels catholiques d’Amérique Latine durant les années 1950. Mais en comparaison, on peut affirmer sans hésiter qu’en aucun autre pays du monde ne se produisirent des attaques aussi violentes et constantes contre Maritain qu’en Espagne; et ce furent les insinuations gouvernementales franquistes qui ne cessèrent d’aiguiller ces distractions anti-personnalistes fondamentalement anti-maritainistes.

2. Maritainisme et anti-maritainisme de 1940 à 1960

Après 1945, l’image extérieure du régime franquiste se modifia, même si sur le plan interne il n’y eu aucun changement, et la dictature restait une réalité bien visible. Ce nouveau visage ne ressemblait plus totalement aux autres régimes fascistes, et évoluait vers une identification entre catholicisme et nationalisme. Une identification de ce genre était inacceptable pour les intellectuels du courant catholique personaliste. Pour Maritain concrètement, l’Etat franquiste était une dictature céréliale et c’est ainsi qu’il est décrit dans certains des livres apparus après la deuxième guerre mondiale. L’autre part dans cette Espagne de Franco d’après la guerre civile, on vit naître de

(5) Bolero de la Asociación Católica de Propagandistas, n° 219, 15 mai 1936.
(7) Alfredo Mendizábal, Aux origines d’une tragédie. La politique espagnole de 1923 à 1935, Découpe de Br Thou, Paris, 1937.
d'accepter la pensée de Maritain, qui était peu connue en Espagne à ce moment pour des raisons que nous venons d'expliquer, et qui ne trouvait quelque écho que dans les secteurs d'opposition déclarée.

Le premier livre écrit contre Maritain, fut l'œuvre de Juan Pablo López, un soldat militaire, professeur de religion à l'Université Centrale de Madrid (10). Sa thèse consistait à accepter une partie de l'œuvre philosophique de Maritain, tout en condamnant son attitude au sujet des relations entre l'Eglise et l'État, ainsi que sa position par rapport à philosophie et politique. Il est significatif qu'une des premières phrases de son livre affirme que l'œuvre de Maritain représentée — comme on disait de l'hérétique Photius — "un étrange mélange de bien et de mal". Il est certain que López appréciait fondamentalement l'œuvre purement théorique de Maritain. Par contre il refusait sa conception de la philosophie de l'Histoire et sa thèse sur la chrétienté médiévale. Selon l'auteur, le jugement hostile de "ces âges-là de la foi" qu'on découvre dans l'Humanisme intégral, est scandaleux. Mais où López se montre particulièrement agressif, c'est pour tout ce qui touche aux relations entre l'Eglise et l'État et à l'attitude politique. Pour une part notable, cette critique visait les jugements de Maritain sur la situation de l'Église et de l'État en Espagne. López jugeait "irrévérencieux, insidieux et calomnieux" ce qui écrivait et disait Maritain de l'Église espagnole et considérait l'affirmation selon laquelle elle était libérée de l'État, comme une "irritante calomnie". En gros, López rejetait fondamentalement l'Humanisme intégral. Il n'acceptait ni qu'un pluralisme puisse exister entre les catholiques, ni une véritable autonomie du temps où, ni la défense de la liberté de la personne. Il était d'avis qu'en ces enclaves, le pluralisme est écrit comme une décadence, et non pas, comme chez Maritain, comme une exigence de l'évolution des sociétés et comme une conséquence du droit naturel.

Il était d'opinion que le catholicisme espagnol était supérieur au catholicisme français, parce qu'en Espagne n'existe "aucune liberté pour le mal". C'est pourquoi ce catholicisme s'identifie avec la doctrine de l'Eglise. Le ton de López est parfaitement calomnieux, identifiant le penseur français au Front Populaire de la guerre civile et à l'accusant des morts que celle-ci avait causées. Il en tire la conclusion que le pluralisme défendu par Maritain et, en général, toutes ses thèses, méritent "une intervention du Magistère ecclésiastique". Et si le succès de Maritain dans les pays d'Amérique Latine est patent, cela est dû au fait « qu'il s'agit de peuples jeunes, sentimentaux, pleins de noblesse et d'empressement ».

Un autre livre contre Maritain, fut celui de Leopoldo Eulogio Palacios, El mito de una nueva cristianidad (le mythe d'une nouvelle chrétienté), qui sortit de presse en 1951. Le ton qu'il emploie son auteur est, à l'opposé de J-P López, ni violentement anti-mariénien, ni manifestement lié à la position politique du régime, mais en restait à un terrain théorique. Palacios avait été auparavant maritainien, et avait écrit dans "Cru y Raya" pendant la IIIème république. Son évolution idéologique se produisit pour la première fois en 1950, lorsqu'il publia un article intitulé "La primacía absoluta del bien común" (La primauté absolue du bien commun), qui repoussait la théorie maritainienne des droits de la personne, les soumettant au principe du bien commun. L'argument de fond de Palacios, était que la doctrine défendue dans l'Humanisme intégral, n'était qu'un vain effort de médiation entre le monde moderne et l'ambiance catholique. Il est vrai, reconnaît Palacios,


(10) Juan Pablo López, El mito de Maritain, Publicaciones españolas, 1531, pp. 106.
Fernández qui le defendit (nous en avons deja parle precedemment). Durant tout le temps que dura cette polémique, il fut definii par un de ceux qui y participerent comme un "idele et bon connaisseur de Maritain, parmi les rares qui existent en Espagne." Manuel Gimenez Fernandez prononca une conferencia a l'Universite de Grenade sur la philosophie de St Thomas d'Aquin. Mais la censure gouvernementale et le lien evident entre la polemique dont nous venons de faire allusion et la realite du regime franquiste, obligerent Gimenez Fernandez a rester dans le vague. Il eut neanmoins le courage de rejeter la these defendue par les adversaires de Maritain, selon laquelle Hu-
manisme integral n'était qu'une voie facile pour adapter le catholicisme au monde moderne, ainsi que d'affirmer que cette voie, par contre, etait utilisee par ceux qui, en Espagne, essayaient de "camoufler le fond de leurs idees totalitaires." A part Gimenez Fernandez, peu nombreux furent ceux qui osèrent defendre sur le meme ton l'oeuvre de Maritain. Les articles publies par Todoli et Eustaquio Guerrero ne sont que de simples appréciations sur la philosophie "theiste" qui, selon eux, eut le meme effet apaisant sur le populaire "equipe politique" de la question. Antonio Arostegui publia un petit livre dans lequel il qualifie de "conjunction" l'attitude de ceux qui avaient repudie Maritain en utilisant l'insulte, en l'accusant d'être un heterodoxe et en faisant ses theories. Cependant on ne faisait aucune mention detalliee de cette pensee, surtout dans ses consequences politiques radicales qui touchaient de pres au regime franquiste. Parfois meme, la maniere dont on se exprimait etait unique sans un systeme politique tel que le franquisme ; on defendait par exemple, la these selon laquelle, pour Maritain, la theologie etait necessaire "pour evidemment et pour un plus grave." Un texte ecrit, plus impartial que marxiste ou cette polemique, fut celui de Jose Paredo. L'auteur y decrit l'influence ideologique de Maritain en Amerique Latine. Très justement Paredo signalait que le philosophe francai etait le theoricien principal des mouvements de Democratie Christiane qui avaient surgi dans ce Continent et que marxisme et anti-marxisme supposaient en realite des attitudes politiques, tandis que son influence philosophique tendait a disparaitre. En fait, en Espagne egalem, la polemique etait, pour le fond, avant tout politique (13).

Il est de grand intet de signaler le fait que certains auteurs, qui par la suite evoluerent vers une attitude non-conformiste a l'interieur du catho-
icisme, rejettent cependant nettement Maritain au debut de la decennie de 1950. Ils le firent pour etablir une distance entre le domaine religieux et le domaine politique a travers le moyen de la meditacion de sa propre philosophie. C'est ainsi par exemple, que deja en 1949, Jose Maria Diaz Alegría voyait dans la position de Maritain, une attitude heterodoxe, car selon lui, l'utilisation qu'il faisait du principe de l'analogy rendait elastique les principes moraux, a tel point que Maritain en devenait le deguerre de l'existentialisme moral insensible. Ce qui est condamnable chez Maritain, serait donc un "idolaisme et" dans lequel on ne cherche plus, dans la limite du possible, l'unité de la foi. Plus tard Diaz Alegría allait devenir un des defenseurs de la colla-


(177) Florentino Perez Embid, Arriba, 25 ou 28 octobre 1950 ; Jose Luis Vázquez Dodero, Ateneo, n° 5, 20 mars 1952 ; Vicente Marrero Lopez, Correo Literario, 1-2-1953.

Maritain. Selon Lisarrague les catholiques ne peuvent renoncer à l'idée d'un Etat confessionnel; tout au plus, un Etat laïc serait celui que le chrétien « reconnaîtrait comme tel, en travaillant chrestinement en son sein ». A ce moment aussi José Luis López Aranguren, qui au cours des années reviendra vers un chrétianisme progressiste, critiqua les principes de ce que Maritain appelait « la nouvelle chrétienté » ; il affirma néanmoins être contre la substitution de celle-ci par une « idéologie chrétienne » (14).

On peut trouver les échos finaux de cette polémique dans la seconde moitié des années 1950. En 1955 Carlos Santamaría publia un livre intitulé *Jacques Maritain y la polémica del bien común* (J. Maritain et la polémique du bien commun). Il est important de signaler que le texte de ce livre fut prononcé au sein d'une organisation telle que l'Association Catholique Nationale des Propagandistes, qui avait tourné un bon nombre de miniatures au régime franquiste et que cette conférence eut lieu alors que l'étaient deux de ses membres, Martin Artaj et Ruiz-Carvajal. Pourtant Santamaría y justifie les positions de Maritain et y apprécie de manière correcte sa conception du bien commun ainsi que celle du rôle des droits de la personne dans son sens politique. Santamaría y rappelait aussi la situation espagnole dans laquelle « le simple fait de mentionner ce penseur français, même sans le vitupérer, semble produire dans certains milieux une malaise et même une irritation peu explicables, ou peut-être, si l'on veut, trop explicables » (c'est-à-dire pour des raisons politiques). La thèse de Maritain, qui pour Carlos Santamaría était juste et logique, affirmait la supériorité de la personne sur toutes les sociétés temporelles de manière que l'homme comme personne est partie de la société et que l'Etat est service de la personne. On peut dire que si l'affirmation selon laquelle « l'homme n'est pas ordonné selon sa totalité et selon toutes ses particularités à la société politique » n'était pas en toute exactitude subversive dans le régime du General Franco, elle l'était dans ses conséquences.

La thèse des intérêts fut défendue encore en 1959 dans une brève conférence de Wilhelmson, intitulée « El racionalismo de Jacques Maritain » (Le rationalisme de Jacques Maritain). Comme dans le cas de Palacios, l'auteur estimait que dans tout humanisme moderne (et donc dans celui de Maritain) on trouve implicitement la conviction que l'homme « continue en lui-même, s'il existe et trouve le fondement de sa propre justification » (15).

3. De 1960 à aujourd'hui

Tant du point de vue particulier du catholisme espagnol que du point de vue historique général, on ne soulignera jamais assez ce qu'ont représenté les changements survenus vers 1965. Le catholicisme espagnol connaissait une transformation profonde à partir du Concile, qui s'amena en grosse partie vers la dissidence politique, spécialement dans ses secteurs intellectuels et culturels les plus actifs. Cela alla de pair avec une certaine évolution du régime lui-même. D'un côté se manifestait un développement économique important, accompagné de l'autre d'une certaine "ouverture politique", qui tout en n'allant pas jusqu'à l'octroi d'une certaine liberté, portait en soi une plus grande possibilité de dissidence par rapport aux institutions existantes. Et comme l'Église (et le catholicisme) jouissait d'une relative indépendance et d'un peu d'autonomie, elle pouvait couvrir une bonne partie de ces manifestations de dissidence. C'est ainsi que l'influence de la pensée catholique la plus avancée devint de plus en plus la marque du climat intellectuel des années 1960. Ce qui par contre ne change pas, fut le caractère uniquement réceptif et nullement créatif de l'influence personnaliste. Comme nous l'avons dit, il y had de nombreux articles, ainsi qu'un nombre important de traductions de leurs œuvres — mais non celles de caractère le plus directement politique — furent publiés sur Maritain et Mou nier. Mais de ce fait on ne peut affirmer avec certitude qu'une pensée vraiment originale se soit développée. Il est également nécessaire de souligner que le cas original que représente l'Espagne explique que durant les années 1960 et celles qui suivirent, l'influence de la pensée personnaliste française ait servi de véhicule de transition idéologique. Cela signifie que Maritain et Mounier encore plus ont été lus sans donner vie de manière stable à une culture personnaliste, étant pourtant objet d'interprétations non fréquentes dans d'autres ambiances culturelles et provoquant le remplacement immédiat de leur lecture par d'autres, plus rationalisées vers la gauche. On peut donc affirmer que si les auteurs personnalistes ont eu un rôle très important à cette époque, ils n'ont pas réussi à faire pousser des racines suffisamment fortes — à part quelques exceptions — pour engendrer une authentique pensée personnaliste en Espagne.

Vers la fin de années 1960, la présence des personnages et des revues qui firent le jour à partir de 1960 et surtout après le Concile, qui se chargèrent de divulguer la pensée personnaliste. Ce furent probablement les revues catalanes qui commencèrent, « El Ciervo » ou « Sierra d'Or » ; les revues madrilènes suivirent avec un peu de retard; catalanes ou madrilènes, ces revues étaient toutes apparentées au monde du catholicisme militant. Pour Madrid citons par exemple, « Mundo social », « Hechos y dichos », Razón y Fe », et tout particulièrement « Cuadernos para el diálogo ». Il est difficile de trouver un nombre de cette revue dans lequel ne se trouve trace de l'influence de Maritain ou de Mounier. Y écrivait la majeure partie de la classe politique qui est actuellement ou au pouvoir ou dans l'opposition. Le plus curieux dans tout cela, est le fait qu'aucun des deux hommes n'était connu intégralement en Espagne, tout au moins pour ce qui touche à la totalité de leurs écrits en espagnol. Il n'existait à l'époque aucune traduction espagnole de Maritain faite dans le pays et le premier et unique tome des Oeuvres Complètes de Mounier ne fut publié qu'en 1974.

Il est important de distinguer entre l'oeuvre des deux principaux protagonistes du personnalisme pour expliquer l'évolution de caractère culturel et intellectuel qui se manifeste dans ce temps-là en Espagne. Il y avait eu jusqu'alors un marxianisme modéré, représenté surtout par Manuel Gimenez Fernandez et qui s'était exprimé politiquement par l'intermédiaire des groupes d'opposition dans lesquels ce dernier exerçait son leadership (16). Il y eut aussi un puissant courant anti-marxianien dont l'importance provenait de l'existence du catholicisme-national. Déjà vers 1960 se produisit un phénomène assez unique; d'un côté l'anti-marxianisme continua d'exister ainsi que (mais dans un autre sens) la critique à Humanisme intégral, et d'un autre côté la

(14) José María Diez Alegría, dans La Hora, no 13, 4-3-1949; Salvador Lisarrague, dans Cuadernos Hispánicoamericanos, no 20, juin 1952; José Luis López Aranguren, dans Cuadernos Hispanoamericanos, no 26, nov-déc, 1957.

(15) Carlos Santamaría, Jacques Maritain y la polémica del bien común, Madrid, Asociación Católica de Propagandistas, sans date, pp. 82; Frederick D. Wilhelmsen, El racionalismo de Jacques Maritain, Madrid, Ateneo, 1959, pp. 32.

diffusion de la pensée de Maritain se fit dans des milieux différents de ceux qui, dans la plus grande partie du monde, créaient une atmosphère culturelle proche et réceptive.

Le livre de José Maria González Ruiz, intitulé *El cristianismo no es un humanismo* (17), un chapitre y est consacré expressément pour consolider la pensée de Maritain. Selon González Ruiz, « le libéralisme et la tolérance de Maritain sont une humble confession d'échec mais, dans le fond, ne supposent aucune suprématie de la position — sans doute fausse — de la chrétienté sacrée du Moyen Âge ». Pour González Ruiz, le rôle de l'Église devrait être « de se perdre au cœur des avatars de l'histoire, sans se confondre avec elle », et d'avoir une attitude « de témoignage, profondément humble et courageusement insistant ». Mais dans ce cadre un « humanisme intégral » tel que l'enseignement Maritain est impossible. On voit donc que c'est la manière dont Maritain envisage la médiation entre le religieux et le politique qui critique González Ruiz. Sa thèse se séparait manifestement de celle du catholicisme-nationalismus, concrètement, elle rendait en même temps impossible l'interprétation qui lui attribue une expérience du fait religieux (ou du fait catholique) dans le cadre de la société civile, en renvoyant le religieux dans une sphère de relation purement personnelle avec la Divinité.

Le livre de Gregorio Peces Barba, *Persona, sociedad, Estado. Pensamiento político y social de Maritain* (Persona, société, État. Pensée politique et sociale de Maritain), publié en 1972, reste la synthèse doctrinale de caractère académique la plus importante qui ait existé en Espagne sur la pensée maritaine. A partir de 1964, Peces Barba s'était occupé de divulgation la pensée de Maritain dans les pages de « Cuadernos para el diálogo ». Son livre consiste en une exposition académique qui part de la description de la vie de Maritain, pour se centrer fondamentalement sur la signification de sa pensée sociale et politique. C'est du point de vue de l'origine de sa pensée politique, de la centralité de l'action et de la nécessité de sa réalisation humaine au cœur d'une société qu'est étudié l'œuvre du philosophe espagnol. Il s'agit d'un apport précieux de caractère universitaire, dont l'unique inconvenient est qu'il n'est pas assez compte de l'évolution personnelle de Maritain ou de la nécessité d'« historiser » sa pensée. Mais ce qui paraît le plus intéressant et sur quoi il faut la peine d’insister, est le fait que la position de Peces Barba sur le terrain de la politique pratique, déjà depuis bien avant l'apparition de son livre en 1972, était en fait une critique de certains aspects déterminés des thèses de Maritain, et comportait une expression intellectuelle éloignée du courant démocrate-chrétien, comme il était habituel en autres parties du monde. Peces Barba fut un militant de ce mouvement politique, mais il employait fréquemment le mot « révolution » (bien qu'accompagné de « en liberté ») pour parler de sa volonté politique de l'avenir; il critiqua le *Carnet de notes* de Maritain en 1963, et en 1966, lorsqu'il se posait la question du rôle d'un mouvement politique d'inspiration personnaliste, il semblait déjà faire pressentir sa prochaine adhésion au Parti Socialiste. Peu à peu, au cours des années suivantes, Gregorio Peces Barba deviendra représentant de ce parti dans la Commission de rédaction de la Constitution de 1978. C'est ainsi que Maritain parvenait à la Loi Constitutionnelle grâce à lui, bien que ce fut par l'intermédiaire d'une adhésion politique en principe inattendue (18).

À la situation particulière du maritainisme de ces débuts de 1960 et 1970, il faut ajouter l'influence croissante de Mounier durant cette période. Ce n'est pas ici que nous allons exposer en détail les différences qui ont existé entre le personnalisme du fondateur d'Esprit et celui du philosophe français. Il nous suffira de dire que Maritain était surtout très sensible au danger de confusion entre le religieux et le politique, tandis que l'œuvre de l'engagement de Mounier, bien souvent, n'établissait pas de différence entre ces deux domaines; d'autre part, jamais Maritain n'a été attiré par un engagement personnel politique, même si toute sa doctrine y conduisait, alors que c'est l'opposé qui se produisit pour Mounier; enfin, alors que Maritain avait connu par expérience personnelle le libéralisme démocratique des États-Unis, Mounier employait fréquemment un vocabulaire anti-bourgeois et révolutionnaire qui était bien étranger au monde liberal. Ce qui nous intéresse avant tout, c'est le fait qu'à partir de 1960, les conditions particulières de la situation espagnole, favorisaient un plus grand développement de l'influence de Mounier par rapport à celle de Maritain. Dans de nombreux milieux catholiques espagnols existait une évidente attraction pour le mot révolution, qui provenait en partie de la tradition intransigeante du catholicisme espagnol, doublée par l'opposition au régime politique du temps. Cette tradition intransigeante et cette circonstance politique ne faisaient pas la médiation et la continuité d'une philosophie de médiation entre la religion et la politique, comme le désirait Maritain (19).


de 1970. Más, disonante, esa influencia fue de corta duración, y se manifestó en el pensamiento contemporáneo por el breve periodo que duró en el año de 1960, en el que se publicó 'El hombre y el Estado', escrito por el filósofo y teólogo Carlos C. Z., quien señaló que la filosofía marxista no puede ser una religión para los cristianos, ya que no se aceptan sus principios y valores fundamentales. Sin embargo, la influencia de la filosofía marxista en el pensamiento contemporáneo se ha manifestado en diversos contextos, especialmente en el campo de la filosofía política. En el siglo XX, la filosofía marxista ha sido un campo de estudio y debate en muchos países del mundo, especialmente en América Latina, y ha sido objeto de críticas y defensa en diferentes momentos y contextos. Es por esto que se ha deseado el estudio y divulgación de esta influencia en el pensamiento contemporáneo, para poder comprender mejor su impacto y su relevancia en el mundo actual.
De tout ce qui a été dit dans cet article, nous pouvons tirer quelques conclusions concernant l'influence de la philosophie personnalisante en Espagne. Bien que peu étendue, cette influence, à partir de 1930, promettait un avenir brillant. Le déclenchement de la guerre civile en empêcha brusquement. De 1940 à 1960, la situation politique ne permit pas la diffusion du marxisme de la même manière qu'elle s'était produite dans d'autres zones culturelles semblables à celle de l'Espagne. Qu'on note bien que si en Amérique Latine, en Argentine notamment, exista un anti-marxisme actif (celui de Meville), il n'y eut qu'en Espagne que l'anti-marxisme fut instigé d'en haut par le pouvoir politique. Cet état de fait empêcha la divulgation d'une philosophie politique de médiation entre le christianisme et la réalité politique. Dans la phase de déclin du régime, le personnalisme de Moulier servit surtout d'idéologie de transition vers des formules idéologiques situées beaucoup plus à gauche. En pleine transition et après, s'est opéré ce que Antonio Pavan a appelé la « consommation politique immédiate » des valeurs du personnalisme. Cela n'a pas permis d'effectuer une réflexion théorique sérieuse, indiquant clairement par là les limites du catholicisme espagnol à l'époque actuelle. Ce n'est que par l'approfondissement doctrinal qu'illis sera possible dans l'avenir à ce catholicisme de se mettre à jour sans perdre sa propre identité, en assumant les valeurs de la philosophie personnalisante d'une manière telle que, sans être une scholastique, elle approfondit l'essence de ses propres racines en les adaptant au moment présent.

(traduit de l'original espagnol par J.-F. Nothomb)

SUMMARY

Prior to the Spanish civil war, one could already note a certain influence of personnalism thought in Spain, between 1920 and 1930. But right at the outset of the war, this influence disappeared absolutely and it was not until about 1950 that it started showing renewed signs of life, in the limited form of small groups of philosophers and intellectuals or of opposition groups. Personalism played a considerable role once more in advanced Catholic circles after the Council and this particularly when the new democratic constitution was drafted.

From 1920 to the civil war

Catholic circles had welcomed the foundation by Don Sturzo of the Italian People's Party, and it was along the lines of this party that in 1922 the Partido Social Popular was founded, although it was to be shut down. During the dictatorship of General Primo de Rivera, it split up and in the end all that remained of it was a small group of intellectuals called « Estudios políticos, sociales y económicos » (Political, Social and Economic Studies), which published among other things a book by one Romero Otaño, on El sentido democrático de la doctrina política de Santo Tomás (The democratic sense of the political doctrine of St Thomas), in which one could see the outline of what was later to be the attitude of Maritain, who made Thomist scholasticism one of the bases of democratic regimes. Sturzo's influence came to the fore as from 1931, at the beginning of the second republic. Sturzo himself visited

Catonina in 1934, and kept up links therewith which lasted throughout the civil war. It is this period that Maritain's influence started to be felt, and in 1935 his Problemas espirituales y temporales de una nueva cristianidad (Spiritual and Temporal Problems of a New Christianity) was published, being an outline of his Integral Humanism. But it was a minor and purely intellectual influence. The journal Cruz y Raya then published three of Maritain's articles, including his « Letter on Independence ». In the same journal, Mendizábal (one of those who knew Maritain best in Spain at that time) wrote two articles against the anti-Christian and racist principles of the new rightwing totalitarian regimes.

In the political sphere proper, we can mention a member of parliament of the Catholic Party, and Minister of Agriculture, Manuel Gómez Fernández, who, in 1936, delivered an important lecture on « The Indirect Power of the Supreme Pontiff », in which he profoundly quoted Maritain's Principe of the Spiritual.

Moulier's influence was limited to Catonina, and during the civil war contacts were kept up between Catalan Catholic circles and the Espritu groups.

The civil war provided the authorized representatives of personnalism with the opportunity to take up a strong position against the « Crusade » launched by Franco'sists. Maritain's famous preface to Mendizábal's book The Origins of a Tragedy: Spanish Policy from 1923 to 1936 (Desclée De Brouwer, 1937), which the republican government published for its propaganda purposes, should be cited. Both Sturzo, and Maritain and Moulier, tried by every means to bring about negotiations between the two camps, and in 1937 a committee for Civil Peace in Spain was formed, with the collaboration of French and Spanish intellectuals.

The reaction of the Franco circles was extremely lively. A Dominican, Padre Menéndez Reinado, published a refutation of a theological nature against Maritain's positions. In 1938, Ramón Serrano Suñer, the second leader in order of the Franco regime, stated that he « was stupified to read Maritain's declarations », describing Maritain as a « converted Jew » whose theses were « detestable » and thus made himself an accomplice to the crimes of the People's Front. It can be stated without hesitation that there were no such violent attacks against Maritain and all personnalism thought in any other country in the world, as in Spain at this time. State institutions were the ones which launched the essential part of these attacks, which were taken up by the less official circles of the traditional Catholic environment.

From 1940 until the Council

The evolution of the Franco regime — while remaining a personal dictatorship — went in the direction of identifying Catholicism and nationalism, and a whole sector of the new political class was characterized as « collaborationist Catholicism » (hence the Bishop of Málaga, the future Cardinal Herrera, and a well-known politician, Joaquín Ruiz-Giménez). This sector was fundamentally anti-Maritain. It defended the idea of an « integral Catholicism », capable of transforming society and political institutions, so as to oppose the resigned attitude vis-a-vis the modern world which the then characterized the ideas defended by Maritain and the personalism. Towards 1952 there was a fresh upsurge in the polemics regarding Maritain, following the divergences within the regime on the question of the cultural policy to be followed. Ruiz-Giménez was at the time Minister of Education (1951-1956).
certain Falangist circles and some of the more open Catholics wanted to recognize the value of certain thinkers, hitherto regarded as heterodox. By way of reaction, a wildly integrist movement came into being, leading a violent anti-Maritain campaign — Maritain was very little known, moreover, in his Integral Humanism, for instance, translated in Chile, was forbidden in Spain. An army chaplain, a professor at Madrid University, Julian Pablo Lopez, wrote a book "El mito de Maritain" (The Mythus of Maritain), which pilloried the theory of the relations between the Church and the State and the main positions of Maritain's political philosophy. This was a basic repudiation of Integral Humanism: Lopez launched an attack on the idea of political pluralism among Christians, on the autonomy of the temporal, and on the defence of personal freedom. He stated that in Spain there existed no freedom: "to do bad things," he identified Maritain with the advocates of the Frente Popular and he requested the intervention of the ecclesiastical authorities against the French church.

Another author, Leopoldo Eugenio Palacios, also published a book against Maritain, entitled El mito de una nueva cristianidad (The Myth of a New Christianity). In it he defended the absolute primacy of the common good. He reproached Integral Humanism for its will in favour of mediation, for, he stated, "peaceful mediation between the city of God and the city of the world's is impossible; moreover, Maritain only admits Basically modern and therefore detestable principles. Palacios defines Integral Humanism as a book "cowardly by its nature, obscure by vocation and confused in its procedures; according to him, it is necessary to cut between the modern world and Christianity, and defending the rights of the human person makes no sense. Palacios' book achieved quite a success in the integrist and culturally closed circles of the Franco regime. Many other politicians and intellectuals attacked Maritain in the same way. However, we hear the last echoes of this polemic in 1955, from the mouth of Carlos Sainz de la Maza, who published a book entitled, La colérica del bien común (Jacques Maritain and the controversy of the common good) the text of a speech delivered at the National Catholic Association of Propagandists, pro-government in tendency. This book does justice to Maritain and states courageously that "the mere fact of mentioning the French thinker, even without vituperating him, seems to produce in certain sectors a feeling of malaise and even of irritation which is hardly explicable, or perhaps only too explicable" (for political reasons).

But even in 1955, the integrist thesis was defended by a certain Wilhelmsen, in a lecture entitled "Jacques Maritain's Rationalism."

After the Council

The Council had a very great influence on the most active cultural and intellectual areas in Spain. It was matched by the economic improvement and by a certain opening of the regime. It was used to advantage by some of the more advanced sectors of the Church, in an attempt to influence the intellectual climate. But in spite of numerous translations of Maritain and of Moulier, and the manifold articles on them, there was not at this time any genuine Spanish personalist thought or any original renewal of Christian thought. This movement served more as a vehicle of ideologica transition, in a direction — especially in relation to Moulier — that went far further towards the left. Catalan publications such as El Ciervo and Serra d'Or played an important role in all this, and Madrid followed the movement thanks to Rosal y Fe and Cuadernos para el diálogo. There was not a simple number of this magazine at that time that did not publish an article on Maritain or on Moulier. Even so, Maritain's works were still very little known and the first (and only) volume of Moulier's Complete Works was not published until 1974.

An important book on Maritain appeared at this time, by Gregorio Paez Barba. This was Persona, Sociedad, Estado, Pensamiento político y social de Maritain (Persons, Society, State, Maritain's political and social thought), published in 1972, which is a classical exposition of Maritain's thought. Its author ended up going even further and joined the Spanish Socialist Party.

Moulier's Manifesto au service du personnalisme (Manifesto in the Service of Personalism) was translated in 1965, followed by other works by this author after 1970, published by Foy, publishers close to Catholic anarchist circles, while Volume I of his Complete Works was published in Barcelona by Lata, in which the influence of the Spanish Communist Party was very strong. It should be pointed out that Moulier's openly anti-bourgeois attitude and his frequent use of the word 'revolution', echoed loudly in the spirit of a whole Christian sector. It will cause no surprise to learn that Carlos Díaz, Moulier's most faithful disciple in Spain, stated that the personalist philosophy was too awkward in the sense that it broke with the classical conservative and Thomist schemes but at the same time it was not connected with the cultural attitude of the left.

Nevertheless, this connection did exist at a certain moment, towards the end of the sixties and the start of the seventies. In Alfonso Carlos Comín, for example, who ended up joining the Spanish Communist Party and who was the great defender of the Christian-Marxist dialogue. The title of his last book, shortly before his death, is revealing: Cristiano en el partido, comunista en la iglesia (A Christian in the Party, a Communist in the Church.) We find this expression again among other Catalan followers of Moulier.

Another interpretation of Moulier was that of Carlos Díaz based on a socialism of anarchical character.

To return to Maritain, we would point out that his Mind and State was translated into Spanish in 1983 by Juan Miguel Palacios, the son of the anti-Marxist of the sixties. Palacios wrote an article studying "the problem of the metaphysical foundation of human rights" on a genuinely Maritainian basis. On the political plane, we should note the works of Ignacio Covero, who stresses the need for a third way, starting from Maritain. For his part, Fernando Alvarez de Miranda states that personalism appears far more as a state of open awareness of the dynamics of history and faithful to the changing reality thereof. According to him, his influence is seen in the new Spanish Constitution.

From all this movement of ideas, we may conclude that it is only by further doctrinal study that it will be possible for this Catholicism, which is seeking to update itself by every means, to arrive there in the future without losing its identity and assuming the values of personalist philosophy in a form which, without being scholastic, goes deeper into the very essence of its roots, adapting them to the present moment.
MARITAIN'S PHILOSOPHY OF ART AND POETRY

John W. Hanke (*)

In the opening paragraph of Art and Scholasticism, Jacques Maritain tells us that the medieval Schoolmen did not write a special treatise entitled Philosophy of Art. Nevertheless, he says, «we find in them a very profound theory»; but we have to look for it—studied only incidentally in treatises on a variety of subjects. Thus, he claims, we could «by gathering together and reworking the materials prepared by the Schoolmen, compose from them a rich and complete theory of Art». Similarly, although Maritain himself did not write an essay on the ontology of the work, it is possible to uncover some profound views about the problem—if we look through books and articles of his, only some of which have to do with art. For my part, I have attempted to gather together insights expressed by Maritain in various places and to begin to see in them a rich ontological theory. More remains to be done, especially in thinking out analogical applications to other art-forms of principles formulated on the basis of a paradigm taken from painting and sculpture.

Let me state at the outset what I take to be the cardinal point in Maritain’s view. It is simply that a work of art is at once a real material thing and yet in a very literal sense has another, in some ways opposite, character called spirituality. I do not mean this in a dualistic way, as though one were speaking of two entities existing side by side in the same object. Just as dualism as a conception of the human person is rejected by Maritain (Intro. to Phil., p. 125) so is it also with regard to art-works. Instead of viewing materiality and spirituality as mutually exclusive, one might rather, I think, on Maritain’s view understand them such that spirituality is thought of as a development or actualization of the possibilities of matter. Materiality connotes the exteriority of extended things in space and a potentiality to be deployed or formed therein in a variety of ways. Spirituality, on the other hand, has to do with the transcending of such pure exteriority and localization. There are degrees, and spirituality is analogous. It may be said of a material form which, as mere determinant of a material structure, transcends the opaqueness of matter by offering something to be understood and to be duplicable at other places and times as a material form.

In fact, Maritain says that form is the «ontological secret»: things have within them, their spiritual being, their operating mystery—the form, indeed, is above all the proper principle of intelligibility—and a ray of the creative intelligence imprinted at the heart of created being» (A&S, 24-25).

Spirituality may be that of a material structure which in addition to being what it is as a thing also points beyond itself to signify. Further, spirituality may characterize the human person, who, while bodily and localized, nevertheless transcends—through his knowledge—the place where he is. From his perspective and within the recesses of himself as person he becomes the world. And spirituality as analogous also can mean complete independence of matter. The claim that a work of art is both material and spiritual applies to all art—whether useful art or fine art—but in keeping with the analogous character of spirituality is different in each case.

Here it would be well to reflect for a moment on art in general, and you will recall that for Maritain art is not manual skill, but rather a virtue of practical intelligence enabling the person who has it to make something well. From this we learn two things: (1) art has to do essentially with making things and (2) art is intellectual or a perfection of the spirit. Maritain in the first chapter of A&S speaks of the «error of the ‘aesthetics’ of modern philosophers», which risks vitiating the notion of art by considering in art only the fine arts. All art must be seen as in some sense making a thing, usually material, and yet making something which, as a product of intelligence in its practical aspect, is spiritual. As Maritain writes in «An Essay on Art» our intelligence seeks to produce a work at once material and spiritual, like ourselves (A&S, 87).

In the case of the fine arts, which have a special relation to beauty and to intuitive intelligence, the works produced, to the extent that they are beautiful, attain to a higher degree of spirituality, while still remaining material products of making. Beauty, as that which upon being seen pleases, results from an excellence of proportion between the thing and intelligence. The premise here seems to be that similar or similar, this excellence of proportion or connotativeness, by which there is for us humans the aesthetically beautiful, results from a radiance of intellect or intelligibility of a higher order than that of a mere material structure or brute object in a genus.

This is to say that the aesthetically beautiful work of fine art will transcend itself. While the work must somehow be a concrete material thing in order to satisfy the needs for the immediacy or intuitivity through which beauty can be apprehended by humans, nevertheless it will lead us beyond itself. One way in which Maritain explains this self-transcending is through the analogous character of beauty. He often quotes in this regard a passage from Baudelaire wherein Baudelaire says that it is through the fine arts that the human soul divines the splendors of that which transcends our mortal earthly existence. As transcendentally, beauty in the manifestations of it available to us in the arts, is a reflection of other analogates of beauty not present—ultimately Divine Beauty. Created beauty is a similitude of Divine Beauty (A&S 31) and it is the very imperfection of intensely beautiful works of art which in fact seems to be largely responsible for bringing about this transcending character. Imperfection, that is, makes us aware that these human things are limited and leads us on in an obscure way to desire to possess the unlimited and perfect.

The work of fine art, being intensely beautiful therefore has characteristic of leading beyond itself as a thing. But the suggested meanings hinted at by the work are present because of the affect of the work as a whole on the perceiver rather than because they belong to the work from within, so-to-speak. If the work is to have the fullness of beauty which enables it to affect one in such a way, it must have an intelligibility or clarity which can reside in it only if its intrinsic meaning or structure exceeds that of being a mere thing. And this can happen only if in some way the work, in addition to being a material thing, also signifies or represents.

There are many ways in which a work can represent, but unless it does so in some way it falls short of the degree of spirituality which distinguishes

(*) Professor at the University of Rhode Island (USA).
works of fine art. A totally non-representational work might have beauty to some extent, but it will be a "mute beauty" which does not speak to us of anything beyond the fabricated object which imprisons it. The form will be merely the form of a material thing enclosed in a genus and as such, to change the figure, becomes concealed in matter. Or, to change it again, the work is simply opaque. Fine art as creative must strive to overcome its dependence on the world, but like the art of Kafka’s hunger artist, if it is allowed a free hand to do so, it will ultimately consume its own substance and die. Only God’s creativity, for Maritain, proceeds entirely from self-reflection, bringing something into existence ex nihilo. For humans it is "angelist suicide." Art must feed on the world, and the role of human subjectivity is, in its depths, to transmute the things or appearances of things under the influence of poetic experience.

The work, then, in order to be all that it can be, in terms of its degree of spirituality, must open up to us meanings other than what it is as a thing; it must say more than it is. Some productions, however, do this by trying to be completely oriented to representing or copying in a naturalistic way what already exists. To the extent that they achieve the verisimilitude at which they aim, they could be characterized as transparent. One might think that since they transcend themselves completely in effacing themselves before the represented object, they would have a high degree of spirituality. Oddly enough, I suppose this conception would elevate the status of ordinary mirrors beyond what we might believe they deserve. But then, the transcended meanings in no way enter into the structure of the mirror, which entirely borrows its transcending character from the spirituality of the perceiver and that of the medium.

For Maritain naturalistic representation also is a case of art becoming swallowed up in matter. The things copied gain supremacy over the human self; (CI 16) what is presented through this kind of art are "deaf-mute melting shutles into themselves." (CI 18). Hence, the work takes on the resemblance of the "material appearances" of things in the world without being a world of its own. Now, to return to the light figure, both the opaque art which is completely non-representational and the transparent art which seeks only to reproduce or re-present something other than itself are said to be "mure." The thing made in the one case or the thing represented in the other is simply what it is as a material object and mirrors or echoes nothing beyond itself.

It appears clear that we might, with the aid of the light analogy, map out the situation with regard to representational possibilities by thinking of the mute, fabricated product on one end of an opacity-transparency continuum and the completely naturalistic representational work on the other end. The one, as we have said, is only itself as a material object, the other empties itself out as an object in its own right in order to make present whatever it is that it represents. We respond to what it depicts rather than to it. And yet things at each end of the continuum are in their own ways deeply immersed in matter and have nothing much to say. The work of fine art can be located in this scheme somewhere in between and yet on a higher level than the extremes. Perhaps we could say it is "translucence." It, too, is rooted in matter, and retains its status as an object in its own right. Maritain will say that poetic meaning, in fact, for its expression requires it. Yet the work also transcends its status as an object by signifying or representing. In this case it is like the human subject who created it—it retains its own identity yet extends itself intentionally to what is other than itself in order to make the other present to or in it. I am not here excluding the possibility that there are objects not animated by poetic meaning which signify and yet are of interest in their own right. I am merely making a claim about the mode of being of the work of fine art—as I think Maritain conceives it. What I want emphasize is that some objects, including works of fine art signify something other than themselves, but they do so in a way such that rather than pointing outside themselves, these object-signs gather their significant meanings in themselves. If I may put it that way. That is, the meaning has a presence in the sign. I see Socrates in his statue. This same presence can be experienced in language, as Professor Dufrenne has so well shown.

In formulating a metaphysical explanation for this phenomenon, Maritain suggests that some other mode of being must be supposed besides that belonging to the things merely as a thing. Thus, in alto esse the signified actually dwells in the sign as a "presence of knowability." This other mode of existence has been called intentional being; and we can see that for Maritain intentionality is not restricted to human consciousness, but, at least in a derivative way, belongs as well to objects or things which make present something other than themselves. From what has been shown about the "spiritualization" of matter, this doctrine should come as no surprise. And, moreover, intentionality can be found in the order of efficient (and final) causality. Consider the relation an instrumental cause has to the principal cause and to the effect. Maritain writes that the "power of the principal agent passes intentionally through the moving instrument in virtue of its effect and the effect has as its end the effect to be produced." (p. 61-62 & DK 114). Thus, for example, the motor intentions of the painter flow through the brush and with them all the spirituality of meaning which animates the painting as a results of these meaning-permeated movements. In like manner, some fundamental epistemological problems can be addressed through a notion of the intentionality of light and sound waves.

Merleau-Ponty traces the alternative to this ontology of signs in his critical discussion of Descartes’ Oeuvre (Eye and Mind). In the Oeuvre, Merleau-Ponty says, representational signs, instead of containing meaning, use it to pass through "the magic of intentional species," are held to act on us only simply in an external way. They are never more than what they are as objects. If there is a relation of resemblance, it is because the duplicate acts upon us very much in the way the original would. The idea of the original does not come from the sign itself, it is not perceived in it, but is merely "occasioned" by it—the connection being made by thought. Returning to Maritain’s view of signs in art-works, we can sum matters up by saying that on account of the work of fine art, along with any other thing that which is also a sign, will be said to have an "natural or intentional existence (esse intenionale)" (DK 114) to the extent that it is a material thing along with other things in the world. But to the extent that it also signifies (and we have seen that in some way must) it can be said to have supervenient on it another or intentional mode of existence (esse intenionale) (DK 114)—the existence in it of its signified meaning which entitatively is other than it. The relationship between these two modalities of being within which appears to be the same object is a question I want to explore a little later. Let me only observe for now that in some cases the intentional being of represented objects is not as pervasive as it is in other cases. It is as though sometimes what is depicted is there only as a means to an end or as an element entering into a more global "formalist"
structure. The density of the object as a material thing in such a case is little affected by the coming of signified meaning upon the work. Outside the realm of fine art one might, for example, compare objects which seem to signify only incidentally, as smoke signifies fire, with something like spoken language—the vocation of which is to signify.

In the work of fine art, I believe that for Maritain form—i.e., the form of the work as a whole, by which it exists, is one, is intelligible, is beautiful, is such as to confer intentional being on the work of art. That is, the work as a whole signifies.

I want now to recall very briefly Maritain's notion of poetic meaning, which I take to be, for him, the formative principle of the work of fine art as a whole, and that through which it has meaning. There is not sufficient time, of course, for me to go into any depth on this very subtle and complex aspect of Maritain's philosophy. I can only mention in a very cursory way a few of the salient features which are most relevant to the ontological question.

First of all, the doctrine is meant as an explanation for such facts as the following: Works of fine art cannot be comprehended in a concept or set of concepts; they cannot be summed up, paraphrased, or defined. The work seems always to be more (and different) from anything we can say about it. It has an expressiveness of meaning and perhaps a richness of ambiguity which does not attach to things taken in isolation but rather to concrete existing things as set within the whole tissue of a world as felt by the artist. Sometimes, in fact, a work of fine art is said to be a world of its own. Artists often acknowledge that not only can the meaning of the work not be disengaged from the concrete wholeness of the work and dealt with in abstraction through the use of conceptual language but also that they themselves do not really know what these meanings are: they do not really know what they are attempting to express in advance of their having done it.

These, I think, are some of the facts which Maritain's poetic theory endeavors to explain. In very brief, the theory amounts to saying that there must be a kind of knowledge, the expression of which structures and gives meaning to works of fine art. This knowledge is somehow borrowed from or is reflective of the real order, but the world of the work is a world of its own—the character of which emanates from and expresses the self of the artist. It is a kind of emotional knowledge—the world as felt by the creative artist through an emotion made intentional. And for Maritain the expression of the intelligibility released in this manner—because of its concreteness and immutability—can be realized only in the creation of a concrete work.

For Maritain it is the presence of poetic meaning—or rather, I should say, the free expression of poetic meaning in some way which makes it a work of fine art. Another way, then, to approach the ontology of the work of fine art is to see what the ontological implications are of the presence of poetic sense. In the first place, as cognitive, as having had bestowed upon it in the kind of signification which extends in an obscure way to infinity, the work of fine art possesses a fullness of meaning that lends it an intense spirituality. All the more is this true to the extent that the work is engendered more deeply within the interiority of the artist.

Moreover, we can see once again that the work of fine art must have the concreteness of an existing material thing—this time in order for it to be the expression of poetic intuition bound to the existential wholeness of things. It is not enough simply that the work signify these meanings while otherwise remaining little affected. This again reminds us of the non-dualistic character of the ontology under examination. As in the case of the human person, there is a radical unity in the work of fine art which is a function of form and without which there would be no beauty. There are not here two forms—one by which the work is a thing and another by which it signifies. Rather, poetic intuition, I believe, must in Maritain's philosophy be regarded as communicating an intentional form to the work as signifying all that it does—and yet by the same stroke forming the work insofar as it is a thing. (One writer on Maritain's poetics a few years ago seems to have held that if a work of art is regarded as an object in its own right, manifesting its own form, its form cannot be intentional as well.) But again, our experience with signifying objects does seem to reveal that their signifying character can to a greater or lesser degree structure them as things. Perhaps it does so to the greatest degree with works of fine art, in which the making process of the work as a thing is entirely an attempt at poetic expression. Maritain tells us, for example, that creative emotion is form «which, being one with the creative intuition, gives form to the poem», and is intentional, carrying within itself infinitely more than itself—(CI 87). Though Maritain does not say so in so many words, at least as far as I know, wouldn't it be a reasonable metaphysical interpretation of his view here to say that a form by which a work of fine art be it a painting, poem, or whatever—has intentional being also is the form by which it has «enstitutive» being?

Along with this we need to keep in mind that enstitutively a work of art, however tightly unified, is an «accidental being». I want to come back to this last point in a moment.

Let me simply add now that it is because of the poetic form which issues from the soul of the artist that we can call the work creative in a very real sense (CI 33). Without it artistic activity could only be a process of rearranging what is already given. Through this form something comes into being which did not before exist, analogously to Divine creation, which comes forth from God's self-knowledge; though for Maritain the artist is a very poor god indeed.

Throughout this paper I have not used locations like «esthetic object», «esthetic attitude», or «esthetic perception» in discussing Maritain's view of the ontology of the work of fine art. Inasmuch as the vocation of the work of fine art is to give pleasure in the mere perception of it, the omission may seem serious. Yet Maritain does not seem ordinarily to use these terms, and I am sure it is not because he was unaware of them. In developing the final section of this paper I should like to show in part why I think he did not use these terms (if indeed I am right in believing that he did not), and also to suggest what the implications of this omission are with regard to the ontology of the work.

One reason, of course, is that his philosophy of art is just that—namely a philosophical account of the production or creation of works of art. But I think there is more to it than that especially because of the role beauty, as essentially oriented to knowledge or perception, plays in his view. Let us look further.

First of all, it is true that the meanings previously discussed as dwelling in the work must, for Maritain, be brought to a state of actuality through the act of perceiving the work. And shouldn't we call this forms of cognition aesthetic perception, conditioning the appearance of an aesthetic object? But this need to awaken the signified does not mean that what is seen in the work—and these meanings are seen to reside there—is only potentially there.
when unseen. It is not just that the work lends itself to be seen in a certain way—as a fleecy cloud might be seen as a cat or a piece of driftwood a sea lion. (Wittgenstein's notion of 'seeing as' is not a helpful paradigm here, I think.) It is rather than the meanings are in the object in what Maritain calls a virtual existence. The work of art itself is not conscious so the intentional presences are not in a state of full actuality until made so by the perceiver. But they are there nonetheless, and to perceive them is to perceive what is truly existent there. All that has been said previously about the spiritualization of a material through the intentionality operative in the production and consequently the structure of the work should help to elucidate this point! Moreover, this perceptual awakening of what is present in a dormant state in a thing is in no way restricted to experiencing works of art. Therefore it cannot be regarded as comprising a special kind of experience, viz aesthetic experience, as different from ordinary experience.

Another possible reason for speaking of 'aesthetic object' or 'aesthetic attitude' arises, I think, from the belief that the work calls to us to see it not in terms of what it is as an existing thing but as a cluster of experienced qualities or appearances together comprising an object divorced from any real, physical thing. Professor Monroe Beardsley once wrote that it would not be relevant to aesthetic experience to be aware that a piece of what appeared to be Gothic architecture was supported not by its stones but by a secret steel framework.

On Maritain's view, however, as I understand it, phenomena cannot be disengaged for themselves. Things appear to us in certain ways and in terms of some of their objectifiable resources. For Maritain the big mistake of modern philosophers in fact was the separation of the object from the thing (DK 91). The existing thing is given with and by the object (DK 93). Thing and object are grasped at a single stroke and indivisibly by the same act of awareness. The outer, medieval notion took intentionality to be a property of thought, whereby being in itself, which is fully independent of thought, becomes a thing existing within it with a single self-same supra-subjective existence (DK 103). In fact, being, the being enveloped in sensible things is the first object attained by the intellect (DK 94). Speaking of the order of sensory perception, Maritain tells us that the content is not only a sensible quality but also some thing. Sensory species are bearers of this meaning, discovered by intelligence (DK 96). It would then seem to follow that if there is no separability of object from thing in any human act of cognition, as Maritain maintains, there is not in such places as 'Natural Mystical Experience and the VOID' (p. 285), then there is no reason to believe that he would want to speak about aesthetic objects as somehow separate from real things such as fabricated works of art.

But if I have accurately ascertained Maritain's position with respect to the role of the work of art as a real things, is that position really defensible? Isn't it just a matter of fact that we do tend to ignore the real thing, with the actual material substance or substances that compose it in order to perceive something different which somehow relies on the thing only as a basis for pleasing sensory elements, combinations or arrangements of sensory elements, and meanings signified by such arrangements? And if so, isn't there good reason, then, for separating aesthetic object from work of art?

How good the reason is depends, I think, on what a certain aspect of the being of the work of art not yet examined is. Here I need to make two points: 1. First, if a material substance is not an I-know-not-what underlying its qualities but is instead disclosed by and given with them—as Maritain holds—then it is not at all clear to me that aesthetically the awareness of the material substance itself is irrelevant.

That a certain sculpture is made of steel rather than plastic or wood, and the like, may make a difference. Also it would make a difference whether the stones in a cathedral are load-bearing as they seem to proclaim rather than the edifice being supported by some hidden method which one might have suspected if he had been observant enough. But I need to speak more precisely and that brings me to the second point: 2. A work of art, in art forms like painting and sculpture, is not ordinarily a substantial entity but rather many substances—such as bits of paint, pieces of wood, segments of iron or whatever the substantial units are. (It may, indeed be difficult to say what they are, and not at all necessary that we do determine them here.)

Thus while the being of the work of art is ultimately rooted in the substantial reality of whatever those elements may be which exercise a substantial act of existing, it is not to these elements we need to look in order to identify the being of the work of art as an existing thing. The fact is that a painting or a sculpture as an identifiable thing has a kind of unity which is other than that of a natural or substantial entity. This type of unity could be regarded as analogous, for example, to the unity of a brick wall, which is also not a substance but does have a kind of unity or identity. Let us call this kind of unity 'accidental unity' as opposed to substantial unity or unity by nature. This distinction can be found, e.g. in St. Thomas Aquinas' Commentary on the Metaphysics of Aristotle (Bk. 1.1, 1922), where he says: 'Now one of the senses in which this is said to be essential one is that in which the continuous (my underline) is said to be one; and this can be taken in two ways: either the continuous in general (i.e. anything continuous in any way at all) is called one; or only the continuous by nature (mine) is called one by continuity. And this latter is what is continuous in the fullest sense of the term, and not that which is continuous by force or by art or by any kind of contact (as is evident in the case of pieces of wood) or by any kind of continuity (as is evident in the case of things which are continuous or held together by a bond or any other bond) (1922). 'Then he (Aristotle) gives a second sense in which things are said to be essentially one; and here we must consider that...also has something more, i.e., it is a whole having some form or specifying principle...Hence this sense of one adds to the oneness of continuity the kind of unity which comes from the form by which a thing is a whole and has a species' (1925). 'And since one thing is a whole by nature and another by art, (Aristotle)...added that 'a things is one to the greatest degree' if it is such by nature and not by force. For example, all those things which are united by glue or by some such bond so as to become a whole are joined by force. But whatever is joined by nature is one to the greatest degree, because it is clearly the case of its own continuity; for it is such by its very nature' (1926).

The upshot of Aristotle's exposition and Aquinas' commentary on unity is that the 'essence of oneness consists in being undivided (mine) i.e. in being an individual thing...' (1936). And in another place, Aquinas point out the convertibility of oneness and being by saying that the 'act being (esse) of everything that is consists in indivision' (S.T.I.1.14.10).

Consequently in the metaphysical tradition,始终坚持 tradition, submitting Maritain's thought, one would say that a work of fine art, among other things, has a real existence which is nevertheless accidental as opposed to natural or substantial. In fact
the accidental being of the work of fine art is of a much higher order than that of other accidental beings because of the form through which it has unity, being, and intelligibility. And that form is, as we have seen, born out of creative intuition.

Thus in discussing, from the standpoint of Maritain’s philosophy, our experiencing works of art, I have not spoken of a departure from the real order nor of a special kind of attitude or perception serving as a condition for the appearance of the aesthetically pleasing object. After all, we would not need to speak of a special kind of attitude or seeing required for perceiving brick walls as organized and identifiable nor again a special kind of attitude or seeing required for perceiving meaning-infested “ordinary” signifying objects which are not works of fine art. Basically, of course, it is just that accidental entities or beings are real too and perceivable in the same ways as other real beings. In the case of fine art, we can shift our attention to various structural aspects of the work, but in doing so we are simply noticing what exists. And as previously shown we make such shifts of attention as well in perceiving things other than works of art.

Another reason in passing that Maritain might well have been reluctant to distinguish aesthetic object from work of fine art can be found in the doctrine endorsed by him that beauty is a transcendental and is coextensive with being. A thing has transcendental beauty just to the extent that it is— to the extent that it has integrity or fullness of being.

I have tried to suggest some reasons Maritain might have held for focussing his attention on the work of art rather than upon the notion of aesthetic object. In doing so I have had art forms such as painting and sculpture mainly in mind. Some further work would have to be done, I think, to apply the same principles to other arts. I believe that such application is possible but to attempt it here would occupy us unduly long and would raise also the question as to the extent to which it could be attributed to Maritain.

I should like to conclude where I began, with the opening chapter of Art and Scholasticism. There Maritain expresses the need to find once more the “spiritual conditions of honest work.” Art fundamentally has to do with making something well. Yet as an affair of the spirit it in various degrees touches on the transcendental and analogous character of beauty. To that extent it is open to limitless realizations of possibilities, in terms of which it must continually strive to renew itself. But Maritain’s teachings on the degrees of spirituality in things and on the danger that art faces of becoming swallowed up in matter warn us that not every new direction in art is and advance—and that fine art exists always in peril.

**RESUME**

Rappelons avant tout que l’art est une vertu de l’intelligence pratique qui rend la personne capable de bien réaliser une chose, et spécialement une œuvre d’art: il est donc essentiellement un « faire », tout en étant une perfection de l’esprit. Pour Maritain, comme pour toute l’école ibérique traditionnelle, l’œuvre d’art est en même temps une réalité visible concrète et une réalité dont le caractère est spirituel. Il faut entendre cela non pas dans un sens dualiste: la spiritualité de l’œuvre d’art est contenue potentiellement dans la matière elle-même, et la forme est le « secret ontologique » que les choses ont en elles-mêmes, leur « être spirituel, leur mystère operant, ... un rayon de l’intelligence créatrice imprimé dans le coeur de la chose créée ».

La beauté de l’œuvre d’art est le résultat de l’excellence de proportion entre la chose créée et l’intelligence, et plus une œuvre est belle, plus son degré de spiritualité est élevé. La beauté nous envoie au-delà de la réalité matérielle, elle la transcende. Comme l’être, l’art et le vrai, la beauté est un transcendental, qui reflète tous les autres analogues de la beauté, donc la beauté divine elle-même. Ainsi qu’elle soit tout ce qu’elle peut être, l’œuvre d’art nous ouvre donc à des significations différentes de sa pure matérialité.

En formulant une explication métaphysique de ce phénomène, Maritain suggère qu’il faut concevoir un autre mode d’être à côté du pur mode d’être de la réalité visible concrète: le signifié, ou les signifiés, se trouve dans la chose comme une « présence de connaissabilité », comme un être intentionnel. L’œuvre d’art, et tout spécialement l’œuvre d’art de type raffiné, contient onologiquement une existence naturelle ou entitative et une existence de mode intentionnel, dont la signification est autre que celle de l’être naturel. L’œuvre d’art est un tout en soi, qui reflète la personne de l’artiste, qui lui aussi dans un certain sens est un monde en soi. C’est de l’âme de l’artiste que procède la forme poétique, ou la forme de l’œuvre d’art, qui fait de cette œuvre proprement une création: une chose existe maintenant qui n’existait pas auparavant, et cela rend la création artistique semblable analogiquement à la création divine.

Percevoir les significations d’une œuvre d’art est percevoir ce qui est réellement présent dans cette matière vivante, tout en percevant une existence réelle qui est en même temps accidentelle par rapport à l’existence naturelle ou substantielle, et qui est l’existence de l’œuvre d’art considérée comme un tout, indépendamment des éléments matériels substantiels différents qui sont à la base de son existence comme matière.
Bibliographie

**FICHE BIBLIOGRAPHIQUE**

Pierro Viottot


1. « De la connaissance humaine » (11-38), publié auparavant dans *Travaux du Congrès International de philosophie contemporaine aux problèmes de la connaissance*, L'Imprimerie de l'État, Poitou-Prince, Haïfa 1944, pp. 105-120. Il faut distinguer l'analyse empirique de la science et l'analyse ontologique de la philosophie. L'École de Vienne s'est libérée de la pseudo-métaphysique de la science positive. Mais il faut en outre éviter l'idéalisme parce que la connaissance consiste dans le passage d'une réalité extra-subjective. Dans l'acte d'intelligence se concilient la dépendance à l'égard de l'objet et la spontanéité active ; dans cet acte, tout la vitalité vient de l'opposition au sujet. Toute la spécification vient de l'objet, non de l'intellect. L'acte d'intelligence procède tout entier de l'intelligence et n'est entier de l'objet (11). « Je n'ai aucune idée de l'objet et je ne sais que je connais un acte de connaissance. » (31). Poétique elle-même, c'est une connaissance, mais une connaissance d'un type différent de la connaissance philosophique ; parce qu'elle est une intuition créatrice qui se passe dans l'inconscient, elle « est une obscure saisie de moi et des choses ensemble dans une connaissance de l'homme et acor onatûralité » (37).

« Sur le jugement artistique » (34-35), article paru dans *La Revue dominicale* de juillet 1952. Il ne s'agit pas d'être jugé comme une œuvre d'art et la respecter dans son mystère spirituel, c'est nécessaire une sorte de consentement préalable aux intentions générales de l'artiste et aux perspectives créatrices dans lesquelles il est placé » (40).

« Réflexions sur la nécessité et la continence » (45-46), texte déjà publié dans *Angélus* du 1er janvier 1951, pp. 235-239 et faisant partie du volume *Essays in Thomism*, Sheed and Ward, New York 1942, pp. 23-37. Distinguent entre nécessité de droit et nécessité de fait, entre le contingent d'un acte de l'acte et le libre de l'acte moral. Maritain conclut ainsi : « Sauf dans les deux extrêmes, nécessité de droit absolu et liberté, la contingence et la nécessité se trouvent comme mêlées à des degrés divers » (56), et il précise : « La doctrine théisme de la nécessité, de la contingence et du hasard ne peut s'entendre que dans une perspective de conceptualisation ontologique philosophique, où la cause efficace apparaît comme une nature prédéterminée de soi à une certaine fin, — la cause finale, la cause formelle et la cause matérielle comme les principes intrinsèques de sa structure ontologique » (65-66). L'utilisation de la causalité comme concept d’indéterminisme et de cause se place à un autre niveau épistemologique. « Entre ces deux perspectives différentes, il n'y a ni contradiction, ni conformité ou de la cause en un certain cas. »

« Coopération philosophique et justice intellectuelle » (67-103), déjà publié en anglais dans *The Modern Schoolman*, de septembre 1944, pp. 1-13, et en français dans *A Ordonné* de septembre 1946, pp. 137-162. En partant du fait qu'il faut distinguer entre le sentiment du philosophe et les systèmes philosophiques, Maritain précise qu'entre les systèmes, considérés dans leur structure interne, peuvent exister des échanges de thèse dans le sens que chaque système peut être relevé de parties ou de tout autre système, qu'entre les philosophes est possible une collaboration externe dans le sens de rendre justice à l'autre, en le reconnaissant d'une part, le droit à l'existence et de l'autre part en tirant la plus large partie non plus par une insuccèsion matérielle, et en empruntant ou dégênant certaines parties de l'autre, mais en partant, grâce à l'autre, de sa propre vie spécifique et ses propres perspectives spécifiques à un plus haut degré de perfection et de rayonnement » (70). Dans cette perspective, qu'est considéré l'autre système comme un objet situé au dehors du propre système, Maritain fait deux importants considérations : l'une est la considération de l'intention centrale qui se trouve au cœur de chaque grande doctrine philosophique et l'autre la considération de la place où situation que chaque système pourrait, selon ses propres coordinations de référence, accorder à l'autre comme place légitime qui conviendrait à l'autre dans l'univers de la pensée » (86). Maritain considère les rapports entre thomisme et pragmatisme, hégiélianisme et existentialisme.

« L'immortalité de l'âme » (105-130), article publié dans *La nouvelle revue* de décembre 1943, pp. 1-18, qui est le texte d'une conférence prononcée au Brooklyn Institute of New York en 1943. Ce texte est le complément de l'article « The Immortality of Man », publié dans *The Review of Politics*, octobre 1941, et inclus dans le livre *De Bergson à Thomas d’Aquino* (1944). L'homme ne possède pas seulement une immortel âme, mais bien une immortalité personnelle, acceptée non seulement comme une pure donnée de foi, mais comme l'objet d'une prédication rationnelle démonstrative. L'âme comme intelligence, forme le corps, en est intrinsèquement libre et transcende le temps ; elle se connaît elle-même par le moyen d'une réflexion parfaite, même dans l'autocoaching et elle s'autodétermine librement comme volonté. L'âme séparée du corps convers avec les autres espèces et, par grâce, voit Dieu face à face, et le connaît donc intuitivement.

La dialectique immanente du premier acte de liberté (130-165), publié auparavant dans *Nova et Veta* de juillet 1951, pp. 215-235, et repris avec des variations dans le tome Neuf lettres sur les notions premières de la philosophie morale (1951) et *Apologies de Dieu* (1953). Y est étudié l'essence même de la conscience chez l'enfant et le commencement absolu (131) de la liberté, lorsque l'enfant, dans la profondeur de sa vie spirituelle, même de la notion de connaissance, découvre qu'il faut faire le bien parce que c'est bien (135), et que ce bien « concerne ce qui doit être » (135) : il peut se passer à cette occasion une âtonnement naturelle, mais formelle, le dire en acte védu (la acte existant), en acte signifié, à Dieu comme fin dernière de la vie humaine (136). Cette connaissance purement pratique non-conceptuelle et non consciente, peut coexister avec l'ignorance théorique de Dieu (139). Cette adhésion à Dieu en tant que sauveur de la propre existence ne peut être sans l'intervention de la grâce, même chez l'enfant non mur, mais implique toujours la liberté d'accepter ou de refuser les secours divins : « Cause ad invicem sunt causae » (146). En cancérologie, encore plus attentivement son dernier acte de liberté, Jean de St Thomas y découvre également l'intervention de la foi naturelle, non par une foi conceptuelle im-

65

« Le mystère d’Israël » (207-227), extrait déjà publié dans le Bulletin des Pères de Notre-Dame de Sion, en juillet 1939, en réponse à la polémique soulevée par Marcel de Corte contre un article de Maritain intitulé « L’impossible antisémitisme », paru sur le numéro du 17 mars 1939 de la Revue Catholique des idées et des faits. Le mystère du judaïsme dans l’histoire est un mystère d’ordre théologique, bien qu’il ait des implications politiques et économiques, parce qu’Israël n’est pas surnaturellement étranger au monde de la même façon que l’Église (213). Les citoyens israéliens ont droit à l’égalité des droits civils et ne peuvent pas être considérés seulement comme des « hôtes » de la société civile dont ils font partie.


II


« Le mystère d’Israël » (207-227), extrait déjà publié dans le Bulletin des Pères de Notre-Dame de Sion, en juillet 1939, en réponse à la polémique soulevée par Marcel de Corte contre un article de Maritain intitulé « L’impossible antisémitisme », paru sur le numéro du 17 mars 1939 de la Revue Catholique des idées et des faits. Le mystère du judaïsme dans l’histoire est un mystère d’ordre théologique, bien qu’il ait des implications politiques et économiques, parce qu’Israël n’est pas surnaturellement étranger au monde de la même façon que l’Église (213). Les citoyens israéliens ont droit à l’égalité des droits civils et ne peuvent pas être considérés seulement comme des « hôtes » de la société civile dont ils font partie.


III

« L’Église et le progrès social » (289-326), article originairement publié sur Foreign Affairs, no 1, de juillet 1939, pp. 7-435. « La distinction des choses qui sont à César et des choses qui sont à Dieu est fondamentale pour la connaissance catholique » (283). « Le rapport de l’Église au monde n’est pas simple, mais fort mystérieux en lui-même. Il n’y a pas à chercher là équilibre statistique, mais une relation dynamique » (290). Deux mouvements animent le rapport entre chrétiens et monde : le premier du bas, le progrès des initiatives chrétiennes au sein de la conscience humaine et n’engage pas l’Église elle-même » (302). Le second vise d’en haut « dans la doctrine officielle de l’Église » (304). Les deux mouvements ne procèdent pas de manière parallele. « De fait, il y a souvent des distances et des oppositions, ou même oppositions entre eux » (312).

« Le rôle du prince pluraliste en démocratie » (377-386), article en anglais dans The Nation, d’avril 1945, pp. 440-442. La démocratie ne peut subsister sans une foi commune, une foi non pas surnaturelle mais séculaire, dans les valeurs de justice et de liberté, que chaque membre de la démocratie justifie théoriquement selon les diverses philosophies, mais reconnaît comme patrimoine commun du point de vue pratique. La démocratie est pluraliste, n’exige donc pas une unité doctrinale, mais une convergence et un accord pratique.

« Bienheureux les persécutés... » (399-350), publié dans L’esprit de décembre 1945, pp. 585-591. Tous les persécutés sont associés à l’agonie de Jésus. Bienheureux les saints qui le savent, parce qu’ils « ne souffrent pas seulement à cause de la justice, mais pour la justice » (340). « Malheur à ceux qui veulent la justice sur la terre et souffrent persécution à cause d’elle » (342), et ne possèdent pas l’expérience du Royaume des Cieux. Il y a enfin les tout-à-fait abandonnés, les victimes de la nuit, qui meurent comme des réprouvés de l’existence terrestre, ceux qui sont jetés dans l’agonie du Christ sans le savoir et involontairement, c’est une autre face de cette agonie qu’ils manifestent (349). Mais Jésus, qui est devenu lui-même malaédité et fut abandonné de Dieu à ses persécuteurs, aura soin de tous les persécutés.

Traductions


Razón y razones, Buenos Aires, Ediciones Desclée de Brouwer, 1951, pp. 313.

El alcance de la razón, Buenos Aires, Encle, 1959, pp. 257.

COMPTE-RENDUS


"L'African que je suis est engagé à mériter pleinement son identité. Il ne veut et il ne peut ignorer ses origines, ses coutumes, son peuple, son âme perdue qui en fait aujourd'hui le nouveau peuple de Dieu. Et le chrétien que je suis croit profondément en son destin..." (p. 12). Ce courant positif de dons d'âme émerge par exemple dans le nouveau livre de Albert Tévoédjré. L'auteur en effet, haut fonctionnaire international, citoyen du Bénin, est déjà connu du public de langue française par son premier ouvrage au titre provocant, *La pauvreté, richesse des peuples*, publié par Don Helder Camara, qui a reçu en son temps (1980) le "Prix de la vie économique".

Initié "Mes racines dans la terre africaine", le premier chapitre est semblable à un coup de poing sur la table, un coup de poing libérateur, non seulement au nom de tous les africains, mais en celui de "l'homme universel qui est en moi et que je dois exiger à retrouver autour de moi" (p. 27); au nom de tous les hommes donc, car aucun homme n'a le droit de se considérer vraiment homme dans toute la profondeur de sa dignité, s'il ne se reconnaît pas également le frère du plus écarté des hommes.

On aimera conseiller à ceux qui s'entendent pouindre le racisme au fond de leur cœur et de leur intelligence, de lire ce premier chapitre. Ils y liront étrangère connaissance et existe, ils y liront un étonnement. Il y a tellement de visages! Il a des aspects pervers, particuliers. Il faut souvent une extraordinaire lucidité pour réussir à le détecter là où il se cache et où on ne voudrait pas le voir... Quand le visage dans mon bureau, tout va apparemment très bien. Mais dès que je sors dans la rue, je ne suis plus tout à fait comme les autres, je suis un Africain!" (p. 22). La couleur de l'Africain pose un doute intellectuel, un doute sur ce qu'il pourrait cacher sous sa peau. Le droit à l'erreur ne lui est pas spontanément accordé ou reconnu. J'ai entendu des commentateurs naïfs, et sincères, du genre "Mais non, nous il parait organisé, compétent, travailleur..." On ne voit pas l'homme universel dans le noir. On voit sa négligence d'abord, et ensuite sa compétence, son caractère ou sa bonté... Cité (p. 27), ce que Tévoédjré appelle l'apartheid en permanence: "Qu'on nous les nègres — nous les nègres noirs — méconnus culturellement, identifiables nulle part dans un point de vue, économique ou technologique de signification marquante, toujours serviteurs des autres à qui nous faisons volontiers allégeance, confinés dans "la barbe" ou dans "le jazz" pour amuser les gardes des Seigneurs, réduits à la mendicité dans le système bien huilé de l'aide au développement, nous restons parfaitement en marge. Aussi, l'auberges des pauvres nous est de moins en moins familière" (p. 28). L'Africain "est obligé de reconnaître la marginalité qui est la sienne. Le Noir qui se réfugie à son destin dévasté se retrouve en contradiction avec ses représentants de sa condition. D'abord quelque part dans le sud des États-Unis. Puis en Afrique du Sud. Et finalement chez les travailleurs immigrés. Qu'il soit chef d'État, haut fonctionnaire ou modeste travailleur, il est concerné personnellement par toutes ces positions de ses frères de race au plus bas de l'échelle de la marginalité. Il est extrêmement important qu'il se sache l' السلية d'elle y a de deux cents ans, qu'il se sache la victime de l'apartheid, qu'il se sache le travaileur immigré condamné aux tâches les plus ingrates, la culture d'aucuns, et même le sacrifice de la vie et de l'honneur des peuples depuis longtemps méconnus et surpoussés. Les problèmes posés par l'annexion de cet État ne peuvent être résolus sans violence, d'un bloc, et définitive, sans une conversion profonde... Ils exigent des réponses inédites qui ne sont pas nécessairement raisonnables..

Mon nom: offensé; mon prénom: humilié; mon état: révolté; mon âge: l'âge de la pierre... Ma race: la race tombée; ma religion: moi avec ma revolte et mes pauvres poings serrés et ma tête hirsute...

Et le monde ne m'épargne pas... Il n'y a pas dans le monde un pauvre type typique, un pauvre homme torturé, en qui je ne sois assassiné et humilie..." (cité p. 115).

Ces quelques phrases plongent dans le drame de la frustration africaine. La phrase de Tévoédjré, la tête, signifiant que la moitié de la race humaine, est encore à côté, je conseille de lire un texte du théologien catholique camerounais, le prêtre Jean Marc Eln, qu'il a lu à Yaoundé en mars 1984, lors de la première rencontre de théologiens africains et européens (cfr. le Regno Documenti 21/84, pp. 681 ss.; textes traduits de l'original anglais). Cette rencontre a donné lieu à une nouvelle prise de conscience de l'absence d'une culture et d'une théologie africaine, des effets du colonialisme et des missions qui ont apporté un rapport de pouvoir, un appauvrissement anthropologique, enfin avec la suppression des racines culturelles indiennes. A partir de la théologie de l'église locale de Vatican II, J.-M. Eln dit devenir un thème fondateur de l'histoire, qui va bien au-delà de l'inculturation. Il n'hésite pas à demander d'intervenir le sens de la mission à partir d'une évolution des efforts de bier et de défis que l'Africain énonce dans l'Africain que d'aujourd'hui... (Ce qui est un projet, ce début du deuxième siècle des églises d'Afrique, est justement la valeur du thème "l'histoire de la vie et de l'honneur des peuples depuis longtemps méconnus et surpoussés. Les problèmes posés par l'annexion de cet État ne peuvent être résolus sans violence, d'un bloc, et définitive, sans une conversion profonde... Ils exigent des réponses inédites qui ne sont pas nécessairement raisonnables..."

Il s'agit d'une renégociation de fond, et non de l'introduction d'une nouvelle froideur humaine, d'un replaçage artificiel; une renégociation de fond dont l'importance est religieuse avant tout, et théologique, et non seulement sociologique. Il faut mettre les choses en place, à défaut de la couleur de l'Africain.

Ainsi Césaire, le poète martiniquais, bien connu et de ma manière à la fois belle et brutale...

C'est pourquoi J.-M. Eln n'hésite pas à affirmer que "la question de la colomnaire se pose en Afrique à partir des communautés qui chinuent avec leurs propres jambes. C'est ici que doit se traduire le dynamisme de la foi; c'est ici que doit partir l'évangélisation de notre peuple. Cette perspective met en crise la position centrale des églises d'Occident dans l'histoire des missions chrétiennes..." J.-M. Eln rappelle à ce propos les débuts de l'Evangélisation, qui, en temps pour temps, se sont occupés avant tout de fondre des églises et non des missions... Il affirme avec force: "L'évangélisation du continent noir pose un problème fondamental de médiation: si nous voulons être fidèles à celui qui ne peut nous sauver sans nous, la question de l'identité des églises d'Afrique fait partie intégrante du mystère du salut dans le contexte actuel de notre histoire. Il faut donc réexaminer la question de la mission en partant des communautés locales qui accèdent à leur âge adulte. Ce qui m'impose à notre attention est savoir comment faire connaître le Dieu de l'événement à l'Africain sans passer de faire à travers des médias extérieurs, c'est-à-dire avec des structures et des institutions d'églises dont le centre est ailleurs. (...) On mesure alors la responsabilité des églises d'Afrique dans l'approvisionnent de la foi et de l'Evangile en fonction de la situation et des identités de nos peuples. Il faut que nous rencontrions nos sociétés pour inventer des formes de vie et de prêtre, de réflexion et d'organisation qui se lient à l'histoire de l'Africain. Il faut probablement arrêter toutes les erreurs autour de l'inculturation, et se décider à faire des expériences concrètes en vue de proposer un modèle qui permette de notre visage et de notre histoire. Nous sommes confrontés à des conditions écologiques qui nous pousse à des prises de positions et de responsabilités tendant à faire surgir un langage africain dans la foi. Le principe du christianisme colonial, en reproduisant des modèles anciens, était une virée et totale démission des églises d'Afrique..." C'est pour quoi avec les pratiques et les méthodes dont la victoire s'appuie sur
la défaite et l’échec des valeurs africaines, correspond à une exigence d’autenticité de la foi de l’Évangile.

Ces citations ne vont pas seulement dans le sens de ce que dit Albert Tévoédjre; elles posent en elles une radicalité encore plus forte. On aurait tort de ne pas regarder en face ce que les dénoncent. Si les théologies de la libération sont certaines des meilleures théologies catholiques une grande paire, alors que leur intuition de base est religieuse et évangélique, portant d’une rencontre de Dieu présent dans la misère d’un peuple qui exige la reconnaissance de sa dignité, quel fil à retordre ne donnera pas dans quelques années la théologie africaine, dont l’intuition religieuse s’Arrade dans la terre africaine elle-même. Car si les théologies de la libération sont d’une certaine façon filles de l’Occident, la théologie africaine est fille de la terre africaine elle-même.

Mais ces débats essentiels entrent finalement dans le plan de Dieu sur son Eglise; sous la force de l’Esprit St, ils aideront à la rendre de plus en plus universelle et à cheminer sans cesse « vers la sainteté de l’Eglise ». Ne peut-on pas légitimement poser les questions suivantes : quel est aujourd’hui l’âge historique de l’Eglise? Est-elle déjà adulte dans l’expression externe de sa foi? La seule culture africaine, orientale ou occidentale, « a-t-elle donné l’intégralité de son visage extérieur »? Voilà des questions qui serait passionnant d’approfondir. Qu’il soit bien clair qu’elles ne mettent pas en cause ce qui fait l’esprit de l’Eglise; dont nous sommes sûrs que les portes de l’Enfer ne prévautrdont point contre elle, puisqu’elle possède les Paroles de la Vie éternelle.

Que nos lecteurs excusent cet excur- sion, qui nous a amené loin du livre d’Albert Tévoédjre; mais, tout compte fait, si pas loin que cela, car c’est le même problème que pose le premier chapitre de son ouvrage. Les chapitres qui suivent ne posséderont pas le même souffle et même s’éloigneront avec force des certitudes évangéliques qu’il nous est bon et éminemment utile d’entendre « à temps et à contre-temps », il ne sont pas des originaux. Mais il nous a semblé que les chapitres Mes racines dans la terre africaine » nous donnent l’opportunité et la joie de remercier celui qui l’a écrit.

(John-François Nathoeb)

Arturo C. Jemolo, Figli e Padri, Edizioni Studium, Roma 1984, pp. 196, Li
re 12.000.

Ce recueil contient les articles que Jemolo a publiés sur le quotidien di Turin, La Stampa, entre 1970 et 1984. Dans les dernières années de sa vie; ils sont précédés d’un Rappel-Souvenir de Mgr Achille Silvestri et d’une introduction faite par Giovanni Dalla Torre.

Il s’agit en fait de réflexions écrites « à chaud » sur les événements politiques, religieux et culturels qui ont eu lieu entre 1970 et 1984, réflexions qui ont constitué un point de référence des plus autorisés et des plus appréciés du débat journaliste de l’époque et qui mettent bien en évidence le vide qu’a laissé la disparition de Jemolo dans la culture italienne.

A mon avis, deux éléments rendent particulièrement intéressante la réfléctu-
re de ces textes.

Il y a d’abord le contenu des articles et les audaces qu’ils soulèvent. Ce sont toutes les grandes étapes de ces années difficiles que Jemolo nous fait revivre, ces années, par bien des côtés dramatiques, que nous ne pouvons, ni ne voulons, ne devons absolument pas oublier, et qui sont celles du terrorisme et de la plus grave aigle de la crise économique, ainsi que celle de la perte de tant des « pères » de l’Église et qui ont été les institutions de la terre, dont l’homme s’est partagé dans l’intime du cœur, lorsque l’homme s’est partagé. Sa volonté, doit décider de la réponse à donner, en utilisant le don de la liberté, qui charge de conscience d’une responsabilité qui ne peut être éludée.

(Giorgio Toinini)


Ce livre est une rédaction de celui publié en 1986, sous le titre La visione cristiana: I pensiero politico di Mounier, qui « représentait la première tentative d’un systématisation organique de la réflexion proprement politique du penseur francès » (p. 7). Rapidement dépouillé, l’ouvrage ne fut pas réédité. Il a fallu attendre 15 ans pour voir sortir de presse le présent volume, profondément ré-décalé (…) à la lumière des nombreuses études qui ont été publiées sur Mounier et, surtout, sur l’Église, sur les mouvements politiques et culturels des vingt et un ans qui vont de 1930 à 1950 (…). Dans cette nouvelle perspective du livre, un plus grand espace a été donné à la pensée de Mounier en relation avec les théologies (p. 8). Du titre primitif, on a supprimé la première partie (La rövin

trait), mais encore celle des événe-
ments de la vie de tous les jours qui touchent les hommes ordinaires, et qui dans leur pauvreté et leur humilité, ont réussi à construire avec peine et effort le noyau solide de chaque phase du développement de l’Italie.

Le second motif d’intérêt de ces écrits de Jemolo me semble être l’enseigne-
ment que l’il y transparait, caractérisé par sa manière de lire les événements et de regarder les affaires humaines, bref de faire l’historiographie. C’est le plus profond respect et la plus intense compassion qui sont la marque de l’homme avec lequel Jemo-
lo regarde l’histoire et les aventures des hommes, tant les plus lointaines que les plus immédiates présentes, dans un double mouvement de partici-
pation solidement actif et de souffrance pleine de sincérité. En effet, l’his-
toire qu’écrit Jemolo ne comporte pas de jugements sévères ou arrogants sur les événements, mais au contraire une grande attention dont n’est pas absente un certain grain d’amertume lorsqu’il contemple la distance existant entre les espérances des hommes et leur situation contradictoire, et jusqu’aux chuts qui bien souvent les suivent.

Mais c’est justement dans cette com-
paraison dans cette participation, que Jemolo met en scène sa foi : « Il serait, écrivait Mgr Silvestri, que la rencontre avec Dieu se passe dans l’intime du cœur, lorsque l’homme s’est partagé. Sa volonté, doit décider de la réponse à donner, en utilisant le don de la liberté, qui charge de conscience d’une responsabilité qui ne peut être éludée. »

(Giorgio Toinini)


Ce livre est une rédaction de celui publié en 1986, sous le titre La visione cristiana: I pensiero politico di Mounier, qui « représentait la première tentative d’un systématisation organique de la réflexion proprement politique du penseur francès » (p. 7). Rapidement
le point de référence des groupes informels, communautés de base et centre de culture non liés à l'Église officielle ou à des organisations indépendantes; 3) qui est plus politique et religieuse que philosophique.

Nous avons ici la juste synthèse de la pensée de Moulier, avec un intérêt qui n'a été certainement pas inutile pour une évolution sur "Moulier et la crise de la conscience européenne" où il est dit: "que pour sauver l'Occident, il faut refuser les pêchés de l'Occident." (p. 18) suivant 10 chapitres, dont nous nous limiterons à citer ceux qui nous semblent les meilleurs: "Aux origines de la "philosophie de la révolution"; la loi de Péguy; "Personnalisme et idéologies - socialisme, anarchisme, fascisme" (pp. 49-70), "Moulier et le marxisme" (pp. 121-146) et "Ligues d'une économie personnaliste" (pp. 213-226).

Moulier lui-même nous a dit que Péguy a été un maître préféré: "j'ai vécu, au moment où les vocations se formaient, de longs mois dans l'intimité de son cœur, à Paris. Il n'a pas manqué. Je prétends moins encore le continuer. Il est plus grand que nous. Et puis on ne continue vraiment que ce qu'on a essayé de recevoir" (p. 52). Campanini commence à dire que ce qui est à recevoir à Moulier sans partir de Péguy (...) Quelques uns des moments caractéristiques de la pensée politique de Moulier, le refus de l'alliance entre christianisme et conséquence, dont nous nous limiterons à dire qu'il n'est pas de Péguy (...) Moulier a porté les leçons de Péguy sur des chemins bien divers, les continuant dans un contexte historique profondément transformé, en s'efforçant de continuer la tradition "mystique" au plan "politique" (...). (...)

Un autre certitude qui se dégage de la lecture de ce livre, est que par tout lui-même, Moulier, non seulement dans son choix essentiel, mais dans toute sa sensibilité et son action, ne pouvait pas avoir la moindre tentation pour une quelconque forme de fascisme. Nous n'avons pas des leçons directes de Péguy à Campanini, mais nous pouvons qu'en signaler quelques unes: la page 24 de la page 47, la note 20 de la page 68 (qui toutes deux citent des passages de lettres de Moulier à André Doleuze), les pages 100 à 105, 213-214, 226-227.

Un autre certitude qui se dégage de la lecture de ce livre, est que par tout lui-même, Moulier, non seulement dans son choix essentiel, mais dans toute sa sensibilité et son action, ne pouvait pas avoir la moindre tentation pour une quelconque forme de fascisme. Nous n'avons pas des leçons directes de Péguy à Campanini, mais nous pouvons qu'en signaler quelques unes: la note 20 de la page 47, la page 24 de la page 47, la note 20 de la page 68 (qui toutes deux citent des passages de lettres de Moulier à André Doleuze), les pages 100 à 105, 213-214, 226-227.

Une autre certitude qui se dégage de la lecture de ce livre, est que par tout lui-même, Moulier, non seulement dans son choix essentiel, mais dans toute sa sensibilité et son action, ne pouvait pas avoir la moindre tentation pour une quelconque forme de fascisme. Nous n'avons pas des leçons directes de Péguy à Campanini, mais nous pouvons qu'en signaler quelques unes: la note 20 de la page 47, la page 24 de la page 47, la note 20 de la page 68 (qui toutes deux citent des passages de lettres de Moulier à André Doleuze), les pages 100 à 105, 213-214, 226-227.

Quelques ouvrages "marthinens" publiés récemment par la Maison d'Édition La Scuola (Brescia, Italie)

Nous signalerons ici quelques ouvrages de la maison d'Édition La Scuola (Brescia) qui témoignent de l'attention constante que nous avons portée à la pensée de Jacques Maritain. Le Maritain, La Maison d'Édition La Scuola a diffusé en Italie l'Edizionia al pianto, et la Educação da donna, L'Éducation au croisement et l'Éducation della persona (L'Éducation de la Personne) respectivement sous la direction de Aldo Agazzi et de Piero Vioto, offrant ainsi au lecteur italien la possibilité de connaître l'oeuvre de J. Maritain: Pour une philosophie de l'éducation. Elle a également publié un ouvrage précieux (principalement pédagogique) au Maritain, écrit par Piero Vioto qui fut en Italie un des premiers spécialistes de l'œuvre du philosophe français. Les indications bibliographique qui suivent ont pour but de rappeler et de présenter quelques livres qui, publiés ces dernières années, concernent directement ou indirectement la pensée maritaine de l'éducation. Éducation à scuola nella ideologia contemporanea (L'Éducation et l'École dans les idéologies contemporaines), Édition La Scuola, Brescia, 1962, est le titre de l'ouvrage publié sous la direction de Giuseppe Rovea. L'ouvrage comprend quatre essais: le premier, par le sociologue G. De Rita (Directeur du Censia), trace le profil de l'École italienne au sein des années 80; le second, est une contribution du pédagogue A. Agazzi
traitant d’une école à mesure d’homme, d’une école pour l’homme. Dans le troisième essai, Piero Viotto illustre le personnalisme pédagogique catholique, le quatrième et dernier essai de C. Sacrati, concerne l’analyse des courants non catholiques et conclut en rappelant la nécessité de l’humanisme intégral (p. 133). Cette nécessité fut elle-même soulignée dans l’introduction écrite par G. Roux pour le livre L’Éducation au bivio (L’Éducation au croisement) (p. 5). Le livre qui, par la profondeur de la pensée, l’esprit d’analyse et la structure claire et linéaire du langage, a marqué une étape importante et un point de référence fondamental pour le récit pédagogique de notre époque.

Dans ce cadre, il est également intéressant de signaler particulièrement l’essai de Piero Viotto (pp. 55-99) qui, dans le sillage marxien, évoque de l’individualisation d’une anthropologie personnaliste vers les caractéristiques d’un personnalisme pragmatique, fondé sur l’humanisme intégral chrétien. Cet humanisme intégral peut, en effet, résumer dans l’unité de l’homme, les aspects multiples de l’humain, que la culture a dividé et dispersé, que la science de la psychologie à l’anthropologie culturelle et de la sociologie à la politique — ont analysé sans avoir pu recomposer, du fait de leur refus d’une philosophie réaliste capable de recouvrir et d’affirmer la spiritualité de l’homme (p. 56). Dans cette mesure, le réalisme peut fonder critique un personnalisme pédagogique et une politique démocratique (p. 5). M. Maritain a démontré de manière exemplaire.

Pedagogia, politica e promozione umana (Pédagogie, politique et promotion humaine) fut le thème de la XXIV rencontre des enseignants de Pietralla. Les Actes de cette rencontre ont été publiés par la Maison d’Édition La Scuola de Brescia sous le titre même du thème de la rencontre. L’objet du livre est élargi par le sous-titre : « Idées pour une éducation pluraliste et démocratique dans les Écoles de la communauté ». Parmi les contributions com-

à l’école aujourd’hui?) fut le thème de la XXXIIe rencontre annuelle du Groupe de Pietralla dont les Actes ont été publiés par la Maison d’Édition La Scuola de Brescia. Dans la préface du volume, Mario Mencarelli déclare que la base de la réflexion des maîtres de Pietralla, fut « la solidarité continue de Maritain à faire de l’éducation à la démocratie comme instrument à la solidarité et à la vérité » (p. 5).

Les contributions qui composent le livre confirment cette inspiration; l’axiologie qui, dans le discours est celle du personnalisme communautaire vérifié à travers le problème de la gestion sociale de l’école (L. Corradini; L’innovation scolaire (C. Sacrati); la structuration dynamique de la personnalité (F. Montuschi; la liberté de l’enseignement (E. Damiano) et l’éducation à la critique (M. Mencarelli).

***

« Donner une contribution à la définition d’un engagement nouveau : celui qui rassemble les motivations culturelles et éducatives qui se sont nouées à la base de la pratique éducative » constitue l’objectif du volume collectif: Alle radici culturali dell’esperienza educativa e filosofica (Les racines culturelles de l’expérience éducative et philosophique), également publié par la Maison d’Édition La Scuola de Brescia. Les essais qui composent le livre sont les œuvres de F. Bertoldi (Nouvelles dimensions de la didactique); de D. Anti-seri (L’épistémologie et la didactique des sciences et de l’histoire); de R. Tittone (La nouvelle pédagogie linguistique); et D. Grassi qui traite du thème: « Recherches scientifiques et conceptions éthiques: perspectives pour l’éducation morale ». Au niveau de la partie critique, au niveau de la partie plus positive, Mencarelli fait explicitement référence à des observations de Maritain « non seulement pour l’objectivité avec laquelle elles sont exposées, mais aussi et surtout en tenant compte de l’attention qu’il ont toujours accordée aux valeurs » (p. 250).

Plus loin il ajoute encore: « L’analyse de Maritain est, apparemment, utilement pas commune. En fait, il ne tolère pas la porosse qui peut traduire toute conception éthique. Il ne tolère pas plus les conclusions simplistes. Et tout en donnant évidence aux tendances réalité, il reprend le problème d’une éthique digue de l’homme » (p. 252).

A cette fin, « il ne s’agit pas de poser la science en opposition par rapport à la philosophie, mais au contraire, de tirer profit de l’expérience de la philosophie, chaque science dans sa particularité » (p. 276). A cet égard, précise Mencarelli — on se souvient de l’autorité de Maritain: la science peut aider à combiner les diverses approches de manière efficace; à encourager les dynamismes indispensables pour que la personnalité (entendue comme système fonctionnel réellement) à éviter toutes les frictions qui peuvent empêcher à ce système de fonctionner (c’est à dire tout ce qui peut retenir de ce que Maritain appelait le concept scientifique de l’homme) ; en même temps, on peut s’adresser à la philosophie pour tout ce qui concerne les indications de caractère télégisme, qui ne peuvent pas s’opposer aux possibilités objectivement reconnues à l’être humain » (p. 276).

La leçon de Maritain conserve toute sa validité dans la mesure où — comme l’observe Mencarelli (p. 276) — « son exigence de voir plus au fond de la nature de l’homme et de ses possibilités est une exigence à laquelle pédagogiquement, on ne peut pas renoncer ».

***


L’ouvrage propose de manière claire et organisée un trait d’union entre l’éducation morale « dans l’optique de la laïcité de
REVUE DES REVUES

Le numéro 8 de Appunti di cultura e di politica (via Federico Cesi 21, 00193 Roma, Italia), bulletin mensuel de la Lega Nazionale delle donne, longtemps oublié, qui analyse la situation du Parti Communiste italien, après le décès de son Secrétaire Général, Enrico Berlinguer. Ce même numéro s’ouvre par un éditorial de Paolo Gallo de Blase, qui en commentant la situation italienne et le rôle qu’y joue la composante catholico-démocrate, écrit ce qui suit : « il faut souligner que la force dont nous avons été porteurs dans la démocratie italienne, à savoir le lien entre conscience religieuse et conscience civile, la racine religieuse de la démocratie moderne, ou bien croyant comme donnée commune, sans limites de condition, au-delà des confessions, comme base d’un nouveau rapport entre morale et politique, ou bien finir dans le ghetto des idéologies propres à une confession, avec tous les risques connectés d’opportunisme et d’intégrisme ».


Dans le numéro 6 (novembre-décembre 1984) de la revue Italicum Boax 84 (via Acciaioli 7, 00186 Roma, Italia) est publiée une longue étude du théologien et philosophe Rainiero Paikkar, sous le titre « La grazia di Babele » (La grâce de Babel). En accord avec les plus récentes interprétations de l’épisode biblique de Babel, Paikkar soutient que la multiplication des langues qui a été la conséquence de la destruction de la tour, loin de manifestuer la condamnation de Dieu vis-à-vis des hommes et de leur histoire, est au contraire prouve de la bénéédiction divine. Le Seigneur en effet, sait que le rêve d’un système monolithique n’est qu’une illusion, car le pluralisme est à la racine de toutes les choses. Si les langues ont été multipliées c’est justement pour mieux refléter une réalité qui ne peut pas être symbolisée par l’artifice d’une seule et unique tour. Babel est le reflet de la prétention d’une unification universelle avec une seule culture et une seule idéologie. La destruction de cette prétention est une « grâce » par le fait qu’elle indique que le pluralisme fait partie de la condition humaine dans le sens le plus authentique de la Création.

Nous trouvons dans le même numéro un article signé par Raniero La Valle et intitulé « L’amore come problema politico » (L’amour comme problème politique). ***

Le revue bimestrielle d’études politiques Civitas (via Tirso 92, 00186 Rome, Italie) consacre intégralement son numéro 4 (juillet-août 1984) au « Codice di Camaldoli » (Code de Camaldoli). Ce « Codice » n’est autre qu’un travail collectif qui a été élaboré durant le conflit modiglianais, lors d’une rencontre qui se tint au Monastère bénédictin de Camaldoli, et qui avait réuni de nombreux intellectuels formés par la FUCI (Federazione Universitaria Cattolica Italiana) et par le Movimento Laurati di Azione Cattolica. Ce document a été signé d’un point d’arrivée nécessaire d’un climat de recherche et de débat, qui s’est établi à partir des années 1930. En effet, contraint par le régime fasciste à l’inactivité, les jeunes universitaires et diplomées eurent la possibilité de réfléchir longuement sur une série de sujets qui allaient se poser dans le futur, en méditant sur la crise des idées et des orientations du courant.
chrétien-social qui s'était développé à partir du début de ce siècle, sous la poussée de la doctrine chrétienne. Il s'agissait d'une transition vers une nouvelle situation politique et sociale, où seraient nécessaires des catégories d'action et de pensée capables d'interpréter et de maîtriser les mutations en cours. C'est à un moment durant lequel on ne pouvait encore prévoir l'-issue exacte de la fin du fascisme, tout en la prévoyant, que le Codice d'humanité, qu'il est possible que soient les problèmes qui se posent à la nouvelle société démocratique et la direction qu'elle prendra. Voilà la raison pour laquelle ce document contribue de manière importante à la maturité qui fit la nouvelle classe dirigeante du pays, en moins le débat de la reconstruction de l'espace-gauche. Ses contenus allaient orienter tout le courant catholico-démocrate lors de sa contribution à la préparation de la Constitution républicaine, à laquelle d'ailleurs participeront nombreux rédacteurs de ce document.

Le
le
5
de
la
de
temps
sa
publicé
un
dossier
consacré
à
l'analyse
des
caractéristiques
d'une
economie
post-industrielle. Les articles qui composent ce dossier sont signés par G. De Rita, V. Parizzi, C. Cipolletta et V. Boscari. Nous trouvons dans ce dossier un effort de lire dans la réalité que nous vivons actuellement, les signes qui animent les résultats futurs, afin de permettre à la société de se mettre en condition de maîtriser son propre avenir et non pas de le subir.

La revue de novembre-décembre (n°6) de cette même revue Civitas, est entièrement consacrée au thème important et tellement à l'ordre du jour du Volontarisme en Italie. Dans l'éditorial rédigé par Mária de Martini, en nous dit que "dans une enquête de juin 1982, faite sur un échantillon de la population adulte italienne entre 18 et 54 ans, de 107% des personnes interrogées, affirmant consacrer une partie de leur temps à des activités non rétribuées mais utiles à la communauté. Cela donnait donc le chiffre impressionnant de 3 millions 263 000 personnes engagées dans le volontariat; le temps moyen donné à cette activité serait d'environ 79

Dans le numéro 3 (juillet-septembre 1984) de Conclusions, revue du CIEDLA (Centro Interdisciplinario de Estudios sobre el desarrollo latinoamericano de la Fundación Konrad Ade
cman), nous trouvons un article de positionnement du mouvement qui sera publié dans l'édition du n°15 (mai-juin 1984) possède lé
gimité et force morale, mais cela ne suffit pas à garantir la permanence. Cette unique instance qui pourra réellement être ouverte, dans sa possibilité de contrôle et dans sa capacité de subordonner les intérêts des secteurs privés au bien-être de la majorité. Il ne s'agit pas, finalement, d'une grâce dont l'histoire fait cadeau, mais bien du droit qui doit s'affirmer par le moyen de l'exercice quotidien.

C'est à l'aide du thème des "Terrorismes" qu'est consacré un important dossier de la revue. Dans le numéro 11 (octobre-novembre 1984) d'Essprit (19, rue Jacob, 75006 Paris, France), il contient des articles de M. Domansch, Mongin, Thi
baut, Wielvorka, etc. Il se compose de deux sections intitulées "Terrorisme et couloirs de desserte" et "Terrorisme et culture de la terreur", dont une partie s'intéresse à une analyse actuelle de la renaissance du terrorisme en France; quant à la section intitulée "Le terrorisme dans les routes de l'État", elle réserve un long espace à la situation du Moyen-Orient. Dans la revue du mois de décembre 1984 (n°12) de la même revue, sont publiées deux interventions d'Éric Michot et de l'auteur de Jacques Delors, dont le but est de réfléchir sur la crise d'identité de l'agir politique. Le sous-thème "Politique: la désaturation", la revue fait une analyse réflexion sur la crise des motivations et des "passions politiques" qui ont dominé la vie publique des quinze dernières années, et qui marquent une profonde transformation des valeurs de la vie en commun. La vie politique y est décrite comme distante et "refroidie" par rapport aux passions et tensions idéales. On y voit se faire jour dans toutes les contributions de la section: une telle situation ne présente-t-elle pas une menace inquié
tante? N'est-il pas vrai que, qu'est-il possible au jour-d'hui, la place vide de l'utopie?"

Dans le numéro 3614, d'octobre 1984, la revue des Jésuites français, Études (14, rue des Arts, Paris, France), nous trouvons un article bien documenté de Marie-France Toint, qui analyse la politique sociale du président Reagan. L'auteur et l'auteurs de l'article, en même temps, en ce début du deuxième mandat présidentiel, la récente reprise de l'éco
domme des États-Unis, en dénonçant les déséquilibres en matière de politi
cque sociale et sociale, avec des effets de négatifs sur les conditions de vie des couches les plus défavorisées de la popu
apulation. En reprenant les chiffres de ce déséquilibre, l'article recoupe sur plusieurs points les préoccupations qui ont été exprimées dans la lettre pastorale des évêques des USA sur l'écono
domique, publiée en novembre 1984. Dans la même revue, se trouve un article qui est un guide pour un grand nombre de réflexion le récent cathétosme pour les adolescents et les jeunes élaboré par l'Eglise de France, autour duquel de nombreux mouvements, sectes ou groupes, sont venus dans divers milieux. Grâce à un travail interdisciplinaire d'une équipe de spécialistes, Études défend "Pierres vivantes", en cherchant à expliquer le travail suscité par les nouveaux tant dans sa forme que dans son approche et d'en faire découvrir la cohérence et la rigueur théologique.

Le numéro 3615, de novembre 1984, de la même revue, est l'un des par un article sur la situation en Amérique centrale, en en soulignant d'un côté l'état croissant de violence, qui de plus en plus prend la forme de cauchemar, et d'autre personne ne peut sortir vainqueur, tant en en insistant de l'autre sur la nécessité d'entreprendre un réel chemin de négocia
dation. Même si ce chemin est fragile et précaire, il constitue néanmoins un un médium qui peut assurer aux pays de cette partie du Continental une évolution de leurs situations internes, diffé
dente des solutions militaires trop tra
giquement connues. Signalons enfin, dans ce numéro, un long essai du P. Bernard Sebouh, Professeur au Cen

sept heures par semaine". Les articles sont suivis de nombreux témoignages de plusieurs associations et organismes italiens.

Dans le numéro 3 (juillet-septembre 1984) de Conclusions, revue du CIEDLA (Centro Interdisciplinario de Estudios sobre el desarrollo latinoamericano de la Fundación Konrad Ade
cman), nous trouvons un article de positionnement du mouvement qui sera publié dans l'édition du n°15 (mai-juin 1984) possède lé
gimité et force morale, mais cela ne suffit pas à garantir la permanence. Cette unique instance qui pourra réellement être ouverte, dans sa possibilité de contrôle et dans sa capacité de subordonner les intérêts des secteurs privés au bien-être de la majorité. Il ne s'agit pas, finalement, d'une grâce dont l'histoire fait cadeau, mais bien du droit qui doit s'affirmer par le moyen de l'exercice quotidien.

Dans le numéro 3614, d'octobre 1984, la revue des Jésuites français, Études (14, rue des Arts, Paris, France), nous trouvons un article bien documenté de Marie-France Toint, qui analyse la politique sociale du président Reagan. L'auteur et l'auteurs de l'article, en même temps, en ce début du deuxième mandat présidentiel, la récente reprise de l'éco
domme des États-Unis, en dénonçant les déséquilibres en matière de politi
cque sociale et sociale, avec des effets de négatifs sur les conditions de vie des couches les plus défavorisées de la popu
apulation. En reprenant les chiffres de ce déséquilibre, l'article recoupe sur plusieurs points les préoccupations qui ont été exprimées dans la lettre pastorale des évêques des USA sur l'écono
domique, publiée en novembre 1984. Dans la même revue, se trouve un article qui est un guide pour un grand nombre de réflexion le récent cathétosme pour les adolescents et les jeunes élaboré par l'Eglise de France, autour duquel de nombreux mouvements, sectes ou groupes, sont venus dans divers milieux. Grâce à un travail interdisciplinaire d'une équipe de spécialistes, Études défend "Pierres vivantes", en cherchant à expliquer le travail suscité par les nouveaux tant dans sa forme que dans son approche et d'en faire découvrir la cohérence et la rigueur théologique.

Le numéro 3615, de novembre 1984, de la même revue, est l'un des par un article sur la situation en Amérique centrale, en en soulignant d'un côté l'état croissant de violence, qui de plus en plus prend la forme de cauchemar, et d'autre personne ne peut sortir vainqueur, tant en en insistant de l'autre sur la nécessité d'entreprendre un réel chemin de négocia
dation. Même si ce chemin est fragile et précaire, il constitue néanmoins un un médium qui peut assurer aux pays de cette partie du Continental une évolution de leurs situations internes, diffé
dente des solutions militaires trop tra
giquement connues. Signalons enfin, dans ce numéro, un long essai du P. Bernard Sebouh, Professeur au Cen
tre-Sévres de Paris, sur la «chrétienté anonyme» de Karl Rahner.

***


Quelles sont les voies de la relance de l’Europe? Le Parlement Européen vient de proposer une réponse, en votant un projet de nouveau traité d’Unification Européenne, qui rassemblerait progressivement, avec pragmatisme, dans un ensemble institutionnel cohérent, l’intégration économique et sociale et la coopération politique élargie aux problèmes de sécurité. Et Jacques Mallet conclut: «Ce projet nous paraît important, même si ses modalités sont contestables. Il ouvre une perspective d’avenir, nécessaire au développement de la construction européenne. Il propose un grand dessein capable de mobiliser les énergies et les imaginations. Il apporte un nouvel espoir aux européens. Il compromet l’Europe de ce dont elle a le plus besoin: une autorité politique commune... La méthode des “petits pas” ne suffit plus. L’heure est venue de faire quelque chose d’envergure avant».

Dans le même numéro signalons l’étude de Nicole Fontaine, Membre du Conseil Economique et Social français, sur «Le livre et la lecture en France aujourd’hui». «Alors que le livre est un témoin irremplaçable et permanent du développement culturel d’une nation, il considère les facteurs d’expression des plus élaborées de la pensée, avons-nous au conserver la place essentielle qui lui revient de droit?».

Or, en comparaison des pays plus développés, la vitalité de l’édition française reste relative: elle occupe seulement le sixième rang mondial, derrière l’URSS, les USA, l’Allemagne fédérale, le Japon et la Grande-Bretagne. L’auteur étudie les raisons de cette crise et propose des solutions pour tenter de la résoudre.

Dans le numéro 213-214 (juillet-septembre 1984) de la même revue, Alain Dussault parle de «L’actualité du personnel». Après avoir présenté le personnel à l’écoute d’Emmanuel Mounier, il nous rappelle que le coeur pastoraliste a inspiré de nombreux philosophes, de Labertomère et Néondelice à Landtsheer, Rosenblit et Xurin, ainsi qu’à Maurice Blondel, Jacques Maritain et Emmanuel, Paul Ricoeur et Étienne Boulle. Il souligne combien le personnel nous engage vers un certain choix de société: «Reconnaitre une valeur absolue, non seulement à la personnalité abstraite, mais en tant que personne, à chaque individu dont notre vie familiale, notre vie professionnelle, nos loisirs et nos engagements font un interlocuteur, tel est donc le requit le plus fondamental du personnel. Sur cette base, c’est toute une éthique qui peut être construite, et tout un choix de société formulé». Et l’auteur conclut: «Si faible qu’en quelques mots l’essentiel de la présente étude, il nous semble que c’est à l’expression “Primauté du Spirituel” qu’il faudrait se référer, sans se laisser arrêter par l’occasion du cas particulier qui fuse dans que l’on évoque la dimension non-charnelle de la personne, ni par l’accusation d’idéologie qui ne voit dans le spirituel qu’un concept de classe destiné à masquer des intérêts, des besoins et des passions tout à fait matériels. L’idée de primauté du spirituel renvoie à un lieu au travers étrangers et ici de Jacques Maritain à consacrer à la distillation du spirituel et du temporel; elle balise la ligne de front qu’il faut tenir contre tous les totalitarismes d’État. En seconde lieu, dans notre univers si profondément matérialiste, elle rappelle qu’une défense efficace des droits de l’homme implique que l’on fasse droit à toutes les dimensions de la personne».

***

Humanitas (via G. Rosa 71, 25121 Brescia, Italy) dans son n° 5 (octobre 1983) publie un essai de P. Xavier Tillette, Prefete de la Philosophie et futur de la religion en Europe. Le rapporteur des tempes profanes de qui est produit dans le Continent et qui sont dus aux processus de secularisation, l’article veut être une réflexion sur la situation actuelle de minorité de l’Église catholique dans la société européenne, tout en faite émerger les conditions requises pour renouveler l’effort de l’évangélisation de cette société complexe et secularisée.


***

Au sommaire de Nova et Vetera (4, avenue St Paul, 1706 Grange-Canal, Suisse), nous trouvons un article de Zygmunt Marczy, intitulé «L’Église, la guerre et la paix à l’époque nucléaire». L’auteur y analyse de manière minutieuse et précise l’évolution du Magistère ecclésiastique à partir de l’encyclique Pacem in terris, en insistant particulièrement sur les documents des plus récentes années. Jean XXIII avait déjà affirmé dans cette Encyclique qu’il devient humainement impossible de penser que la guerre soit, à notre époque atomique, le moyen adéquat pour obtenir justice d’une violation de droits». (p. 80-81)
Nous nous trouvons aujourd'hui devant de nouvelles menaces autant globales que locales. La menace nucléaire et ce qu'on appelle la guerre des étoiles. Face à cet équilibre de la terreur, le désarmement n'est ni une utopie ni un luxe, mais une nécessité. Jean-Paul II n'a-t-il pas affirmé avec force : « Je suis, en fait, profondément convaincu qu'à la lumière des conséquences d'une guerre nucléaire, qui scientifiquement peut être considérée comme une catastrophe, le seul but moralement et humainement valable est la réduction des armements nucléaires, dans l'attente de leur élimination complète » (Augustus, du 21 12 2003).

Après avoir fait allusion à la « force de dissuasion », qui est moralement valable, comme instrument de protection, l'auteur conclut ainsi son étude : « Les solutions proposées par l'histoire au problème de la guerre et de la paix ne sont pas purement institutionnelles. En effet, ils ne suffisent pas à réformer les organisations mondiales ou de concilier des arrangements pour justifier, autant que possible, la paix ; il faut encore que les relations entre les hommes, et surtout entre les peuples, deviennent de plus en plus respectueuses de leurs droits et de leurs intérêts. »


Un débat intitulé « Repenser l'écologie », constitue une des sections du numéro 188 de la revue L'Hebdo (14, rue d'Anns, 75006 Paris, France). Il s'agit d'un article de P. Mayol suivi d'une Table Ronde, à laquelle ont participé notamment M. Jean-Claude Millot, chercheur d'un livre récent intitulé « De l'écologie » et Alain Finkielkraut de l'Institut pour l'Étude et la Paix. Le livre de Millet, qui nous a été confisqué par une personne qui a encaissé des fonds de l'organisation, est dédié à cette question. Il a été déposé à la direction de l'Institut pour l'Étude et la Paix. Il est donc crucial de prendre en compte les dynamiques de ces structures en vue de promouvoir la paix. 

aussi des limites qu'elle doit respecter et des questions éthiques posées tant aux médecins qu'à toute la société.

***

C'est une fois de plus aux problèmes du Sud de l'Italie que s'interesse la revue de la C.I.S.L. (Confédération italienne des syndicats des travailleurs), IV (1984), sous le titre de "Romu, Italie". Dans son numéro 23, du 24 septembre à 2 octobre 1984, elle contient un important dossier intitulé "Mezzogiorno, istituzioni, sindacato" (Mid, institutions, syndicat), qui est introduit par des syndicalistes et des économistes, attentifs tout particulièrement à interpréter les transformations qui se produisent actuellement dans le Midi de l'Italie. Comme à la société italienne en général, le Mezzogiorno se présente également au syndicat, avec toute sa complexité et sa réalité qui est loin d'être homogène. Cette situation exige une mise en œuvre de stratégies et de cultures qui n'auront pas les mêmes conséquences dans les régions de l'YMI, en particulier en Asie et en Europe, capable de mettre en place de telles situations de convictions et de certitudes acquises autour des politiques de développement. C'est d'ailleurs dans ce même contexte que la recherche dont Il Progetto veut être le témoin, et dont le but est de donner aux forces sociales et politiques des instruments de lecture et d'interprétation permettant de mieux percer les frontières entre le travail et l'œuvre. C'est sur la même longueur d'onde que se situe le contenu du numéro 22, du 24 août à 24 septembre 1984, de la revue, consacré à "Le scenario del futuro prossimo" (Le paysage du proche avenir). Les nombreuses contributions qui composent ce numéro tournent toutes autour du mot-clé du "travail" ; c'est dire pour qui la recherche a tellement transformé, et par rapport à lui, les transformations du système politique, du système économique, du syndical lui-même ; transformations possibles, ou déjà en acte, ou craintes ou désirées.

***

Sur le numéro 35 des Ouaderni di azione sociale (via G. Marcora 18-20, 00153 Roma, Italia), la revue des ACLI (Associazioni cristiane dei lavoratori italiani), sont publiés des articles de M. Norelli ("Il post-organismo e la politica internazionale nelle periferie") ; le post-organisme et la politique internationale dans les périphéries, de P. Montispeletti ("Il identità sociale complessa"), dans les sociétés complexes, de A. Desiderato ("Il referendum che divide") ; le référendum qui divise.


Nous y trouvons enfin une entrevue faite à Grant James, directeur général de l'UNICEF, par L. Ardesi, au sujet de la préoccupation de cet organisme international face à ce grave problème de la mortalité infantile, extrêmement élevée dans les pays du Tiers-Monde.

***

Le numéro 22 (avril-juin 1982) de la Rivista di Teologia morale (via Nosa- delia 6, 40123 Bologna, Italia), s'ouvre par un long et dense article de Giovani- ni Bianchi, qui porte le titre de "L'eternità del paganism" (L'éternité du paganisme). Le processus de sécularisation qui marque profondément les sociétés et leurs impié de nombreuses et diverses mutations, laisse apparaître actuelle- ment un retournement du paganisme qu'il se- rait intéressant d'analyser. On peut y voir comme point d'origine une réapparition de Nietzsche, d'un Nietzsche mystique, fait remarquer Bianchi, tel que l'a présenté avec acuité le P. De Lubac. Une question est de savoir si les nombreux, qui sont pas seulement d'ordre philosophique, car la proclamation de la mort de Dieu ainsi que celle de la fin de l'utopie, signifient le glas de la "dignità" de la politique, à cause d'une série successives de passages et de réactions qui concernent tout autant la sphère des motivations individuelles que les règles de la vie publique. L'ordre des réalités temporelles, totalement limité et "bloqué" sur lui-même, prive de ses fonctions et de ses valeurs qui tendent d'établir un rapport de communication entre ce qui a été et ce qui ne peut plus, entre le passé, le présent et le futur. Le néo-paganisme tue et se réfère dans une "société-ad- ministrée", sans pathos ni aspirations, où l'on ne trouve pas plus rien de d'Apollonien classique et de la grande tra- dition païenne. Nous sommes devant un paganisme tourné vers le passé et bien paradoxalement — sécuritaire.

Le numéro 63 de la même revue (juillet-août 1984), publie un article de S. Filzak ("Difesa non-violenta, utopia o alternativa necessaria?" — Défense non-violente, utopie ou alternative nécessaire ?), et un autre de G. Campanini ("Il movimento cattolico tra tradizione e modernità" — Le mouvement catholique entre tradition et modernité).

***

Dans le numéro 2/1984 de la Revue internationale du travail, organisée du Bureau international du Travail (CH-J21- Genève), est publiée une étude de Peter Krastl sur "Les initiatives locales de création d'emplois en Europe occiden- tale". La persistance du chômage et le passé occidental inclut certaines de ses victimes à prendre leur sort en main et à s'engager à n'importe quelle confiance en soi et dignité. L'auteur donne des exemples de toute une gamme d'initiatives locales de création d'emplois dans divers pays européens (en Llandud, en Italie, en Grèce, au Pays de Galles, en République fédérale d'Allemagne, en Belgique, etc.), examine les formes qu'elles peuvent adopter, et évalue les besoins de structures d'appui, de financement et de formation. Cela concerne toutes les formes qu'elles peuvent avoir, et enfin, le passage de la catégorie de l'acte d'accord autorisé à la phase de la création d'emplois.

En fait, tout ceci est compris dans le titre des thèmes qui sont possibles en ce qui concerne le chapitre qui se pose pour la société contemporaine, et même plus en ce qui concerne les thèmes que nous pouvons nous rendre compte combien les temps durant lesquels ont été élaborées ces théories de la société personnaliste, sont loin de ceux

les initiatives locales ont une portée beaucoup plus grande que le nombre, à lui seul, des emplois qu'elles ont créés. Pour l'individu comme pour la collectivité, c'est une source importante de la vie des temps économiquement et socialement. Des biens et des services sont produits, de la valeur est ajouté, mais, en outre, la chose sauvegarder ou reconstruire leur confiance en soi, leur estime de leur bien et leur dignité. Certaines de ceux qui participent aux initiatives lo-cales de création d'emplois vont plus loin encore, puisqu'ils voient dans leurs efforts une certaine contribution à une renaissance qui pourrait, si on l'encourage, rendre la physionomie du travail et de l'emploi dans l'avenir.

***

Sous le titre de "Il personalismo com- munitario nella cultura del nostro tem- po" (Le personnalisme communautaire dans la culture de notre temps) du numéro 5 (septembre-octobre 1984) de la Revue Rassegna di teologia (c/o Facoltà teologica dell'Italia meridionale, via Pa- rruca 115, 80123 Napoli, Italie), publie un article de Giorgio Caplini qui établit un bilan de l'apport du personnalisme à la culture et à la conscience de notre temps. Il y a un personnalisme implicite qui a dépassé les frontières marginales, voire même des ca- naux souterrains, pour émerger tel un fleuve torrentiel, aux moments surtout des crises aiguës de la société, affirme Caplini. C'est autour des thèmes du fond de la réflexion personnaliste que se constate avant tout cette "rédécouver- te": l'affirmation de la place centrale- le de la personne, d'une nouvelle vision de la propriété et des relations écono- miques, un rapport différent entre la sphère du public et celle du privé, et, enfin, le passage de la catégorie de l'acte d'accord autorisé à la phase "d'organisation des emplois".

Etablissant une évaluation provisoire de ce phénomène encore bien récent, il affirme ce qui suit: "De même que le chômage est bien davantage qu'un simple phénomène économique, de même les possibilités de travail ouvertes par..."
que nous vivons. « On peut, réfléchit Campanini, parler tout à la fois, de réussite et d'échec du prêtre personnaliste. Les sociétés européennes telles qu'elles se sont constituées après l'époque des grandes espérances de l'immediat après-guerre, sont évidemment très éloignées des aspirations du mouvement personnaliste. (...) Mais un levain a été enfin, dans l'histoire du monde, qui s'est enfin, finira par fermenter la masse.»

Dans le même numéro signalons une intéressante contribution de John Nave, président de la fondation de théologie à l'Université Pontificale Gréco-Italienne de Rome, qui développe le thème de la « théologie narrative ». Le titre de ce travail est « Ricordo di amore condizionato e raccontato » (Souvenir d'amour partagé et raconté) ; il est le témoin de l'attention du milieu théologique nord-américain, à une perspective de recherche, jumelée celle de la « théologie du souvenir », qui jusqu'ici a été le propre de la théologie germanique.

PUBLICATIONS DE L'INSTITUT INTERNATIONAL « JACQUES MARITAIN »


6) AA.VV., Cattolici e politica in un mondo diviso, edito da Paolo Nepi, presentazione di Antonio Pavan, A.V.E. Editrice, Roma, 1979 (Publication de la Section Italienne de l'Institut) L. 5.000.


9) AA.VV., La crisi della cultura politica contemporanea e il pensiero personalista, Editrice Gregoriana, Padova, 1980 (Publication du Centro Veneto « Jacques Maritain ») L. 5.000.


16) AA.VV., Le autonomie locali tra comunità e istituzioni, edito da Lucio d'Ubaldo, Edizioni Casa della Stampa, Roma, 1983 (Publication de la Section Italienne de l'Institut) L. 10.000.


18) AA.VV., Contemplation e ricerca spirituale nella società secolarizzata (La proposta di Merton e Maritain), Editrice Massimo, Milano, 1984 L. 11.000.


20) AA.VV., Lavoro, culture, religioni, Edizioni Lavoro, Roma, 1984 L. 19.000.

21) AA.VV., Understanding Poverty, edito da Giovanni Sarpellon, F. Angeli, Milano, 1984 L. 23.000.

22) AA.VV., Il contributo teologico di Jacques Maritain, Libreria Editrice Vaticana, 1984 (Publication de la Section Italienne de l'Institut) L. 12.000.

Les livres sont disponibles auprès des maison d'éditions:

- Edizionie Massimo
  Corso di Porta Romana, 122 - 20122 MILANO (Italie)

- Vita e Pensiero
  Largo Gennelli, 1 - 20123 MILANO (Italie)

- G. Bagaloni Editore
  Via Mazzoni, 1 - 60020 AGUIGLIANO-Ancona (Italie)

- Editrice A.V.E.
  Via Aurelia, 481 - 00165 ROMA (Italie)

- Edizioni Gregoriana
  Via Roma, 37 - 35100 PADOVA (Italie)

- Edizine s.r.l.
  Via Mattico Boiardo, 17 - 00185 ROMA (Italie)

- American Maritain Association
  7700 West Wisconsin Avenue - MILWAUKEE, Wisconsin 53213 (USA)

- Editions Anthropos - Institut International d'études sociales
  Case postal 6 - CH 1211 GENEVE 22

- Universiteit Pers KUL
  Naamsestraat 22 - 3000 LEUVEN (Belgique)

- Edizioni Casa della Stampa
  Via Empoliului, 120 - 00197 TIVOLI-Roma (Italie)

- Editions Universitaires Fribourg
  Perolles 42 - 1700 Fribourg (Suisse)

- Edizioni Lavoro
  Via Tagliamento, 39 - 00198 ROMA (Italie)

- Franco Angeli Editore
  Viale Monza, 26 - 20127 MILANO (Italie)

- Libreria Editrice Vaticana
  00120 CITTA DEL VATICANO (Italie)

- Editions du Centurion
  17, rue de Babylone - 75007 PARIS (France)

- Daphne Editrice
  Via A. De Mandrelo, 14 - 35100 PADOVA (Italie)
Informations

CHRONIQUES

DEVELOPPEMENT DE LA PENSEE DEMOCRATIQUE CHRETIENNE AU XXIME SIECLE (**)

C'est à Cadenabbia, Italie, dans la maison même où a vécu quelques années le Chancelier Adenauer, que s'est déroulé les 28 et 29 septembre 1984, le Séminaire organisé par l'Institut International Jacques Maritain et par la Fondation Konrad Adenauer, sur le thème suivant: "Développement de la pensée démocratique chrétienne au XXème siècle". Les travaux de ce séminaire ont été coordonnés par les Professeurs Roberto Papini et Klaus Gatto et se sont déroulés autour de plusieurs sections qui ont été étudiées respectivement: 1) "Les catholiques et la culture politique en Italie et en Allemagne entre les deux guerres" (reléveurs en étaient les Professeurs Rudolf Lilli, de l'Université de Karlsruhe et Francesco Malgeri de l'Institut Luigi Sturzo de Rome); 2) "Le développement de la doctrine sociale de l'Eglise au début du siècle (reléveurs les Professeurs Anton Rauscher s.j. et D. Antonio Acerbi); 3) "Les catholiques sous la fascisme et le national-socialisme" (reléveurs les Professeurs Francesco Traniello, de l'Université de Turin et Konrad Reppgen, de l'Université de Munich); 4) "La culture politique de la démocratie chrétienne après 1944" (Professeur Silvio Tramontin, de l'Université de Parme); 5) "La culture politique de la C.D.U. au temps d'Adenauer" (Professeur F. Heinz Thunig, de l'Université de Trèves); 6) "La pensée politique de J. Maritain et son importance en Europe" (Professeurs Heinz Hürten, de l'Université de Eichstätt et Antonio Pavan, de l'Université de Padoue). Les travaux du Séminaire se sont clos par une analyse de l'influence qu'a eue la doctrine sociale de l'Eglise sur la culture politique en Italie et en Allemagne, qui a été introduite par les Professeurs Hans Günther Hockerts, de l'Université de Francfort et Pietro Scoppola, de l'Université de Rome.

La simple lecture des titres des thèmes discutés montre bien la complexité et l'étendue des sujets traités, et à tel point qu'il serait fâcheux d'en tenter une synthèse complète. On peut tout de même souligner les fils conducteurs qui ont couru entre les travaux une unité substantielle, malgré l'extrême variété des contributions.

Le Séminaire a tout d'abord révélé une mémoire historique indispensable non seulement pour comprendre le comportement politique des catholiques, mais aussi pour approfondir ensuite la question liée à la question de la pensée politique et au sujet des rapports entre le chrétien et la société.

Il faut faire remarquer que l'influence de Maritain n'est pas la même que celle de l'Influence chrétienne dans l'Allemagne et qu'en conséquence la contribution de la pensée à une prise de conscience politique des catholiques a été minimale.

Une attention particulière a été donnée aux problèmes posés par la question de la Déchirure France et l'Action historique de la 'doctrine sociale de l'Eglise'. Après la deuxième guerre mondiale et surtout après le Concile Vatican II on est venu petit à petit à ne plus considérer comme un corps de doctrine bien défini, mais bien plutôt comme un ensemble d'orientations qui permettent un grand espace de liberté à l'action politique proprement dite. Ce dépôt de la politique originel et trop mécanique d'une 'doctrine sociale de l'Eglise' nous met pourtant à son tour devant l'existence de garantir l'inspiration chrétienne de la politique, pour éviter de tomber dans le pur pragmatisme.

Au cours du Séminaire a été également abordé un problème qui est en core objet d'études et de thèses diverses. A savoir celui des rapports entre monde catholique, fascisme et national-socialisme. Au-delà des analyses qui ont été faites et qu'il nous est impossible de rappeler ici pour des raisons très simples d'espace, une convergence totale s'est faite sur la constitution des totalitarismes qui ont eu une influence sur le monde des catholiques et en Allemagne et en Italie.

Ajoutons enfin qu'à Cadenabbia fut esquissée une tentative d'approfondissement du concept de 'populisme' et de 'popularième': ce sont en effet deux concepts importants dans la philosophie politique des catholiques.

Tout cela que nous venons de dire assez rapidement sur ce Séminaire, ne donnera qu'une idée très imprécise des thèmes qui y ont été abordés. Mais cela suffit néanmoins à en faire comprendre la richesse et la complexité.

(Gianfranco Maritini)

LA POLITIQUE CULTURELLE EUROPEENNE: LE DEFI DES DROITS CULTURELS (*)

Ce Colloque, organisé par l'Institut international Jacques Maritain et l'Université de Rome II, a été placé sous le patronage du Président de la République italienne et sous le patronage du Président de la Commission des Communautés Européennes. Il a réuni des spécialités du monde culturel du secteur privé et public, des experts en sciences sociales, des hommes politiques, des intellectuels, des personnalités représentatives d'institutions culturelles, de l'industrie, des administrations locales des pays de la

(*) Colloque international organisé à Rome les 19 et 20 octobre 1984 par l'Institut International Jacques Maritain en collaboration avec l'Université de Rome II.
Communauté Européenne, afin de réaliser un objectif qui s'annonce, en voie d'intégration européenne plus organisée, et suscitant réellement la pression de l'opinion publique.

C'est la lecture du message du Président de la République italienne, qui ouvrit cette importante réunion internationale. Il ne s'agissait nullement d'une banale adresse protocolaire, mais bien d'un discours bref et solennel, bien dans le style du Président Pertini. En voici le texte intégral :

"Au moment de l'ouverture du Colloque international sur le thème "La politique culturelle européenne : le défi des droits culturels", je suis heureux d'exprimer, en même temps qu'un cordial salut à tous les participants, ma plus vive et sincère adhésion à l'Institut International Jacques Maritain qui, en collaboration avec l'Université de Rome II, a organisé cette occasion opportune et qualifiée de confrontation et de réflexion. Les politiques de la culture, expression des besoins profonds des sociétés avancées, sont en train d'assumer une importance croissante dans le cadre général et des choix qui sont du ressort des gouvernements et des forces politiques. Il est donc d'autant plus important de donner toute son ampleur à la croissance civile et morale, tout ensemble avec le bien-être matériel. C'est du reste également sur le terrain des options politico-culturelles que se joue aujourd'hui l'enjeu très délicat qui doit donner la clef de la capacité persistante des nations européennes de soutenir le défi innovateur des nouvelles méthodes fondées sur l'informatique, sur l'automatisation, sur l'organisation, sur la recherche et sur la réalisation de questions. Il en dérive d'un côté, la nécessité absolue d'une approche européenne, la seule qui pourra assurer sur une base suffisamment vaste, l'harmonie et la complémentarité des tendances, et de l'autre, l'exigence de valoriser l'apport vivant et original de ces métiers articulé sur le pluralisme des traditions, des institutions et des expériences.

Donnant toute sa portée à ces thèmes progrès et désirs d'approfondir les instruments conceptuels dont la politique culturelle européenne éprouve un urgent besoin, le Colloque aura l'occasion d'offrir une contribution utile aux hommes politiques, aux opérateurs et aux hommes de culture.

Voici quelques des mes souhaits que j'espère cordialement aux promoteurs et à tous les participants du Colloque.

Sandro Pertini"

En lisant ce message, on saisit bien l'importance de l'enjeu "européen", ainsi que dans son discours d'introduction, le professeur Roberto Papini, Secrétaire Général de l'Institut International Jacques Maritain, qui a dit à l'essentiel, mettant en évidence, à travers la portée du défi : 

"La politique culturelle européenne devrait tendre à rendre les citoyens de la Communauté plus conscients de leur propre identité personnelle, plus aptes à vivre pleinement leur vie de travail et leurs temps de loisir, plus engagés dans l'effort de superposer des formes actuelles d'opposition et de paix - et avant tout celles créées par la culture elle-même - plus lucides et participant davantage à l'expression de leur conscience sociale, par rapport aux idéologies démocratiques. Elle devrait en répondant à l'impératif de donner toute son ampleur à la croissance civile et morale, tout ensemble avec le bien-être matériel. C'est du reste également sur le terrain des options politico-culturelles que se joue aujourd'hui l'enjeu très délicat qui doit donner la clef de la capacité persistante des nations européennes de soutenir le défi innovateur des nouvelles méthodes fondées sur l'informatique, sur l'automatisation, sur la recherche et sur la réalisation de questions. Il en dérive d'un côté, la nécessité absolue d'une approche européenne, la seule qui pourra assurer sur une base suffisamment vaste, l'harmonie et la complémentarité des tendances, et de l'autre, l'exigence de valoriser l'apport vivant et original de ces métiers articulé sur le pluralisme des traditions, des institutions et des expériences.

Donnant toute son attention à ces thèmes progrès et désirs d'approfondir les instruments conceptuels dont la politique culturelle européenne éprouve un urgent besoin, le Colloque aura l'occasion d'offrir une contribution utile aux hommes politiques, aux opérateurs et aux hommes de culture.

Voici quelques des mes souhaits que j'espère cordialement aux promoteurs et à tous les participants du Colloque."

Sandro Pertini"

En lisant ce message, on saisit bien l'importance de l'enjeu "européen", ainsi que dans son discours d'introduction, le professeur Roberto Papini, Secrétaire Général de l'Institut International Jacques Maritain, qui a dit à l'essentiel, mettant en évidence, à travers la portée du défi : 

"La politique culturelle européenne devrait tendre à rendre les citoyens de la Communauté plus conscients de leur propre identité personnelle, plus aptes à vivre pleinement leur vie de travail et leurs temps de loisir, plus engagés dans l'effort de superposer des formes actuelles d'opposition et de paix - et avant tout celles créées par la culture elle-même - plus lucides et participant davantage à l'expression de leur conscience sociale, par rapport aux idéologies démocratiques. Elle devrait en répondant à l'impératif de donner toute son ampleur à la croissance civile et morale, tout ensemble avec le bien-être matériel. C'est du reste également sur le terrain des options politico-culturelles que se joue aujourd'hui l'enjeu très délicat qui doit donner la clef de la capacité persistante des nations européennes de soutenir le défi innovateur des nouvelles méthodes fondées sur l'informatique, sur l'automatisation, sur la recherche et sur la réalisation de questions. Il en dérive d'un côté, la nécessité absolue d'une approche européenne, la seule qui pourra assurer sur une base suffisamment vaste, l'harmonie et la complémentarité des tendances, et de l'autre, l'exigence de valoriser l'apport vivant et original de ces métiers articulé sur le pluralisme des traditions, des institutions et des expériences.

Donnant toute son attention à ces thèmes progrès et désirs d'approfondir les instruments conceptuels dont la politique culturelle européenne éprouve un urgent besoin, le Colloque aura l'occasion d'offrir une contribution utile aux hommes politiques, aux opérateurs et aux hommes de culture.

Voici quelques des mes souhaits que j'espère cordialement aux promoteurs et à tous les participants du Colloque."

Sandro Pertini"
des besoins culturels subjectifs, est que la zone de la culture est destinée à dévoyer une des plus anciennes de la croissance. Si les processus de transformation (de la société, et de l'organisation du travail) doivent représenter non pas un retour à l'arrièrée (une barbarisation), mais un saut de qualité dans la convivance, il faudra récupérer en créer humaine et créative, la perspective du travail des hommes et des femmes. De cette manière, il existe un certain de services à la personne, le tertiaire créatif de la culture, de l'information, la production artistique artificielle, la sauvegarde et la mise en place de patrimoine deviennent un lieu important des stratégies de réponse et de sortie de la crise. Brof, les politiques de la culture sont en train de devenir un secteur de pointe. Cela se constate de manière extraordinaire dans le secteur des audio-visuels...».

Nous touchons là au problème de la culture à la portée de tous. L'homme européen, et il n'est plus seul — tous les hommes du monde entier —, subissent aujourd'hui les mêmes influences et sont confrontés au même défi : s'adapter dans une standardisation de plus en plus universelle, grâce à la collaboration créatrice entre une élite culturelle vraiment au service du peuple, et ce peuple qui ne veut plus être seulement sujet passif. C'est à ce niveau qu'enfin la société européenne doit prendre conscience de l'intégrable importance d'une culture générale valable, à sa portée. Problème complexe... diffticile.

M. Edgard Morin, Directeur de recherche du CEF S.A.P., a abordé ce problème de façon plus systématique dans sa relation traitant de « La politique culturelle de l'OCDE complexe ». « La culture humaniste est toujours vivante de nos jours, mais elle n'est plus hédonique comme au temps de sa splendeur... Comme son nom l'indique, elle est une anthropomorphique et anthropomorphique : elle se prête à la fonctionnalité du statut de l'homme dans le monde, du bien, du mal, de la nature, de la société, de la raison, etc. Elle est surtout une culture de réflexion sur soi et sur l'univers ». C'est dans ce sens-là que la culture humaniste ne perdra jamais son rôle de première importance, son rôle de direction par le haut et c'est pour cela qu'il est urgent qu'elle sache, tout en restant elle-même, se mettre à la service de la culture scientifique et surtout de la culture populaire. Car le risque de la culture scientifique est facile à déceler, dans sa présentation actuelle du philosophe. E. Morin le dit avec force : « La science scientifique se caractérise par un accroissement exponentiel des connaissances, et il est désormais impossible pour un élève de disputer, ni même de les engager : il est nécessaire d'y développer la spécialisation. Il y a donc rupture de facette en même temps de la culture humaniste... » Cette connaissance scientifique est limitée, mais à la différence de la culture humaine, elle est organisée sur le mode logico-mathématique, et de plus en plus c'est la connaissance qui peut mesurer, formaliser, quantifier, et surtout manipuler, ce qui devient onéreux. Il y a dans ce contexte une impossibilité de la réflexion au sens de la culture humaine. Il y a dans la définition de l'homme frontal qui échappe à la dérivation, et qui est caractérisée par une connaissance qui est la figure de le débat de l'homme dans la vie sociale et le monde. De même, en d'autres termes, il est malaisé de décrire le problème du sens du destin de l'homme dans la vie et de la vie dans le monde, et certaines spécialités sont même inédites parce que ce problème relève de l'affirmation ou de la délibération. Dès lors, nous comprendrons que le problème de la communication entre la culture humaine et la culture scientifique ne relève plus seulement du bien-être ou de la bonne santé. C'est un problème profond qu'il faut comprendre en termes d'absence de symétrie entre l'homme et l'autre culture... Elles communiquent certes, mais clairement, mais... difficilement... Quant à la culture des médias, « culture de masse » elle dispose d'une énorme quantité d'informations, mais il ne s'agit d'« information » que dans un certain nombre de cas. Il s'agit d'une construction, d'une information qui se détermine au cours du temps, et non pas au jour le jour ; et E. Morin continue : « je crois que ce serait une erreur — et c'est souvent une erreur de la part des universitaires de se considérer avec mépris cette culture... ». Quelle que soit la standardisation... il y a toujours eu dans cette culture média, un conflit permanent parce que nécessaire entre l'originalité, l'individualité, la création d'une part, et les contraintes de production d'autre part. L'ancrage des contraintes apparentement le plus standardisées, comme le cinéma de Hollywood, les shows télévisés, il y a eu des possibilités créatives de grande valeur. Peut-être... Ce qui différencie cette culture des médias, des cultures humaines et scientifiques, est ce le mode de consommation de ce qui est reçu, la culture média, qui est consistante de fatiguer ou de déstabiliser, au moment des repas, dans l'avant-coucher. Elle a toujours une dimension de divertissement, et c'est ce mode de consommation qui atrophie la réflexion. »

A notre avis, l'intervention de Paul Valadier, Directeur des Études, sur « Les droits culturels » a synthétisé les relations précédentes... « La société contemporaine jette un voile uniforme sur les comportements. Cette uniformisation concerne les activités dites développées, mais en un certain niveau elle touche à l'existence d'un défi et d'un risque considérable... Mais le fait est que cette uniformisation tend à decréter les cultures comme sous-ensembles humains donnés, formés par les habitudes pour l'homme. Et c'est bien pour la revendication du droit de vivre des différentes cultures un défi à relever, sous peine de porter atteinte à une continuité essentielle à l'existence humaine comme telle ». Un droit fondamental est ici en cause... mais il faut éviter une impasse, la défense inconsidérée des cultures pourrait se transformer en un archaïsme, une nostalgie qui, loin de réellement aider à l'uniformisation, pourrait en accélérer le mouvement. Il ne faut pas rêver de montrer ce qui se supprime pas le choc de la modernité... Le véritable défi est plutôt dans l'acceptation de cette confrontation vivante. Parler de droits culturels, signifie que l'homme, seul ou en groupe, a droit à un rapport actif avec son passé. C'est un impératif pour la construction de son avenir. Nous touchons là le problème de l'instruction, de l'éducation, de l'enseignement. Quelle est la société moderne n'est pas en crise sur ce point ? », s'interroge Valadier. « ...L'appel aux droits culturels montre que l'homme sans enracinement se déstructure et devient la proie des impérialismes politiques ou soi-disant culturels... L'accès à la propre culture est la condition de l'ouverture non peureuse à la culture d'autrui ». Et Paul Valadier fait, à notre avis, une remarque importante : « L'Europe a à relever, il me semble qu'en elle un autre assez redoutable et difficile à cerner. Jusqu'où va le respect des droits culturels des habitants de l'Europe qui ne sont pas enracinés, qui pourtant y habitent durablement... ? Ne sommes-nous pas là devant l'un des problèmes qui pose le plus d'incertitude pour l'avenir, et que nous devons nous dis- dérer à oublier si nous considérons seulement la culture européenne comme une réalité homogène ? L'Europe doit viser à une assimilation progressive, celle qu'on peut attendre par le jeu naturel des générations successives... Doit-il développer des statuts particuliers, avec le risque de marginaliser des groupes entiers et de solidariser le déni culturel pour une solution viable pour eux et pour nous qui évitera les tensions sociales, les phénomènes de rejet plus ou moins tointés de racisme, et qui permettra au contre- cœur que ces croisements culturels soient féconds ? »

Un des défis de la société contemporaine, ajouté Valadier, est de « permettre l'individu qui n'a pas à se cultiver lui-même. Certes il en com- qu'il a à acquérir un grand nom- bre de savoirs et de savoir-faire pour tenir une place honorable. Mais cette éducation n'aboutirait pas à dévasculariser totalement l'idée d'avoir à se faire soi-même. Pour en convaincre il suffit de refléchir à la place difficile de la morale et de son enseignement dans une société moderne. L'idée qui s'identifie à l'écœnonomie que succite l'idée pourtant traditionnel- le qu'en vue de changer le monde et pour pouvoir le changer. L'idée de devoir travailler à se changer lui-même. Or l'idée de droit culturel est ruinée si nous ne reconnaissions pas le droit et le devoir de se cultiver lui-même pour parvenir à la liberté (de jugement, pour le moins) ». Et il continue : « Notre interro- gation <...> la société contemporaine, en certaines... »
de ses tendances du moins, compromet des exigences humaines fondamentales de la culture. On ne verra pas dans le catastrophisme : cette même société... c'est aussi celle au sein de laquelle nous présentons l'exigence de revendiquer (les droits culturels). N'opposons pas droits culturels et société contemporaine, c'est dans un même mouvement (que des droits culturels s'imposent) comme des exigences inductibles du respect de l'homme et comme des enjeux majeurs de cette société même.

***

Qu'il soit permis au redacteur de ce compte rendu d'ajouter un mot personnel, sous forme de deux remarques. La premiere concerne l'état actuel des choses en europe occidentale du point de vue communautaire. Sans se laisser outrer mesure sur les erreurs du passé, recent de toute la politique d'integration, ce n'est devoiler aucun secret que d'affirmer qu'elles n'arrivent pas aussi loin, ni a passerger, ni a mobiliser une large opinion publique. Non pas que rien de positif n'ait ete realise, meme sur le plan politique. Une chose pourtant est certaine, et les interventions faites au Colloque l'a mis en valeur, la culture est un element vital indispensable pour une construction politique et economique durable, donc respectueuse de l'homme ; il est evident que ce secteur a ete trop neglige dans les sferes officielles de la Communaut et par les organes dont le role et le devoir sont justement de sensibiliser l'opinion.

Notre epoque moderne est caracterisee par un grand morcellement de la culture, et il n'en peut etre autrement : la specialisation de plus en plus rigoureuse. Le probleme est alors redoutable; comment aujourd'hui, l'Europe fera-t-elle pour ne pas trahir la mission qui lui revoit au titre de « vieux continent ». Mais face aux nouvelles exigences qui maisent partout dans le domaine culturel ? Il faut avant tout elle reste elle-même, consciente d'un passe dont elle doit etre fier, mais consciente aussi que son present lui impose un renouveau creatif dans le respect du pluralisme de la societe complete qui la NOUS. C'est un travail

nion elle-même. Sur le plan theorique elle a ete excellente et ses debats ont ete ouverts et constructifs; les idees exprimees par les relaters et ceux qui sont intervenus illustrent un large evanouissement de sujets, qui ont ete en general serieusement approfondis. Sur le plan pratique, les conclusions qui peuvent le Colloque (qui sont publiées ci-dessus meme) attestent qu'on n'a pas voulu s'en tenir aux voeux pieux. Les propositions faites sont courageuses, mais risquent, comme elles l'etalaient dans l'immobilisme actuel que l'on constate a chaque evnement un peu sallant de la vie de la CER.

Pour finir, l'Europe, il faut que Strasbourg soit le point de depart d'initiatives nouvelles, brutales, explo- sives...», affirma Rosario Romeo, depute de l'Europe italienne, dans le Comite della sera du 27 octobre 1984. On peut appliquer cette phrase aux organismes publique et aux multiples groupes encore moins visible qui dans la vieille Europe representent un espoir de jeunesse. C'est pourquoi nous aimerions proposer que lors d'un Colloque futur sur le meme theme — car il ne faut pas oublier qu'ils soient inviter comme meme participants et relaters, un evnement encore plus ample de personnalites, representants d'autres secteurs de l'opinion. Nous pensons specialement a certains mouvements de jeunes, aux groupes feminisants, aux membres des minorites, nombreuses en europe occidentale, aux mouvements politiques, qui tous ont un projet europeen inserer a leurs programmes.

***

Nous sommes heureux de terminer ce compte rendu en signalant que le Ministre de la Culture du Gouvernement italien avait delegue un de ses plus hauts fonctionnaires, pour assister au Colloque en son nom, le Professeur Francesco Sislian, qui a par ailleurs presente une interessante communication sur La tutelle communautaire des Bies culturelles. En outre, Madame Nil de Jetti, Presidente de la Chambre des Representatifs italien, a fait parvenir aux organisateurs du Colloque, un pre-la-gramme dans lequel elle exprimait son regret de ne pouvoir y participer, a cause des devoirs de sa charge, tout en souhaitant le plus grand succes a l'importante manifestation culturelle dont nous avons bien, bien imprima- tement, de faire satisfaire la problematique et les moments forts qui l'ont caracterise.

( Jean-Francois Nothomb)

LA PENSEE POLITICO-CHRISTIENNE AU XVe SIECLE (*)

Dans le cadre merveilleux de la rive gauche du Piave, dans la petite ville de Conegliano, s'est tenu du 26 au 28 octobre 1984, un Seminaire international consacre au theme suivant : « Le pensee politique christienne au XVe siecle ». Cette rencontre a ete organisee conjointement par l'Institut International Jacques Maritain — Centre d'Etudes et de Recherches de Praglia, represente par son Secretaire General R. Papini et le Secretaire General-Adjoint Antonio Pa- va, et la Municipalite de Conegliano. Desormais immediatement qu'il ne s'est pas agi d'une reunion academique li- mitee a l'eteude et l'approfondissement theorique du theme choisi. En fait ce Seminaire international (qui avait ete precede de plusieurs reunions restreintes) avait le but operatif bien plus pre- cis, d'arriver a l'elaboration conceptuelle et pratique definitive d'une ouvrage en plusieurs volumes qui doit illustrer l'histoire de la pensee politique christienne durant le XVe siecle.

Cet important projet, dont l'Institut International J. Maritain s'est fait le promoteur, veut apporter toute la do-

ou examination nécessaire à l’appréciation de l’apport spécifique de la pensée politique dite de la problématicque et aux vicissitudes politiques du siècle dernier.

Le thème a été abordé tout ensemble par des exposés extrêmement structurés et généralement d’une grande vivacité. Y ont participé de nombreux spécialistes du mouvement catholique européen, comme les italiens Traniello, Ruffelli, Campanini, Acerbi, Tamontin, les français Poulat et Durand, le belge Robert Aubert, le suisse V. Altherr, l’espagnol Tusei et le tchécoslovaque Vrana. Ajoutons que d’autres historiens, tels que Lill, Mayeur, Portelli et Guiso, sont directement intéressés à la réalisation de cette œuvre.

Dans une première partie, les travaux du Séminaire se concentrent sur une analyse approfondie et articulée de la manière dont est envisagé ce travail, dans le cadre des défis et des crises du XXème siècle, et des questions théoriques d’inspiration chrétienne reconnues comme faisant l’exposition historique de la pensée politique chrétienne. C’est dans ce contexte qu’ont été étudiés les problèmes touchant à la définition même de « pensée politique chrétienne » ainsi qu’à la délimitation des hommes, des groupes, des mouvements, des institutions, des zones culturelles, de l’élaboration de cette pensée et des sources de tout genre que l’historien doit utiliser.

Dans une seconde partie, furent tirées les conséquences de ce travail analytique et ont été fixées les lignes pro grammatiques et la méthode d’élaboration pratique du projet. Il a été décidé en particulier de constituer un Comité restreint dont le rôle serait de mettre en route sa réalisation. Nous osons espérer que celui-ci pourra être mis assez rapidement en chantier ; car l’importance du thème est évidente. Comme l’a dit le Professeur Papini en introduisant le Séminaire, cette contribution spécifique et originale de la pensée chrétienne à la théorie et à la pratique politique d’un des siècles les plus complexes de l’histoire, offrirait une grande stimulation aux hommes engagés dans la construction de la « poésie » moderne, afin de proposer, dans une continuité avec les modèles modernistes, des formes qui soient de nos jours les plus appropriées pour la présence chrétienne dans la vie temporelle.

(Antonio Mattiazzo)

VALEURS MORALES ET Démocratie (*)

Il ne fait pas de doute que la question morale représente un des problèmes principaux de la politique actuelle ; dans ce sens il aurait été possible de céder à la tentation de concentrer l’attention d’un Colloque consacré aux « Valeurs morales et démocratie » sur la polémique en cours en Italie. Grâce à Dieu, la réunion qui s’est tenue à Ancône du 9 au 11 novembre 1984, dans l’Aula Magna de la Faculté de Médecine et dans celle d’Economie et Commerce de l’Université Dorio, a réussi à échapper à cet obstacle. Il était en effet dans les intentions de ceux qui l’ont organisé d’y proposer un discours dont le but était de découvrir les origines du rapport politico-moral dans l’époque moderne ainsi que de connaître le développement qu’il a pris ces derniers temps. Le Colloque d’Ancône a en outre été évité de céder à une seconde tentation, celle qui pouvait provenir du fait qu’en raison de la polémique en cours en Italie, il aurait été facile de s’enfermer dans la pensée du philosophe français, en négligeant les nouveautés que présente la situation actuelle des institutions, des comportements dans cette seconde moitié de notre siècle. Nous pouvons affirmer que notre Colloque n’a été ni une manifestation d’autocélébration, ni un débat qui s’est enlevé dans le cadre étroit de la continuité politique du jour, et cela même si on n’a pas manqué des références opportunes aux leçons politiques de Maritain. Il y a eu de dix ans, à Ancône même, d’un mémorable Séminaire d’étude, organisé par un cercle culturel local qui portait le nom de Maritain, ainsi que des références à la condition politique italienne présente. C’est dans ce sens que nous osons affirmer que le Colloque dont nous parions, a obtenu un gros succès en illustrant que, en raison de la participation, à l’importance du thème à la présence de relateurs de grande prestige qui ont offert au public précieux une série d’interprétations remarquables du rapport entre démocratie et morale.

Deux historiens de l’Université de Bologne, les Professeurs Roberto Ruffelli et Iriano Bonzoli, ont mis en valeur des motivations éthiques qui sont à l’origine de la démocratie moderne, en étudiant les deux grands systèmes de démocratie que nous connaissons actuellement, ainsi que les méthodes éthiques et leur variante normative. À l’issue de ces études, nous avons pu voir que la nécessité de valeurs morales comme condition d’assurer le futur de la démocratie, qui se trouve aujourd’hui face au défi du totalitarisme, du totalitarisme technocratique.

Comme l’a soutenu le Professeur Achille Ardiglione, sociologue de l’Université de Bologne, pour aborder cette nouvelle situation, il faut prendre conscience des contradictions multiples qui la rendent extrêmement complexe, à commencer par la crise de la gouvernabilité liée à la participation croissante des membres de la société. La situation se complique encore par la révolution télématique naissante qui réduit les possibilités d’envisager de manière éthique les rapports sociaux au nouveau défi technologique il faut avant tout se rendre compte de la nouveauté de la situation, qui est de loin plus complexe de la démocratie ancienne avait des yeux après la seconde guerre mondiale.

Comme l’a fait entrevoir avec clarté le Professeur Armando Rigobello, philosophe, de l’Université de Rome, nous trouvons devant une transformation extrêmement vaste du concept même de démocratie et de ses instruments d’expression ; d’autre part la sensibilité

(*) Colloque organisé à Ancône les 9, 10 et 11 novembre 1984 par la Section italienne de l’Institut International « Jacques Maritain ».
mocratique de l'Occident, laisse présenter le danger d'une certaine plébiscite et de dégénérescence, liée à la «génie» sans renouvellement des appareils qui porte à perpétrer le pouvoir de gestion au niveau tant politique qu'administratif. Mais, il est possible de signaler que les citoyens eux-mêmes partagent une part de responsabilité dans ce laisser-aller à une longue période de classe politique. Leur vote en effet est de moins en moins un vote de responsabilité. Ils se manifestent depuis au moment de cette déclaration et ce, tant de la part des pays industrialisés que de la part des pays en voie de développement.

Cette résistance traduit bien un refus de la part de certains pays (industrialisés) de «traduire» le projet du NOEI en termes d'une plus grande justice et solidarité internationale ou est-ce la manifestation du manque d'adéquation de cette Déclaration à la maturité économique, culturelle et politique acquise depuis par certains pays en voie de développement ?

Tenter de répondre à cette question, c'est aussi en poser d'autres. C'est tout d'abord essayer d'évaluer l'impact qu'a eu le NOEI en termes d'échanges, soit en termes de perspectives ouvertes, soit en termes de perspectives de fermeture, soit en termes de participation ou de l'indépendance. C'est également imaginer d'autres stratégies ou d'autres approches à la solidarité et à la coopération internationale.

Ces tâches ont été celles des participants au colloque de Trieste «Développement et participation populaire dans les pays en voie de développement» où experts, professeurs d'université et chercheurs se sont réunis pendant près de trois jours. Quand on regarde le concept de NOEI, précise le Professeur Johan Galtung (1), la première chose à dire est que la conception même du NOEI implique l'utilisation et le recours à des instruments de nature internationale - par définition, qui concerne pas directement l'ordre économique interne des pays. L'idée générale à la base du NOEI consistait à penser qu'une redistribution des ressources mondiales entre les pays en voie de développement et les pays industrialisés pourrait permettre de mieux contrôler certaines ressources et donc, en bénéficier.

Pour le Prof. J. Galtung donc, l'analyse des structures économiques internes des pays est prioritaire et il faudrait avoir le courage d'examiner en profondeur le fondement par exemple de la demande des pays en voie de Développement (PVD) pour des devises étrangères (et de leurs utilisations). Il faut transformer leur production interne (pas seulement vers les biens d'exportation), la distribution du pouvoir et des ressources et des moyens de production, etc.

Poursuivant l'analyse des deux dernières décennies de développement, de leur écho et de leur perspective, M. Rafael Moreno-Gonzalez a mis en évidence deux «périodes» caractéristiques en matière de philosophie du développement. Jusqu'aux années 70, dit-il, la philosophie du développement relevait de conceptions du modèle de développement qui, une fois élaborées au niveau des instances nationales et internationales, étaient transférées aux pays en voie de développement. Qu'à cette méthode, s'ajoutait le fait que malgré les multiples décisions et résolutions des Nations Unies, l'assistance et l'aide des pays industrialisés ne dépassaient pas une marge inférieure au PNB de ces pays et cette aide minimale était le plus souvent destinée et conçue pour encourager le secteur de l'exportation de ces pays. Dans ce cadre, la population d'un pays était un obstacle plus que comme un instrument potentiel ou une ressource.


(2) Rafael Moreno, Directeur de la Division des Ressources Humaines et Réforme Agraire de la FAO, Rome.

*) Colloque international organisé à Trieste par l'Institut International «Jacques Marinard» et l'Université de Trieste les 27, 28 et 29 novembre 1984.
A partir des années 70, la conception du développement se modifie et se retourne même. On commence à inclure dans la nouvelle philosophie tous les aspects non quantifiables du développement et les projets émis par les organisations nationales et internationales concernent un peu plus petites et intégrées localement. La participation devient une fonction essentielle, ce qui a pour résultat d’encourager la formation de communautés plus petites, « self-reliant ».

Abordant la question du développement et de la participation et de leur interdépendance, le Prof. Eugenio Ortega (3) a relevé trois éléments clés de la réalité latino-américaine. La première tendance qu’il faut déplorer, de tous les pays du continent pour la période 1950-1970, dit-il, est le caractère de transition de toutes ces sociétés qui, composées essentiellement d’analphabètes, se sont transformées vers des systèmes de pouvoir et des modèles de production très variés. La seconde est celle marquée par l’intégration rapide en Amérique Latine des modèles de développement des sociétés capitalistes ce qui ne nous a que provoqué des distorsions à l’origine d’identifications blâmées des problèmes, mais encore, qui aggravent une situation économique interne déjà fragile du fait de l’exclusion de ces modèles au moment même où elles entraînent en crise profonde. Crise d’autant plus noire au niveau du système financier international. En effet, pourrait toujours le Prof. E. Ortega, les axes idéologiques du développement en Amérique Latine passent par la conviction que le développement est essentiellement lié à l’industrialisation et qu’une plus grande intégration sociale implique une mise en valeur de l’État.

Face à cette triple crise, le concept de participation représente en effet la pierre angulaire du développement de la démocratie qui, dans ce continent, reste la priorité.

La participation — ou plutôt la démande de participation — émerge de la société civile, le Prof. Antonio Papisca (4) propose de distinguer la sphère de la subjectivité politique de la sphère de la subjectivité juridique. En effet, dit-il, la première englobe la seconde et si on remonte le fil de cette demande, on peut retrouver et différencier ceux qui formulent la demande de développement et ceux qui l’ont formulée. D’abord, le Prof. Antonio Papisca, les niveaux et les acteurs du développement et de la participation fut complétée par celle du Prof. Joe Verhoeven (5) qui a abordé les problèmes des droits au développement et à la participation en distinguant les niveaux des titulaires de ces droits, de leurs contenus et de leurs sanctions. L’état actuel du droit international et l’existence de la catégorie des droits de l’homme (et des peuples) ne requiert pas nécessairement la création d’une autre catégorie positive, celle du droit au développement. En effet, dit-il, au niveau des titulaires, le droit au développement ne fait que donner aux droits de l’homme une dimension d’incertitude. Sur le plan du contenu, d’une part, il semble difficile de « normaliser » un droit à des aspirations ou à des potentialités et d’autre part, le droit au développement ne pourrait pas être beaucoup plus qu’une synthèse d’autres droits déjà existants. Le droit à la participation pourrait être plus aisément défini mais, étant un élément du droit au développement, la question de son efficacité demeure.

Pour le Prof. Joe Verhoeven, il reste cependant essentiel de rappeler que le manque de normativité juridique de ces deux catégories n’empêche pas pour autant la nécessité de garantir effectivement le droit au développement dans la mesure où il consacre toute une série d’impératifs éthiques et politiques qui légitimisent les revendications fondamentales des pays en voie de développement.

Parmi les revendications fondamentales, celle de l’endogénité du développement occupe une place de choix. C’est ce qu’a souligné le Prof. Giorgio Baço (6). Pour lui, les grilles de lecture de nos sociétés ont toujours fait prévaloir la prédéomination d’un modèle normatif sur un autre (dominance du politique sur l’économique ou dominante du socio-économique sur le politique) sans jamais arriver à reconstruire la cohérence unitaire nécessaire entre l’économique, le politique et le culturel. « L’endogénité du développement pré-suppose donc la valorisation des ressources humaines et matérielles de chaque société des pays en voie de développement dans le respect des racines culturelles originaires et en osmoire réciproque avec les valeurs du monde occidental tendues vers le progrès de l’homme ». C’est donc sur la base du culturel entendu comme formation de nouvelles conceptions de volonté transformatrices que le Prof. G. Bazo propose de fonder la stratégie du développement endogène.

(Godofieve Vandamme)

(3) Prof. Eugenio Ortega, Sociologue, Santiago du Chili.
(4) Prof. Antonio Papisca, Université de Padoue (Italie).
(5) Professeur à la Faculté de Droit de l’Université Catholique de Louvain-la-Neuve (Belgique).
(6) Professeur à la Faculté des Sciences Politiques de l’Université de Trieste.
Nous avons reçu de M. Sergio M. Díaz Ricci, de Madrid (Espagne), un intéressant commentaire au texte de Roberto Papani, « Introduction à une théorie des Constitutions d’inspiration personnaliste », publié dans n° 7 de Notes et Documents (juillet-septembre 1984). Il nous semble que ce commentaire, qu’il est indispensable de considérer comme autonome, est d’une grande importance car il nous permet de nous diriger vers une autre théorie constitutionnelle. Nous nous proposons de réfléchir sur ce texte, qui traduit de l’espagnol, aux lecteurs de la Revue.

Je tiens tout d’abord à vous dire que c’est la première fois que je remarque que vous êtes intéressé par un travail qui étudie les Constitutions nationales, à partir d’une perspective personnaliste. Il s’agit d’un apport original qui donne à voir une nouvelle perspective en matière de théorie constitutionnelle. Ce qui est intéressant, c’est que l’élaboration des textes constitutionnels n’est pas l’œuvre exclusive des groupes démocratiques et politiques. C’est d’ailleurs en raison de cette caractéristique qu’il est important de retrouver des bases théoriques pour construire des structures fondamentales. C’est une question qui nous renvoie à la question de l’action politique et l’affirmation en droit positif du Droit Naturel traditionnel.

Comme vous le dites si bien, je pense qu’en ce qui concerne la place de l’homme dans le processus constitutionnel, il est nécessaire de discuter de la théorie constitutionnelle, non seulement pour attirer l’attention sur ce qui est à l’œuvre, mais aussi et surtout pour que nous puissions nous référer à la pensée constitutionnelle d’origine, qui ont à leur tour ont déterminé les textes, à une époque où il fallait tout reconstruire.

En ce moment-ci, où en Italie on est en train de discuter d’une réforme constitutionnelle, une série de travaux viennent de voir le jour, qui s’interrogent de fond en étain sur la Constitution italienne. Il en est de même pour les Constitutions nationales. Nous avons reçu de M. Sergio M. Díaz Ricci, de Madrid (Espagne), un intéressant commentaire au texte de Roberto Papani, « Introduction à une théorie des Constitutions d’inspiration personnaliste », publié dans n° 7 de Notes et Documents (juillet-septembre 1984). Il nous semble que ce commentaire, qu’il est indispensable de considérer comme autonome, est d’une grande importance car il nous permet de nous diriger vers une autre théorie constitutionnelle. Nous nous proposons de réfléchir sur ce texte, qui traduit de l’espagnol, aux lecteurs de la Revue.

Je tiens tout d’abord à vous dire que c’est la première fois que je remarque que vous êtes intéressé par un travail qui étudie les Constitutions nationales, à partir d’une perspective personnaliste. Il s’agit d’un apport original qui donne à voir une nouvelle perspective en matière de théorie constitutionnelle. Ce qui est intéressant, c’est que l’élaboration des textes constitutionnels n’est pas l’œuvre exclusive des groupes démocratiques et politiques. C’est d’ailleurs en raison de cette caractéristique qu’il est important de retrouver des bases théoriques pour construire des structures fondamentales. C’est une question qui nous renvoie à la question de l’action politique et l’affirmation en droit positif du Droit Naturel traditionnel.

Comme vous le dites si bien, je pense qu’en ce qui concerne la place de l’homme dans le processus constitutionnel, il est nécessaire de discuter de la théorie constitutionnelle, non seulement pour attirer l’attention sur ce qui est à l’œuvre, mais aussi et surtout pour que nous puissions nous référer à la pensée constitutionnelle d’origine, qui ont à leur tour ont déterminé les textes, à une époque où il fallait tout reconstruire.

En ce moment-ci, où en Italie on est en train de discuter d’une réforme constitutionnelle, une série de travaux viennent de voir le jour, qui s’interrogent de fond en étain sur la Constitution italienne. Il en est de même pour les Constitutions nationales. Nous avons reçu de M. Sergio M. Díaz Ricci, de Madrid (Espagne), un intéressant commentaire au texte de Roberto Papani, « Introduction à une théorie des Constitutions d’inspiration personnaliste », publié dans n° 7 de Notes et Documents (juillet-septembre 1984). Il nous semble que ce commentaire, qu’il est indispensable de considérer comme autonome, est d’une grande importance car il nous permet de nous diriger vers une autre théorie constitutionnelle. Nous nous proposons de réfléchir sur ce texte, qui traduit de l’espagnol, aux lecteurs de la Revue.

Je tiens tout d’abord à vous dire que c’est la première fois que je remarque que vous êtes intéressé par un travail qui étudie les Constitutions nationales, à partir d’une perspective personnaliste. Il s’agit d’un apport original qui donne à voir une nouvelle perspective en matière de théorie constitutionnelle. Ce qui est intéressant, c’est que l’élaboration des textes constitutionnels n’est pas l’œuvre exclusive des groupes démocratiques et politiques. C’est d’ailleurs en raison de cette caractéristique qu’il est important de retrouver des bases théoriques pour construire des structures fondamentales. C’est une question qui nous renvoie à la question de l’action politique et l’affirmation en droit positif du Droit Naturel traditionnel.

Comme vous le dites si bien, je pense qu’en ce qui concerne la place de l’homme dans le processus constitutionnel, il est nécessaire de discuter de la théorie constitutionnelle, non seulement pour attirer l’attention sur ce qui est à l’œuvre, mais aussi et surtout pour que nous puissions nous référer à la pensée constitutionnelle d’origine, qui ont à leur tour ont déterminé les textes, à une époque où il fallait tout reconstruire.
un projet vide. Nous découvrons alors une autre importante contribution donnée à la science constitutionnelle par le personnalisme d’inspiration chrétienne: la concrétisation en droit positif du Droit Naturel traditionnel en tant que tel. Discuter sur son existence est décou- ronnant, mais il est indispensable d’inscrire le fait dans un paradigme constitutionnel qui oblige, qui doit être accompli. On inclut donc constamment et clairement le Droit Naturel comme fondement de l’ordre social et politique. Il ne s’agit nullement du droit naturel rationaliste du XVIIIe siècle, mais bien d’une revalorisation du Droit Naturel traditionnel d’inspiration chrétienne, expression d’une conception dynamique, théologique de l’homme et de la destinée humaine. Pour des raisons obviées, cela est patent dans la Constitution de l’Allemagne fédérale: « C’est pourquoi le peuple allemand s’identifie avec les droits inviolables et inaliénables de l’homme en tant que fondement de toute communauté humaine, de la paix et de la justice dans le monde » (art. 1.2) et « Tous ont droit au libre épanouissement de leur personnalité à condition de ne pas violer les droits des autres ni de mettre à l’ordre constitutionnel ou à la loi morale » (art. 2.1). La Constitution espagnole de 1978 également, qui s’inspire de celle qui l’a précédée, mais de manière plus convaincante, affirme: « La dignité de la personne, les droits inviolables qui lui sont attachés, le libre développement de la personnalité, sont le fondement de l’ordre politique et de la paix sociale » (art. 20).

Par le fait qu’est respecté ce contenu substantiel, dont l’observance est confiée à la vigilance des organismes spéciaux, tribunal constitutionnel, conseil d’État, etc., diverses réalisations sont possibles, selon les différentes forces politiques au pouvoir, que le peuple a élu, et cela à l’intérieur de la pluralité d’options qui se présentent. En somme, on cherche à prévenir à un équilibre dynamique et harmonieux entre un contenu substantiel (configuré par la structure du Droit Naturel, elle aussi ouverte, et les normes juridiques matérielles) et le pluralisme et l’historicité de la Société. Ce qui constitue en définitive l’é- ternal dilemme du Droit Constitutionnel, à savoir stabilité (norme) - dynamisme (vie).

Cette note n’a d’autre prétention que de souligner deux aspects par lesquels la pensée personnaliste a influencé la Théorie de la Constitution. Il faudra certainement compléter et approfondir cette question, car nous nous trouvons devant une filière qui permet un dévelop- pement et une expansion cohérente du phénomène des Constitutions modernes.

Sergio M. Díaz Ricci

NOUVELLES DE L’INSTITUT

SECRETARIAT


***

Le séminaire de Cadenabbia (Italie), qui fut organisé par l’Institut International « Jacques Maritain » en collaboration avec la Fondation Conrad Ade- nauer les 28, 29 et 30 septembre 1984 au siège de la Fondation, a eu pour thème: « Développement de la pensée Démocratie-Chrétienne au XXe siècle ».

Une trentaine de personnes, provenant de plusieurs pays et de disciplines diverses du monde académique, de même que des politiciens se sont réunis afin d’étudier de manière comparatif le développement de la pensée démocratique-chrétienne au XXe siècle en Ita- lie et en Allemagne.


Une chronique des travaux est pré- sentée dans ce numéro, p. 90.

***

L’Institut International « Jacques Maritain » et l’Université de Rome II ont

NEWS OF THE INSTITUTE

SECRETARIAT

The Rev. Father Agy A. Roest Crollius, SJ, Professor of Islamology at the Gregorian University of Rome and Scientific Director of the Permanent Mediterranean Conference (cf. Notes et Documents no 5/6, p.165) of the « Jacques Maritain » International Institute, was on a week’s visit to Venezuela last Sept- ember.

The object of his visit was to make the necessary contacts with the respon- sible officials of the Jacques Maritain Institute of Venezuela in order to start up a training programme on the Arab world. This programme will cover a number of conferences in 1983 and 1986.

***

The Cadenabbia Seminar (Italy), which was organized by the « Jacques Maritain » International Institute in collaboration with the Conrad Ade- nauer Foundation on 28, 29 and 30 Sep- tember, 1984, in the offices of the Founda- tion, was based on the theme: « The Development of Christian Democratic Thought in the 20th Century ».

Some thirty persons, from a number of different countries and different disci- plines in the academic world, as well as some politicians, gathered in order to make a comparative study of the development of Christian Democratic thought in the 20th century in Italy and Germany. Reports were presented by Professors A. Acerbi, F. Malgeri, A. Fa- van, P. Scoppola, S. Tramontin and F. Traniello for Italy, and Professors P. Haungs, H. Hürten, R. Lill, A. Rauscher and K. Reppgen, for Germany.

There is a report on the proceedings in this number, page 90.

***

The « Jacques Maritain » Internation- al Institute and Rome University II
organisé un colloque international sur le thème: « La Politique Culturelle Européenne: le devenir des droits culturels », organisé à Rome du 18 au 29 octobre 1984, le colloque a permis de rassembler un grand nombre de représentants d’institutions culturelles publiques et privées, d’associations de fondations Européennes ainsi que des experts et des Professeurs d’Université.


Une Table Ronde sur le thème: « Pour un Espace Culturel Européen » a conclu le colloque. Elle fut présidée par l’ancien Président du Parlement Européen, M. Emilio Colombo et animée par les professeurs de M. Guido Fanti; du Prof. Giuseppe Petrilli, Président du Mouvement Européen; du Prof. Dr. D.M. Schenkved, Président de la Fondation Bernhard Fonds d’Amsterdam; du Prof. Georges Steiner, de l’Université de Cambridge et de M. Guillermo Yepses Bocsen, ancien Ministre de la Culture du Venezuela.

Une chronique des travaux de la rencontre est présentée dans ce numéro, p. 91.

An international seminar was held at Conreglio (Italy) between 26 and 28 October 1984, on the subject “History of Christian Political Thought in the 20th Century”. Organized by the Working Group on “Christian Thought in the 20th Century” of the “Jacques Maritain International Institute - Praglia Study and Research Centre (cf. Notes et Documents no. 2/3, p. 160), the seminar was devoted to discussing the draft for the publication of the “History of Christian Political Thought in the 20th Century”, in a number of volumes. The proceedings were divided into two parts: the first, devoted to the theoretical and methodological aspects; and the second, devoted rather to the technical problems and the organization of the work.

The proceedings were opened by Prof. R. Papini, Secretary General of the “Jacques Maritain” International Institute, and reports were presented by Professors A. Acquè (Italy), U.C. Altermann (Switzerland), R. Aubert (Belgium), G. Campanini (Italy), J.D. Durand (France), E. Poulat (France), R. Ruffilli (Italy), K. Siennicki (Poland), S. Tramontin (Italy), J. Tsouli (Switzerland) and C. Vran (Czechoslovakia). Professor A. Ravan, Assistant Secretary General of the Institute, brought the proceedings to a close.

At the same meeting, a Round Table was held on Friday 26 October 1984 on the theme of the seminar, with the participation of Professor R. Aubert, G. Campanini, E. Poulat, R. Ruffilli and F. Traniello. There is a report of the proceedings on this theme on page 97.

An international seminar was held at Conreglio (Italy) between 26 and 28 October 1984 on the subject “History of Christian Political Thought in the 20th Century”. Organized by the Working Group on “Christian Thought in the 20th Century” of the “Jacques Maritain International Institute - Praglia Study and Research Centre (cf. Notes et Documents no. 2/3, p. 160), the seminar was devoted to discussing the draft for the publication of the “History of Christian Political Thought in the 20th Century”, in a number of volumes. The proceedings were divided into two parts: the first, devoted to the theoretical and methodological aspects; and the second, devoted rather to the technical problems and the organization of the work.

The proceedings were opened by Prof. R. Papini, Secretary General of the “Jacques Maritain” International Institute, and reports were presented by Professors A. Acquè (Italy), U.C. Altermann (Switzerland), R. Aubert (Belgium), G. Campanini (Italy), J.D. Durand (France), E. Poulat (France), R. Ruffilli (Italy), K. Siennicki (Poland), S. Tramontin (Italy), J. Tsouli (Switzerland) and C. Vran (Czechoslovakia). Professor A. Ravan, Assistant Secretary General of the Institute, brought the proceedings to a close.

At the same meeting, a Round Table was held on Friday 26 October 1984 on the theme of the seminar, with the participation of Professor R. Aubert, G. Campanini, E. Poulat, R. Ruffilli and F. Traniello. There is a report of the proceedings on this theme on page 97.

A development and popular participation in developing countries was the subject of an international colloquium which was organized at Trieste (Italy) between 27 and 29 November 1984 by the “Jacques Maritain” International Institute and the Institute of Trieste.

Inaugurating the activities foreseen within the framework of the agreement signed last April between the Institute and the University of Trieste (cf. Notes et Documents no. 7, p. 187) and following up the work started in April 1983 at the Colloquia International Colloquium (cf.
NOTES ET DOCUMENTS, no 2/3, p. 149), la rencontre a rassemblé un bon nombre d’experts internationaux et de Professeurs d’Université parmi lesquels, M. Giorgio Paganelli, Directeur du Bureau des Informations des Nations-Unies pour l’Italie et Malte; le Prof. Paolo Puglisi, Recteur de l’Université de Trieste; le Prof. Antonio Puppa, de l’Université de Padoue; le Prof. Johan Galtung, de l’Université Transnationale de Paese; M. Hans Meliczek, de la FAO; M. Eugenio Ortega, sociologue chilien; le Prof. Joe Verboeven, de l’Université Catholique de Louvain-la-Neuve; les Prof. Vincenzo Faenza et Giorgio Baso de l’Université de Trieste et M. Fredj Stambouli du Centre d’Etudes et de Recherches Economiques et Sociales de Tunis.

Le colloque de Trieste s’est conclu par une Table Ronde sur le thème: « Développement, participation et coopération internationale » présidée par le Prof. Louis Bacck, de l’Université Catholique de Malte et à laquelle ont participé M. Paolo Sannella, Directeur du Bureau des Etudes du Département de la Coopération au Développement du Ministère des Affaires Etrangères, Rome; M. P. Dallal, Directeur du Centre des Affaires Culturelles de l’Ambassade du Sénégal en Italie; M. Mohamed Sine, Directeur de la Division de la Philosophie de l’UNESCO, M. Fredj Stambouli et M. Eugenio Ortega.

Une chronique des travaux de la rencontre est présentée dans ce numéro, p. 101.

***

Mr. Bryan Palmer, qui, pendant deux ans a rempli les fonctions de Secrétaire Exécutif de l’Institut International « Jacques Maritain » a quitté ce poste pour assumer des nouvelles fonctions au sein de l’Internationale Démocrate Chrétienne à Bruxelles (Belgique). Le Secrétariat de l’Institut lui a fait part de ses meilleurs vœux de succès pour ces nouvelles responsabilités.

NOTES ET DOCUMENTS, no 2/3, p. 149), the meeting was attended by a good number of international experts and university professors, including M. Giorgio Paganelli, Director of the United Nations Information Office for Italy and Malta; Prof. Paolo Puglisi, Rector of Trieste University; Prof. Antonio Puppa of Padua University; Prof. Johan Galtung of the Paris Transnational University; M. Hans Meliczek of FAO; M. Eugenio Ortega, Chilean sociologist; Prof. Joe Verboeven of the Catholic University of Louvain-la-Neuve; Professors Vincenzo Faenza and Giorgio Baso of Trieste University and Mr. Fredj Stambouli of the Economic and Social Study and Research Centre of Tunis.

The Trieste Colloquy ended with a Round Table, which took as its subject « Development, Participation and International Cooperation », chaired by Prof. Louis Bacck of Leuven Catholic University. There were contributions from M. Paolo Sannella, Director of the Study Office of the Department for Development Cooperation of the Italian Ministry of Foreign Affairs, Rome; M. P. Dallal, Adviser on Cultural Affairs of the Senegalese Embassy in Italy; M. Mohamed Sine, Head of UNESCO’s Philosophy Division; Mr. Fredj Stambouli and M. Eugenio Ortega.

There is a report on the proceedings of the meetings in this number, on page 101.

***

Mr. Bryan Palmer, for two years Executive Secretary of the « Jacques Maritain » International Institute, has left the post in order to take up a new position with the Christian Democratic Internationale in Brussels (Belgium). The Secretariat of the Institute expresses its best wishes for success in his new post.

SECTIONS NATIONALES

CANADA

Un colloque sur les droits de la personne a eu lieu à Ottawa (Université Saint-Paul) les 11 et 12 octobre 1984. Cette rencontre fut organisée à l’initiative de l’Association Canadienne Jacques Maritain en collaboration avec le Centre de Recherche et d’Enseignement sur les Droits de la personne de l’Université d’Ottawa, la Commission Canadienne pour l’UNESCO et l’Université Saint-Paul.


Un Table Ronde a conclu les travaux. Portant sur les questions de l’exercice des droits de la personne, elle fut animée grâce aux interventions de M. Yvon Beauchesne, Ambassadeur du Canada auprès du Vatican, Mme Rita Cadieux, Vice-Présidente de la Commission canadienne des droits de la personne, le Dr Jean Yves Gosselin, de l’Association Mondiale de Psychiatrie ainsi qu’un report de l’UNESCO.

L’Association Canadienne Jacques Maritain a saisi l’occasion de cette rencontre et de cette réflexion pour organiser sa réunion annuelle.

ITALIE


Le thème de la rencontre fut présenté par le Prof. Alfredo Trifogli, Président de la Section Italienne de l’Institut et NATIONAL SECTIONS

CANADA

A colloquy on personal rights was held in Ottawa (St Paul’s University) on 11/12 October 1984. The meeting was organized by the « Jacques Maritain » Canadian Association in collaboration with the Research and Information Centre on Personal Rights of Ottawa University, the Canadian UNESCO Commission and St Paul’s University, Ottawa.

Proceedings were opened with a report presented by Prof. Gérard Beaudoin of Ottawa University on the subject: « The Canadian Charter of Rights and Freedoms: American Influence and European Influence », which was followed by an address by Prof. Jean Louis Allard, Chairman of the « Jacques Maritain » Canadian Association, on « Human Equality », and one by Prof. Ralph Nelson of Windsor University on: « Some Difficulties regarding the Notion of Inalienable Rights ».

The proceeding ended with a Round Table. Dealing with questions of the exercise of personal rights, there were contributions by Mr Yvon Beauchesne, former Canadian Ambassador to the Vatican; Mrs Rita Cadieux, Vice-President of the Canadian Personal Rights Commission; Dr Jean Yves Gosselin, of the World Psychiatry Association, and a UNESCO delegate.

The « Jacques Maritain » Canadian Association and the Institute afforded by this meeting and this reflection to hold its annual meeting.

ITALY

The Italian Section of the « Jacques Maritain » International Institute and the « Jacques Maritain » Institute of Marche (Italy) organized a colloquy in Ancona on 9, 10 and 11 November 1984, on the subject of « Moral Values and Democracy ».

The subject of the meeting was presented by Prof. Alfredo Trifogli, Chairman of the Italian Section of the Insti-
par le Prof. Attilio Moroni, Recteur de l'Université de Macerata et Président de l'Institut Jacques Maritain des Marches.

« Ethique et Démocratie face au défi du totalitarisme » fut le titre de l'intervention du Prof. Giorgio Campanini, de l'Université de Padoue à laquelle ont succédé les Rapports du Prof. Enrico Berri de l'Université de Padoue sur les « Moments de la refondation éthique de la démocratie » et du Prof. Achille Ardigò de l'Université de Bologne sur « Dimen-
sions éthiques, transformations et problèmes de la démocratie » et celui du Prof. Adriano Busola, Recteur de l'Uni-
vresité Cattolica del Sacro Cuore de Milan sur « Quelles possibilités de con-
vergence sur les contenus éthiques de la démocratie ».

Le colloque s'est achevé autour d'une Table Ronde sur le thème : « Valeurs éthiques et démocratie dans la réalité italienne » présidée par le Prof. Leopoldo Elia, Président de la Cour Constitutionnelle, et à laquelle ont participé les professeurs Italo Mautucci, Pietro Scoppola et Giuseppe Vaces.

Une chronique des travaux de ce col-
loque est prévue aux lecteurs dans ce même numéro, p. 98.

** ETATS-UNIS **

L'American Maritain Association (AMA) a organisé sa Conférence annuelle les 19, 20 et 21 octobre 1984 à l'Universi-
té de Loyola à Chicago. Organisé en col-
laboration avec l'Institut International Jacques Maritain, l'Association Cana-
dienne Jacques Maritain, le CentreJacques Maritain de l'Université de Notre Dame et l'Institut Jacques Maritain de Cuba (Miami), la rencontre s'est dérou-
lée sous le thème général des droits de l'homme et de la moralité dans la vie publique.

La première partie de la rencontre fut consacrée au centenaire de la naissance d'Etienne Gilson. Ce séminaire fut présidé par Robert F. Harvanck, s.j., de l'Université de Loyola et des in-
terventions ont été faites par le R.P. Lawrence Stoeck, s.h., Président de la Medieval Academy of America et mem-
bre de l'Institut Pontifical des Études Médiévales, et par le Prof. Desmond

Fitzgerald de l'Université de San Fran-

isco.

Les autres séminaires de la rencon-
tre ont été consacrés aux problèmes suivants : Maritain et la Médecine (Prof.
derick Jelly, o.p., de l'Université de Dal-
las et Peter P. Mayock, m.d., du Collège de Médicine de l'Université de Déc-
lors) ; de la moralité et de la vie politique (Raymond Donnelly, de l'Université de San Francisco ; James L. Wilser, du Dép-
artement des Sciences Sociales de l'Uni-
versité St. John de New York) ; de l'égalité humaine (Mary T. Clark, r.s.
c., du Manhattanville College et Jean Louis Allard, de l'Université d'Ottawa) ; enfin, des droits de l'homme dans une société pluraliste (Leo Sweeney, s.j., de l'Université de Loyola ; Ralph McNerny, de l'Université de Notre Da-
me et Robert Ewbank, du Stonehill College, Massachusetts).

Enfin, le Président de l'Institut Interna-
tional Jacques Maritain, M. Ra-
mus Sjugranyes de Franch, qui à l'occu-

dation de cette importante rencontre, a pré-
senté un rapport sur les activités et le développopent de l'Institut. Ce rapport fut suivi par l'allocation de clôture pro-

noncée par le Président de l'American Maritain Association, M. Donald Gall-

agher.

** AUTRES NOUVELLES **

Le R.P. Roger Guindon, ancien Rec-
teur de l'Université d'Ottawa (Qué-
bec) et vice-Président de l'Institut Inter-
national Jacques Maritain a reçu, au cours d'une cérémonie officielle orga-
nisée au mois de novembre 1984, le Docto-

tor Honoris Causa de l'Université La-
vall du Québec.

** **

On 16 November 1984, lors d'une cérémonie qui a eu lieu à Luxembourg, la FVS Foundation of Hamburg a offert à M. Karl Josef Halin la Médaille d'Or « Joseph Bech » pour l'année 1983, Secrétaire Général Adjoint de l'Union
Européenne Démocrate-Chrétienne et membre du Conseil d'Administration de l'Institut, M. Karl Josef Hahn a de puis toujours « chosi la voie européen-
ne » et c'est en raison « de la ferveur,
du dévouement tout à travers sa carrie-
re professionnelle qu'à travers celui
d'un inlassable engagement personnel
que la Médaille « Joseph Bech - 1983 »
lui fut destinée. C'est en ces termes que
le Président du Gouvernement luxem-
bourgeois, M. Pierre Werner a ouvert la
cérémonie.

***

« Développement, participation et coo-
pération internationales » fut le thème
de la Table Ronde organisée par le Cen-
tre Jacques Maritain de la Région Fria-
ili-Venise Giulia le 29 novembre 1984.
Le Prof. Domenico Coccopalmerio, Pre-
sident du Centre Régional a invité le
Prof. Antonio Papica de l'Université de
Padoue à présider ce débat qui fai-
sait ainsi directement écho à celui or-
ganisé lors du Colloque International
de Trieste (cfr. « Nouvelles de l'Insti-
tut », dans cette même rubrique).

***

Un séminaire sur le thème: Innovations technologiques et économie fut
organisé le 7 novembre dernier au Cen-
tre d'Études et des Recherches de Pra-
glia. Cette rencontre fut organisée par
l'Institut International « Jacques Mar-
tin » en collaboration avec un groupe
de entrepreneurs de la région de la Ve-
nétie.

C'est à cette occasion que l'Associa-
tion des Amis de l'Institut Maritain fut
créée. Celle-ci aura pour but d'une part,
démocratie et de pluralisme
destiné à des chefs d'entreprises,
des entrepreneurs, des dirigeants et ca-
dres de la région, et d'autre part, d'o-
goisier un support financier à l'action
culturelle poursuivie par l'Institut
particulièrement par le Centre de Pra-
glia.

Ce sont surtout des personnalités du
monde industriel et bancaire ainsi que
des cadres et des intellectuels qui ont
adhéré à cette Association. M. Aldo To-

 thus directly followed that held
during the International Colloquy in Trieste (cf. « News of the Institute »,
in this same section).

***

A seminar on the subject of « Techno-
llogical Innovations and Economics »
was held on 7 November last at the
P raglia Study and Research Centre.
This meeting was organized by the
« Jacques Maritain » International Insti-
tute in collaboration with a group of
entrepreneurs of the Veneto Region.

On this occasion, the Association of
Friends of the Maritain Institute was
established. The aim of this association
will be to carry on an action of cul-
tural formation based on the values of
solidarity, democracy and pluralism,
and intended for business leaders, en-
trepreneurs, executives and middle ma-
agement levels of the Region, and fur-
thermore to organize financial support
for the cultural action pursued by the
Institute and particularly by the Praglia
Centre.

It is above all personalities of the
industrial and the banking world as
well as managers and intellectuals who
have joined this Association. Mr Aldo
Tognana (Treviso) was elected Chair-

man and will carry on his duties in
relation with Mr Lorenzo Giomo
(Conegliano), Deputy Chairman; Mr Ma-
rio Frugonzi (Padua), Treasurer, and Mrs
Blanca Padova (Padua), Secretary.

Apart from the above mentioned per-
sons, the Board of Directors of the As-
sociation is made up by Prof. Angelo
Ferro (Chairman of the Association of
Industrialists of Padua), Mr Giorgio De
Benedetti (Chairman of the Banca Po-
polare di Padova), Mr Alfredo Guarini
(Chairman of the Cassa di Risparmio
di Venezia) and Mr Mario Sichirillo
(Chairman of the Association of In-
dustrialists of Rovigo).
Vient de paraître le quatrième tome des OEUVRES COMPLETES DE J. ET R. MARITAIN

Volume III (1924-1929) - pp. 1468 - SF. 120
Ils sont déjà sortis:

VOLUME IV (1929-1932) - pp. 1264 - SF. 120
Ce volume contient: Le docteur angélique - Religion et culture - Distinguer pour unir ou les degrés du savoir - Études-Articles (1929-1931) - Témoignages-Débats (1929-1931) - Préfaces-Recensions (1929-1931) - Annexes - Index.

VOLUME V (1932-1935) - pp. 1156 - SF. 120
Ce volume contient: Le songe de Descartes - De la philosophie chrétienne - Du régime temporel et de la liberté - Sept leçons sur l'être (et les premiers principes de la raison speculative) - Frontières de la poésie (et autres essais) - La philosophie de la nature (essai critique sur ses frontières et son objet) - Témoignages-Débats (1932-1934) - Préfaces-Recensions - Annexes bibliographiques - Index des noms cités.

VOLUME VI (1935-1938) - pp. 1320 - SF. 120
L'édition des Œuvres Complètes de Jacques et Raissa Maritain comporte 15 volumes d'environ 1200 pages chacun. (Cet ensemble pourra être complété plus tard par un volume regroupant des textes inédits - et inaccessibles aujourd'hui - puis par un dernier volume comportant la bibliographie complète des écrits de Jacques et Raissa Maritain ainsi qu'un index systématique des matières.)

Diffusion pour l'Italie: Agenzia MESCAT (C.so di Porta Romana 122 - 20122 Milano - CCP 33934269) - Chaque volume L. 80.000

EDITIONS UNIVERSITAIRES - Fribourg (Suisse)
EDITIONS SAINT-PAUL - Paris (France)
SOMMAIRE DE L'ANNÉE 1984

N° 5/6

EDITOIRAL
1 L'Institut International « Jacques Maritain » a dix ans (R. Sugranes de Francc)

DOSSIER: Le défi de la modernisation et les cultures traditionnelles du monde méditerranéen
5 Introduction: Perspectives de la coexistence des civilisations méditerranéennes. Douze thèses sur le dialogue interculturel (A.A. Ronse Crolius S.J.)
17 Modernisation from an anthropological point of view (G.A. De Napoli S.J.)
26 Inétructions, déchirures et convergences dans les mentalités méditerranéennes à travers l'histoire, l'art et la pensée (O. Clément)
38 Communisti, nationalism and univallism in Arab world today (J.J. Donohue S.J.)
47 La foi commune en Dieu, base du rapprochement entre chrétiens et musulmans (G.G. Anawalt o.p.)

DOCUMENTS
51 1 - 1984: L'Europe à l'épreuve de l'unité
51 Introduction (G. Martin)
55 L'Europe, pour quoi faire? (Comœc)
57 Parliament européen et démocratisation de la communauté européen (J. Vandamme)
63 2. Assemblée générale de l'Institut International « Jacques Maritain »
63 Rapport du Secrétariat Général à l'assemblée générale de l'Institut International « Jacques Maritain » (R. Papini)
75 Programmes d'activités pour 1984-1985 et projection pour 1986-1987

ETUDES ET TEMOIGNAGES
91 Die Theologie und die neue Frage nach der Subjektivität (W. Pannenier)
91 Martina, Human Rights and the United Nations (R. Sugranes de Francc)
124 Jacques Maritain: et testimonio de una vida (O. Robles Gajo)

BIBLIOGRAPHIE
134 Fiche bibliographique
134 J. Maritain, A travers la victoire (P. Vietto)
136 Contes-révoces
E. Borne. Les nouveaux inquisiteurs (G. Tonini)
E. Poulat, Le catholicisme sous observation du modernisme à aujourd'hui (M. Isidore)
B. Hussar, Quand la nuit se levait... julf, prêtre, israélien: un itinéraire (J.F. Notbom)
V. Fagone, Il marxismo tra democrazia e totalitarismo (G. Ceccantl)
R. de laubier, Introduction à la sociologie politique (i.f.m.)
M. Nicoletti, La diatribe dell'incarnazione - S. Spiera, Introduzione a Kierkegaard (g.t.)
153 Répertoire bibliographique

INFORMATIONS
159 Chroniques
« Mutation sociale et devenir des politiques sociales dans la communauté européenne » (G. Vandamme)
« Concilium », vingt années de vie (P. Mele)
« Il Regno », 500 numéros (i.f.m.)
165 Nouvelles de l'Institut
171 Autres nouvelles

N° 7

DOSSIER: Etat et mutations de la démocratie
1 Introduction (G. Tonini)
5 Introduction à une théorie des constitutions d'inspiration personnaliste (R. Papini)
24 L'édéal démocratique en question (A. Pavan)
39 On the governability of modern Societies (E. Shle)
60 Cultural pluralism and political conflict (The Coming of the Modern State to the Mediterranean Area) (Dr. Dr. F.A.M. Alting von Geusau)
64 La théorie maritainienne de l'Etat face aux problèmes contemporains de la démocratie (I. Leca)

DOCUMENTS: La guerre USA/UNESCO
88 Introduction: Quelques réflexions à propos d'une crise... (M. L. Parolata Valler)
96 Ce qui se cache derrière la guerre USA/UNESCO: le problème du nouvel ordre international de l'information (R. Suppensa)
100 Communication from the Secretary of State of the United States of America and the Director-General's reply

ETUDES ET TEMOIGNAGES
138 Le tournant anthropologique en Théologie (A la mémoire de Karl Rahner) (G. Ferretti)
113 Le problème de l'Homme-Personnel dans la philosophie politique contemporaine (P. Vialadii)
Understanding Maritain. His epistemological doctrine of judgement and his metaphysical doctrine of the subject (R. Danner)

BIBLIOGRAPHIE
144 Fiche bibliographique
De Bergson à Thomas d'Aquin. Essai de Méthaphysique et de Morale (P. Vioto) 149 Contes-révoces
E. Guzman, Crois contemporaine du néo-thomisme: critique du néo-thomisme selon Jacques Maritain (E. Vaghi)
Jean-Marie Domenach, Lettre à mes onnies de classe (J.F. Notbom)
AA.VV., Contemplazione e ricerca spirituale nella società secolarizzata, la proposta di Martin e di Maritain (J.F. Notbom)
Giovanni Battista Montini, Costanza universitaria. Note per gli studenti (J.F. Notbom)
AA.VV., Il movimento cattolico nelle Marche: problemi storiografici (L. De Giusa)
Ruggiero Ortesi, Pace tra musulmi e fime (A. Robbio)
165 Répertoire bibliographique
175 Publications de l'Institut International « Jacques Maritain »
177 Correspondance Brazzola-Galeazzi

INFORMATIONS
190 Chroniques
La contribution culturelle des catholiques au problème de la paix au XXème siècle (L. d'Urbano)
La Conférence Internationale sur la population (A. Mattiazo)
In memoriam Pierre Emmanuel, 1916-1984
187 Nouvelles de l'Institut
188 Autres nouvelles

119
EDITORIAL
1 Les évêques et l'économie: préoccupations et propositions

DOSSIER: La politique culturelle européenne: le défi des droits culturels
4 Les droits culturels dans la société contemporaine (P. Valadier S.J.)
12 La politique culturelle dans la société complexe (E. Marin)
19 Cultural subjects and cultural policy (P. Galotti de Blase)
29 Document final de l'Institut International « Jacques Maritain »

31 DOCUMENT: Entrevue avec le Professeur Luigi Crocco

ETUDES ET TEMOIGNAGES
35 Le personnalisme en Espagne (J. Tusell)
54 Maritain's philosophy of art and poetry (J.W. Hanks)

BIBLIOGRAPHIE
64 Flore bibliographique
J. Maritain, Raison et raisons. Essais détachés (P. Vico)
78 Comptes-rendus
A. Tévoédjré, Mes certitudes d'espérance (J.F. Nothomb)
A.G. Baron, Figli e Padri (G. Tonini)
G. Campanini, II pensiero politico di Mounier (J.F. Nothomb)
73 Quelques ouvrages « maritainiens » publiés récemment par la Maison d'Édition La Scuola (Brescia, Italie) (G. Galeazzi)
80 Revue des revues
88 Publications de l'Institut International « Jacques Maritain »

INFORMATIONS
90 Chroniques
Développement de la pensée démocratique chrétienne au XXème siècle (G. Martin)
La politique culturelle européenne: le défi des droits culturels (J.F. Nothomb)
La pensée politique chrétienne au XXème siècle (A. Mattiazzo)
Valeurs morales et démocratie (G. Galeazzi)
Développement et participation populaire dans les pays en voie de développement (G. Vandenpenne)

104 Lettre de Sergio M. Díaz Ricci
107 Nouvelles de l'Institut
113 Autres nouvelles