

~~Science~~

① "la philo. polit. et la fédération" (XIV ff.) PLAN

② "Science et prudence politiques"

élaboration des plans ① explicitation de I.

copie dactyl. sur papier de soie : pp 1 à 10 incl. et 14

copie sur papier blanc : pp 15 à 22 incl.

Remarque : les pp 11 et 12 ~~semblent~~ ~~sont~~ ~~des~~ représentent les
mêmes idées que③ Ibid, copie brouillon.les pp. 8 et ss. de ce texte ~~correspondent aux pages 13 et ss.~~
~~présentent des variantes~~

de : "les tentatives de concilier par l'art les difficultés de l'âge".

① La philosophie politique et la Fédéralisation (xiv ff.)

} il s'agit plutôt d'une plaine.

I Science et prudence politiques

1. L'a ~~propos~~ d'une discussion de principes (pp 1-3)
2. Insuffisance de la seule science politique ou de la seule bonne foi (pp 4-9)
3. Tentatives de se soustraire à la loi naturelle (pp 9-10)
4. Deux raisons de la sujétion de l'he à l'he (pp 11-13)
5. La révolte du moi contre soi-même Aux dépens d'autrui (pp 13-14)
6. A la recherche du système (pp 14-15)
7. La conciliation hégélienne (pp 15-29)
8. La conciliation marxiste (pp 29-37)
9. L'attitude marxiste devant la loi naturelle
10. L'Éthique de circonstance
11. La loi naturelle, la science, l'art et la prudence politiques.

II. Deux tendances contradictoires de la communauté

12. La tendance vers la conformité matérielle
13. Protestation de l'animal naturellement politique

III. Le Droit naturel à la vie politique

14. Ce que seraient les "droits de l'he" sans loi ni droit naturels et divins
15. Le droit de l'he à la vie sociale
16. politique
17. Les deux espèces de généralité

IV. Le Grand État centralisé, contraire à la loi et au droit naturels

18. Prétextes et avantages apparents du grand état.
19. Les fonctions publiques se réduisent et se substituent à l'économie domestique
20. Le bien commun doit être un bien "réalisable"

V. Avantages et limites du petit État

21. Principes du petit État

22. Son insuffisance.

23. Nécessité de fédération

24. Les faits d'un gouvernement fédéral.

VI. Les conditions de l'autorité dans les Etats ou provinces fédérées

LA PHILOSOPHIE POLITIQUE ET LA FEDERATION

I. SCIENCE ET PRUDENCE POLITIQUES

1. L'à propos d'une discussion des principes. (pp. 1-3)

Quand même les principes ne seraient pas mis en cause, il est utile de les considérer. Les discussions dans l'ordre de l'application s'avèrent parfois mettre en cause les principes, mettant à jour des divergences que l'on n'avait pas soupçonnées. On peut même se demander s'il existe des principes dont il faut tenir compte en délibérant d'une mesure à prendre ou à laisser. En fait, existe-t-il des principes de philosophie politique relatifs à l'idée de fédération?

2. Insuffisance de la seule science politique ou de la seule bonne foi. (pp. 4-9)

Souvent les politiques regardent d'un mauvais oeil une science qui s'appelle du même nom. Cette méfiance n'est pas sans fondement. Car il y a une science politique dont on voudrait qu'elle puisse donner les règles prochaines de la conduite; une science, en somme, qui devrait nous dispenser de la prudence politique. D'autres pensent que la science politique est de toute manière inutile et que tout dépend de la bonne foi. Pendant que la science à elle seule, ni la seule bonne volonté, ne suffisent à la prudence politique.

3. Tentatives de se soustraire à la loi naturelle. (pp. 9-10)

Les raisons pour lesquelles on veut s'y soustraire. Elles

travaillent la philosophie moderne depuis ses origines. Mais les tentatives les plus notoires sont celles de Spinoza, de Hegel et des marxistes. Puisque et la science et la prudence politiques dépendent l'une et l'autre de la loi naturelle la plus commune, il importe d'examiner les tentatives de contourner cette loi. Du reste l'esprit qui anime ces efforts est répandu bien au delà des frontières de la philosophie. La plupart des politiques s'en inspirent sans le savoir.

4. Deux raisons de la sujétion de l'homme à l'homme. (pp. 11-13)

D'une part, la qualité de l'action humaine dépend de la disposition de l'appétit. Cela implique que toutes les fois où l'on poursuit un bien dont la réalisation dépend de l'action commune — ce qui est le cas du "bien humain parfait" de la société civile — tous et chacun se trouvent sous la dépendance de la disposition de l'appétit du prochain.

Dans la poursuite commune d'un bien, chaque citoyen est également sujet à l'ignorance des autres, que cette ignorance soit coupable ou non.

5. La révolte du moi contre soi-même aux dépens d'autrui. (pp. 13-14)

En quels termes se pose le problème que ces philosophes veulent résoudre? On commence par marquer l'exaspérante disparité entre les choses telles qu'elles sont et les choses telles qu'elles devraient être; entre la raison et la volonté.

On cherchera la solution dans un système tel que les hommes feront automatiquement toujours et partout ce qu'ils devraient faire. Ou du moins tâchera-t-on de voir les choses qui ne sont pas comme elles devraient être, dans une lumière où l'on verrait qu'elles ne peuvent être autres qu'elles ne sont et que par suite elles sont comme elles devraient être.

6. A la recherche d'un système. (pp. 14-15)

Il s'agit donc de découvrir ou d'établir un système grâce auquel l'homme pourrait "se libérer de la domination de l'homme sur l'homme" - selon un slogan en cours.

7. La conciliation hégélienne. (pp. 15-29)

Importance de cette tentative. Elle a eu sa répercussion dans l'histoire. La prétendue conciliation marxiste la présuppose. Elle est une tentative de contourner les contrariétés de l'existence, surtout de l'existence politique, en se réfugiant dans l'ordre de la représentation. Tâchons de la ramener à son expression la plus simple. On constate que cette aspiration de Hegel fait partie de l'atmosphère où nous vivons, qu'elle soit philosophique, littéraire ou politique.

8. La conciliation marxiste. (pp. 29-37)

Les marxistes, qui eux aussi veulent contourner la loi naturelle et la difficulté de la droite action morale, au lieu de

s'en tenir à la solution hégélienne qui consiste à concilier, dans l'esprit, ce qui est avec ce qui devrait être, ils veulent revenir aux choses et attaquer de front les contrariétés de l'existence elle-même. Comme Hegel, ils vont s'enfermer dans le genre de l'art mais, cette fois-ci, dans l'espèce qui s'appelle arts mécaniques. Ils vont chercher la solution dans les oeuvres de nos mains, façonnant l'homme à la manière d'une chose extérieure. En langage courant cela veut dire qu'ils sont prêts à recourir à la violence comme l'unique moyen de faire que les choses soient comme elles devraient être. Les sanctions seront si sévères que les hommes finiront par acquérir l'habitude d'être comme ils devraient être.

9. L'attitude marxiste devant la loi naturelle.

La raison pour laquelle Engels refuse la loi la plus universelle de l'action: elle ne nous apprend pas, à elle seule, ce qui est bien et ce qui est mal hic et nunc. — La plupart des philosophes modernes pensent de même. — En somme, pour être acceptable, il faudrait que cette première des lois de l'action nous dispensât autant de toute science morale que de toute prudence, contournant ainsi les deux difficultés de l'agir.

10. L'Ethique de circonstance.

Parce que ni la généralité de la loi naturelle, ni les conclusions de la science morale ne peuvent par elles-mêmes

et à elles seules rejoindre le singulier de l'action, les circonstances où nous agissons étant contingentes, infiniment variables, il en est pour conclure que ce sont par suite les circonstances qui doivent être à elles seules la mesure de la conduite. Une telle morale ne peut éviter que la fin ne justifie les moyens. — Cette conception s'est répandue ces derniers temps même parmi des catholiques. Pie XII l'a rejetée dans les termes, la qualifiant d'"Ethique personnaliste".

11. La loi naturelle, la science, l'art et la prudence politiques.

La définition de cette loi. — Son rapport à la loi éternelle. — Insuffisance de la loi naturelle et nécessité de la science morale en général et de la science politique en particulier. — Le rôle de l'expérience. — L'insuffisance de la science morale dans l'agir, et la nécessité de la prudence. — La prudence politique, en quoi elle consiste. — Nécessité d'établir des lois positives. — La part de l'art dans la vie politique. — Mais c'est la prudence qui est la vertu architectonique en ce domaine. — Interprétation de la conciliation hégélienne, et de la révolte marxiste "contre la nature", à la lumière de la loi éternelle. — Le sens des "droits de la conscience" pour ceux qui refusent la loi naturelle.

II. DEUX TENDANCES CONTRADICTOIRES DANS LA COMMUNAUTE

12. La tendance vers la conformité matérielle.

La tentation des formes abstraites et de l'automatisme, des grands nombres et de l'apparente efficacité de la conformité matérielle. -- Les différentes espèces de tous et d'unités. Il y a l'unité quantitative de la République de Platon; et l'unité qui demande diversité formelle. La première paraît plus simple et plus efficace: les sujets sont alors plus faciles à manipuler, mieux sous contrôle, les injustices plus aisées à aplanir, la commutation et la distribution davantage automatiques. -- C'est l'art politique émancipé des nuances de la prudence, alors que celle-ci respecte et tient pour essentielles les diversités formelles dans la communauté des hommes. Au contraire, à la base de l'art émancipé (pensons à l'économiste Lord Keynes qui, à la fin, dans ses Memoirs, a fait une critique qui attaque le fondement même de l'oeuvre de sa vie, avouant qu'il avait ignoré le rôle de l'appétit, de la finalité et qu'à son regret la pertinence de la moralité ne lui était jamais venue dans l'idée ni à ses collaborateurs; de même, Sir William Beveridge vient de confesser qu'il n'avait pas prévu que les choses n'iraient pas comme il les avait calculées, mais qu'elles aboutissent au contraire de ce qu'il avait prédit), à la base de cet art, dis-je, se trouve une conception matérialiste du caractère social de l'hom-

me; matérialiste en ce sens que l'homme lui-même y est considéré comme à traiter en matière, en unité matérielle d'un ensemble en fin de compte quantitatif.

13. Protestation de l'animal naturellement politique.

L'espoir des hommes dans le seul art politique les dispose à céder inopinément des droits, surtout des droits naturels, qui ne leur paraissent raisonnables que le jour où ils en sont privés. Cet art, divorcé de la prudence, exige une matière homogène et malléable, pour aplanir les hommes en choses. — Ceux-ci ne s'aperçoivent pas que leur méfiance de la prudence les réduit à la condition d'unités simplement numériques, indifférenciées et adéquatement désignées par des chiffres. L'homme fait partie d'un "capital humain". Il se le fait dire sans se rendre compte de l'injure dont tient lieu cette expression reçue. L'être social devient une abstraction: il est tout entier celui d'un producteur et d'un consommateur. C'est la partie qui absorbe le tout, la définition même du totalitarisme. — Ce faux espoir, cette tendance autophagique a pour limite l'opposé de la prudence et la négation de la vie politique. Sous le coup de ces conséquences, les hommes protestent contre cette réduction à ce qui s'appelle maintenant "dépersonnalisation". Car l'homme est après tout un animal dont la nature demande le complément de la vie en société parfaite. S'il existe en lui des tendances qui s'avèrent contraires, ce n'est pas à cause d'un

conflit entre la nature et la raison comme telle, mais en vertu d'une incompatibilité entre la nature et une raison qui, voulant s'émanciper d'une manière absolue et ne voir dans la nature, même en celle de l'homme, qu'une matière malléable à être dominée par l'intellect artisanal appliqué à un sujet qu'il ne saurait former sans le détruire. Seule la prudence politique peut respecter cette nature. Or une prudence sans égard pour la loi naturelle est impossible, mais tourne en astuce.

III. LE DROIT NATUREL À LA VIE POLITIQUE

14. Ce que seraient les "droits de l'homme" sans loi ni droit naturels et divins.

Les droits de l'homme sont des droits naturels. — Il n'y a pas de droits naturels sans loi éternelle. — Ni la loi ni le droit naturels ne découlent simplement de la nature de l'homme considérée absolument en elle-même; ils ne s'en déduisent pas d'une manière analytique à la façon d'une propriété, mais demandent d'être référés à un principe supérieur à l'homme. — Sinon, l'homme serait la première mesure de l'homme. Qui serait cette mesure dans les rapports au prochain? Ce serait le désordre et l'anarchie purs et simples. — En pratique serait mesure celui qui détient le pouvoir physique d'imposer sa volonté arbitraire d'autant plus néfaste qu'elle se prétendrait non pas morale, mais scientifique. — Droit naturel et droits

de conscience.

15. Le droit de l'homme à la vie sociale.

L'homme d'abord animal domestique. — La famille, société strictement naturelle, dans son principe et dans son terme intrinsèque. — Elle se définit par la génération et l'éducation. — La famille, société imparfaite. — A elle seule elle ne peut atteindre à sa fin propre de famille. -- Réflexions sur le "naturisme", qui ramène l'homme tout entier à la famille, le privant ainsi de son bien raisonnable. -- Le vice du paternalisme.

16. Le droit de l'homme à la vie politique.

Distinction entre l'esse pourvu par la famille, et le bene esse de la vie en société politique. — L'homme, de sa nature, animal politique. — Ce que veulent dire "politique" et "citoyen". En quel sens la société civile est d'institution humaine. — La communauté politique est de soi une société parfaite. -- En quoi consiste la félicité pratique dans cette communauté. Les conditions de la perfection de celle-ci. L'homme de bien et le bon citoyen. -- Les droits naturels de la société parfaite. De quelle façon ils concernent la famille. Le devoir de veiller à la suffisance de l'éducation. Les droits et les devoirs de la famille à l'égard de la communauté civile.

17. Les deux espèces de généralité.

Comment Hegel et Feuerbach ont parlé de la généralité. L'être générique de l'homme (Marx) en face de la société politique, et contre celle-ci. -- Les deux espèces d'universalité: (a) selon l'attribution, comme la généralité "animal", "homme", "citoyen", qui est confuse par rapport aux espèces et aux individus; (b) selon la causalité et la représentation. Les conséquences du fait que l'homme ne connaît et ne peut user que de la première. La révolte marxiste contre cette limitation. -- Les abus de la généralité d'attribution sont très faciles. Surestime des capacités de l'intelligence. Puissance pratique de l'abstraction confuse.

IV. LE GRAND ETAT CENTRALISE, CONTRAIRE À LA LOI ET AU DROIT NATURELS

18. Prétextes et avantages apparents du grand état.

Comment s'engendre le grand état. -- Les raisons historiques et les raisons idéologiques. -- Ses prétextes et ses avantages apparents. Nature du bien commun dans le grand état: éloigné, abstrait, manque d'attraction efficace. Il n'est pas un bien "opérable" et n'est donc pas vraiment pratique. -- L'unité de la société politique: elle ne peut être ni celle de la famille ni celle de l'individu. Enseignement d'Aristote sur ce sujet. Le grand état tend vers l'unité sem-

blable a celle de l'individu, et vers la négation du citoyen. — Il traite les citoyens comme une matière, à rendre de plus en plus homogène; c'est même une condition de son efficacité. Efficience et résultats, mais sans finalité. Contraste entre la fin qu'il se propose et les moyens qu'il est obligé d'employer. — L'art politique prend le dessus sur la prudence. La propriété privée devient de plus en plus précaire.

19. Les fonctions publiques se réduisent et se substituent à l'économie domestique.

Les fonctions publiques se réduisent à des fonctions administratives qui tendent à leur tour à se substituer aux fonctions qui sont propres à l'économie domestique. — Caractères de la bureaucratie du grand état. La bureaucratie du petit état pour ne pas parler de la municipale, est déjà si coûteuse et mesquine, si paralysante et accaparatrice d'un pouvoir que le peuple ne leur a jamais accordé, qu'il est difficile à comprendre comment on peut espérer davantage de la bureaucratie du grand état. — La pensée abstraite. Des anonymes administrent des anonymes. — Les dimensions des conséquences d'une erreur. Les mesures de plus en plus drastiques. — Comment il renferme sa propre négation, pour aboutir au contraire de la fin attendue. — La vie domestique autant que la vie politique est impossible dans ces conditions. Le grand état centralisé est donc contraire au droit et à la loi naturelle.

20. Le bien commun doit être un bien "réalisable".

Le bien commun de la communauté civile doit être pratique et conforme à la droite raison humaine. -- Pratique veut dire ici "opérable", réalisable. -- Pour être un bien véritable, il faut qu'il se présente, comme tel, à l'appétit. Lorsque le bien est d'une communauté trop éloignée des individus, il en devient abstrait et perd son caractère de bien, son efficacité sur l'appétit lequel, comme le bien véritable, est toujours concret; il est l'appétit d'un individu. -- Dans l'ordre de la génération, à la différence de l'ordre de nature, le bien privé, comme le droit de propriété privée, est antérieur au bien commun. De même que le bien commun exige que cette priorité soit respectée, de même un bien commun qui s'étend à un nombre d'hommes plus élevé et de conditions très différentes dépend - pour être véritablement pratique, donc réalisable - du respect des biens communs plus rapprochés de l'individu. -- La loi naturelle exige le respect de cet ordre, si complexe qu'il paraisse à la raison qui simplifie mais aboutit aussi inéluctablement à la contrainte, et fait agir pour un bien inconnu.

V. AVANTAGES ET LIMITES DU PETIT ETAT

21. Principal avantage.

Son bien commun est plus certain du fait qu'il est plus

proche des citoyens et leur paraît plus réalisable. Mais il n'est pas simplement plus à portée de l'individu considéré comme unité numérique. Il est aussi plus adapté à la nature des sujets qui le poursuivent. L'oeuvre politique et la nature. C'est une prétention d'intellectuel, d'abstractionniste, que de vouloir ignorer le besoin de cette adaptation. Cette conception de visionnaire, depuis l'antiquité, n'a jamais réussi qu'en mal, en tyrannie de l'abstrait. — Les rapports entre citoyens dans le petit état, et les relations réciproques entre gouvernants et gouvernés. — L'amitié politique. — La personne sent qu'elle compte pour quelque chose. — La part que les petits états ont contribué à la culture. (Huizinga).

22. Son insuffisance.

Mais le petit état n'a pas sa planète à lui. Une communauté civile ne jouit pas de la paix sans la capacité de se défendre. La paix fait la substance du bien commun. — Les nations dépendent les unes des autres en ce qui regarde les ressources naturelles et même l'industrie. Mais ces dépendances ne doivent être régies ni par l'art militaire lui-même, ni par la seule économie. Ici encore, c'est la prudence politique qui doit gouverner.

23. Nécessité de fédération.

La notion de Foedus. La fédération dans l'antiquité et

dans les temps modernes. — La liberté essentielle à la fédération. Le grand état imposé à la fédération est une négation de celle-ci. — La prudence que l'on doit mettre à respecter les droits acquis. — La critique que fait Aristote d'Hippodame. Les hommes n'ont pas changé dans la mesure où on le croit; mais plutôt leur attitude envers la nature de l'homme et de son bien.

24. Les fins d'un gouvernement fédéral.

Fédération et grand état. Leur distinction radicale. La tendance d'une fédération à se convertir en grand état. Les prétextes de cette tendance. Raisons extrinsèques et intrinsèques. — (Il est utile de considérer dans ce contexte pourquoi nombre de philosophes ont rejeté l'idée même de société politique. On ne peut ignorer que leur critique a fini par l'emporter.) —

VI. LES CONDITIONS DE L'AUTORITE DANS LES ETATS OU PROVINCES FEDERES

1. L'à propos d'une discussion des principes.

Dans la discussion de tout problème il est nécessaire que les deux parties aient en commun certaines données — ne fût-ce que le sens des mots. Ainsi lorsqu'il s'agit de discuter le problème particulier des relations entre certaines provinces ou états fédérés et le gouvernement qu'ils se sont donné, il serait peu réaliste de présumer qu'il n'existe aucun différend relatif aux principes et à l'idée même de fédération, comme à ses avantages en général. La présomption que les divergences n'apparaissent qu'au niveau de l'application d'une doctrine politique acceptée d'un accord sans partage, alors que son application est de l'ordre prudentiel, est loin d'être fondée.

Même si l'unanimité était faite sur la philosophie qui est à la base de la fédération, il resterait encore le problème de son application concrète, où il faut tenir compte des circonstances de temps et de lieu, indéfiniment variables. On ne peut ignorer les conditions historiques dans lesquelles une fédération donnée s'est établie, ni les engagements consentis; mais on ne peut pas non plus oublier que les circonstances ne cessent de changer; ce qui pose tout naturellement des problèmes nouveaux. Comme disait Aristote du livre II

de sa Politique, "les hommes désirent en général le bien, et non pas simplement ce que leurs pères ont eu".⁽¹⁾ D'où le besoin de prendre conseil, de délibérer, de peser le pour et le contre de telle ou telle mesure à prendre ou à refuser.

Pourrait-on considérer comme admise d'un commun accord une philosophie politique qui serait à la base du fait historique et juridique de la fédération? Même si on le croyait, il arriverait néanmoins que, au cours de la discussion d'un problème qui, au départ, paraissait ne porter que sur des points secondaires, on s'apercevrait que ce problème provient lui-même d'un différend sur des principes qu'on n'avait eu nulle intention d'engager dans le débat. C'est pourquoi, dans le cas qui nous occupe, il peut être opportun de voir au préalable s'il existe des principes généraux sur lesquels l'harmonie est encore possible.

Nous voulons noter qu'on n'a pas coutume de faire en cette matière un retour aux principes — bien au contraire. Car ce qui fait précisément le biais de la vie politique en Occident, dans ces derniers temps, c'est d'abord le soin que l'on met à éviter de considérer les principes préalables à l'action, et ensuite l'assurance avec laquelle on s'élance de l'inconnu vers l'inconnu. On s'étudie à s'élever à un ordre de pourparlers et d'ententes, de notre part si détaché

(1) 1269 a 3.

de tout principe, si loin des choses, si distant du peuple hormis les promesses de prospérité, qu'il peut se nouer -- sans qu'on s'en aperçoive! -- des alliances entre les gouvernements de nations dont les conceptions de la vie en général et du bien-être politique en particulier sont les plus opposées possibles, voire mortellement contraires. Tout comme le lapin qui se ferait compère du loup sous le prétexte que lui aussi porte une fourrure. Si par l'absence de principes l'ordre des rapports politiques entre nations est très distant de la réalité, il ne l'est pourtant pas dans son terme. Car celui-ci, par malheur, n'en est que trop réel, et sa brutalité physique tourne en une sorte de vengeance inversement proportionnelle à la précarité morale des compromis. Ceux-ci n'ont du reste réussi qu'à déclencher des catastrophes qui, de mondiales, tendent à devenir cosmiques. C'est à quoi devait aboutir l'éphémère réalisme politique -- c'est-à-dire sans attache à la loi naturelle -- qui, refusant tout principe inébranlable, se permet des concessions sans limites, mais se heurtant bientôt à des principes que l'adversaire avait établis premiers et inflexibles en contrefaçon des normes véritables. C'est depuis longtemps que nous vivons dans une atmosphère semblable à celle de l'esprit de Noël du Christmas Carol de Dickens, où la raison de cet esprit est ignorée. C'est sans doute pourquoi le Scrooge put y céder.

#

#

#

2. Insuffisance de la seule science politique ou de la seule
bonne foi.

Pour bon nombre d'hommes politiques, comme pour certains "political scientists", la philosophie de ce nom est dépassée sans retour possible. Reste cependant qu'il peut y avoir des retours de toutes sortes; rien n'est plus simpliste que d'identifier retour à réaction. Il y a les retours au passé, des laudatores temporis acti; mais pour celui qui s'en est éloigné il doit se faire un retour au présent -- à la vérité du présent.

Qu'entendons-nous par philosophie politique? Etant une science pratique elle se définit par la fin. Dans la politique entendue comme science, on se propose d'appliquer la loi naturelle dans la mesure où elle se rapporte à la vie en communauté civile; de chercher, avec l'appui de l'expérience du passé comme du présent, des règles de plus en plus particulières et concrètes, toujours en vue de mieux assurer le bien public. Mais ce que la science politique peut à elle seule apporter à la poursuite de ce bien demeure aléatoire; on pourrait même affirmer qu'elle n'est par elle-même d'aucune efficace, en ce sens qu'elle ne saurait jamais, comme science politique, si poussée soit-elle dans le sens du cen-

cret, rejoindre à elle seule le singulier de l'action. Il ne suffirait pas de la bien connaître pour être bon politique. L'application des règles auxquelles elle peut atteindre relève de cette connaissance entièrement pratique qu'on appelle la prudence politique; la science ne peut jamais être qu'une partie des ressources de cette sagesse de l'action. Autant il ne suffit pas d'avoir de bonnes intentions pour agir avec prudence, autant l'application de la science politique la plus avancée ne garantirait pas pour cette seule raison la vérité de l'agir. Car ce qui en général serait meilleur pourrait, appliqué dans telles circonstances, être le pire. Ce caractère limité est le sort ~~de~~ toute science morale. Aussi bien, rien de plus facile que de railler la science de l'agir, quand on veut en attendre ce qu'elle ne saurait donner. Tout comme celui qui refuserait la scie parce qu'à elle seule elle ne fait pas le meuble. Que pourtant on méprise cette science, et sa vengeance secoue l'histoire des nations.

Que l'on appelle encore de nos jours la science politique une science morale, voilà qui est pour le moins étonnant; on pourrait même dire réactionnaire. Et pourtant, la plus grande menace de notre ère est celle d'une contrefaçon de science qu'on voudrait ériger en norme prochaine de la conduite de l'animal politique. Là gît la question fondamentale. Si, en science politique, on veut établir quoi que ce

soit, on doit pouvoir le rattacher à la loi naturelle — qu'il s'agisse d'une loi naturelle particulière, comme l'interdiction du meurtre, ou d'une loi positive, instituée par les hommes. Or nous voulons montrer que le grand état est contraire à la loi naturelle et au droit des hommes à être gouvernés d'une manière politique. Il faudrait donc pouvoir s'entendre sur la loi naturelle que toutes les nouvelles philosophies ont tenté d'abroger; que les traités de philosophie juridiques du jour, souvent d'inspiration hégélienne, veulent contourner. ~~Si les impasses où se trouvent les nations et par suite personnes se sent nulle part à l'abri, ce n'est pas que nous manquons de certitude.~~ Et nous sommes bien convaincus de la certitude de l'adversaire, de sa détermination touchant les choses fondamentales, de ses négations nullement bornées à l'écrit. Nos quotidiens rappellent, à en déborder, le caractère actif de ces négations. Mais nous ne sommes pas moins certains de nos propres équivoques qui prêtent le flanc aux visées sans merci de l'ennemi.

Il est remarquable d'ailleurs que, pour mettre en évidence la pertinence de ces distinctions apparemment toutes scolaires, on doive le faire — sous peine d'être une voix dans le désert — en référant à une conception de vie et d'action, à un idéal qui est censé être l'inverse du nôtre mais dont les auteurs ont sur nous, incrédules,

Si la nation se trouvait à l'impasse, ce point de vue personnel ne se sent nulle part à l'abri. Ce n'est pas par lui-même que l'adversaire se sent nulle part à l'abri.

l'avantage de toucher constamment à des questions si fondamentales que nous en avons l'air de bons garçons niais. Nous donc, nous refusons d'y prêter attention. Même les conséquences pratiques de ce refus, alors qu'elles s'avèrent si furieusement tangibles, ne peuvent nous faire broncher.

Ces jours derniers parut, dans ses Mémoires, l'aveu d'un grand homme d'état — et sans nul doute grand écrivain — dont les imprévisions, les concessions imprudentes ont déjà affecté profondément et compromis l'avenir de l'humanité. Il admet avoir ignoré les vrais desseins de l'adversaire. "Our hopeful assumptions were soon to be falsified". Mais quand il ajoute: "Still, they were the only ones possible at the time", nous sommes moins convaincus. Un autre chef d'état, allié de celui-là, avait déjà reconnu son ignorance de la philosophie de l'adversaire-allié, comme de la méthode que cette doctrine justifie, sous prétexte qu'elle lui parut n'avoir rien eu à voir avec la question. Son successeur de déclarer: "If I had known then what I know now..." Le cours de l'histoire en eût été changé! Grâce à leur aveugle bonne foi, des nations, des hommes par centaines de millions, ont été livrés à demicile. Quant à monsieur Henry Wallace, ancien vice-président des Etats-Unis, n'a-t-il pas écrit à son tour tout un livre pour confesser à quel point il avait été dupe de l'allié d'antan? Celui-ci, par exemple, s'occupait de questions fon-

damentales, pour railler la loi naturelle, la "justice éternelle", et enseigner que la fin justifie les moyens, que le devoir d'honorer un pacte est pour les contes de bonne femme.

D'où vient que nous ne pouvions prendre au sérieux ces négations consignées par écrit, proclamées dans les discours et mises à la portée de tous dans les livres et les journaux? Certes, comment se rendre compte de la portée d'une négation quand nous-mêmes nous estimons la chose niée hors de propos? Rien n'invite et n'entretient autant l'action nihiliste qu'une liberté de surface, abstraite, sans racines, faite d'apathie, spirituellement désarmée; une liberté qui s'en remet à la séduction de son nom aussi décevant que celui de "démocratie" maintenant approprié par l'ennemi de la chose. Il y a une liberté qui ne profite qu'au loup. On ne peut tout de même pas s'en cacher: nous-mêmes nous avons ouvert nos cieux à des oiseaux de proie élevés par nous. Il serait d'un sens de l'humour trop indulgent que d'oublier ces erreurs d'échelle mondiale pour s'en tenir au réconfort que sans doute on y puise de nos imprudences personnelles de tous les jours, et de nos propres panteufleries de la même date. Bien sûr que devant l'irréparable, comme devant l'impossible, les larmes sont vaines. Mais la répétition possible de la casse vaut celle, encore que fastidieuse, de la mise en

garde.

On aurait mauvaise grâce de blâmer ces hommes d'état. L'aveu est fait, et c'est un témoignage de leur franchise. Disons-le tout de suite: eu égard aux circonstances -- au vide spirituel de la vie politique du jour, à l'atmosphère qu'ils avaient respirée, d'un scepticisme aussi facile qu'intolérant et cultivé -- il faut être disposé à leur faire le crédit d'une ignorance invincible. Mais on ne peut manquer de rappeler que la seule bonne foi ne fait pas la sagesse du politique. L'ignorance, même invincible, la vicie.

*

*

*

3. Tentatives de se soustraire à la loi naturelle.

Agacés par l'écart, par la disproportion entre les choses telles qu'elles sont et les choses telles qu'elles devraient être, des philosophes, depuis les origines, et souvent de concert avec des 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 et de ce qui devrait être, "l'identité du réel et du rationnel", pour employer 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. "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".⁽²⁾ Voilà donc la conclusion d'une philosophie qui s'était donné pour but de concilier ce qui est avec ce qui devrait être. La conciliation s'accomplit dans un aveu d'impuissance morale.

Marquons-le dès l'abord: toutes les tentatives du genre ont en commun de vouloir trouver ou établir un système qui nous permettrait d'atteindre malgré nous au bien avec un succès assuré. Elles prennent de l'ampleur depuis le bas moyen âge. Mais il a fallu attendre Spinoza pour voir porter cet effort à sa première limite dans son traité intitulé: Ethica ordine geometrico demonstrata, où il veut substituer à la science pratique un mode analytique, afin que l'on puisse parvenir au bonheur et s'y confirmer avec une rigueur inébranlable, et toute mathématique; 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 obstacles à l'action raisonnable: la difficulté de vouloir le bien comme il doit être voulu, et l'indéfinie variabilité des circonstances de l'agir.

(2) Ecrits concernant la politique et la philosophie du droit, Edition Lassen, page 5.

Une personne peut s'insurger contre la difficulté qu'elle éprouve en elle-même à faire le bien 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 — et volontiers même entièrement 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'en doit toujours faire le bien, quelles que soient les circonstances, et éviter le mal. Au reste, de cette loi naturelle et commune dépendent toujours les autres.

6. À la recherche d'un système.

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?

✕

✕ ✕

7. La conciliation hégélienne.

On pourrait se demander pourquoi s'arrêter un seul instant à cette tentative 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 science politique 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 politique fait justement le venin le plus mortel du communisme, et qu'elle sert et a 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 politique -- de crainte que la nouvelle génération ne soit celle que nous aurions manqué d'éclairer.

Ramenée à son expression la plus simple, en quoi consiste la célèbre conciliation hégélienne? À vouloir conférer aux choses réelles considérées en elles-mêmes le statut 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 statut 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 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 que le bien le soit. Ce qui dans la réalité est incompatible, est concilié

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.⁽³⁾ Lorsque Hegel 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 précisés ensemble, sans identité, sans contradiction. Il en est encore de même pour le mouvement et le contingent. La notion

-
- (3) "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 formarum: 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. Quinimo "substantia", idest quod quid erat esse privationis, est eadem cum substantia oppositi, sicut eadem est ratio in anima sanitatis et infirmitatis. Per absentiam enim sanitatis cognoscitur infirmitas. Sanitas autem, quae est in anima, est quaedam ratio, per quam cognoscitur sanitas et infirmitas; et consistit "in scientia", idest in cognitione utriusque". Saint Thomas, In VII Metaph., lect. 6, (Edition 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 petit aliquid esse. Unde esse et non esse sunt contradictoria. Sed opinio qua opinamur quod bonum non est bonum: et inter huiusmodi contraria medium est virtus intellectualis". Ia-IIae, q. 64, a. 3, ad 3.

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 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 la Gazette de ce matin. Gordie Moore 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 reconcilie dans l'entretemps avec ce qui est, et nous permet de respirer plus librement. La chose arbitraire, contingente, irraisonnable — "the general ~~misery~~ ^{cursedness} 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".⁽⁴⁾ (Par contre, une photographie quelconque d'un incident déplaisant, au lieu de soulager incline plutôt à sauter sur le téléphone ou à écrire une lettre à l'éditeur). La tragédie, au théâtre, agit encore de même façon. Elle produit un soulagement du poids du jour le plus déprimant. Elle nous purge des passions de crainte et de pitié. Le monde accourt pour là 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 dramaturges y sont insensibles, mais plutôt parce que, simple question de fait, on ne parvient pas à les représenter comme elles 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 de leur jour dans les termes mêmes du jour, ce silence laissera le peuple dans un état d'angoisse croissante et sans

(4) c. 4, 1448 b 8.

secours. Le poids du jour serait-il devenu trop lourd, insupportable? Est-ce dû au défaut de principes communs auxquels on peut se rapporter? Serait-ce encore pour cette raison que le terrain de la philosophie est de plus en plus envahi et occupé par d'impuissants poètes 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 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, inéluctables dans les choses, s'en trouveraient toutefois surmontées dans leur représentation. Cependant, 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 artistiques? Que je trouve si vraie et étonnante la manière dont Shakespeare met de l'avant la vilénie

de Jago, s'ensuit-il que je devrais aimer être l'objet de celle-ci? Mais, qui plus est, 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 le pensait cependant Marcel Proust⁽⁵⁾ qui à la suite d'Oscar

(5) 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, en effet, quelques passages de 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 d'elle? O puissé-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 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, et comme s'ils étaient morts pour 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 gît 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,

(6)
 Wilde rend si bien cette aspiration vers la rédemption
 par l'art? Alors que Hegel avait dit tout cela sur une échel-
 le cosmique — dans les termes mêmes où Preust le dira —

si la vocation s'est enfin réalisée, dans les heures où
 on travaille on sent si bien l'être qu'en aime se dissou-
 woudre dans une réalité plus vaste qu'en arrive à l'ou-
 blier par instants et qu'en ne souffre plus de son amour,
 en travaillant, que comme de quelque mal purement physi-
 que 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 pi-
 qûre. Mais en même temps il nous faut la penser sous une
 forme générale qui nous fait dans une certaine mesure é-
 chapper à son étreinte, qui fait de tous les copartageants
 de notre peine, et qui n'est même pas exempte d'une cer-
 taine 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 peser 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 ar-
 rivent qui nous permettent de le finir, de l'éteffer.
 Pour ces grands chagrins utiles on ne peut pas encore trop
 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 feu-
 dre peut photographier, puisque notre sourde chaleur au
 cœur peut élever au-dessus d'elle, comme un pavillon,
 la permanence visible d'une image à chaque nouveau cha-
 grin, acceptons le mal physique qu'il nous donne pour la
 connaissance spirituelle qu'il nous apporte; laissons
 se désagréger notre corps, puisque chaque nouvelle par-
 celle 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 oeuvre. Les idées sont des

Note sur le patriotisme

193.
89

- ① Brouillon (9 ff) dactylographie corrigé par Thomas et par C De K.
- ② Copie dactyl. (8 pp.) corrigée par Thomas
- ③ Lettre de Mgr Spaur Spaur < passages de l'army et Chesterben.

Note sur le patriotisme

en vergue

*Quae fundantur in natura crescunt;
Quae in opinione confiduntur.*

1. Le grand principe ~~dont on doit tenir~~
^{à retenir}
~~compte~~ ~~premièrement~~ dans l'éducation patrioti-
que, c'est celui de l'ordre que l'on doit ob-
server dans ^{les actes de} ~~la~~ charité. Or, "nous devons avoir
une plus grande charité pour ceux qui nous sont
plus unis, soit parce que notre amour est pour
eux plus intense, soit que nous les aimons sous
un plus grand nombre de rapports. Or, l'in-
tensité de l'amour se prend de l'union de l'être
aimé avec l'être aimant. C'est pourquoi l'amour
qui se rapporte à diverses personnes doit se
mesurer selon les motifs différents d'être uni
à elles, de telle sorte que l'on aime telle
personne plus qu'une autre selon le rapport
qui nous unit à elle et nous la fait aimer.
De plus, il faut comparer un amour à un autre
amour, en comparant le motif d'union qui fonde
le premier amour au motif d'union qui fonde
le second." (1)

c/ life

Hog.

Partant,

~~Par conséquent~~ l'amitié qui unit les
personnes d'un même sang est fondée sur une
union d'origine naturelle; celle qui unit des
concitoyens s'appuie sur les rapports communs
dans un même Etat, et celle qui unit des sol-
dats, sur leur participation commune à la

(1) ~~II, II, 26, 8, c.~~ II 9-II 26, 9, 26, 9, 8, c.

guerre. En d'autres termes, dans les choses qui ont trait à la nature, nous devons aimer davantage nos parents et notre patrie, qui sont principes de notre être; dans les choses qui touchent aux relations de la vie civile, nous devons aimer davantage nos concitoyens; dans celles qui concernent la guerre, nos compagnons d'armée. ~~AD~~

Et si nous comparons entre eux ces différents ordres, ~~on constate~~^{nous} que l'union fondée sur une commune origine naturelle est la première et la plus ferme, car elle tient à la substance de notre être, tandis que les autres sont venues après et peuvent cesser. C'est pourquoi l'amitié entre parents et entre compatriotes est la plus stable, et l'emporte sur toutes les autres ~~en ce qui concerne~~^{judant à} la nature.

~~ce~~ c'est pour cette raison que nous ~~comme~~^{devons} ~~tenir~~^{or} davantage ~~pour~~ pourvoir aux besoins de nos parents et de notre patrie qui jouit d'une certaine paternité à notre endroit. (2)

On remarquera que ~~nous~~^{la raison pour laquelle} ~~ne~~^{plus} devons ~~pas~~^{m'est pas} aimer ~~de~~^{qu'ils sont les meilleurs} davantage nos parents et notre patrie ~~parce qu'en les trouve meilleurs que les~~

(1) Ibid.

(2) Ibid., et ad 3.

~~La~~^{elle} patrie des canadiens-français est très certaine, car elle est issue d'un petit nombre de familles connues. Notre patriotisme s'étend à nos ancêtres - la France. Aussi, d'une certaine manière à tout le pays canadien, avec tous ceux qui nous sont amis dans un même état.

~~parents ou la patrie des autres~~, comme si
l'intensité de notre amour ~~se mesurait~~ sur
la bonté des choses envisagées en elles-mêmes
ou dans leur rapport à la bonté de Dieu; nous
devons les aimer davantage parce qu'ils sont par nature
plus près de nous.

Il importe d'insister sur ce point, de
peur qu'on ^{ne} prêche un patriotisme qui soit une
insulte à la patrie de tous les autres. Aussi
bien, chacun doit ~~se~~ s'aimer davantage que son
prochain ~~en ce qui regarde le~~ ^{quant au} bien spirituel,
non pas parce qu'il est meilleur que son pro-
chain, mais parce qu'il est plus un avec soi-
même qu'un à son prochain. Tout autre patrio-
tisme érigerait en principe le conflit entre
nations et serait à vrai dire dérisoire. ~~Par~~ *En revanche,*
~~contre~~ le patriotisme bien entendu ~~dans~~
~~être un principe essentiel~~ de paix entre les
nations.

*done
et conforme au droit des gens, &
une garantie*

Mais cela ne veut pas dire non plus que
~~dans l'éducation patriotique l'objet de notre~~ *l'idéalisme patriotique*
~~patriotisme à nous~~ doit être laissé dans cette
une parfaite indétermination qui ne saurait
être l'objet d'un amour véritable. Au
contraire, on doit mettre en évidence les
qualités de la patrie, qui se révèlent au
cours de l'histoire, ~~et~~ dans les coutumes et

traditions ~~qui se sont~~ établies. ~~Et~~ Cette
patrie ~~ne~~ serait ~~pas moins~~ ^{faute} fictive si on devait
en fausser l'histoire pour convertir les défauts
et les erreurs en vertus. ~~Autant~~ ^{gu'aurait} supposer que la
patrie n'est aimable ~~qu'autant~~ qu'elle est
irréelle.

Hussi' bien

~~Mais il est temps de nous appliquer à~~ Con-
^{maintenant} sidérer le principe prochain et la vertu propre du
patriotisme. Cette vertu n'est autre chose que
la piété, qui a pour objet les principes de notre
être.

^{Car} Nous sommes ~~en effet~~ naturellement débi-
teurs, du fait que nous avons reçu notre être
d'autrui. Manifestement, nous ^{le} sommes ^{d'abord} ~~première-~~
~~ment débiteurs~~ envers Dieu, ~~parce qu'il est~~ ^{qui,}
absolument parfait, ~~et qu'il est, par rapport à~~
^{et} nous, ^{de tout} le premier principe ^{de tout} d'être et de gouver-
nement. ~~Il est, comme dit~~ S. Thomas, notre
"Primus parens". Et c'est à ce titre que nous
devons à Dieu le culte ^{de} ~~de~~ religion. Mais
le titre de principe de notre être convient
aussi à nos parents et à notre patrie, ~~à laquelle~~
^{de qui} ~~et dans laquelle~~ nous avons ~~reçu~~ la vie et
l'éducation. ~~Et donc~~ conclut le Docteur
Angélique, après Dieu, l'homme est surtout
redevable à ses parents et à sa patrie. ~~En~~
conséquence, de même qu'il appartient à la

C'est lui qui est, selon l'expression de

Aussi,

Ainsi donc,

religion de rendre un culte à Dieu, de même,
au second degré, il appartient à la piété de
rendre un culte aux parents et à la patrie.
D'ailleurs, le culte des parents s'étend à
tous ceux du même sang, c'est-à-dire qui ont
les mêmes parents; le culte de la patrie
s'entend des compatriotes et de tous les
amis de la patrie. (1)

Quand même ils seraient pas consanguins.

La piété se distingue et de la justice
spéciale proprement dite, et de la justice
légale ou générale. D'une part, en effet,
la justice spéciale consiste à payer inté-
gralement une dette. ~~Mais~~ il est impossible
de réaliser cette intégralité par rapport à
nos parents et à la patrie. D'autre part, la
piété s'adresse à la patrie comme étant vis-à-
vis de nous un certain principe de notre être;
tandis que la justice légale s'étend aux actes
de toutes les vertus. (2)

Or

La piété est encore autre chose que le
respect que nous devons aux personnes consti-
tuées en dignité, tel le chef de la cité dans
les affaires civiles, le chef de l'armée dans
les opérations militaires, l'instituteur ou

Aussi la piété n'est qu'un sort de moyen de suppléer à l'impossibilité d'atteindre au dû de la justice. Aussi l'impie n'est-elle pire que l'injuste.

(1) ~~II-II, 101, a. 1, c.~~ *IIa-IIa, §. 101, a. 1, c.*

(2) ~~II-II, 101, 3, ad 3; 102, 1, ad 3.~~ *IIa-IIa, §. 101, a. 3, ad 3; §. 102, a.*

le professeur dans l'enseignement. En effet, les parents et la patrie possèdent, d'une manière particulière, le caractère de principe possédé par Dieu d'une manière universelle; tandis que le chef de la cité ou le chef de l'armée, ne sont principes et ne gouvernent que dans un *ordre limité*. ~~Certain domaine~~. "C'est pourquoi, au-dessous de la religion qui rend un culte à Dieu se place d'abord la piété qui en rend un aux parents et, au-dessous de celle-ci, le respect qui agit de même envers les personnes constituées en dignité." (1)

La piété est donc supérieure au simple respect. Car nos parents et la patrie, ~~qui~~ *ayant* participent davantage ~~de~~ la nature de principe telle que possédée par Dieu, ~~ils~~ *ils* nous sont joints plus substantiellement que les personnes constituées en dignité. En effet, la génération et l'éducation qui procèdent de notre père et de la patrie nous sont plus foncières que le gouvernement extérieur qui nous vient de l'autorité civile ou militaire. C'est pour cette raison que la piété l'emporte sur le respect, ~~puisque~~ *puisque* elle rend un culte à des personnes qui nous tiennent de plus près et envers ~~lesquelles~~ *lesquelles qui*

(1) II-II, 102, 1. c.

II-I-IIae, §. 102, a. 1, c.

notre dette est plus grande." (1)

Il est vrai que le chef d'Etat se compare au père comme un pouvoir universel à un pouvoir particulier; mais le chef d'état exerce ce pouvoir uniquement quant au gouvernement extérieur, et non pas quant à l'être même dont le père est cause. "Sous ce rapport, la comparaison doit s'établir entre le père et Dieu dont l'action est cause universelle de tout ce qui existe." (2)

Et tout cela est si vrai que du moment que le culte rendu aux personnes constituées en dignité leur est dû en raison du bien commun — par exemple l'assistance qui peut leur être prêtée dans le gouvernement de l'Etat — ce culte n'est plus simplement du respect qui ne regarde que l'utilité ou la gloire personnelle de ces dignités: c'est de la piété qui rend un culte non seulement au père, mais encore à la patrie. (3) En d'autres termes: "Aux personnes constituées en dignité et considérées dans leurs rapports avec le bien public est dû un culte non plus de respect, mais de piété filiale." (4)

(1) ~~II II, 102, 3, c.~~ II a - II ae, 3. 102, cr. 3, c.

(2) *ibid.*, ad 1.

(3) *ibid.*, c.

(4) *ibid.*, ad 2.

1. Tout cela nous amène très loin des principes qu'une certaine avant-garde voudrait ~~vous~~ inculquer. C'est ainsi qu'on fait croire que la charité doit faire à tous égards abstraction des différences de personnes, ce qui, en réalité, nous submerge dans une confuse fraternité dépourvue de tout objet. Ou, encore, on laisse entendre qu'il faudrait se porter davantage vers les personnes ou les nations qui aux yeux du monde sont les plus excellentes en soi ou les plus puissantes. Ces simplifications, seraient causes du plus ^{violet} ~~grand~~ désordre. ~~et vous préférez d'un ordre purement extérieur et apparent, gouverné par le caprice du plus fort.~~

ces élucubrations d'une pensée étrangère à la nature comme à l'action morale,

Mais il est assez normal qu'en un temps où l'on ignore l'ordre de la nature, ~~où l'on ne se fait aucun scrupule de s'en détourner,~~ on fasse fi de cette piété filiale dont le patriotisme est ^{une} partie intégrante, ^{cette} vertu ^{noble} si ^{grande} qu'elle prend rang de préséance immédiatement après la religion.

encore que l'on connaisse mieux que jamais certains aspects de la nature,

L'ennemi le sait bien: le communisme, qui en veut avant tout à la religion, ne s'applique-t-il pas ~~tout~~ d'abord ^{comme il} le fait actuellement en Chine et comme le nazisme l'a ^{fait} en Allemagne ~~ne s'applique-t-il pas,~~

,pourquoi, et

8
~~de se~~, à soulever les enfants contre leurs
parents et à ~~réveiller~~ ^{des} sentiments ~~nationaux~~
national^{istes} ~~qui~~ dans le but de détruire tout
amour de la patrie?

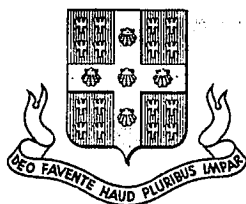
S. Thomas fait remarquer qu'"immédiatement
après les commandements qui concernent la re-
ligion et appartiennent à la première table de
la Loi est formulé le précepte d'honorer son
père et sa mère, c'est-à-dire la piété". (1)
~~qui s'étend aussi à la patrie~~ On comprend dès
lors pourquoi le mépris de la patrie ^L implique
déjà l'impiété envers nos ^{propres} parents; ~~proprement~~
~~dite nos pères et nos mères~~ et l'on comprend
comment cette dissolution des liens familiaux
et patriotiques est en même temps le moyen le
plus sensible, le plus insidieux et efficace
à la fois, de détruire le culte envers le prin-
cipe universel de notre être, qui est Dieu.

La réflexion suivante, de Ramuz,
mérite notre attention :

Citer Ramuz
de la lettre de Mgr Savard

(1) II-II, 102, 3, Contra

(IIa-IIw, 102, c. 3,)



UNIVERSITÉ LAVAL

QUÉBEC, CANADA

FACULTÉ DES LETTRES

Cherbe dilectissime,

Je trouve le passage de Rameau :

"Les hommes d'aujourd'hui veulent leur famille de chair, et ils veulent fonder à leur chair, ayant souffert à cause d'elle. Ils se cherchent des frères d'esprit par delà les frontières terrestres, et se se reconnaissent plus eux-mêmes dans ceux qui les entourent. Ils se veulent des frères d'idées et reculent leurs espoirs dans des parentés d'abstraction. Ils se sont réfugiés dans la région de la pensée par crainte et par dégoût de la réalité. Ils méconnaissent toute espèce de sol et toute espèce d'attache charnelle comme si leur pensée tirait la substance d'elle-même et se nourrissait de son propre fonds. 1) (x) ^(x) dit par de la ^{dans son} Essai sur la fin d'un civilisation. Mm

Et cette parole de Chesterton : "Pour un grand état, la plus saine espérance consiste à envisager l'heureuse et adroite transformation en un petit état".

Je te salue avec ici
Je t'en envoie de vous

6 7 déc. / 53.