



Deux tentatives de contourner par l'art les difficultés de l'action

Charles De Koninck

Volume 11, Number 2, 1955

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1019929ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1019929ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

De Koninck, C. (1955). Deux tentatives de contourner par l'art les difficultés de l'action. *Laval théologique et philosophique*, 11(2), 182–205.
<https://doi.org/10.7202/1019929ar>

Deux tentatives de contourner par l'art les difficultés de l'action

I. LA DISPARITÉ ENTRE CE QUI EST ET CE QUI DEVRAIT ÊTRE

Exaspérés par l'écart entre les choses telles qu'elles sont, et les choses telles qu'elles devraient être, des philosophes, depuis les origines, et parfois de concert avec les politiques, ont tenté d'imaginer un système tel que son application dût entraîner d'une manière automatique (logiquement, a-t-on coutume de dire) l'identité de ce qui est avec ce qui devrait être — « l'identité du réel et du rationnel » pour citer le langage de Hegel. « Ce n'est pas ce qui est qui nous rend furieux et nous tourmente, avait-il dit, mais le fait que ce n'est pas comme ce devrait être. » Promptement il se remet d'aplomb. Car du moment, poursuit-il, que « nous reconnaissons que c'est comme il faut que ce soit, c'est-à-dire non arbitraire, ni contingent, alors nous reconnaissons aussi que ce doit être ainsi ». ¹ C'est la conclusion défaitiste d'une philosophie qui s'était donné pour but de nous réconcilier avec les choses qui ne sont pas telles qu'elles devraient être.

1. L'idée de système en matière d'action

Marquons-le dès l'abord : toutes les tentatives du genre ont en commun de vouloir trouver ou établir un système qui nous permettrait soit d'atteindre malgré nous au bien de l'action avec un succès assuré, soit de nous élever à un niveau où les contrariétés de l'existence ne nous affectent plus que d'une manière esthétique. Ces tentatives d'affranchissement, d'abord irréflechies, prennent de l'ampleur depuis le bas Moyen Âge. ² Mais il a fallu attendre Spinoza pour voir porter cet effort à sa première limite, dans son traité intitulé : *Ethica ordine geometrico demonstrata*. Il y veut substituer à la science pratique et à la prudence un mode analytique, afin que l'on puisse parvenir au bonheur et s'y confirmer avec une rigueur inéluctable et toute mathématique. Le bonheur s'obtiendrait au moyen d'idées de plus en plus distinctes, claires, adéquates, de la nature de l'homme ; « et puisque la jouissance de l'homme pour réduire les affections consiste dans l'entendement seul [*in solo intellectu*], nul ne jouit de ce bonheur par la réduction de ses appétits sensuels, mais au contraire le pouvoir de les réduire naît du bonheur lui-même ». ³ C'est par voie de démonstration que l'homme serait libéré de la servitude, c'est-à-dire de

1. *Écrits concernant la politique et la philosophie du droit*, édit. Lassel, p.5.

2. Cf. DUNS SCOT, *In III Sent.*, d.36, q.unica, édit. Vivès, T.15.

3. *Éthique*, V^e partie, prop.42, demonstr. — Classiques Garnier, T.2, p.238.

« l'impuissance à modérer et à réprimer ses affections », dans laquelle « impuissance il ne relève pas de lui-même, mais du hasard [*fortuna*] ».¹ Il importe de noter que d'après Spinoza, si nous poursuivons un bien, ce n'est nullement parce que le bien, qui est *dans les choses*, s'attire l'appétit par lequel nous le définissons — *bonum est quod omnia appetunt*.² Il néglige entièrement le bien comme *perfectivum appetitus per modum appetibilis*. Tout au contraire : « Par la fin pour laquelle nous faisons quelque chose j'entends l'appétit », dit Spinoza, dans la définition VII de la IV^e partie de son *Éthique*, intitulée *De la servitude humaine*. « Par vertu et puissance, poursuit-il à la définition VIII, j'entends la même chose ; c'est-à-dire la vertu, en tant qu'elle se rapporte à l'homme, et l'essence même ou la nature de l'homme en tant qu'il a le pouvoir de faire certaines choses se pouvant connaître par les seules lois de sa nature. » Et, à la définition I : « J'entendrai par bon ce que nous savons avec certitude nous être utile. » À la définition II : « J'entendrai par mauvais, au contraire, ce que nous savons avec certitude empêcher que nous ne possédions un bien. »

Ce qu'on appelle *cause finale* n'est d'ailleurs rien que l'*appétit humain* en tant qu'il est considéré comme le principe ou la cause primitive d'une chose. Quand, par exemple, nous disons que l'habitation a été la cause finale de telle ou telle maison, certes nous n'entendons rien d'autre sinon qu'un homme, ayant imaginé les avantages de la vie de maison, a eu l'appétit de construire une maison. L'habitation donc, en tant qu'elle est considérée comme une cause finale, n'est rien de plus qu'un appétit singulier, et cet appétit est en réalité une cause efficiente, considérée comme première parce que les hommes ignorent communément les causes de leurs appétits. Ils sont en effet, je l'ai dit souvent, conscients de leurs actions et appétits, mais ignorants des causes par où ils sont déterminés à appéter quelque chose. Pour ce qu'on dit vulgairement, que la nature est en défaut ou pêche parfois et produit des choses imparfaites, je le range au nombre des propos que j'ai examinés dans l'Appendice de la Première Partie. La perfection donc et l'imperfection ne sont, en réalité, que des modes de penser, je veux dire des notions que nous avons accoutumé de forger parce que nous comparons entre eux les individus de même espèce ou de même genre ; à cause de quoi, j'ai dit plus haut, que par perfection et réalité j'entendais la même chose. Nous avons coutume en effet de ramener tous les individus de la nature à un genre unique appelé généralissime, autrement dit, à la notion de l'Être qui appartient à tous les individus de la nature absolument. En tant donc que nous ramenons les individus de la nature à ce genre et les comparons entre eux, et dans la mesure où nous trouvons que les uns ont plus d'entité ou de réalité que les autres, nous disons qu'ils sont plus parfaits les uns que les autres, et en tant que nous leur attribuons quelque chose qui, telle une limite, une fin, une impuissance, enveloppe une négation, nous les appelons imparfaits, parce qu'ils n'affectent pas notre âme pareillement à ceux que nous appelons parfaits, et non parce qu'il leur

1. *Ibid.*, IV^e partie, Praefatio, p.2.

2. *Ibid.*, IV^e partie, Def.I, VII et VIII, T.2, pp.11 et 13.

manque quelque chose qui leur appartienne ou que la nature ait péché. Rien en effet n'appartient à la nature d'une chose, sinon ce qui suit de la nécessité de la nature d'une cause efficiente, et tout ce qui suit de la nécessité de la nature d'une cause efficiente arrive nécessairement.

Quant au bon et au mauvais, ils n'indiquent également rien de positif dans les choses, considérées du moins en elles-mêmes, et ne sont autre chose que des modes de penser ou des notions que nous formons parce que nous comparons les choses entre elles.¹

Cette corruption, en philosophie, de la notion même de bien, et partant de la nature même de la connaissance morale et de l'action, remonte d'ailleurs au Moyen Âge, comme on peut le voir dans les objections auxquelles répond saint Thomas dans les Questions disputées *De Veritate*, 21-22.² De l'enseignement du docteur Angélique, les scolastiques contemporains, négligeant le bien qui divise l'être, ne semblent avoir retenu que la bonté de l'*esse simpliciter*, celle qui se convertit avec l'être, et qui, parmi les créatures, est pourtant la plus parfaite dans les personnes dont l'existence est pour elles-mêmes très haïssable, qui préféreraient n'exister pas et voudraient même — tout en sachant infailliblement que c'est impossible — que ne fût pas *Celui Qui Est*.

Dans le chapitre VI de son *Précis d'histoire de la philosophie moderne*, le Père Joseph Maréchal résumait pertinemment le problème moral chez Spinoza :

Le bien se définit donc par rapport à la « perfection » ontologique de chaque « nature » : *le problème moral est un problème de maximum d'être*. Il ne faut pas s'imaginer ce « maximum d'être » comme une *fin* poursuivie : il n'y a nulle part de fins poursuivies, mais seulement des *effets* nécessaires : « *Ostendimus . . . Naturam propter finem non agere ; aeternum namque illud et infinitum Ens, quod Deum seu Naturam appellamus, eadem, qua existit, necessitate agit* ». On n'oubliera pas, d'ailleurs, que, pour Spinoza, l'universelle nécessité, considérée dans sa source, en Dieu, n'est autre chose que la souveraine Liberté se posant selon son absolue illimitation et envahissant, par là même, *le champ entier du possible, c'est-à-dire réalisant partout le maximum d'être*.

Dans chaque « nature rationnelle », le problème moral, problème d'intensification de la *vis existendi*, sera résolu, sans aucune liberté de choix, par substitution progressive de l'action à la passion, *moyennant rectification des idées inadéquates . . .*³

Nous l'avons vu dans la définition citée, le bien, selon Spinoza, se ramène à l'utile, tandis que le maximum d'être est substitué au

1. *Ibid.*, Praefatio, pp.5-9. — Les soulignés sont de nous.

2. Pour un bref aperçu sur la notion de bien chez certains scolastiques, depuis DURAND DE SAINT-POURÇAIN jusqu'à SUAREZ, voir CHARLES HOLLENCAMP, *Causa Causarum*, Québec, Les Presses universitaires Laval, 1949.

3. 2^e édition, Paris, Desclée De Brouwer, 1951, ch.7, n.77, p.137.

bonum simpliciter, et découle pour l'homme de sa connaissance adéquate des seules lois de sa propre nature. Ici encore on se trouve en face d'une inversion, savoir : le caractère analytique accordé au rapport de l'essence et des lois, se terminant au maximum d'être. Remarquons qu'il s'agit de lois [*naturae leges*] auxquelles on confère le caractère de propriétés, alors que toute loi est essentiellement une « *ordinatio rationis ad bonum commune* ». ¹ Pour Spinoza, les choses que doit faire l'homme de vertu peuvent se connaître par les seules lois de la nature — *quae per solas ipsius naturae leges possunt intelligi*. ²

Ces entreprises d'émancipation ont seulement deux inconvénients amplement démontrés tels par les événements qui se déroulent sous nos yeux. Elles s'appliquent à nous sauver en contournant, tout en ayant l'air d'y remédier, les deux difficultés de l'action raisonnable : celle de vouloir le bien comme il doit être voulu, et celle qu'entraîne l'indéfinie variabilité des circonstances de l'agir.

L'économiste anglais, John Maynard Keynes, dans *Two Memoirs*, petit livre publié depuis sa mort, résume avec ironie toute la philosophie morale de son ami intime, Lord Bertrand Russell, qui est aussi celle de la plupart des philosophes modernes :

... The pattern of life would sometimes become no better than a succession of permutations of short sharp superficial 'intrigues', as we called them. Our comments on life and affairs were bright and amusing, but brittle — as I said of the conversation of Russell and myself with [D. H.] Lawrence — because there was no solid diagnosis of human nature underlying them. Bertie in particular sustained simultaneously a pair of opinions ludicrously incompatible. He held that in fact human affairs were carried on after a most irrational fashion, but that the remedy was quite simple and easy, since all we had to do was to carry them on rationally. A discussion of practical affairs on these lines was really very boring. And a discussion of the human heart which ignored so many of its deeper and blinder passions, both good and bad, was scarcely more interesting. ³

2. La sujétion de l'homme à l'homme

La qualité de l'action humaine dépend de la disposition de l'appétit. Car la fin de l'action est un bien, mais ce bien doit être conforme à la raison. Que l'on désire et accumule des biens matériels au moyen du vol, ou poursuive son bien personnel au détriment de la

1. S. THOMAS, *Ia IIae*, q.90, a.2. — La loi étant strictement quelque chose de la raison et non pas de la nature — fût-elle raisonnable, — il ne saurait être question de lois, à propos des êtres irraisonnables, *nisi per similitudinem*. *Ibid.*, q.91, a.2, ad 3. À moins qu'on ne change l'imposition du nom, comme on peut le faire, pour signifier n'importe quel ordre à une fin.

2. IV^e partie, Def.VIII.

3. London, Rupert Hart-Davis, 1949, p.102.

famille, ou le bien de la famille contre le bien de la société politique, quand même on le ferait suivant un projet très habile, exécuté sans entrave ni soupçon, on n'agit pas conformément à la droite raison. Notre vouloir, comme nos désirs, peut être plus ou moins droit.

Or, du moment que nous nous plaçons au point de vue social, où l'on poursuit de concert un même bien pratique dont la réalisation dépend de l'action commune, il en découle que, dans la poursuite de ce bien, tous nous dépendons les uns des autres ; cela implique que je m'y trouve sous la dépendance de la disposition de l'appétit du prochain, comme il dépend, de son côté, de la qualité de mon vouloir à moi. L'indifférence ou la malveillance d'un seul affectera les autres. Voilà qui nous met tous sous la dépendance du prochain, comme il met le prochain sous la nôtre, pour réaliser ce qu'on appelle le bien humain parfait, le *bene esse* qui définit la vie civile, et en raison duquel la communauté politique constitue, à la différence de la famille, une société parfaite. Or le prochain, surtout mon prochain, manifestement n'est guère toujours raisonnable, et le plus souvent je n'y peux rien, surtout, comme cela arrive lorsqu'il ne *veut* pas être raisonnable ; et lui, comme de raison, me voit sous un même jour.

Notre agir est au surplus cerné par une autre contrainte, autre que la sujétion aux caprices de l'appétit. L'homme, en effet, tout en ayant des intentions très louables, peut manquer de raison, de connaissances, sans même en avoir assez pour s'en apercevoir. Quand, en faisant la vaisselle il la casse, il voit qu'elle est cassée. Mais qu'il s'agisse de répondre de la casse, et la chose n'est plus si claire. Cet homme n'est d'ailleurs souvent autre que moi. Le politique au pouvoir, en faveur de qui j'ai déposé mon vote, peut, par ignorance de l'adversaire, — que cette ignorance soit coupable ou non — se laisser rouler par lui et compromettre le bien public, autant que les biens privés. Par la suite il pourra confesser cette ignorance et pallier en disant que tout autre aurait fait de même ; que l'ignorance était invincible. À tort ou à raison, je puis encore en penser autrement.

Pour ces mêmes deux raisons, l'appétit et l'ignorance, il peut exister, parmi les membres d'une communauté, un désaccord touchant non seulement les moyens à prendre pour atteindre à une fin, mais encore une divergence sur la qualité même de cette fin, — les uns la jugeant comme étant un bien réalisable et véritable ; les autres, un bien purement apparent sinon impossible. Et quand même les citoyens se déclareraient d'accord, les uns et les autres peuvent encore agir autrement, sinon aujourd'hui, du moins demain. Les possibles sont ici infinis et ineffables.

3. *La révolte du moi contre lui-même aux dépens d'autrui*

Mais sitôt que l'on confine tout bien à celui qui serait réalisable pour nous dans la vie de ce jour, cette dépendance, cette résistance

des autres, toujours possible et le plus souvent efficace, portera tout naturellement au désespoir de jamais atteindre à pareil bien ; un désespoir qui peut se qualifier d'absolu, puisqu'il porte sur un bien qu'on a jugé suprême, unique, en même temps qu'impossible. À moins, pense-t-on, que de pouvoir dicter cette fin à tous, donnant à celle-ci l'allure d'un bien que les gens, sans se l'avouer, poursuivent déjà comme s'il était non seulement premier, mais encore suprême ; à moins de pouvoir s'emparer de moyens *radicalement* nouveaux et conformes à une raison délibérément affranchie des entraves que nous avons dites.

Mais cette attitude ne s'en tient pas nécessairement à une révolte contre la dépendance d'autrui, elle peut faire aller jusqu'au désir, plutôt inavoué, de se soustraire à la dépendance où nous sommes à l'égard de nous-mêmes par la difficulté d'agir conformément à notre propre raison. Une personne peut s'insurger contre la difficulté qu'elle éprouve en elle-même à faire le bien, et qu'elle veut, mais ne fait pas ; alors elle proteste contre l'inefficace de sa propre volonté. Il est vraisemblable qu'elle imputera cette faiblesse aux circonstances extérieures — volontiers tout entière au prochain. Mais on ne peut négliger le cas de la personne qui se révolte contre la première des lois, loi inscrite dans son cœur d'un trait ineffaçable au point que sans elle l'homme ne pourrait même pas agir en homme et par suite ne pourrait répondre de ses actes. C'est la loi dont la généralité aisément mal comprise en fait sourire plus d'un, non sans succès à la galerie, savoir : qu'on doit toujours faire le bien, quelles que soient les circonstances, et éviter le mal. Au reste, de ce premier principe, de cette loi naturelle et commune dépendent toutes les autres.

On voudrait donc établir un système et une méthode d'action appropriée, qui permettraient de réussir une vie où les hommes feraient, malgré eux, en tout et partout, ce qu'ils devraient faire ; où tous et chacun seraient affranchis de la dépendance d'autrui. Car cette sujétion à autrui — tant que cet autrui ne serait pas confirmé dans le bien — comporte toujours une certaine « domination de l'homme par l'homme ». Si je n'ai garde que de mon bien personnel, si à la manière de Hobbes, je ne vois dans la société qu'un moyen de protéger ce bien contre les convoitises du prochain ; si je refuse de poursuivre un bien en commun qui ne sera pas le mien propre à l'exclusion d'autrui, j'entrave les efforts de ce prochain, jusqu'au détriment de son bien propre à lui. Comment prévenir cette possibilité même ? Peut-on compter sur la bonne foi quand les jours sont faits de ses manquements ?

II. LA CONCILIATION ESTHÉTIQUE

On pourrait se demander pourquoi s'arrêter un seul instant à cette tentative que fit Hegel de surmonter les contrariétés de la réalité,

surtout de la réalité politique. Tout cela pourrait sembler bien éloigné des problèmes du jour si Hegel n'avait pas été, historiquement et idéologiquement, une condition essentielle du communisme marxiste qui s'est forgé une prétendue science d'universelle rédemption ; si la force majeure de cette philosophie marxiste ne consistait pas principalement dans l'ignorance où nous en sommes et où nous nous maintenons résolument ; si l'on pouvait ignorer que cette philosophie pratique fait justement le venin le plus mortel du communisme, et qu'elle sert et à servi à liquider même des politiques qui trouvaient le matérialisme dialectique et historique hors de propos. Mais nous devons surtout en profiter pour examiner les fondements de notre propre doctrine politique — crainte que la nouvelle génération ne soit celle que nous aurions manqué de prévenir.

Ramenée à son expression la plus simple, en quoi consiste la célèbre conciliation hégélienne ? D'abord, à vouloir conférer aux choses réelles, considérées en elles-mêmes, le status qui leur revient en tant qu'elles sont dans le connaissant. Or les choses qui sont contraires dans la réalité ne le sont pas dans la raison. La santé et la maladie ne peuvent pas être en même temps dans un même sujet réel ; elles sont pourtant ensemble dans la pensée. Et ainsi, d'une façon universelle, pour le bien et le mal. Certes, le même Socrate peut avoir mal à la tête sans avoir en même temps mal aux pieds, mais il ne peut pas en même temps avoir et ne pas avoir mal à la tête. Dans la réalité, la présence d'un contraire exclut celle de l'autre. Mais le status des contraires dans la connaissance est tout autre à cet égard. Non seulement ils ne s'excluent pas du même sujet connaissant mais l'un d'eux n'y peut être sans l'autre. En effet, la notion de maladie dépend de la notion de santé dont elle est la négation. Le sens même de la négation dépend de ce dont elle est la négation. De même le mal, pour autant qu'il est la négation du bien, ne peut être connu sans le bien. Les choses dans la réalité incompatibles, se trouvent en quelque sorte conciliées dans le connaissant. Je *conçois* simultanément « être » et « n'être pas », mais je ne conçois pas qu'une chose puisse être et n'être pas en même temps et sous le même rapport ; ni que je puisse concevoir et ne pas concevoir qu'une chose soit et ne soit pas, en même temps et sous le même rapport.¹ Lorsque Hegel

1. « A forma quae est in anima nostra, procedit forma quae est in materia in artificialibus ; in naturalibus autem e contrario. Haec autem forma quae est in anima differt a forma, quae est in materia. Nam contrariorum formae in materia sunt diversae et contrariae, in anima autem est quodammodo una species contrariorum. Et hoc ideo, quia formae in materia sunt propter esse rerum formatarum : formae autem in anima sunt secundum modum cognoscibilem et intelligibilem. Esse autem unius contrarii tollitur per esse alterius ; sed cognitio unius oppositi non tollitur per cognitionem alterius, sed magis juvatur. Unde formae oppositorum in anima non sunt oppositae. Quinimmo « substantia », id est quod quid erat esse privationis, est eadem cum substantia oppositi, sicut eadem est ratio in anima sanitatis et infirmitatis. Per a¹ sentiam enim sanitatis cognoscitur

disait, avant les marxistes, que la contradiction est dans les choses elles-mêmes et qu'elle y est principe de toute fécondité, il donnait aux termes contradictoires le status qu'ils obtiennent dans l'esprit, où ils sont précisément ensemble dans un même sujet, mais sans identité, sans contradiction. Il en est encore de même pour le mouvement et le contingent. La notion de mouvement n'est pas en mouvement, et la notion de contingence n'est pas contingente. De même la notion du mal n'est pas mauvaise, ni laide la notion de laid. Si donc nous pouvions nous enfermer dans cette *connaissance* des choses contraires et ne référer à elles qu'en tant qu'elles sont l'original de nos images, leur contrariété ne nous heurterait jamais ; les choses elles-mêmes seraient simplement fonction de leur représentation dans notre esprit.

Si toutefois l'on devait s'en tenir à ces généralités, on ne verrait pas très bien comment elles peuvent donner même l'apparence d'une conciliation pratique de ce qui est avec ce qui devrait être. Mais on le verra mieux dans une expérience de tous les jours, celle que nous donnent les caricatures, par exemple. Je prends le journal de ce matin. Le caricaturiste en veut à l'humeur des conducteurs de tramways. Alors qu'une caricature peut nous référer à des situations agaçantes, cette façon de les représenter nous fait rire. La soudaine reconnaissance de ce qui est, pour irritant qu'il demeure dans la vie courante, dès lors que cet irrationnel « qui est » apparaît dans une représentation, exagérée mais tempérée par l'humour, cette imitation d'un caractère à la fois universel et concret nous réconcilie, dans l'entre-temps, avec ce qui est, et nous permet de respirer plus librement. La chose arbitraire, contingente, irraisonnable — « the general cussedness of things » — s'y trouve surmontée. Nous sommes d'ailleurs par nature portés à imiter et à voir les choses dans leurs images. « Tous les hommes prennent plaisir aux imitations, dit Aristote, dans son *Art Poétique*. Un indice est ce qui se passe dans la réalité. Des êtres dont l'original fait peine à la vue, nous aimons à en contempler l'image exécutée avec la plus grande exactitude ; par exemple, les formes des animaux les plus vils et des cadavres ».¹ Par contre, une quelconque photographie d'un incident déplaisant, au

infirmitas. Sanitas autem, quae est in anima, est quaedam ratio per quam cognoscitur sanitas et infirmitas ; et consistit « in scientia », idest in cognitione utriusque » (S. THOMAS, *In VII Metaph.*, lect. 6, [edit. Cathala] nn.1404-1405). — « . . . Ipsae res contrariae non habent contrarietatem in anima, quia unum est ratio cognoscendi alterum ; et tamen in intellectu est contrarietas affirmationis et negationis, quae sunt contraria, ut dicitur in fine *Perihermeneias*. Quamvis enim esse et non esse non sint contraria, sed contradictorie opposita, si considerentur ipsa significata prout sunt in rebus, quia alterum est ens, et alterum est pure non ens : tamen si referantur ad actum animae, utrumque ponit aliquid esse. Unde esse et non esse sunt contradictoria. Sed opinio qua opinamur quod *bonum est bonum*, est contraria opinioni qua opinamur quod *bonum non est bonum*. Et inter huiusmodi contraria medium est virtus intellectualis » (*Ia IIae*, q.64, a.3, ad 3).

1. Ch.4, 1448 b 8.

lieu de soulager incline plutôt à sauter sur le téléphone ou à écrire une lettre à l'éditeur.

La tragédie, au théâtre, agit encore d'une façon analogue. Elle produit un soulagement du poids du jour le plus déprimant. Elle nous purge des passions de crainte et de pitié.¹ Le monde accourt pour la joie d'y pleurer. Et si les critiques littéraires se plaignent de l'absence aujourd'hui de grandes tragédies, ce n'est pas à défaut de situations tragiques, ni même parce que les poètes y sont insensibles. Question de fait, on ne parvient pas à les représenter comme elles

1. « ... La tragédie est l'imitation d'une action de caractère élevé et complète, d'une certaine étendue, dans un langage relevé d'assaisonnements d'une espèce particulière suivant les diverses parties, imitation qui est faite par des personnages en action et non au moyen d'un récit, et qui, en suscitant pitié et crainte, opère la purgation propre à pareilles émotions » (ARISTOTE, *op. cit.*, ch.6, 1449 b 25). — « Puisque l'imitation a pour objet non seulement une action complète mais encore des faits propres à exciter la crainte et la pitié, et que ces passions sont émues surtout lorsque ces faits se produisent contre notre attente, tout en découlant les uns des autres, car ils auront alors le caractère du merveilleux plus que s'ils étaient dus au hasard et à la fortune (même les faits dus à la fortune paraissent surtout merveilleux quand ils semblent pour ainsi dire arrivés à dessein ; tel le cas, par exemple, de la statue de Mitys à Argos qui tua l'homme coupable de la mort de Mitys en s'abattant sur lui au moment où il assistait à une fête, car de pareils faits ne semblent pas l'effet du hasard) il s'ensuit que les fables composées ainsi sont les plus belles » (*Ibid.*, ch.9, 1452 a 1). — En marge de cette observation du PHILOSOPHE, voici une remarque de SCHOPENHAUER sur le meilleur procédé dramatique : « Le malheur [das Unglück] peut enfin être simplement amené par la situation réciproque des personnages, par leurs relations ; dans ce dernier cas, il n'est besoin ni d'une erreur funeste, ni d'une coïncidence extraordinaire, ni d'un caractère parvenu aux limites de la perversité humaine [comme celui de Richard III, ou de Iago] ; des caractères tels qu'on en trouve tous les jours, au milieu de circonstances ordinaires, sont, à l'égard les uns des autres, dans des situations qui les induisent fatalement à se préparer consciemment les uns aux autres le sort le plus funeste, sans que la faute en puisse être positivement attribuée aux uns ni aux autres. Ce procédé dramatique me paraît infiniment meilleur que les deux précédents ; car il nous présente le comble de l'infortune non comme une exception amenée par des circonstances anormales ou par des caractères monstrueux, mais comme une suite aisée, naturelle et presque nécessaire de la conduite et des caractères humains, si bien que de pareilles catastrophes prennent, grâce à leur facilité, une apparence redoutable pour nous-mêmes. Les deux autres procédés nous montrent également la condition lamentable des uns et la méchanceté monstrueuse des autres ; mais les puissances menaçantes ne nous apparaissent que de loin et nous avons tout espoir de nous soustraire à elles sans être forcés de recourir au renoncement ; au contraire ce troisième procédé tragique nous fait voir les forces ennemies de tout bonheur et de toute existence dans des conditions telles qu'elles peuvent à tout instant et très aisément atteindre jusqu'à nous-mêmes ; nous voyons les plus grandes catastrophes amenées par des complications où notre propre sort peut être naturellement mêlé, et par des actions que nous-mêmes serions peut-être capables de commettre, si bien que nous ne pourrions accuser personne d'injustice envers nous ; alors nous nous sentons tout frémissements et nous nous croyons déjà au milieu des supplices de l'enfer. Mais ce genre de tragédie est en même temps le plus difficile ; en effet, il faut ici produire l'effet le plus considérable avec les moyens et les mobiles les plus petits, par la seule vertu de l'arrangement et de la composition ; voilà pourquoi dans mainte tragédie, et des meilleures, la difficulté se trouve éludée » (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, livre III, §51, *Sämtliche Werke*, édit. Grisebach, T.I, pp.336-337. — Nous nous servons de la traduction BURDEAU, Paris, Alcan, T.I, pp.265-266).

devraient être *représentées*. Pourquoi n'y parvient-on pas? La société a pourtant grand besoin de poètes, d'artistes, qui sont indispensables à son équilibre émotionnel. Que s'ils font défaut, s'ils ne savent parler au peuple dans les termes de son jour, ce silence laissera ce peuple dans un état d'angoisse croissante et sans secours. Le poids du jour serait-il devenu trop lourd, ineffable? Est-ce à défaut de principes auxquels on devrait pouvoir d'un accord commun se rapporter? ¹ Serait-ce encore pour cette raison que le terrain de la philosophie est de plus en plus envahi et occupé par d'impuissants poètes qui restent envieux de la poésie; et qu'on attend de la philosophie, au lieu de ses froides définitions, « sans âme », comme on dit, la chaleur cathartique de la compréhension dramatique? Le résultat n'en est ni philosophique ni poétique — mais plutôt un verbeux mélange d'être et de néant, tel qu'il en existe déjà de trop.

C'est la recherche d'un tel soulagement, d'une réconciliation avec ce qui est, qui, plus généralement, remplit les cinémas et enrichit les éditeurs de romans, et même de *comics* — c'est le besoin d'évasion, la poursuite d'une compréhension cathartique des contrariétés de l'existence. Si la vie de tous les jours consistait à ne voir les choses que dans les représentations qu'en font les arts, et à n'être jamais affectée par les contrariétés des choses elles-mêmes, ces contrariétés, inéluc-

1. Quant à la difficulté d'une transposition dramatique de la situation humaine d'aujourd'hui, on ne peut négliger la disparition de la noblesse comme rang social. L'idée même de noblesse est devenue haïssable, même chez des bien-pensants — du fait qu'aux yeux du Bon Dieu mon chauffeur de taxi peut être plus noble que mon souverain. Mais ceci, on l'a toujours su. La remarque de Schopenhauer nous paraît à propos : « Les Grecs prenaient toujours pour héros de tragédie des personnes royales; les modernes ont fait presque toujours de même. Ce n'est certes pas parce que le rang donne plus de dignité à l'homme qui agit ou qui souffre; et puisque le seul but est ici de mettre en jeu les passions humaines, la valeur relative des objets qui servent à cette fin est indifférente et la ferme ne le cède pas au royaume. Aussi ne faut-il pas rejeter sans réserve le drame bourgeois. Les personnes puissantes et considérées n'en sont pas moins les plus convenables pour la tragédie, parce que le malheur, propre à nous enseigner la destinée de la vie humaine, doit avoir des proportions suffisantes pour paraître redoutable au spectateur quel qu'il soit. Or les circonstances qui jettent une famille bourgeoise dans la misère et le désespoir sont presque toujours, aux yeux des grands ou des riches, très insignifiantes et susceptibles d'être écartées par le secours des hommes, parfois même par une bagatelle; de tels spectateurs n'en pourront donc pas recevoir l'émotion tragique. Au contraire, les infortunes des grands et des puissants inspirent une crainte absolue; aucun remède extérieur ne peut les guérir, car les rois doivent demander leur salut à leurs propres ressources ou succomber. En outre, de plus haut la chute est plus profonde. Ce qui manque aux personnages bourgeois, c'est donc encore la hauteur de chute » (*Op. cit.*, Supplément au livre III, ch.37, Grisebach, T.II, pp.513-514; BURDEAU, T.III, p.248). Le drame récent, *Death of a Salesman*, confirme cette remarque. Il ne suffit pas qu'une situation soit tragique pour être susceptible d'une « poématisation »; encore faut-il qu'elle soit à l'échelle de la nature humaine. Si noble que puisse être le caractère d'un président de république et si dramatique les actions de sa vie et sa chute, on voudrait qu'un dramaturge sache en faire une tragédie. Il est par trop difficile d'accorder à un tel personnage cette hauteur spontanément reconnue des spectateurs.

tables dans les choses, s'en trouveraient toutefois surmontées dans leur représentation. En revanche, s'il n'y avait pas les situations agaçantes ou tragiques de la vie que nous menons, s'il n'y avait leur constante menace et leur vérité de l'heure, que seraient et que produiraient leurs représentations esthétiques? Que je trouve si vraie la manière étonnante dont Shakespeare met en avant la vilénie de *Iago*, s'ensuit-il que je devrais aimer être l'objet de celle-ci? La représentation justifie-t-elle la réalité de la chose? Le régicide est-il racheté pour avoir profité au *Macbeth*? Est-il bon qu'il existe de la mauvaise fortune, afin qu'elle puisse être imitée en tragédie, et réconciliée dans l'ordre de la représentation — comme l'insinuait Marcel Proust¹ qui,

1. *À la recherche du temps perdu*, N. R. F., Paris, Gallimard, 1927, Vol. XV. — Toute la Renaissance avait vécu de cette idée, qui n'a cessé d'être un refuge. Voici, d'autre part, comment l'entend Marcel Proust. — « Et quand nous cherchons à extraire la généralité de notre chagrin, à en écrire, nous sommes un peu consolés, peut-être pour une autre raison encore que toutes celles que je donne ici, et qui est que penser d'une façon générale, qu'écrire, est pour l'écrivain une fonction saine et nécessaire dont l'accomplissement rend heureux, comme pour les hommes physiques, l'exercice, la sueur et le bain. À vrai dire, contre cela, je me révoltais un peu. J'avais beau croire que la vérité suprême de la vie est dans l'art, j'avais beau, d'autre part, n'être pas plus capable de l'effort de souvenir qu'il m'eût fallu pour aimer encore Albertine que pour pleurer encore ma grand'mère, je me demandais si tout de même une œuvre d'art dont elles ne seraient pas conscientes serait pour elles, pour le destin de ces pauvres mortes, un accomplissement. Ma grand'mère que j'avais, avec tant d'indifférence, vue agoniser et mourir près de moi! Ô puissè-je, en expiation, quand mon œuvre serait terminée, blessé sans remède, souffrir de longues heures abandonné de tous, avant de mourir. D'ailleurs, j'avais une pitié infinie même d'êtres moins chers, même d'indifférents, et de tant de destinées dont ma pensée en essayant de les comprendre avait en somme utilisé la souffrance, ou même seulement les ridicules. Tous ces êtres, qui m'avaient révélé des vérités et qui n'étaient plus, m'apparaissaient comme ayant vécu une vie qui n'avait profité qu'à moi, [...] Mais à un autre point de vue, l'œuvre est signe de bonheur, parce qu'elle nous apprend que dans tout amour le général git à côté du particulier, et à passer du second au premier par une gymnastique qui fortifie contre le chagrin en faisant négliger sa cause pour approfondir son essence. En effet, comme je devais l'expérimenter par la suite, même au moment où l'on aime et où on souffre, si la vocation s'est enfin réalisée, dans les heures où on travaille on sent si bien l'être qu'on aime se dissoudre dans une réalité plus vaste qu'on arrive à l'oublier par instants et qu'on ne souffre plus de son amour en travaillant que comme de quelque mal purement physique où l'être aimé n'est pour rien, comme d'une sorte de maladie de cœur. [...] Certes, nous sommes obligés de revivre notre souffrance particulière avec le courage du médecin qui recommence sur lui-même la dangereuse piqûre. Mais en même temps il nous faut la penser sous une forme générale qui nous fait dans une certaine mesure échapper à son étreinte, qui fait de tous les copartageants de notre peine, et qui n'est même pas exempte d'une certaine joie. Là où la vie emmure, l'intelligence perce une issue, car, s'il n'est pas de remède à un amour non partagé, on sort de la constatation d'une souffrance, ne fût-ce qu'en en tirant les conséquences qu'elle comporte. L'intelligence ne connaît pas ces situations fermées de la vie sans issue. Aussi fallait-il me résigner, puisque rien ne peut durer qu'en devenant général et si l'esprit ment à soi-même, à l'idée que même les êtres qui furent les plus chers à l'écrivain n'ont fait, en fin de compte, que poser pour lui comme chez les peintres. Parfois, quand un morceau douloureux est resté à l'état d'ébauche, une nouvelle tendresse, une nouvelle souffrance nous arrivent qui nous permettent de le finir, de l'étoffer. Pour ces grands chagrins utiles

à la suite d'Oscar Wilde¹ rend si bien cette aspiration vers la rédemption par l'art ? Hegel avait dit tout cela sur une échelle cosmique — dans les termes mêmes où Proust le dira — mais pour attribuer cette fonction cathartique à la philosophie devenue dialectique, c'est-à-dire

on ne peut pas encore trop se plaindre, car ils ne manquent pas, ils ne se font pas attendre bien longtemps. [...] Mais puisque les forces peuvent se changer en d'autres forces, puisque l'ardeur qui dure devient lumière et que l'électricité de la foudre peut photographier, puisque notre sourde douleur au cœur peut élever au-dessus d'elle, comme un pavillon, la permanence visible d'une image à chaque nouveau chagrin, acceptons le mal physique qu'il nous donne pour la connaissance spirituelle qu'il nous apporte ; laissons se désagréger notre corps, puisque chaque nouvelle parcelle qui s'en détache vient, cette fois lumineuse et lisible, pour la compléter au prix de souffrances dont d'autres plus doués n'ont pas besoin, pour la rendre plus solide au fur et à mesure que les émotions effritent notre vie, s'ajouter à notre œuvre. Les idées sont des succédanés des chagrins ; au moment où ceux-ci se changent en idées, ils perdent une partie de leur action nocive sur notre cœur, et même, au premier instant, la transformation elle-même dégage subitement de la joie. Succédanés dans l'ordre du temps seulement, d'ailleurs, car il semble que l'élément premier ce soit l'idée, et le chagrin seulement le mode selon lequel certaines idées entrent d'abord en nous. [...] La valeur objective des arts est peu de chose en cela ; ce qu'il s'agit de faire sortir, d'amener à la lumière, ce sont nos sentiments, nos passions, c'est-à-dire les passions, les sentiments de tous. [...] Ces substitutions ajoutent à l'œuvre quelque chose de désintéressé, de plus général, qui est aussi une leçon austère que ce n'est pas aux êtres que nous devons nous attacher, que ce ne sont pas les êtres qui existent réellement et sont, par conséquent, susceptibles d'expression, mais les idées » (pp.59-66). — CHARLES BAUDELAIRE met en évidence ce pouvoir de séduction dans son poème en prose, *Une mort héroïque* : « Fancioulle me prouvait d'une manière péremptoire, irréfutable, que l'ivresse de l'art est plus apte que toute autre à voiler les terreurs du gouffre ; que le génie peut jouer la comédie au bord de la tombe avec une joie qui l'empêche même de voir la tombe, perdu, comme il est, dans un paradis excluant toute idée de tombe et de destruction » (*Œuvres complètes*, bibliothèque de la Pléiade, p.315).

1. Voici un passage de son dialogue sur *La critique et l'art* : « Ernest. — Faut-il donc toujours nous adresser à l'art ? Gilbert. — Toujours. L'art ne blesse jamais. Les larmes que l'on répand au théâtre sont une image fidèle des émotions exquises et stériles, éveillées par l'art. On pleure mais on ne souffre pas, et l'affliction est sans amertume. Dans la vie de l'homme, comme le dit quelque part Spinoza, la douleur représente un passage à une moindre perfection. Or, pour citer encore une fois le grand critique d'art de la Grèce, le chagrin que nous apporte l'art est à la fois purifiant et initiateur. C'est par l'art et par lui seul que nous pouvons prétendre à notre perfection, par l'art et par lui seul que nous pouvons nous garantir des sordides dangers de la vie quotidienne. Ceci d'abord parce que rien de ce que l'on imagine ne vaut d'être fait, et que l'on imagine tout ; et ensuite, parce que les forces du domaine émotif, comme celles du domaine physique, ont des limites dans l'espace et l'intensité. On sent jusqu'à tel point, et pas davantage. Et qu'importe le plaisir dont la vie fait un appât, qu'importe la douleur qu'elle nous envoie pour troubler et mutiler notre âme, si dans la vie de ceux qui n'existeraient jamais, nous trouvons le vrai secret de la joie, si nous réservons nos larmes pour la mort de Cordélia et des filles de Brabantio, qui ne peuvent jamais mourir. Ernest. — Un moment, s'il vous plaît. Il me semble que, dans tout ce que vous venez de dire, il y a quelque chose d'absolument immoral. Gilbert. — L'art est toujours immoral. Ernest. — Toujours ? Gilbert. — Toujours. Car l'art poursuit l'émotion, tandis que le but de la vie et de cette organisation pratique de la vie que nous appelons société, est l'émotion pour l'action. La société, commencement et base de toute morale, n'a en vue que la concentration de l'énergie humaine ; pour assurer sa survivance et sa solidité, elle demande très justement à chacun de ses membres de contribuer par un labeur productif au bien-être commun, et de travailler à la sueur de

toujours un art. L'histoire universelle, avec son amoncellement de catastrophes, est justifiée d'après lui par sa conciliation dans l'Esprit — à ne pas confondre avec Celui que nous appelons Dieu !¹ De là le rôle primordial de la « culture ». C'est dans un tel esprit, c'est-à-dire

son front pour que s'achève la tâche quotidienne. La société pardonne souvent au criminel mais jamais au rêveur, et les belles émotions vaines que l'art éveille en nous lui paraissent haïssables. Le public est si bien subjugué par la tyrannie de cet affreux idéal social, que dans les expositions et autres lieux accessibles à tous, on vient vous demander d'une voix de stentor : « Qu'est-ce que vous faites ? » alors qu'entre civilisés, la seule question admissible serait celle-ci : « Qu'est-ce que vous pensez ? » Leur intention est certainement bonne, à ces braves gens au visage radieux, et peut-être est-ce la raison même qui les rend si ennuyeux. Mais il faudrait leur apprendre que si la contemplation est aux yeux de la société le crime le plus grave imputable à un citoyen, elle est, dans l'opinion des hommes cultivés, la seule occupation qui lui convienne » (*Intentions*, traduction PHILIPPE NEEL, Paris, Stock, 1928, pp.153-155).

1. C'est la thèse de ses *Leçons sur la Philosophie de l'histoire*. (Traduction GIBELIN, Paris, Vrin, 1946). « Quand nous considérons ce spectacle des passions et que nous envisageons les suites de leur violence, de la déraison qui ne s'allie pas seulement à elles, mais aussi et surtout aux bonnes intentions, aux fins légitimes, quand de là nous voyons surgir le mal, l'iniquité, la ruine des empires les plus florissants qu'ait produits le génie humain, nous ne pouvons qu'être remplis de tristesse par cette caducité et, étant donné qu'une telle ruine n'est pas seulement une œuvre de la nature, mais encore de la volonté humaine, en arriver en face de ce spectacle, à une affliction morale, une révolte de l'esprit du bien, s'il s'en rencontre un tel en nous. On peut amplifier ces résultats, sans exagération oratoire, jusqu'au tableau le plus terrible, simplement en rapprochant avec exactitude, toutes les infortunes subies par ce qu'il y a eu de plus beau en fait de peuples, de constitutions et de vertus privées, et pousser ainsi l'émotion jusqu'à la douleur la plus profonde, la plus perplexe à laquelle ne peut faire équilibre aucune conséquence apaisante ; nous ne pouvons nous maintenir contre elle ou nous arracher à elle que par la pensée : il en a été ainsi ; c'est la destinée ; on n'y peut rien changer ; . . . » (pp.31-32). — « L'intérêt particulier de la passion est donc inséparable de la mise en action du général ; car le général résulte du particulier et du déterminé, et de la négation de celui-ci. C'est le particulier qui s'use en se combattant et dont une partie est détruite. Ce n'est pas l'idée générale qui s'expose à des contraintes et à la lutte, à des dangers ; elle se tient en arrière hors de toute attaque et de tout dommage. C'est ce qu'il faut appeler *artifice* de la raison quand elle laisse agir à sa place les passions, en sorte que ce par quoi elle parvient à l'existence, éprouve des pertes et souffre des dommages. Car c'est le phénomène dont une partie est vaine et une partie affirmative. En général, le particulier est trop petit en face du général : les individus sont sacrifiés et abandonnés. L'idée paie le tribut de l'existence et de la caducité non par elle-même, mais grâce aux passions des individus » (pp.40-41). — Après la religion « l'art est la deuxième forme de l'union de l'objectif et du subjectif dans l'esprit : il pénètre plus que la religion dans le réel et le sensible ; dans sa plus haute dignité, il doit représenter non l'esprit mais la forme de Dieu ; puis en général le divin et le spirituel. Grâce à lui, le divin doit devenir intuition : il le présente à la fantaisie et à la faculté intuitive. — Mais le vrai ne parvient pas seulement à la représentation et au sentiment, comme il arrive dans la religion ; ni seulement à l'intuition comme pour l'art, mais aussi à l'esprit qui pense ; nous obtenons ainsi la troisième forme de l'union — la *philosophie*. Celle-ci est donc la formation la plus haute, la plus libre, et la plus sage » (pp.53-54). — « La philosophie n'a affaire qu'à l'éclat de l'Idée qui se reflète dans l'histoire universelle. Lassée des agitations suscitées par les passions immédiates dans la réalité, la philosophie s'en dégage pour se livrer à la contemplation ; son intérêt consiste à reconnaître le cours du développement de l'Idée qui se réalise et certes de l'Idée de liberté qui n'est, qu'en tant que conscience de la liberté. Que l'histoire universelle est le cours de ce développement et le devenir réel

dans la philosophie, que réside, selon Hegel, la liberté des contraintes de l'action. En somme, sa philosophie est censée lui donner une manière de *scientia visionis*.

Le douloureux contraste entre ce qui est et ce qui devrait être, voilà qui fait la substance, l'original de ces représentations imitatives où se trouvent conciliés les contraires — pourvu que les représentations elles-mêmes soient telles qu'elles devraient être, et non pas de simples copies aussi affligeantes que leurs choses, sinon davantage. C'est donc ainsi qu'il faut entendre la réponse de Hegel que nous avons citée : « Si nous reconnaissons que c'est comme il faut que ce soit, c'est-à-dire non arbitraire, ni contingent, alors nous reconnaissons aussi que ce doit être ainsi. » Il voulait donc trouver dans sa philosophie la catharsis de l'oppression à laquelle l'assujettissait la crise politique en son temps, comme de celle que produisait en lui l'étude de l'histoire de l'humanité en général ; alors que c'est à l'art dramatique qu'il revient de procurer, dans une certaine mesure, ce genre de délivrement.

Bien que le professeur Karl Löwith n'interprète pas de cette façon péripatéticienne la conciliation que Hegel avait tentée, il n'en décrit pas moins, et fort justement, l'attitude historique de ce dernier :

Ce n'est point par hasard qu'une adaptation problématique à ce qui existe se trouve à la fin de son œuvre, dont le début est une critique provocante, l'une comme l'autre soumis à un concept supérieur plein d'ambiguïté : comprendre ce qui est, dans une tendance fondamentale et philosophique à la conciliation. Par cette ambiguïté fondamentale du concept de la réalité en tant que « ce qui est », Hegel a franchi abstraitement le chemin qui mène du désaccord à la conciliation et empiriquement de la jeunesse à la vieillesse, de la Révolution française, en passant par la domination napoléonienne, au relèvement de la Prusse. Cette attitude en face de la réalité, décidée depuis 1800, Hegel l'a prise, en tant que penseur, par un recours à la compréhension, en reconnaissant ce qui est tel qu'il est, même si ce devait être autre selon nos vœux et notre opinion. Or c'est principalement en politique — où tout doit toujours être autre que c'est — qu'on fait valoir un tel devoir-être. Pure vanité que de faire comme si le monde vous attendait pour apprendre comment il devrait être, mais n'est pas ! Hegel s'accorde avec la volonté de changement du monde grâce à cet arrangement avec le monde tel qu'il est, même quand on n'est pas en accord avec lui. [...] Il n'aurait jamais pu partager la volonté marxiste d'une disposition radicale au changement, . . .¹

de l'Esprit sous le spectacle changeant de ses histoires — c'est là la véritable *Théodicée*, la justification de Dieu dans l'histoire. C'est cette lumière seulement qui peut réconcilier l'Esprit avec l'histoire universelle et la réalité à savoir que ce qui est arrivé et quotidiennement arrive non seulement n'est pas en dehors de Dieu mais encore essentiellement son œuvre propre » (p.409).

1. *La conciliation hégélienne* dans *Recherches Philosophiques*, Paris, Boivin et Cie, Vol.V, 1935-1936, p.403.

La philosophie, telle que Hegel la conçoit, devrait nous faire participer à ce que nous appelons la *scientia visionis* de Dieu, mais sans en avoir le caractère pratique. Elle devrait par suite nous faire passer d'emblée aux *sixième* et *septième* jours, où tout est déjà fait — « et voici cela était très bon ».¹ Le vacarme et la furie du monde de l'action seraient alors surmontés par une connaissance spéculative empruntée à la science parfaitement pratique que Dieu possède des choses qu'il fait. La philosophie de Hegel se dit spéculative, mais c'est devant les choses à faire et les actions à poser qu'elle n'est que spéculative, ne pouvant les atteindre que sous le rapport de la nécessité ; elle est spéculative par défaut. Car du moment que notre connaissance des choses réalisables n'est pas telle qu'elle comporte en outre la puissance de les faire, son caractère uniquement spéculatif marque un défaut, même dans la ligne du spéculatif. De même, elle laisse encore un abîme entre l'infaillibilité de cette connaissance et la réelle contingence des choses considérées en elles-mêmes. Car on ne peut oublier que c'est Hegel qui est censé savoir ce que veut l'Esprit universel. Il s'arroge donc une connaissance qui, tout en restant liée à l'ordre pratique, n'est pourtant pas elle-même pratique. Pour Marx cette solution est une présomptive abdication, faite d'impuissance. Elle interprète, peut-être, mais elle nous laisse tous nos problèmes. C'est ce que Marx a proclamé dans ses *Thèses sur Feuerbach* : « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de diverses manières : il importe maintenant de le transformer. »

À propos de la première partie de cette affirmation, il faut noter que Marx, encore qu'il ait écrit une dissertation de doctorat sur *Démocrite*, n'a jamais connu vraiment que les philosophies modernes dont cependant il a saisi comme nul autre les intentions secrètes. Il les a unifiées et poussées à leur limite.

III. LA CONCILIATION MARXISTE

Comme Hegel, Karl Marx et ses successeurs orthodoxes vont chercher, toujours dans le genre de l'art, la solution à la disparité de ce qui est et de ce qui devrait être. Mais à l'intérieur de ce genre, il y a cependant entre ces deux auteurs une différence radicale. Alors que le premier voulait surmonter les contraires dans une manière de contemplation, au théâtre de l'esprit — contemplation d'une œuvre qu'il ne saurait faire, ou d'une action qu'il ne saurait poser — par

1. Certains diraient de HEGEL que son but était par suite très élevé et très noble. Nul doute que si nous atteignons l'histoire dans la *scientia visionis* nous verrions comme parfaitement surmonté et d'autant justifié le désordre de la vie ici-bas — si normalement affreux que la conscience de ce qui est s'en trouve miséricordieusement émoussée. Mais l'illusion de ce philosophe consistait à croire que nous pouvons atteindre à une telle compréhension dès ici-bas, par nos propres moyens ; alors que le repos du septième jour n'est qu'en Dieu.

contre, les marxistes, pour résoudre le problème de l'agir, iront dans la fabrique : ils se replieront sur les arts mécaniques. Ils chercheront la conciliation, non pas dans l'ordre de la représentation, mais dans celui des choses elles-mêmes.

La différence du faire et de l'agir peut nous paraître très exaspérante par le contraste entre la réussite fort tangible des œuvres de nos mains, et l'absence si fréquente de droiture dans l'action — si bizarre, intolérable quand il s'agit de la conduite d'autrui. Aussi bien, les produits de notre industrie, la faucille et le marteau, par exemple, comme les fins que nous leur destinons, sont parmi les choses que nous connaissons le mieux quant à ce qu'elles sont, quant à leur pourquoi, puisqu'elles doivent ce qu'elles sont à l'idée que nous en avons délibérément formée dans notre esprit,¹ en vue de telle fin déterminée d'avance. Nulle part l'homme est-il maître aussi communément et sans conteste que dans les arts mécaniques.

L'araignée, écrivait Karl Marx — et notre philosophie n'a rien à y redire —

exécute des travaux où elle ressemble à l'homme, et l'abeille, par la structure de ses cellules de cire, fait honte à plus d'un architecte. Mais ce qui, de prime abord, établit une différence entre le plus piètre architecte et l'abeille la plus adroite, c'est que l'architecte construit la cellule dans sa tête avant de la réaliser dans la cire. À la fin du travail, nous nous trouvons en face d'un résultat qui, dès le premier moment, existait déjà, dans l'imagination du travailleur, sous une forme idéale. Ce n'est point pour opérer une modification dans la forme des matières naturelles qu'il réalise dans ses matières son propre but ; ce but il le connaît d'avance, c'est la règle et la loi de son action, et il est forcé d'y subordonner sa propre volonté. Et cette subordination n'est pas un acte isolé. Outre l'effort des organes qui travaillent, l'opération réclame, pendant toute sa durée, la volonté adéquate se manifestant par l'attention ; et cela d'autant plus impérieusement que le travailleur est moins entraîné par le contenu ou le mode d'exécution du travail, et qu'il jouit moins du jeu de ses propres forces physiques et intellectuelles.²

Quant à la *vérité* et la *certitude* de cette emprise de l'intellect artisanal, de sa domination sur la réalité sensible en imposant à celle-ci une structure efficace sciemment conçue par nous, elles sont décisives ; elles sont vérité et certitude au terme de *notre* initiative accomplie dans l'ordre des choses premièrement connues de nous et dont nous

1. « Quamvis enim nomine factionis, quae in graeco dicitur praxis, possimus uti in rebus naturalibus, sicut cum dicimus quod calidum et ens actu, facit actu esse tale : magis tamen proprie utimur in his quae fiunt per intellectum, in quibus intellectus agentis habet dominium super illud quod facit, ut possit sic vel aliter facere : quod in rebus naturalibus non contingit ; immo agunt ad aliquem effectum determinato modo ab aliquo superiori praestito eis » (S. THOMAS, *In VII Metaph.*, lect.6, n.1394).

2. *Le Capital*, Livre I, 3^e Partie, ch.5 ; trad. MOLIOT, édit. Costes, Paris, 1946, T.2, pp.4-5.

dépendons pour la connaissance de toute réalité. Aussi bien, lorsqu'on parle de vérité à propos des théories physiques, pour toute assurance d'être au moins sur la bonne voie, celles-ci ne s'avèrent valables que dans la mesure où elles peuvent servir à construire des choses qui marchent — quel que soit le but ultime du savant considéré comme tel. Engels a donc raison de souligner que « nous pouvons prouver la justesse de notre conception d'un phénomène naturel en le créant nous-mêmes, en le produisant à l'aide de ses conditions, et, qui plus est, en le faisant servir à nos buts . . . »¹ Cela est si vrai que la tentation de tout ramener à cette mesure est de longue date. L'idole est « l'œuvre de la main des hommes ».² Quant aux théories physiques, la vérité spéculative est une limite dont elles s'approchent de plus en plus sans jamais y atteindre ; dans l'intervalle elles permettent de réaliser des vérités pratiques, telle l'exploitation de l'énergie nucléaire.

Or, de même que l'architecte réalise dans les choses une œuvre qu'il avait d'abord conçue dans son esprit, et dont il est par suite mesure — œuvre qui est la réalisation d'un but qu'il s'est proposé d'avance, et qui est la règle et la loi de son action, où « il est forcé d'y subordonner sa propre volonté » — pourquoi, dis-je, ne concevrait-on pas de même façon la vie sociale ? Il suffirait, semble-t-il, d'assimiler l'agir au faire ; de substituer les voies déterminées de l'art à l'incommensurable moralité, c'est-à-dire, en fin de compte, à la prudence. On n'aurait qu'à remplacer l'*homo sapiens* par l'*homo faber*. Rien que cela. C'est le *faber* comme tel qui serait la mesure même de l'action, de la conduite des hommes. Voilà comment l'homme pourrait se traiter lui-même, librement, comme il façonne une chose extérieure, sans l'entrave de la dictée d'une loi intérieure, d'une conscience liée par cette loi ; s'émanciper enfin de la domination de la loi naturelle qui fait la division de ce qui est d'avec ce qui devrait être ; bref, se libérer de la difficulté de l'action humaine. La conciliation se ferait donc au moyen des œuvres de nos mains, dans le monde de l'expérience sensible. C'est à ce compte que l'homme parviendrait à la vérité, à une certitude dans cette vie d'homme, identique à celle que permet la science, avec des garanties aussi sûres que celles des arts mécaniques.

Il est d'ailleurs remarquable qu'à travers toute la littérature marxiste, l'homme ne se distingue des bêtes que par son *faire*. Les

1. FRÉDÉRIC ENGELS, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, Édit. Soc. Intern., Paris, 1935, p.22.

2. En adorant cette œuvre l'homme s'adore lui-même en divinité sans rivale. Il est à noter qu'un besoin de concilier les choses qui sont avec les choses telles qu'elles devraient être, se trouve au principe de l'idolâtrie. « Un père accablé par une douleur prématurée a façonné l'image d'un fils qui lui a été trop tôt enlevé ; et cet enfant qui était mort, il s'est mis à l'honorer comme un dieu . . . Ce fut un piège pour les vivants que les hommes, sous l'influence de l'infortune ou de la tyrannie, eussent donné à la pierre ou au bois le nom incommunicable. Bientôt ce ne fut pas assez pour eux d'errer dans la notion de Dieu ; vivant dans un état de lutte violente, par suite de leur ignorance, ils appelaient du nom de paix de tels maux » (*Livre de la Sagesse*, xiv, 15, 21-22).

relations entre les hommes se ramènent toujours à des rapports de production. Et c'est en apparence d'autant plus suffisant que les arts et métiers sont très manifestement irréductibles à la seule nature. Leurs produits sont « extérieurs ». Alors qu'en vérité l'homme se distingue même davantage des bêtes par son agir dont la fin est le bonheur, l'action humaine cependant reste intérieure à l'agent pour le qualifier en lui-même, en bien ou en mal ; tandis que le faire se termine à l'œuvre extérieure, et n'engage pas l'agent en lui-même. La réussite, la perfection de l'œuvre, ne demande pas que celui qui la fait soit homme de bien, mais qu'il soit habile artisan ou bon artiste. Cette liberté de l'artisan comme tel, l'indépendance de l'œuvre de la qualité de son agir, le marxiste veut en user pour rectifier l'homme intérieur en le traitant comme une chose extérieure, en agissant sur lui tout comme l'artisan travaille une matière et transforme un arbre en armoire.

C'est en quoi doit consister essentiellement l'action de la dictature du prolétariat, qui ne retient de l'État que le pouvoir de coercition, — action de contrainte du dehors, force appliquée sans merci. C'est par cette méthode que les hommes doivent finir par être comme ils devraient être. Il n'est pas moins significatif que ce rôle de transformation de l'homme intérieur par la violence¹ soit confié justement « aux ouvriers armés » — en réalité des intellectuels accusant d'autres intellectuels d'être des intellectuels² — que l'on présume rectifiés, du fait qu'ils se définissent comme ouvriers. L'homme intérieur de ces derniers est censé être déjà purifié, puisque entièrement assimilé à l'homme extérieur libéré par la qualité qui le définit ; il est comme il doit être, c'est-à-dire producteur purement et simplement, le *travail* lui-même étant devenu son tout premier besoin.

C'est à quoi doit parvenir l'identification de la pratique artisanale avec la vie pratique tout court. C'est elle qui est au principe de l'émancipation sociale de l'homme, de son émancipation de la vie politique. Voici comment Engels décrit cette domination de l'homme sur la nature et sur l'histoire :

L'ensemble des conditions de vie, milieu qui, jusqu'ici, dominait l'homme, entre enfin sous la domination et le contrôle des hommes qui, pour la

1. À propos d'une phrase d'ARISTOTE dans la *Métaphysique*, où il affirme que toutes les choses qui « se font proviennent soit de l'art, soit de la puissance, soit de la pensée » (VII, ch.7, 1032 a 25), SAINT THOMAS explique le sens de cette *puissance*, à laquelle ARISTOTE attribue un faire (poïesis, *factio*), mais qui n'est pourtant pas un art. « Potestas autem hic videtur pro violentia sumi. Quaedam enim in his, quae non natura fiunt, constituuntur ex sola virtute agentis, in quibus non multum requiritur ars aliqua, vel aliquis ordinatus processus intellectus ; quod maxime contingit in corporibus trahendis, vel projiciendis, aut expellendis » (*In VII Metaph.*, lect.6, n.1395).

2. Par « intellectuels » on n'entend pas les gens qui s'occupent de choses intellectuelles, mais la gent qui, par des considérations abstraites et surtout hors de propos, veut régler, sans nulle expérience humaine, les problèmes les plus pratiques de la vie, sans aucun égard ni aux coutumes ni autres circonstances contingentes.

première fois, deviennent les maîtres conscients et véritables de la nature parce qu'en tant qu'ils deviennent les maîtres de leur propre organisation en société. Les lois de leur propre action sociale, qui, jusqu'ici, se dressaient devant eux en lois de la nature, étrangères à eux et les dominant, sont dès lors appliquées et dominées par les hommes en pleine connaissance de cause. L'organisation propre de la société des hommes, qui, jusqu'ici, leur était comme étrangère et octroyée par la nature et l'histoire, devient un acte de leur propre et libre initiative. Les forces objectives, étrangères, qui, jusqu'alors, dominaient l'histoire, passent sous le contrôle des hommes eux-mêmes. Ce n'est qu'à partir de ce moment que les hommes feront eux-même leur histoire en pleine conscience ; ce n'est qu'à partir de ce moment que les causes sociales, mises en mouvement par eux, auront, en majeure partie et dans une mesure toujours croissante, les effets voulus par eux. C'est l'humanité passant d'un saut du règne de la nécessité dans le règne de la liberté.¹

On sait que les auteurs de cette méthode appliquée à la vie sociale la qualifient de « scientifique ». Cette appellation est plutôt heureuse — dans le contexte d'une telle conception de l'action. La science, en effet, est au-delà de la liberté d'agir. Que les trois angles du triangle soient égaux à deux droits, n'est pas une affaire de liberté ou de délibération. Ce n'est donc pas en ce sens que la science est libre. Elle est libre parce qu'elle est au-dessus de ce qui peut être et ne pas être, et de ce qui peut être autrement qu'il ne l'est ; elle est au-delà du contingent, et au-dessus de l'ordre moral. Aussi, la science se qualifie-t-elle non pas de bonne mais de vraie, et son contraire n'est pas le mal, mais l'erreur, le faux.

Le système et la méthode en cause devraient donc s'investir de ces qualités de la science. Le vocabulaire marxiste est d'ailleurs très conséquent à cet égard ; aussi ignore-t-il les noms de vertu ou de vice, qui nous reporteraient aussitôt à la loi d'un ordre dépassé. Le mot « déviation » — à savoir : de la ligne tracée — leur fait mieux. Aussi, un défaut de la conduite se corrigerait aussi facilement qu'une erreur dans la fabrication d'un objet. Que si la matière ouvrable — c'est-à-dire l'homme à traiter — résistait à la transformation qu'on veut lui faire subir, on peut toujours la mettre au rebut ou en faire une autre chose, comme le savon.

Le système et sa méthode n'admettent donc que des lois « scientifiques ». Après avoir été enchaîné depuis les origines par la loi morale, l'homme aurait enfin reconnu dans sa faculté artisanale les moyens appropriés à dominer la nature, à se maîtriser soi-même et à transformer les autres par les voies déterminées de l'art, en quoi celui-ci imite la nature pour la dépasser. Car la médecine, par exemple, produit ce que la nature ferait si elle le pouvait. C'est ce qui permet à ces penseurs de l'action d'affirmer que leur système n'est pas

1. *Anti-Dühring*, T.3, pp.51-52.

un système parmi d'autres, mais qu'il est l'expression d'une loi universelle de la nature et de l'histoire.

Nous voici encore une fois tout près de Hegel. Mais, d'un Hegel, dit Marx, remis sur pieds. Car la loi universelle en cause est celle, proclamée par Hegel, de l'identité des contradictoires, principe de ce qu'il appelle *dialectique*.¹ La confusion n'était possible que parce que Hegel avait assimilé le status des contraires et des contradictoires à propos des choses, à celui qui leur revient dans la pensée. De leur simultanéité dans l'esprit il avait conclu à leur identité, comme si être ensemble revenait à être identique. On comprend toutefois comment Hegel pouvait verser dans cette erreur. Nous l'avons vu : il implique contradiction que les contraires ou les contradictoires soient ensemble dans les choses ; mais leur simultanéité dans l'esprit n'en implique aucune. Ce qui, à cet égard, est impossible dans les choses, s'accomplit dans l'esprit : ce qui serait contradictoire dans les choses, ne l'est pas dans l'intelligence. Mais de là ne s'ensuit pas que, dans l'intelligence, ces termes opposés soient identiques en notion. Dans la pensée, autant que dans la réalité, être et non être sont distincts ; de même que santé et maladie. Quoiqu'il en soit, Hegel les a déclarés identiques.

Cependant, pour Marx, l'identité hégélienne des contradictoires dans la pensée n'est que le reflet de leur identité dans les choses. « La mystification, écrit-il, dont est victime la dialectique dans les mains de Hegel ne l'empêche aucunement d'avoir pour la première fois exposé ses formes générales de développement d'une manière complète et consciente. Chez Hegel, elle se tient debout sur la tête. Il faut la retourner pour découvrir le noyau rationnel sous l'enveloppe mystique. »²

La dialectique marxiste n'est donc autre chose que l'application de cette loi universelle « à l'histoire de la société, et à l'activité pratique » des producteurs.³

Voilà comment le marxisme entend contourner les exigences de la loi naturelle. Comme la plupart des philosophies modernes de l'action, il part d'un principe défaitiste, d'une conviction que la condition humaine serait sans remède si l'on devait compter que la masse des hommes dans son ensemble puisse se conduire, effectivement, d'une manière conforme à la loi morale. Le marxiste met donc tout son espoir dans une transformation violente à opérer par l'exaspération de l'appétit déréglé des hommes pour la jouissance des biens

1. HEGEL, *Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, trad. GIBELIN, Paris, Vrin, 1952, *Première section de la logique*, pp.76ss.

2. *Le Capital*, Paris, Costes, 1946, T.I, p.xcv. Nous citons toutefois la traduction NIZAN-DURET, des *Morceaux choisis*, N.R.F., Paris, Gallimard, s.d., pp.67-68.

3. STALINE, *Le matérialisme dialectique et le matérialisme historique*, dans *Histoire du parti communiste bolchévique de l'U.R.S.S.*, Moscou, 1939, p.108.

sensibles ; il s'agit de pousser, à la limite de la contradiction, par la révolte de l'irascible, une concupiscence reconnue comme impossible à satisfaire, dérégulée autant chez la classe possédante que chez les dépossédés. Aussi cet espoir doit-il tabler sur l'inconnu au-delà de la violence. Quoiqu'il se déclare certain de l'avènement d'une époque où l'appétit des hommes sera réglé—pour avoir été poussé jusqu'à la contradiction de soi-même, suivie d'une condition où le travail même sera devenu le premier besoin de la vie, en quoi les contrariétés de l'existence seront conciliées, dépassées—le marxiste avoue cependant son incertitude concernant le temps et le caractère concret du « règne de la liberté ».

Lénine fut manifestement irrité quand on lui demanda des précisions sur ce sujet. Il annonçait sans détours que la répression de l'exploitation « exige, pour être menée à bien, une cruauté, une férocité extrêmes dans l'exécution, des mers de sang à travers lesquelles l'humanité poursuit sa route sous le régime de l'esclavage, du servage et du salariat » ; et que même « pendant la transition du capitalisme au communisme, la répression est *encore* nécessaire », et donc l'État aussi, en tant que « machine spéciale de répression ». Il était assuré qu'une fois écartée « la cause sociale profonde des excès qui constituent des infractions aux règles de la vie en société . . . , les excès commenceront infailliblement à « *dépérir* ». À quelle allure, ajoutait-il, et avec quelle gradation, nous l'ignorons, mais nous savons qu'ils dépériront. Et avec eux dépérira l'État lui aussi. »¹

Mais quelle sera la rapidité de ce développement [des forces productives de la société humaine], quand aboutira-t-il à une rupture avec la division du travail, à la suppression de l'antagonisme entre le travail intellectuel et manuel, à la transformation du travail en « première nécessité vitale » — cela nous ne le savons pas et nous *ne pouvons pas* le savoir.²

L'orthodoxie marxiste n'hésite pas à faire connaître les limites de son « règne de la liberté ». Engels annonçait même la fin de ce règne, de la société sans classe. Et c'est par là que l'on voit à quel point le marxisme est un nihilisme absolu, sans retour. L'hypothèse scientifique particulière sur la cause de la destruction de l'humanité est sans importance. Ce qui importe, c'est la certitude avec laquelle il accepte l'extermination éventuelle mais définitive de notre genre humain.

Cependant « tout ce qui naît doit périr ». Des millions d'années peuvent passer, des centaines de milliers de races naître et mourir ; mais le temps approche inexorablement où, la chaleur du soleil s'épuisant, celui-ci ne réussira plus à fondre la glace qui descend des pôles, où les hommes, se pressant de plus en plus autour de l'équateur, ne trouveront plus, même là,

1. *L'État et la Révolution*, pp.82-83.

2. *Op. cit.*, p.87. — Les italiques sont de Lénine.

assez de chaleur pour vivre, où la dernière trace de vie organique disparaîtra peu à peu, où la terre, sphère inerte et glacée comme la lune, sombrera dans les ténèbres profondes en décrivant un orbite de plus en plus étroit autour du soleil, mort lui aussi, pour finir par y tomber. D'autres planètes auront précédé la terre, d'autres la suivront ; au lieu d'un système solaire harmonieux, lumineux et ardent, il n'y aura plus qu'une sphère morte et glacée poursuivant sa course solitaire. Et le sort de notre système solaire est également réservé tôt ou tard à tous les autres systèmes de notre fle-Univers, à tous les systèmes des innombrables autres fles-Univers, même à ceux dont la lumière n'atteindra jamais la terre tant qu'il y aura un œil humain à sa surface pour la recevoir.¹

La matière se meut en un cycle éternel, qui sans doute s'accomplit en des périodes de temps dont notre année terrestre est une mesure inadéquate, cycle dans lequel le temps de l'évolution la plus haute, celui de la vie organique et plus encore celui de la vie des êtres qui prennent conscience de la nature et d'eux-mêmes, est aussi réduit que l'espace dans lequel apparaissent la vie et la conscience de soi ; cycle où tous les modes d'existence finie de la matière, soleils ou vapeurs nébuleuses, animaux singuliers ou espèces animales, composition chimique ou dissociation, sont aussi transitoires les uns que les autres, et où rien n'est éternel que la matière qui se transforme éternellement, éternellement en mouvement, ainsi que les lois suivant lesquelles elle se meut et se transforme. Ce cycle s'accomplira dans l'espace et le temps sans trêve et sans rémission, des millions de soleils et de terres verront le jour et mourront ; la réalisation des conditions de la vie organique dans un seul système solaire et sur une seule planète prendra un temps immense, et d'innombrables êtres organiques devront naître et disparaître avant que puissent surgir, dans le milieu qu'ils auront créé, des êtres doués de cervaux pensants capables de s'adapter pendant un court instant à des conditions favorables, pour être ensuite exterminés sans merci ; et malgré tout cela nous avons la certitude que la matière demeure éternellement la même à travers toutes ses transformations, qu'aucun de ses attributs ne peut se perdre, et qu'avec la même nécessité d'airain qui anéantit sur terre sa fleur la plus noble, l'esprit pensant, elle doit donc aussi le produire ailleurs et en d'autres temps.²

Le communisme n'est donc pas du tout ce qu'en pense le grand nombre, ni même ce qu'en attend la majorité des communistes eux-mêmes. Et quiconque se donne la peine de lire leur littérature philosophique, en vente, pourtant, et à bon marché, dans les librairies du monde entier depuis près de quarante ans, appréciera cette méprise. Ce qui est plus étonnant, c'est que les chefs politiques de l'Occident, les plus puissants et adulés, aient ignoré, dans leurs pourparlers et tactiques, ce que c'est que le communisme et en quoi il se trouve chez lui dans le climat des derniers siècles.

1. *Dialectique de la nature*, pp.127-129.

2. *Ibid.*, p.132. — En quoi consiste précisément ce nihilisme, nous l'avons expliqué dans *Notre critique du communisme est-elle bien fondée ?*, Québec, Les Presses Universitaires Laval.

De la philosophie grecque la plus primitive, nous est parvenu un adage qui en cette conjoncture se vérifie de nous-mêmes : *Intus existens prohibet extraneum*. Nous avons en commun avec les marxistes tant d'idées touchant mais surtout évitant les questions fondamentales, tant de présupposés, que nous en sommes de mauvais juges en notre propre cause.

On ne peut plus faire appel publiquement à la loi naturelle. Et la raison en est plutôt évidente. Car cette loi, qui doit être la norme de toutes nos lois humaines, se définit précisément comme une participation de la loi éternelle qui est Dieu.¹ Certes, la recon-

1. Il y a pourtant, ci et là, des hommes qui s'en rendent compte. Ainsi M. ROBERT B. ANDERSON, secrétaire de la Marine américaine, dans une conférence à la Baylor University (Waco, Texas) en octobre dernier, sur la Constitution des États-Unis, rappelait à son auditoire : " The notion of individual liberty is written large in almost every legal code as far back as Solon, and perhaps even before him. Moreover, the concept of justice as the proper moral objective of the law also appears at a very early date . . . The failure of the law to secure the proper measure of freedom and justice to the people stemmed in a large measure not from its purpose but from its interpretation and enforcement. Legislators can deal in principles, but courts and prosecutors must deal in facts and cases. Because law is administered by human beings, its application in each instance is affected both by the conception and the capacity of those individuals charged with its administration. Unless their interpretations of the law are based upon something more than their own subjective notions of justice and right, the application of the law may become something entirely different from its written intent. If man is to judge himself competently, the standards he applies to his conduct must of necessity be beyond his power to modify or define. If man has the power to define what his standards are, then they almost inevitably become what he wills them to be. Thus through man's infinite capacity for rationalization, many lies may seem to be truth, deceit may wear the cloak of honor, oppression may be practiced in the name of justice. This, to me, is the great ethical error of materialism, humanism and all other systems of philosophy which do not recognize the independent existence of absolute moral and spiritual values . . . Written professions of intent cannot be translated into uniformity of meaning unless there is lodged in the public conscience a clear understanding of the deeper values upon which those professions depend for their substance and worth. These values are spiritual and absolute, rather than material and relative . . . quite above and beyond the sphere of human development. It is for man to perceive these values as the lasting, immutable works of his God. He must not conceive them as the property of his own mind, to be twisted and distorted to suit the demands of expediency. The indispensable basis for any law that would secure justice and freedom and equality is its identity, both in inception and in execution, with the principles of Christian conduct . . . [The] Declaration of Independence [says] : ' We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable rights, that among these are life, liberty and the pursuit of happiness ! . . . Thus we assert our conviction of the divine source of a set of absolute spiritual values, and with it we express a conviction that these values must not be subverted by any man . . . These basic rights and values are repeated and expanded in our Constitution. But the Constitution is not an arrogant assumption that the people's government or even the people will always be right, will always act in accordance with the moral law. This document recognizing the danger of concentrated authority, safeguards these values even further by diffusing the power of those in whose hands it is entrusted. The structure of our government is ample proof of the very real concern our Founding Fathers had over the possibility of a tyranny by the majority.' ' The greatest good for the greatest number ' is ethically sound only insofar as it is consonant with ' The least

naissance publique de la loi naturelle n'aura pas pour conséquence automatique l'observation de cette loi — l'histoire est là pour le prouver, l'expérience individuelle comme celle des nations. Mais autre chose est de reconnaître que nous n'observons pas une loi connue comme devant être gardée, autre chose de prétendre qu'il n'y a nulle loi immuable et commune, et d'agir comme si elle n'existait pas. Par cette dernière attitude, nous instituons la barbarie la plus universelle qui soit. Les barbares, en effet, se définissent comme des gens qui ne vivent pas sous des lois. Or les barbares de l'antiquité n'ont jamais nié la loi naturelle dans toute sa généralité. L'homme, pour ce faire, et devenir le *pessimum omnium animalium*¹ dans une mesure aussi draconienne, devait attendre les siècles de lumière.

CHARLES DE KONINCK.



harm to the least number . . . ' [. . .] There is no essential magic in [the construction of the U.S. Constitution] which preserves it inviolable against the corrosion of false doctrine or careless thinking . . . It is only from the knowledge and appreciation of the deep roots of their vital heritage of political freedom that the people of a society are able to derive the wisdom needed to safeguard it for those who come after them " (Paroles rapportées dans *Time Magazine*, le 26 octobre 1953).

1. S. THOMAS, *In I Politic.*, lect.1.