

LA CONFEDERATION,
REMPART CONTRE LE GRAND ETAT.

par

CHARLES DE KONINCK,
doyen de la Faculté de Philosophie,
L'Université Laval.

(Pour la Commission Tremblay)

QUEBEC, ce quinzisième jour de juillet 1954.

LA CONFEDERATION, REMPART CONTRE LE GRAND ETAT.

Chapitre I. La Confédération au point de vue de sa composition ethnique.

- Section 1. Elle est une fédération entre des peuples très différents de nature, de culture et de religion...
- " 2. Le succès de la Confédération dépend, au point de vue de sa composition ethnique, d'une saine intelligence de la "patrie", objet de la vertu de piété.....
- " 3. D'où vient le devoir d'aimer sa patrie avant celle d'autrui.....
- " 4. Le patriotisme authentique.....
- " 5. La patrie a pourtant ses droits naturels, et l'institution politique doit lui être connatuelle.....
- " 6. Exemple de l'idéologie de la république platonicienne, qui fait table rase de toute société naturelle.....

Chapitre II. La Confédération canadienne comme fédération d'Etats ou Provinces.

- Section 1. Les provinces fédérées comme sociétés politiques.12
- " 2. Cette autonomie doit être un bienfait pour chacune des provinces, même abstraction faite de toute diversité ethnique.....14
- " 3. L'idéologie du Grand Etat centralisé.....22
- " 4. Le Grand Etat ne peut tolérer l'homme en tant qu'animal politique.....25
- " 5. La tentation du générique et du quantitatif.....26
- " 6. Le totalitarisme du Grand Etat.....29

Section 7.	Le bien commun du Grand Etat n'est pas un bien pratique d'ordre moral	32
" 8.	Dans le Grand Etat, "les fonctions publiques, de politiques qu'elles étaient, deviennent de simples fonctions administratives".....	35
" 9.	Quand le "social" menace le "politique"	37
" 10.	Ce qu'il y a de nouveau dans l'idéologie sociale qui s'oppose au politique et se donne pour mission de le détruire	40
" 11.	Il n'y a pas que les intellectuels socialistes qui nous menacent du Grand Etat auto-phagique. Certaine libre entreprise est leur complice le plus nécessaire	44
" 12.	L'objet de la Confédération, tel que consigné par écrit, n'est pas de confondre, mais de préserver.....	52

revisé jusqu'à la page 10 -
Thomas

LA CONFEDERATION, REMPART CONTRE LE GRAND ETAT.

I. LA CONFEDERATION AU POINT DE VUE DE SA COMPOSITION ETHNIQUE.

1. Elle est une fédération entre des peuples très différents de nature, de culture et de religion.

L'Acte de l'Amérique du Nord britannique évite, ^{confesse} sans ~~mal doute~~, le nivellement contre nature qu'entraîne inéluctablement le Grand Etat centralisé. Les Pères de la Confédération se trouvaient en face de deux peuples d'une origine ethnique et culturelle très différente, de religions irréductibles, bien que chrétiens tous deux. Voilà qui confrontait les hommes d'Etat à une hétérogénéité que le bon sens ne pouvait méconnaître, quelles qu'aient été les visées ultérieures mais personnelles de l'un ou de l'autre d'entre eux.

Ces deux peuples, les canadiens-français et les anglo-canadiens (qui ont accueilli de nombreux immigrants d'autres nationalités, établis au Canada au cours du dernier siècle), se sont, depuis, rapprochés, ^{si possible} ~~au point~~ que personne ne peut douter qu'il existe aujourd'hui pour les parties fédérées des intérêts communs strictement canadiens, désormais consentis spontanément et consacrés par le Statut de Westminster. D'accepté qu'il était par la force des circonstances

le bien du Canada dans son ensemble est devenu un bien voulu de tous.

Au point de vue de sa composition ethnique lors de l'Acte de l'Amérique du Nord britannique, rien n'était plus important que les dispositions en matière d'éducation (art. 93), de langue (art. 133) et de droit civil (art. 92, paragr. 13; Acte de Québec (art. 8)). On reconnaissait par là même les patrimoines canadiens-français et anglo-saxons comme parties intégrantes de la Confédération.

2. Le succès de la Confédération dépend, ^{quant à} ~~du point de vue de~~ sa composition ethnique, d'une saine intelligence de la "patrie", objet de la vertu de piété.

Arrêtons-nous un instant à cette hétérogénéité ethnique et culturelle de la Confédération. Il arrive que de vouloir la maintenir selon la lettre et l'esprit de l'Acte et de son interprétation autorisée, se fait imputer de nationalisme. ^{Or} ce terme-ci couvre une telle multitude de vices et de vertus qu'il convient de relever à son sujet les distinctions nécessaires.

Le nom de "patrie" est plus sûr que celui de "nation" d'où s'est formé le vocable de "nationalisme". L'ambiguïté provient de ce que l'un et l'autre terme réfère à une parenté de nature, à des origines naturelles — de moins en moins faciles à définir, comme on l'a vu dans les confusions où se perdent les racistes. Le nom séculaire de "patrie",

qui réfère à une certaine paternité commune, fait l'objet, ainsi l'ont marqué les moralistes romains, de la vertu de piété. Les théologiens du Moyen Age ont emprunté la définition de celle-ci à Cicéron: "Pietas est per quam sanguine junctis, patriaeque benevolis, officium et diligens tribuitur cultus". (1)

Encore que la piété soit une vertu que la nature réclame de nous, tout amour de la patrie n'est pas pour autant de soi réglé. L'histoire des temps modernes l'a ^{assez} prouvé, ~~sur~~
~~grande échelle~~. L'unité spirituelle de l'Europe ayant été rompue depuis la Réforme, la nation, avec sa référence à la nature, était devenue, au temps des monarchies à la fois nationales et religieuses, une manière d'absolu ~~qui~~ réclama~~it~~ l'allégeance de l'homme tout entier. On ne devrait pas qualifier de piété ce repliement sur la nature, sur les origines de notre vie. La vie de l'homme ne consiste pas dans un retour aux principes initiaux de son être, mais à tendre vers une fin qui est le bien de sa nature raisonnable, et qu'on ne doit pas chercher comme rigoureusement préétablie dans les origines naturelles. De croire que ce qui vient après dans l'ordre du temps fut déjà donné auparavant, que ce qui était déjà est modèle et exemplaire de ce qui vient après, voilà une simplification ^{faite pour} ~~d'un caractère à~~ séduire même la raison sélective qui compose l'histoire et ce faisant l'affaiblit. C'est une

(1) De Invent. Rhet., livre II, c. 53. — Saint Thomas, IIa-IIae, q. 101, a. 1.

façon de nier la priorité de la fin et de la ramener à un pur résultat. Aussi bien la nature n'a-t-elle pas d'elle-même cette unité que peut atteindre la raison. Comme on le voit si manifestement ^{chez} ~~dans~~ les animaux, l'équilibre dans la nature dépend du jeu des contraires. Si les poissons ne pouvaient s'avalier les uns les autres, et les bêtes de la jungle se dévorer, cette vie animale serait bientôt exterminée. Une semblable contrariété s'exerce partout dans la nature.

Ce n'est donc pas en se repliant sur la seule nature qu'on peut ^{e'tabli} ~~réaliser~~ l'harmonie entre nations. Que si on le tentait, la raison ne pourrait contribuer qu'à faire surgir des contrariétés si féroces que la nature seule ne pourrait les susciter. C'est pourtant ce que certain amour de la patrie put accomplir. Les peuples soi-disant les plus civilisés ont connu ces dérèglements fratricides et autophagiques. Tout récemment encore — l'avons-nous oublié? -- le national-socialisme de Hitler et le racisme biologique de son chef culturel, Rosenberg, en ont fait la preuve.

3. D'où vient le devoir d'aimer sa patrie avant celle d'autrui.

Il va de soi que, selon l'ordre même de charité, on doit aimer sa patrie avant celle d'autrui, comme on doit s'aimer soi-même, selon le bien spirituel, plus que son prochain. Personne ne peut commettre le moindre mal pas même pour le plus grand bien d'autrui. Mais pourquoi faut-il s'aimer soi-même davantage qu'autrui? Car il y a une manière égoïste

d'entendre cette proposition: elle consiste à croire que ce doit être parce qu'on est soi-même meilleur qu'autrui. C'est cet amour de soi qui est le principe de tout mal. Or, si cette intelligence est manifestement perverse tant qu'il s'agit de l'individu, elle est moins évidente sitôt qu'elle affecte l'amour que nous devons à autrui. On le voit clairement dans l'attitude des jeunes gens à l'endroit de leurs parents lorsque, s'apercevant de leurs défauts de nature, de caractère, d'éducation, et parfois même de conduite, ils s'en détournent, sous prétexte qu'ils ne leur doivent rien et ne sont pas un objet digne de leur piété. Ils croient que, pour mériter leur préférence, leurs parents devraient être ~~aussi~~ meilleurs que ceux des autres et reconnus pour tels. C'est le cas d'impiété le plus immédiatement contre nature.

L'amour de la patrie nous engage dans un domaine plus éloigné, plus vaste et moins déterminé, où le dérèglement est mieux caché, surtout le dérèglement par excès. Car s'il est très certain qu'on doit aimer sa propre patrie avant celle des étrangers, il est aussi évident que cela ne vient pas de ce qu'elle est en soi la meilleure. L'illusion qu'elle doive être meilleure en soi est pourtant assez commune aux grandes nations. Autre chose cependant est l'admiration qu'on peut avoir pour la grandeur de sa nation, autre chose et bien plus certaine est la piété que nous devons à la patrie pour la très simple raison qu'elle est la nôtre, celle, l'unique, l'irremplaçable,

qui nous a donné naissance et nous a élevés. Nul besoin de comparer nos parents à ceux d'autrui, ni de confronter notre patrie et celle des autres, pour savoir lesquels nous devons aimer davantage. C'est d'abord aux nôtres que nous devons reconnaissance et honneur, et cela très précisément en raison des liens de nature et de notre irrévocable dépendance: ce sont eux qui sont principes de notre être, et nous ne pouvons les aliéner pas plus que nous ne saurions nous défaire de notre propre personne.

4. Le patriotisme authentique.

Le vrai patriote n'est donc pas celui qui s'affaise^s à la pensée que sa mère-patrie puisse n'être pas la meilleure de toutes, et qui voudrait la faire reconnaître comme mesure et norme de toutes les autres. Il suffit de deux nations à nourrir de telles lubies pour susciter des oppositions plus sauvages que celle qu'on puisse trouver dans la nature irrationnelle. Et qui ne voit que la haine des nations les unes pour les autres réussit mieux à revêtir les apparences de la vertu que la détestation entre individus. On ne devrait pas non plus attribuer ces conflits à la nature, encore qu'elle y puisse prêter matière, mais à la raison dérégulée; disons même au manque de civilisation. Aussi, rien n'est-il plus barbare qu'une nation s'identifiant avec la civilisation tout court. Quand même elle serait la plus civilisée, elle s'avère mesquine autant que dérisoire en y insistant auprès d'autrui. Nous

l'avons vu ces derniers temps: le dérèglement du patriotisme chez des peuples soi-disant de haute culture est d'une barbarie nihiliste que l'antiquité n'a pas connue.

Ces déformations du patriotisme, encore que moins ouvertement perverses que l'égoïsme individuel, souvent qualifiées même d'héroïques et applaudies par l'histoire, n'en sont pas moins directement contraires au droit naturel le plus élémentaire, le droit des gens, pourtant manifeste et universel, appuyé sur une inclination de notre commune nature, fondement naturel de l'amitié de l'homme pour l'homme. C'est lui qui nous oblige à respecter les pactes, par exemple, sans quoi il n'y a nulle société, ni nationale ni fédérée.

5. La patrie a pourtant ses droits naturels, et l'institution politique doit lui être connaturelle.

La question du patriotisme est ainsi d'une extrême délicatesse. L'homme n'est pas simplement animal et ne saurait se gouverner par un semblant d'instinct. Aussi bien le patriotisme authentique ne peut-il s'épanouir vraiment que dans la société politique qui est une oeuvre de la raison. ^{Et} C'est précisément en vertu d'une capitulation devant les exigences de la raison pratique que l'homme érigera ses origines en terme final et idéal de sa vie, tout comme s'il était né suffisant. ^{Ainsi donc, fondée} ~~par contre, alors~~ que l'amour de la patrie se définit par les origines, la société politique, même dans l'état-nation, se définit par la fin:

le bien humain parfait.]

Est-ce à dire qu'il ne doit s'établir aucun rapport entre patrie et bien public? Quoique ce dernier ne s'infère pas purement et simplement des origines, et qu'il n'existe pas de relation strictement naturelle entre la patrie et la forme politique qui lui convient, du moins faut-il entre les deux une proportion de connaturalité. Le choix et l'institution d'un régime politique relèvent de la prudence, laquelle doit tenir compte de la nature et de l'histoire de la patrie, du caractère donné du citoyen. En d'autres termes, ~~bien que~~^{quoique} la vie politique ne soit pas une simple excroissance de la nature, elle ne peut pas non plus être contraire à celle-ci. Elle le serait pourtant si elle devait heurter la patrie dans sa langue maternelle, dans ses coutumes et traditions ancestrales, c'est-à-dire dans ce qui ~~est~~^{est} pour elle une seconde nature, communément antérieure aux choses qui font l'objet de délibération. Car les lois ne sont pas faites pour des sujets abstraits. Leur finis cui, c'est-à-dire ceux au bien de qui les lois sont ordonnées, n'est autre que les familles, sociétés naturelles, que la nature elle-même fait plus ou moins semblables ou dissemblables. Un régime de vie en commun ~~qui fait~~^{faisant} violence à la nature de ses sujets, fût-ce à ce qui est en eux une seconde nature, n'est certainement pas politique, mais se définit précisément comme despotique. Or, pour autant que l'homme est un animal naturellement politique, il a aussi un droit

naturel à être gouverné d'une manière politique, c'est-à-dire en citoyen. En effet, celui-ci n'est pas à tous égards un objet façonné, par un art ou métier, d'une matière malléable à la façon de la glaise.⁽²⁾

6. Exemple de l'idéologie de la république platonicienne, qui fait table rase de toute société naturelle.

C'est pourtant ce que voudrait certaine idéologie inaugurée en Occident par les oeuvres politiques de Platon. D'après le Socrate des dialogues de ce grand philosophe, le monde sensible, la nature, est une manière de prison à laquelle il faut arracher l'homme au prix d'une enregimentation contre nature. Or, ce qu'il y a de notable dans l'enseignement de la République, c'est qu'on y assimile d'abord la société politique à l'unité de la société purement naturelle qu'est la famille; ^{(par suite, en résultat de quoi, dans la suite,} ~~et par la suite, comme~~ ~~résultat d'ailleurs très logique)~~ on détruit la famille, fondement de la cité, assimilant celle-ci à l'unité de l'individu. En effet, pour la cité idéale, Socrate érige en principe que plus elle est une plus elle sera parfaite.

Or, peut-on citer pour l'Etat un plus grand mal que celui qui le divise et d'un seul en fait plusieurs, et un plus grand bien que celui qui l'unit et le rend un?⁽³⁾

C'est pour atteindre à un maximum d'unité que la cité

(2) Voir Etudes annexes, I, § 5, pp. 37 et ss.

(3) République, livre V, c. 10, 462 a.

idéale, d'après lui, doit instituer la communauté des femmes et des enfants, exigeant ainsi, de la part de ses sujets, comme condition d'une vie civile bien ordonnée, un maximum d'homogénéité et d'indifférence envers tout ce qui vient de la nature.

Les enfants aussi seront communs, et le père ne connaîtra pas son fils, ni le fils son père... Quant aux enfants, à mesure qu'ils naîtront, ils seront remis à un comité constitué pour eux, qui sera composé d'hommes ou de femmes ou des deux sexes, puisque (en vertu d'une loi préalable) les fonctions publiques sont communes aux hommes et aux femmes. (4)

~~Or, le Secrétaire de la République,~~ Après avoir dissous la société naturelle qu'est la famille en vue de rendre l'Etat plus un, *le Secrétaire de la République prend en* ~~se donne ensuite pour~~ modèle l'identité même de l'individu.

Et que dire de l'Etat qui se rapproche le plus de l'individu? Quand, par exemple, nous avons reçu quelque coup au doigt, toute la communauté du corps et de l'âme, rangée sous le gouvernement unique du principe qui la commande, sent le coup et souffre tout entière avec la partie blessée, et c'est ainsi que nous disons que l'homme a mal au doigt; et de toute autre partie de l'homme on dit de même que l'homme souffre, et qu'il a du plaisir, quand elle se guérit. — On dit de même en effet, fit-il; et pour répondre à ta question, l'Etat le mieux gouverné est celui qui se rapproche le plus du modèle de l'individu. — Qu'il arrive quelque chose, bien ou mal, à un seul citoyen, un tel Etat sera, je pense, le premier à dire que c'est lui qui souffre, et il se réjouira tout entier et s'affligera avec lui. (5)

Cette idéologie — c'est-à-dire une théorie essentiellement non-pratique, contre nature même, en une matière toute pratique —, une des premières en la matière,

(4) Ibid., c. 7, 457 d; c. 9, 460 b.

(5) Ibid., c. 10, 462 c - e.

ne nous concerne à présent que dans la mesure où elle est un exemple notoire d'une conception de la vie en commun, qui détruit le fondement même de la société civile, savoir: la famille, comme tout ce qui se développe dans la ligne de celle-ci. Dans ce cauchemar d'intellectuel, la nature humaine, comme nature, est essentiellement hostile à la vie raisonnable. Marquons, en passant, que par nature humaine nous n'entendons pas la nature abstraite, définissable, qui se dit de tous les hommes, et en quoi tous sont essentiellement égaux; nous voulons dire bien plus déterminément la nature humaine dans sa concrétion tout aussi naturellement variée, cette variété n'étant pas moins une oeuvre de la nature et de ses circonstances. Sous prétexte de libérer les individus, la théorie, proposée dans la République, dans Les Lois et dans Le Politique, leur enlève tout, jusqu'à l'individualité, jusqu'aux noms propres des personnes. Elle est, en vérité, une méthode à la Procruste. Aussi, la patrie, en tant qu'elle est une extension de la famille — extension qui ne peut réaliser à elle seule le bien de la vie politique — serait, pour les mêmes raisons que la famille, considérée comme un obstacle à écarter, jusqu'à priver la patrie de son propre caractère, et par suite de son nom.

Cette idéologie poursuit, en somme, l'émancipation du générique, sans égard aux espèces ni aux individus et ce n'est comme entrave à sa libre construction.

II. LA CONFEDERATION CANADIENNE COMME FEDERATION D'ETATS OU PROVINCES.

1. Les provinces fédérées comme sociétés politiques.

Les "pouvoirs exclusifs des législatures provinciales", tels que définis par l'Acte de l'Amérique du Nord britannique, reconnaissent aux provinces l'autonomie nécessaire à tout ce qui constitue principalement la société politique.

Il sera loisible à la Reine, de l'avis et du consentement du Sénat et de la Chambre des Communes, de faire des lois pour la paix, l'ordre et le bon gouvernement du Canada, relativement à toutes les matières ne tombant pas dans les catégories de sujets par le présent acte exclusivement assignés aux législatures des provinces;... (art. 91)

Quels sont les droits qui répondent aux caractères essentiels d'une société politique? Ceux-là mêmes qui sont clairement définis dans les articles 92 et 93: depuis le droit d'amender sa propre constitution, qui est la norme des lois, jusqu'au droit exclusif de décréter des lois relatives à l'éducation, droit supérieur et essentiel au bien-être de la cité.⁽⁶⁾

Lord Bertrand Russell, dans son Histoire de la Philosophie en Occident,⁽⁷⁾ trouve, chez Aristote, une

(6) Aristote, Politique, livre III, c. 13, 1293 a 24.

(7) A History of Western Philosophy, Simon & Schuster, N.Y., 1945, 2e impression, p. 192.

contradiction entre la suffisance des biens comme essentielle à la cité, et le besoin d'exportation et d'importation,⁽⁸⁾ qui met la cité dans la dépendance des autres. Il oublie que ce n'est pas une absolue indépendance économique qui, d'après Aristote, est essentielle à l'autonomie d'une société politique; ni non plus des lois n'importe quelles, qui seraient pourtant communes à des gens soit réunis en un même lieu soit éloignés, ni même un pacte de défense commune.

... Si l'on supposait réunies des localités diverses en une seule, si, par exemple, on enfermait dans une même enceinte de murailles les villes de Mégare et de Corinthe, on n'en ferait pas pour cela une seule cité, quand même on donnerait aux habitants le droit de s'unir par des mariages et de contracter ainsi les liens les plus étroits de la société civile.

Et de même encore, si l'on suppose que des hommes soient séparés les uns des autres, mais cependant assez rapprochés pour avoir des communications entre eux; qu'ils aient des lois qui les obligent à ne point se faire de tort les uns aux autres dans leurs marchés et leurs échanges, l'un étant charpentier, l'autre laboureur, l'autre cordonnier; qu'ils soient au nombre de dix mille, et qu'ils n'aient rien de commun entre eux que des échanges et une alliance défensive en cas d'attaque; ce ne sera pas encore là une cité.

Et pour quelle raison? Ce n'est pas pourtant que les liens de l'association ne soient pas assez resserrés. Si telle est la nature de cette réunion, que chacun regarde sa maison comme une cité, et que l'union ne soit qu'une ligue pour repousser l'injustice et la violence, on ne peut pas lui donner le nom de cité, quand on y regarde de près puisque cette réunion ressemble à une séparation.

(8) Politique, livre VII, c. 6.

Il est donc manifestement prouvé que ce qui constitue la cité,

- (i) ce n'est pas d'habiter les mêmes lieux,
- (ii) ni de se faire aucun tort les uns aux autres,
- (iii) ni d'avoir des relations de commerce, quoique ces conditions doivent nécessairement être remplies pour que la cité existe; mais, à elles seules, elles ne font pas le caractère essentiel de la cité.

La seule association qui forme une cité est celle qui fait partager aux familles et à leurs descendants le bonheur d'une vie parfaitement à l'abri du besoin et indépendante. Toutefois on ne parviendra pas à ce bonheur sans habiter un seul et même lieu, ni sans avoir recours aux mariages; et voilà ce qui a donné lieu dans les Etats aux alliances de famille, aux phratries (subdivisions de la tribu), aux sacrifices communs, et aux divertissements qui accompagnent ces réunions. Toutes ces institutions ont pour fin le bonheur.

La cité est une association de familles et de bourgades pour jouir ensemble d'une vie parfaitement heureuse et indépendante. Mais bien vivre, selon nous, c'est vivre heureux et vertueux; il faut donc admettre en principe que les actions honnêtes et vertueuses sont le but de la société politique, et non pas la seule vie en commun.(9)

Voilà donc un texte fondamental en philosophie politique.(10) Or, quels sont les sujets auxquels s'étendent les pouvoirs du parlement du Canada? L'article 91 de l'Acte de l'Amérique du Nord britannique n'accorde au parlement aucun pouvoir, ni ne détermine aucun sujet, qui soient caractéristiques de la société politique comme telle; tous les sujets des 29 paragraphes de cet article 91,

(9) Aristote, Politique, livre III, c. 9, 1280 b 10 - 1281 a 5. — Les alinéas sont de nous.

(10) Même Lord Bertrand Russell admet que "in many ways, the experience to which Aristotle appeals (dans sa Politique) is more relevant to the comparatively modern world than to any that existed for fifteen hundred years after the book was written". Op. cit., p. 185.

se classent dans l'une ou l'autre des trois catégories citées, et par suite ne font pas, ni séparément ni ensemble, une telle société.

Le Comité judiciaire du Conseil Privé a précisé, en 1919, que

le dessein de l'Acte passé en 1867 n'était donc pas d'amalgamer les provinces, ni de soumettre les gouvernements provinciaux à une autorité centrale, mais d'établir un gouvernement central où ces provinces seraient représentées, n'étant investi d'autorité qu'en des matières qui sont pour les provinces d'un intérêt commun. Sous cette réserve, chaque province devait garder son indépendance et son autonomie, et être directement soumise à la Couronne..."(11)

-
- (11) Dans un article bien documenté, d'une philosophie juridique très pondérée, paru dans Canadian Bar Review, no de décembre 1951, sous le titre The Meaning of Provincial Autonomy, Mtre L.-P. Pigeon cite, à la page 1127, les trois textes que voici (les soulignés sont de nous): "They (the Federal Government) maintained that the effect of the statute has been to sever all connections between the Crown and the provinces; to make the government of the Dominion the only government of Her Majesty in North America; and to reduce the provinces to the rank of independent municipal institutions. For these propositions, which contain the sum and substance of the arguments addressed to them in support of this appeal, their Lordships have been unable to find either principle or authority... and a Lieutenant-Governor, when appointed, is as much the representative of Her Majesty for all purposes of provincial government as the Governor-General himself is for all purposes of Dominion government. (Liquidators of the Maritime Bank of Canada v. Receiver-General of N.B., 1892, A.C. 437, at pp. 441-443.) — The scheme of the Act passed in 1867 was thus, not to weld the Provinces into one, nor to subordinate Provincial Governments to a central authority, but to establish a central government in which these Provinces should be represented, entrusted with exclusive authority only in affairs in which they had a common interest. Subject to this each Province was to retain its independence and autonomy and to be directly under the Crown as its head. (In re The Initiative and Referendum Act, 1919, A.C. 935, at p. 942) — Their Lordships do not conceive it to be the duty of this Board — it is certainly not their desire — to cut down the provisions of the Act by a narrow and

Le lieutenant-gouverneur n'est pas le représentant du gouverneur-général; il représente sa Majesté.

Il serait sans nul doute dérisoire de prétendre appliquer à chacune des provinces la notion moderne de souveraineté. Nous disons expressément "notion moderne"; celle-ci, en effet, est strictement totalitaire. C'est la conception que les Nations Unies ont cru devoir accepter — sous la contrainte d'états qui n'admettent en aucun domaine nulle autorité au-dessus de la leur. Quant aux Etats-Unis, leur propre constitution n'admet pas ce genre d'autonomie, qui, en principe, ne peut céder qu'à la force; leur constitution maintient la réserve, essentielle: "under God". Pour être admissible, la souveraineté, dans l'ordre politique, doit être relative. Si la vie en communauté politique a pour but la poursuite du bien humain parfait, c'est dans cet ordre restreint que l'autorité doit être souveraine; souveraine non pas quant à la détermination de ce qui constitue le bonheur de l'homme, ni par rapport à la loi ni au droit naturels, mais souveraine quant aux moyens pratiques, très concrets, de rendre ce bien accessible.

technical construction, but rather to give it a large and liberal interpretation so that the Dominion to a great extent, but within certain fixed limits, may be mistress in her own house, as the Provinces to a great extent, but within certain fixed limits, are mistresses in theirs. ("Persons" case, 1930, A.C. 124, at p. 136.)

2. Cette autonomie doit être un bienfait pour chacune des provinces, abstraction faite de toute diversité ethnique.

L'autonomie provinciale, telle que définie dans l'Acte de l'Amérique du Nord britannique et telle que l'entend le Comité judiciaire du Conseil Privé, est donc conforme au droit naturel pour ce qui regarde les deux groupes ethniques qui formaient le pacte fédératif. Mais cette autonomie est aussi à l'avantage de chacune des provinces, abstraction faite de toute diversité ethnique — quand même donc le Canada serait composé d'une population très homogène.

En effet, si le Grand Etat centralisé est mauvais en soi, s'il ne permet de vivre qu'à la condition que ses sujets renoncent au bien-vivre, c'est-à-dire à la vie de citoyen, à la puissance de contredire, il est donc contraire au droit naturel à la vie politique. A moins qu'on ne voie dans la société politique qu'un ensemble mouvant de producteurs et de consommateurs. Ceci est vrai, génériquement et matériellement parlant. Mais cet aspect de la vie en commun ne fait que la matière de la vie civile, celle-ci étant de soi

toute autre chose que l'action de voir à l'équilibre de cette matière et au bien-être matériel des familles, si nécessaire soit-il.

Certes, dans l'ordre des choses qui sont nécessaires, le vivre vient avant le bien-vivre et compromet celui-ci quand il est négligé. Mais il importe de marquer que c'est le bien-vivre, et lui seul, qui fait l'objet de la société politique comme telle.

Que faut-il entendre par "bien-vivre"? C'est la vie conforme à la raison, et c'est en cela que consiste le bonheur de l'homme en tant qu'homme. Quoique les bêtes connaissent la délectation et la douleur, nous ne disons pas d'un boeuf, ou d'un cheval, qu'il est capable de bonheur.⁽¹²⁾ Il est pourtant des hommes croyant que la vie

(12) Aristote, Ethique, I, c. 9, 1099 b 33.

en commun n'a d'autre but que celui d'assurer la jouissance des biens extérieurs, tels la nourriture, le confort et la sécurité physique; chose méprisable dès lors qu'on définit par là le bien humain. Si tel était ce bien, on ne pourrait jamais atteindre qu'une apparence de justice: la sécurité dans les plaisirs des sens. Mais une jouissance de cet ordre n'élève pas l'homme au-dessus de la bête. La société politique, pourtant, n'a pas comme fin caractéristique et suffisante de garantir à ses membres les plaisirs du toucher — car c'est à cela que se résument les délectations animales.

La prospérité que promettent les démagogues est de cet ordre. Leur pouvoir s'étaye sur l'appétit des biens du sens. Si, sous un tel régime, il peut y avoir un certain ordre, il n'est pas un ordre de justice, mais de contrainte — de police, purement et simplement. Ses lois ne méritent pas même le nom de loi au vrai sens de ce mot: elles sont lois secundum quid. C'est ainsi qu'on qualifiait les lois qui, dans l'antiquité, régissaient l'esclavage; tels encore les règlements de tolérance, qui confinent les maisons de prostitution dans un certain quartier de la ville, en vue de prévenir un mal plus grave — la séduction de la jeunesse et la bestialité. De telles lois trouvent leur analogue dans les enclos qui séparent les animaux sauvages dans un jardin zoologique. Tel serait l'ordre public s'il n'avait d'autre but que de protéger les uns et les autres contre leur voracité réciproque.

Il en résulterait sans nul doute un certain bien pour tous, mais qui ne mériterait pas le titre de bien humain; il se résolverait dans la sécurité relative de l'appétit déréglé des individus. Un tel ordre ne comporte aucune vertu. L'homme n'est pas tempérant quand il modère son appétit seulement par crainte pour sa santé; de même qu'il n'est pas juste du seul fait de s'abstenir du vol de peur qu'à son tour il ne se voie pillé.

La justice proprement dite, la volonté constante de donner à autrui son dû a pour objet le bien commun. Or ce bien ne consiste pas essentiellement dans le bien du sens, mais dans le bien de la raison. Ne vouloir pour soi-même et pour autrui que le bien du sens, c'est poursuivre un mal commun. Le bien humain n'est autre chose que l'action conforme à la raison — les activités vertueuses. Ainsi l'usage modéré des biens sensibles en tant que cette modération est un bien; les actes de la vertu de force, surtout pour la défense du bien commun, du mode de vie honnête pour tous; les rapports de justice, qui s'étendent et aux biens matériels et aux biens de l'esprit; les actes de la sagesse pratique qu'est la prudence, où la raison tient compte du bien de la vie toute entière, et dirige toutes les actions particulières en vue du bien de tous. C'est dans l'action vertueuse que consiste le bonheur humain. C'est par là que la vie raisonnable se distingue de celle des bêtes.

La vie d'action conforme à la raison n'est possible qu'en société, et cette société n'est politique qu'à la condition de poursuivre ce bien; ses lois n'ont le caractère de lois proprement dites ("ordinatio rationis in bonum commune") que dans la mesure où elles sont établies en vue de ce bien de l'action humaine.

Encore que les hommes, pour la plupart, soient loin de porter témoignage à cette vérité dans toutes leurs actions, ils la reconnaissent spontanément et malgré eux en estimant dignes d'honneur ceux qui exposent leur vie pour le bien de la communauté. Cependant, si les hommes ainsi loués avaient fait le sacrifice de leur vie dans le seul but de nous permettre de poursuivre une vie déréglée et consacrée par une manière de lois, ils auraient agi pour un bien apparent — pour une vie indigne de l'homme. Dans la reconnaissance spontanée des actions honorables, qui dépendent de la vie en commun, on voit que

C'est par nature que se trouve chez tous les hommes la tendance vers une telle communauté; et le premier qui l'a fondée a été la cause des plus grands biens. Car de même que l'homme parfait est le meilleur des animaux, de même il en est le plus mauvais séparé de la loi et de la justice. L'injustice armée est la plus cruelle, et l'homme naît avec des armes pour la prudence et la vertu, dont il peut user pour des fins tout à fait contraires. C'est pourquoi sans vertu, il est très impie et le plus sauvage des animaux, le plus lubrique et le plus glouton. Or, la justice est une chose politique, car la justice, considérée comme jugement de ce qui est juste, constitue l'ordre même de la communauté politique. (13)

Est homme de bien celui qui use des biens extérieurs conformément à la raison droite parce qu'il est bon

(13) Aristote, Politique, I, c. 1, 1253 a 30.

d'agir ainsi, et non pas uniquement par crainte pour sa santé ou pour sa réputation; qui rend à chacun son dû non seulement comme moyen de protéger ses propres possessions, mais parce qu'il est bon d'être juste, quand même l'injustice resterait sans punition, et la justice sans louange; qui ordonne à un usage commun les choses qu'il possède en propre; qui est prêt à sacrifier ses biens temporels, sa réputation et même sa vie, pour le bien commun, c'est-à-dire pour le bien-vivre de la communauté; qui ordonne tous ses actes au bien conforme à la raison. Or celui-ci ne consiste pas dans la seule vie en commun, mais dans le bien-vivre qui dépend de la vie en commun.

S'il est vrai que les hommes sont portés à obéir aux lois, moins par sentiment de l'honneur que par crainte; que la multitude s'abstient de commettre des actes honteux non pas par crainte de déshonneur, mais par peur des châtiments, si tout cela est vrai, dis-je, et que l'on doive en tenir compte, la vie en communauté ne peut pas se réduire à un moyen nécessaire (d'une nécessité de contrainte) pour assurer le succès et la suffisance de la conception des gens

qui, dominés par les passions, poursuivent tous les plaisirs qui leur sont propres, ainsi que les moyens de se les procurer; qui cherchent à éviter les peines opposées à ces plaisirs, et n'ont pas non plus la moindre notion de ce qui est bien et véritablement agréable, incapables qu'ils sont de goûter des sentiments aussi élevés. Quels raisonnements pourraient améliorer des gens de cette sorte? Il est impossible, très difficile tout au moins, à la raison d'extirper des défauts depuis longtemps imprimés dans le caractère. Aussi doit-on se déclarer heureux, si, avec tous les moyens qui semblent de nature à nous rendre ver-

tueux, nous pouvons participer en quelque mesure à la vertu... L'homme qui vit selon ses passions ne peut guère écouter ni comprendre les raisonnements qui cherchent à l'en détourner. Comment serait-il possible de changer les dispositions d'un homme de cette sorte? Somme toute, le sentiment ne cède pas, semble-t-il, à la raison, mais à la contrainte". (14)

Si les lois étaient conçues uniquement en vue d'empêcher les gens de se nuire les uns aux autres, elles seraient justifiées comme moyen d'éloigner un mal plus grave encore, mais elles assureraient en même temps une sorte de confirmation dans le mal, masquant la honte d'une vie inférieure à celle des bêtes. Cependant, les lois n'ont le caractère de lois véritables que dans la mesure où elles ont pour fin le bien conforme non pas aux plaisirs de la vie du sens, mais au bien de la raison.

Une première condition de la vie en communauté civile est que l'homme politique ait une conception adéquate du bonheur véritable de l'homme. S'il croit que celui-ci consiste dans l'acquisition et l'usage des biens sensibles ou dans la seule richesse matérielle de la cité — encore que ces biens soient nécessaires à la vie comme aux loisirs qui permettent et favorisent la vie de l'esprit, ils ne constituent pas le bien de l'homme; même les matérialistes les plus féroces l'admettent — ni cet homme ni la communauté qu'il dirige, méritent le titre de politique. C'est pourtant ce qui arrive sitôt qu'on accorde la priorité à l'économique. Que si on soutenait que ce domaine

(14) Aristote, Ethique, X, c. 9, 1179 b 10.

est après tout le seul où les hommes, poussés par les nécessités de la vie, puissent s'entendre pour vivre en commun, on devrait convenir aussi que la possibilité du bien humain, et par suite de la vie politique, est une illusion - vraisemblablement à qualifier de "dépassée".

Aussi serait-il tragique qu'une société perde son caractère politique pour avoir manqué de veiller à la suffisance de ce bien-être matériel. C'est parce que le Grand Etat doit tout sacrifier au bien-être matériel de ses membres, sans même pouvoir jamais le réaliser, qu'il ne saurait être politique qu'en apparence. L'autonomie des provinces fédérées devrait être un rempart contre le Grand Etat.

D'où vient la tentation de celui-ci?

3. L'idéologie du Grand Etat centralisé.

Dans un récent article intitulé La Communauté européenne, portant en sous-titre Les Leçons de l'histoire, M. Bertrand de Jouvenel⁽¹⁵⁾ fait au sujet du Grand Etat centralisé des considérations élémentaires et fondamentales, en même temps que très opportunes pour nous autres Canadiens.

A la suite d'Aristote,⁽¹⁶⁾ M. de Jouvenel estime

(15) Dans La France catholique et dans Notre Temps, 24 octobre 1953.

(16) Politique, livre VII, c. 4.

que le Grand Etat, loin d'être bon et désirable, est tout au contraire "une chose en soi mauvaise". Si le Grand Etat peut être formé par des contingences historiques, tel l'Empire romain — où tous allaient se faire recenser chacun dans sa ville, en sorte que dans les fichiers de Quirinius même le bon Dieu avait sa carte —, il peut encore être le produit d'une idéologie, car "il a aussi une racine intellectuelle: le goût de l'uniformité et de la simplicité". Il est une chose mauvaise en soi

pour une raison fondamentale, tenant à la nature même de l'esprit humain, incapable de considérer les relations innombrables liant une grande quantité d'objets, il ne s'en tire qu'en les réduisant à un petit nombre de classes, nombre déterminé d'avance par la capacité de l'esprit. Si donc la quantité d'objets est beaucoup accrue, il faudra que les classes embrassent chacune des quantités croissantes d'objets, de sorte que, si les objets ont une individualité, les classes constituées par l'esprit seront des vues de plus en plus éloignées de la réalité.

Nous croyons qu'il y a là un principe général important. Mais on peut s'exprimer en termes plus concrets. L'administration d'un Etat est nécessairement d'autant plus aveugle aux réalités individuelles que l'Etat est plus grand. Elle est plus inhumaine, plus géométrique, plus automatique. Elle ne peut connaître les individus, avec leurs figures, mais seulement leurs fiches, rangées suivant un caractère social déterminant. Si, dans un petit Etat, il peut y avoir injustice par faveur, consistant à traiter inégalement des cas semblables, le Grand Etat présente une autre forme d'injustice, l'injustice par classification, consistant à traiter de la même façon des cas différents.

D'où vient ce goût de l'uniformité et de la simplicité auquel on permet de s'abandonner dans les affaires humaines? La question est d'autant plus pertinente que nous disposons aujourd'hui de moyens techniques permettant de croire que la satisfaction de ce goût

est plus que jamais réalisable — même dans l'ordre politique. Dans l'Empire romain, à cause de la lenteur des moyens de communication, il fallait forcément passer par un grand nombre d'intermédiaires pour atteindre l'individu, ce qui mettait un certain frein aux automatismes collectifs.

Certes, l'esprit humain peut opérer avec assurance sur des nombres et des grandeurs aussi vastes et complexes que l'on veut. Et même en physique, est meilleure la théorie qui d'un petit nombre de principes permet de déduire, à l'échelle de l'univers, des phénomènes fort intriqués. Ceux qui partent du postulat que toutes choses peuvent se réduire aux nombres et aux grandeurs, sont naturellement impatients d'envahir le domaine de l'action humaine et de prendre charge de l'ordre public, où, au su de tous, les choses se passent parfois d'une manière si furieusement irrationnelle. On voudrait donc transfigurer le monde, avec la simplicité et la rigueur des disciplines mathématiques comme des matières qui se prêtent tout naturellement à leur application. Lorsque Karl Marx écrivait que "les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de diverses manières: il importe maintenant de le transformer", il ne pouvait savoir à quel point ses disciples se verraient contraints de rayer le visage du monde — peut-être avec la soudaine efficace d'une bombe.

La mathématique est sans nul doute la science la plus proportionnée à notre esprit, et nombreux sont les penseurs qui ont voulu trouver partout la même rigueur,

jusqu'à vouloir construire une science morale a priori, rigoureuse comme la géométrie — une Ethica ordine geometrico demonstrata. (17)

4. Le Grand Etat ne peut tolérer l'homme en tant qu'animal politique.

Or, ce qui empêche le Grand Etat d'être une société politique, ce qui le rend inéluctablement despote, ce n'est pas simplement le fait que l'esprit humain est incapable de considérer les relations innombrables liant une grande quantité d'objets. La difficulté caractéristique provient ici de ce que les objets en cause sont malgré tout des animaux politiques. Que l'homme soit par nature un animal politique, voilà une de ces nécessités que la liberté présuppose mais dont le Grand Etat ne peut tolérer que le nom. Le Grand Etat se heurte au passé, aux coutumes, à toute sorte de contingences, qui ont formé les personnes, les peuples, et leur diversité. C'est cette matière si complexe, hétérogène, que sont les hommes, sujets aux passions les plus contraires jusque dans un seul et même individu, que le Grand Etat est contraint d'homogénéiser. Il ne saurait tolérer ce qui ne peut se mouler en "streamline", et sa condition de vie est de réussir à déraciner les peuples, à susciter dans les personnes le mépris des principes de leur être. Il n'y a pas si longtemps j'entendais, en Hollande, un "planificateur" nord-américain — visiblement

(17) Voir Etudes annexes, I, pp. 7-12.

irrité à l'ouïe d'une langue qu'il ne comprenait pas, et par des coutumes qui lui parurent bizarres — affirmer que le salut de l'Europe exigeait la suppression des frontières nationales, des diversités linguistiques, la limitation des naissances par l'usage de moyens "anti-conceptionnels" imposé et dirigé par l'Etat (M. André Siegfried, dans une conférence, ces mêmes jours-là, avait reproché à l'Eglise sa position inflexible), et l'émancipation de la femme en facilitant le divorce.

A la différence des bêtes, l'animal politique est censé se mouvoir lui-même vers un bien véritable ou apparent. Rien de plus agaçant pour ceux qui prétendent avoir trouvé et veulent mettre en oeuvre, pour une fin équivoque, un système automatique, une sorte de cause motrice universelle à laquelle personne ne pourrait résister.

Cette volonté désespérée de transformer le monde en le réduisant à l'échelle de notre esprit dans son caractère le plus vide et précaire, cette passion d'ignorer et la nature et l'action proprement humaine, voilà qui fait l'essence de la doctrine et de la pratique révolutionnaires, que d'ailleurs tous les idéologues ont préconisée — qu'elle s'appelle "volonté générale" (Rousseau), "état divin" (Hegel) ou encore "ouvriers armés" (Lénine).

5. La tentation du générique et du quantitatif.

Revenons au texte de M. de Jouvenel. "Quand l'esprit a affaire à une quantité d'objets, il ne s'en tire qu'en

les réduisant à un petit nombre de classes, nombre déterminé d'avance par la capacité de l'esprit". La pensée générique et la pensée mathématique sont ici très apparentées. Les hommes, les moutons, les mouches, les corbeaux et les serpents, sont tous des animaux. Si nous en prenons deux de chaque espèce, ils forment un ensemble de dix animaux — les membres de l'ensemble, considérés simplement comme animaux, sont, à cet égard, indiscernables les uns des autres. Qui ne connaîtrait le triangle équilatéral qu'en tant qu'il est un triangle, ne saurait le distinguer de l'isocèle. Dans la généralité abstraite "animal", nous sommes très loin de la réalité, de même dans celle d'"américain" ou d'"européen". Qu'on s'assoie sur une mouche ou sur un serpent à sonnettes, dans l'un et l'autre cas il est également vrai qu'on s'assoit sur un animal, mais dans la pratique il n'est pas indifférent de savoir sur lequel des deux.

Comme les choses seraient apparemment plus faciles à connaître, et à manier surtout, si toutes étaient aussi vagues que "dix choses" en même temps qu'aussi précises que "dix" tout court, ou "angle droit"! C'est pourtant dans la nuit d'une généralité où toutes les vaches sont noires que le Grand Etat est obligé de mener ses sujets, ne pouvant leur permettre qu'une existence d'individus à caractère indiscernable.

En histoire naturelle il est sans doute très important de connaître ce que les animaux les plus différents ont

en commun; mais cette communauté serait vide et stérile si elle devait servir de prétexte pour ignorer leurs différences. Le point de vue du berger, pratique cette fois, est encore plus proche des choses qui sont; le nombre de ses brebis ne lui est pas indifférent.

Mais c'est surtout dans l'ordre de l'action en société que les différences, même purement individuelles, doivent entrer en ligne de compte. On ne peut pas serrer la main de l'homme "comme tel". Or le Grand Etat, encore qu'il le voulût, ne pourrait même pas avoir pour ses membres l'estime du berger pour ses moutons; du fait que pour être efficace il est obligé — par le caractère de l'ordre qu'il ne saurait éluder, comme de l'empire qu'il est contraint d'exercer — de faire des réductions de plus en plus génériques et abstraites, il opère déjà une sorte de révolution contre l'ordre politique, contre la nature humaine qui n'est jamais réalisée qu'en des individus toujours différents les uns des autres, sous des rapports très variés, et vivant en des circonstances plus ou moins contingentes, — encore qu'on puisse les englober tous sous les vocables de producteurs et, malheureusement, de consommateurs.

Dans son roman Darkness at Noon, Arthur Koestler met dans la bouche d'un de ses personnages une parole qui résume bien des choses: "Un mathématicien a dit une fois que l'algèbre était la science des paresseux -- on ne cherche pas ce que représente x, mais on opère avec cette inconnue comme

si on en connaissait la valeur. Dans notre cas, x représente les masses anonymes, le peuple. Faire de la politique, c'est opérer avec x sans se préoccuper de sa nature réelle." (18)

Est-ce à dire que la société politique devrait prétendre à une sorte de providence universelle qui atteint jusqu'au singulier dans ses différences les plus ineffables et ses circonstances les plus contingentes? Sans aucun doute la loi, qu'elle soit naturelle ou humaine, même la plus particulière, gardera toujours une certaine généralité confuse qu'elle tient de la nature de notre esprit, (19) où se trouve en même temps la raison pour laquelle les juges, qui s'appliquent aux cas particuliers et en observent les nuances, sont indispensables à l'ordre de justice.

6. Le totalitarisme du Grand Etat.

Il est notoire aussi que le Grand Etat s'est toujours arrogé une certaine divinité — depuis le divin César des Romains jusqu'à l'Etat hégélien, jusqu'à l'homme du marxisme, "qui ne reconnaît d'autre divinité que celle, sans rivale, de la conscience humaine". Aristote l'avait dit dans les termes:

Un Grand Etat et un Etat bien peuplé ne sont pas la même chose. Les faits viennent prouver qu'il est difficile, sinon impossible de bien gouverner un Etat dont la population est trop nombreuse; du moins nous voyons qu'aucun de ceux qui ont la réputation d'être bien gouvernés ne peut

(18) Trad. sous le titre Le zéro et l'infini, Calmann-Lévy, Paris, p. 84.

(19) Voir Etudes annexes, I, pp. 1-5.

accroître sans aucune mesure sa population. Cela est évident et confirmé par la raison: car la loi est un certain ordre, et les bonnes lois constituent nécessairement le bon ordre; or, une population trop nombreuse ne peut pas se prêter à l'établissement de l'ordre: ce ne peut être que l'oeuvre d'une puissance divine, celle qui fait le lien et le soutien de tout l'univers. (20)

Mais alors que pour maintenir un pouvoir qui le contraint à exercer un contrôle de plus en plus serré sur tous ses membres, le Grand Etat doit se réfugier dans la nuit de la généralité, il n'en doit pas moins tout ensemble nier cette généralité confuse, même là où elle est inévitable; car il lui faut au moins s'arroger la faculté, en parfaite suffisance, d'atteindre les singuliers; tandis que ce qui lui échappe doit être déclaré "irrationnel" et par suite hors de propos. Ainsi font Hegel et les marxistes. Aussi cet Etat est-il pris dans un cercle vicieux. Car, pour atteindre avec une efficace toujours plus urgente les individus à travers ses généralités abstraites, il doit dans la même proportion les méconnaître dans leur individualité, dans leurs caractères particuliers. Il ne connaît que des indiscernables, qui sont, en effet, et par malheur, désignables: on peut les toucher, et même tirer dessus — comme sur cet animal, sans toutefois savoir s'il est loup ou lapin. Ce processus d'abstraction, de dépersonnalisation, finit par entraîner une attitude de contre-révolte des individus, méconnus, comme ils le sont, dans les caractères qui leur sont propres. Cela se produit

(20) Op. cit., 1326 a 20-35.

d'ailleurs, avec des conséquences mortelles, surtout dans les cercles où l'on est le plus avide de mener la foule.

On pense aux millions de gens si aisément classés sous les initiales "D.P." Ils sont pourtant à la merci de grandes puissances 'civilisées', qui revêtent à l'endroit de ces personnes pourchassées les caractères, sans visage, du Grand Etat; du pouvoir anonyme, incapable de discernement, mais non pas sans efficace. On aplanit ainsi les hommes à l'état d'une matière broyée.

La réduction des hommes à la condition de matière malléable, utile à la dernière indignité, se fait inéluctablement au nom de la liberté: le mot, au dire du Philosophe, le plus nécessaire dans la bouche de la tyrannie, quand même celle-ci serait sans nom. C'est au nom de la justice qu'on refuse la justice, comme c'est sous prétexte de liberté qu'on entend mettre fin à la vie politique. Voilà l'état de choses déjà consommé pour une grande partie de l'humanité contemporaine.

Les Grecs, poursuit M. de Jouvenel, estimaient que la dignité de l'individu ne se trouve assurée que dans un petit Etat, où chacun peut se faire écouter, où chacun est pris en considération. L'empire, disaient les Grecs, est le fait des barbares, la cité le fait des hommes civilisés.

Les vices du Grand Etat sont d'autant plus sensibles qu'il est plus centralisé et que le gouvernement central s'occupe de plus de choses. Ces deux traits sont en plein développement de nos jours: ils étaient faibles dans les premiers temps de l'empire romain, l'administration étant essentiellement municipale et le Sénat étant peu réglementateur; ces deux traits se sont prononcés par la suite. Les admirateurs de l'empire romain ne devraient pas oublier que s'il a réuni tous les peuples civilisés du bassin méditerranéen en un seul corps politique, il a finalement tellement affaibli leur vitalité politique qu'ils se sont trouvés sans défense contre de toutes petites hordes de barbares. Les Goths, qui ont mis tout l'empire romain à bas, n'étaient sans doute pas plus nombreux que les Perses que les cités grecques réunies avaient su arrêter.

7. Le bien commun du Grand Etat n'est pas un bien pratique d'ordre moral.

Le Grand Etat répond encore à un autre désir, lui aussi résultat d'une simplification outrée. Il peut se mûrir dans le peuple, autant que chez les personnes qui se croient dignes et en mesure de mener la société; nous entendons l'aspiration qui provient d'une conception abstraite et quantitative du bien commun. On pourrait croire, en effet, que le bien du plus grand nombre est aussi le bien commun le plus parfait et le mieux assuré. Mettons qu'il soit plus commun, plus général: s'ensuit-il qu'il ait davantage la nature de bien? Car du moment que nous parlons du bien commun de la société politique, il doit être un bien "opérable" par nous-mêmes, un bien à réaliser grâce à notre propre activité. Il faudrait rappeler ici la parole d'Aristote déjà citée: il n'y a de proportion entre le bien et sa communauté qu'autant qu'il s'agit du bien divin.

Dès lors qu'on parle d'un bien humain, il lui faut avoir l'attrait nécessaire, connu d'une manière pratique, afin qu'il nous incline à l'action de façon efficace. Pourquoi la possession commune des biens matériels s'avère-t-elle contre nature? Les hommes étant ce qu'ils sont, la possession commune entraînerait des maux plus grands que ceux qu'elle devait éloigner. (21) C'est une

(21) Notons en passant qu'à l'encontre de la conception populaire de la communauté égalitaire des biens, le communisme marxiste n'a nulle intention de jamais instituer un tel régime. Cf. A propos de l'interprétation populaire du communisme et du matérialisme marxistes, Laval théologique et phil., vol. IV, n. 2, pp. 331-337.

expérience de tous les jours que

rien n'est moins soigné que ce qui appartient au plus grand nombre. Chacun porte le plus de soin à ce qui lui appartient en propre, tandis qu'on ne s'intéresse aux possessions communes que dans la proportion de l'intérêt personnel. Entre autres raisons, chacun est porté à négliger le devoir dont il attend qu'un autre le fasse. C'est ainsi que le service domestique est parfois d'autant plus en souffrance que les serviteurs sont en plus grand nombre.(22)

On ne devrait donc pas, dans ces choses, ignorer la nature humaine.

On ne saurait dire quel plaisir il y a de penser qu'une chose nous appartient en propre. Et nul doute que l'amour de soi-même, loin d'être vain, nous a été donné par la nature, pendant que c'est l'égoïsme qui mérite le blâme; car celui-ci ne consiste pas simplement à s'aimer soi-même, mais à s'aimer à l'excès, comme l'amour de l'avare pour l'argent. Aussi bien, rien ne se compare-t-il à la joie qu'on éprouve à partager des biens avec les amis, les hôtes et les compagnons, et à les secourir dans le besoin, ce que l'on ne pourrait faire qu'à la condition de posséder de quoi leur donner.(23)

Le régime de la possession commune des biens, poursuit Aristote,

a un aspect séduisant et semble empreint de l'amour de l'humanité. Celui qui entend la lecture des dispositions qu'elle renferme les accepte avec joie, s'imaginant qu'il doit en résulter une merveilleuse bienveillance entre tous les citoyens, surtout qu'on accuse les vices des gouvernements existants et qu'on les attribue uniquement à ce que la communauté des biens n'y est pas établie: je parle des procès pour les contrats, des condamnations pour faux témoignages, des viles flatteries qui s'adressent aux riches, tous vices qui proviennent de la perversité des hommes, et non de ce que la communauté des biens n'existe pas. Cependant nous voyons que les possesseurs de biens en commun

(22) Aristote, Politique, livre II, c. 3, 1261 b 33-40.

(23) Ibid., c. 5, 1263 b 40 - 1264 a 5.

ont plus souvent des procès entre eux que les propriétaires des biens séparés; et nous observons encore que le nombre des procès entre les possesseurs associés est bien faible quand nous le comparons à celui des propriétaires de biens particuliers.

S'il est juste de calculer les maux que préviendrait la possession commune, il faut aussi compter les biens dont elle nous priverait. Mais avec elle l'existence paraît tout à fait impossible. La cause de l'erreur de Socrate doit être attribuée à ce qu'il part d'un faux principe. Sans doute il faut à certains égards l'unité dans la famille et dans l'Etat, mais ce n'est pas d'une manière absolue. Si l'Etat existe encore, c'est à la condition qu'il n'ira pas plus loin dans ses tendances vers l'unité; s'il existe, c'est qu'il conserve encore un reste de vie, mais qu'étant près de le perdre il sera le pire de tous les gouvernements. C'est comme si l'on voulait faire un accord avec un seul son ou un rythme avec une seule mesure. (24)

Voilà pourquoi, si le bien commun est celui d'un très grand nombre et s'étend avec égalité à tous, étant ainsi trop éloigné du bien qui naturellement nous attire de prime abord, il devient abstrait, l'affaire de tous, et partant de personne. Après quoi il n'y a que la violence qui puisse faire travailler en vue d'un bien aussi confus que lointain. On comprend pourquoi les nouvelles philosophies, excogitées par des penseurs aussi mesquins que nébuleux, exigent de tous et de chacun une sorte de

(24) *Ibid.*, 1263 b 15-35. -- Plus haut, Aristote avait fait remarquer que "toutes les relations que la vie commune et les associations entraînent pour les hommes sont toujours difficiles, surtout quant aux choses qu'ils possèdent en commun. Voyez les groupements qui se forment pour des voyages lointains; une bagatelle, un rien amène souvent entre les voyageurs des dissensions et des querelles. De tous nos domestiques, ceux qui encourent le plus nos reproches et notre mauvaise humeur, ne sont-ce pas ceux dont le service personnel est le plus incessant? La communauté des biens entraîne donc ces embarras et d'autres à leur suite".

"générosité" absolue; une conscience, suicide, d'être en sa propre personne "la plus haute divinité qui ne souffre pas de rivale", une "haine de tous les dieux", comme permis d'admission à leur cité idéale -- qu'ils appellent normalement Cité de l'Homme.⁽²⁵⁾ L'absence de cette générosité contre nature leur suffit comme prétexte pour liquider les individus comme les nations. Dans cette cité nouvelle on trouve égoïste, injuste et pervers, qu'un homme puisse aimer ses parents ou ses enfants plus que ceux d'autrui, et sa propre patrie par-dessus celle des autres. C'est par là que le nivellement exigé pour le fonctionnement du Grand Etat est contraire au droit naturel, comme il l'est même à la nature physique de l'homme.

Mais cela n'empêche pas l'idéologue par excellence du Grand Etat, l'Internationale communiste, d'exploiter à fond les sentiments et l'attachement patriotiques, appelés "nationalistes", pour subjuguier les peuples. Cette force naturelle, mais surtout les passions aveugles qu'elle peut déclencher, il en reconnaît l'efficacité, tant et si bien qu'il en use comme d'un moyen assuré pour déraciner les peuples en révolte, parfois contre quelque autre Grand Etat.

8. Dans le Grand Etat, "les fonctions publiques, de politiques qu'elles étaient, deviennent de simples fonctions administratives".

(25) The City of Man, The Viking Press, New-York, 1941.

L'idéal du Grand Etat est avant tout "social", mais social sans être politique, voire social à la condition de n'être pas politique — de n'avoir pour fonction que d'administrer la production et la consommation. Or, une telle fonction se définit, non pas dans la ligne de la prudence, mais uniquement dans celle de l'art. Le gouvernement du Grand Etat est un art, purement et simplement. Il n'est donc pas politique.

Engels le disait dans les termes :

Tous les socialistes sont d'accord pour reconnaître que l'Etat et, avec lui, l'autorité politique, disparaîtront à la suite de la révolution sociale future; c'est-à-dire que les fonctions publiques perdront leur caractère politique et se transformeront en de simples fonctions administratives, qui veilleront aux intérêts de la société. (26)

Or, nous le savons bien, les fonctions administratives du Grand Etat tendent à se substituer aux fonctions qui sont propres à l'économie domestique. Et ce n'est même plus la famille qui est la cellule d'un tel Etat; elle est remplacée par les individus, avec lesquels le Grand Etat ne peut entretenir que des rapports d'administrateur à producteurs et à consommateurs — sans oublier son envie d'administrer la "culture", pour l'homogénéiser par le moyen radical de l'excentrisme cultivé.

Le jour où la population des provinces fédérées attendra de l'administration du Parlement, dont les

(26) Article cité par Lénine dans L'Etat et la Révolution, Editions Sociales, Paris, 1946, p. 60.

pouvoirs sont définis par l'article 91 de l'Acte de l'Amérique du Nord britannique, les biens qui doivent lui revenir en vertu des droits reconnus aux provinces, elle aura renoncé à ces biens et ne les retrouvera nulle part ailleurs. A son insu elle aura déjà consenti à établir ce que Lénine appelle "les prémisses" de la transformation socialiste et de ce qu'il annonçait comme le "dépérissement" de "l'état politique": "l'appareil socialisé, immense et complexe, tels que la poste, les chemins de fer, les grandes usines, le gros commerce, les banques, etc." (27)

9. Quand le "social" menace le "politique". (28)

M. Marcel de Corte, doyen de la faculté de philosophie de l'Université de Liège, a écrit, sur le conflit entre le social et le politique, une page qui mérite notre attention.

De nombreuses lézardes qui désassemblent les matériaux branlants de notre civilisation, il n'en est pas de plus dangereuse que celle qui disjoint ces deux arcs-boutants de la vie collective: le politique et le social.

Le langage populaire, riche d'intuitions concrètes, nous le révèle. Il est très remarquable que ces deux termes revêtent actuellement deux significations divergentes. La première tend à devenir péjorative: "homme politique", "politicien", "tout ça c'est de la politique", "je ne m'occupe pas de politique". On saisit dans ces locutions

(27) Ibid., c. V, p. 91.

(28) Sur la différence entre le social et le politique, voir Jacques de Monléon, Petites notes autour de la famille et de la cité, Laval théologique et philosophique, 1947, vol. III, n. 2, pp. 262-289.

courantes une sorte de répulsion secrète et peut-être même une certaine dose de mépris. L'autre a pris au contraire un sens laudatif: "homme social", "oeuvres sociales", "action sociale". Le terme "social" et ses nombreuses variantes ou ajoutées est adopté par de nombreux partis du continent. Ajoutons-y le prestige dont jouissent des mots voisins par la résonance qu'ils évoquent confusément dans les âmes: communisme, communauté, communautaire, bien commun et nous aurons brièvement esquissé le tableau. Qu'on le déplore ou qu'on s'en réjouisse, il n'est qu'à constater ce fait indéniable — sanctionné d'ailleurs par les abstentions nombreuses au "devoir électoral" — et à se demander à quelle évolution de la vie collective est dû ce singulier processus sémantique. Nous ressentons tous, à des degrés divers, parfois même avec une sorte d'angoisse, que la superstructure politique — pour employer le vocabulaire de Marx — correspond de moins en moins à l'infrastructure sociale et réciproquement.

Voilà un premier phénomène. Il en est un second qui lui est immédiatement connexe. En même temps que la politique devient de plus en plus suspecte, qu'elle est considérée comme un "pis aller" et que l'homme s'en détourne avec crainte, indifférence ou hostilité, nous entendons distinctement, à travers les sourds grondements d'une société qui se volcanise et se disloque, le pas insinuant et feutré d'une politique qui exerce sur nous une influence croissante par l'intermédiaire de l'Etat qu'elle envahit et qu'elle peuple à la fois de son dogmatisme et de ses créatures. Nous nous trouvons en présence d'une situation paradoxale et tragique: d'une part une société qui s'effondre et qui cherche à tâtons ses conditions nouvelles d'existence, d'autre part une politique qui affermit son empire sur elle et qui, sous la forme de l'étatisme, s'empare de la vie humaine au fur et à mesure où ses velléités sociales ne parviennent pas à trouver une issue à travers le chaos; une humanité qui refuse instinctivement la politisation de son être et qui, par faiblesse et par déficience sociale, est contrainte à l'accepter. Nous assistons au plus étrange chassé-croisé qui soit entre le politique et le social séparés l'un de l'autre et qui tentent de se rejoindre, moins pour s'unir que pour se dévorer. Tout se passe comme si l'âme, ayant déserté son corps transformé en poussière, et devenue elle-même anonyme, tentait de le reprendre dans un immense effort de métempsychose collective pour la métamorphoser à son image.

Ces deux phénomènes sont relativement récents. Il y a cent ou deux cents ans, la politique était encore la science pratique la plus estimée. Il en était de même au Grand Siècle, au Moyen Age, ou dans l'Antiquité. Pour ne citer ici qu'un exemple, un chroniqueur du XIII^e siècle, Brunetto Latini, écrivait: "Politique, ce est à dire le

gouvernement des citez, qui est la plus noble et haute science, et le plus noble office qui soit sur terre"...

Mais à partir du XVIII^e siècle, la perspective change. D'Alembert n'hésite pas à dire: "la politique n'est pas autre chose que l'art de mentir à propos" et Voltaire lui fait écho: "L'art de la guerre est l'art de détruire les hommes, comme la politique est celui de les tromper". Depuis lors, le mouvement de protestation contre la politique est allé s'amplifiant, à un point tel qu'il n'est plus un seul Machiavel qui ne sache l'utiliser aujourd'hui pour se hisser au pouvoir. Nous savons aujourd'hui, par une amère expérience, que les politiques rivales, quel que soit leur signe, se dressent sans cesse les unes contre les autres pour s'inculper de mensonge ou de trahison, sans se soucier des assises sociales qui branlent et s'effondrent, jusqu'à ce que l'une d'entre elles, s'emparant du pouvoir convoité, par un vote majoritaire ou par tout autre moyen, expulse ses ennemies, et s'engage sur la voie du totalitarisme.(29)

Les annotations historiques, citées dans ce texte, contiennent un avertissement. Les responsabilités du politique sont des plus graves. Et par politique on n'entend pas simplement l'homme d'Etat, mais aussi le citoyen, l'électeur. Pour être digne de son nom, il faut que la norme de sa conduite ait pour principe et pour terme le bien commun de la société politique, qui n'est donc pas simplement un maximum de bien matériel, mais le bien-vivre de l'homme tout entier. Ce bien commun, même temporel, est avant tout spirituel, et celui-ci -- bien des pays d'Europe en ont fait l'expérience -- ne se ramène pas à la seule culture. Tout ce qui doit contribuer au bien commun politique, dans notre cas, se trouve suffisamment indiqué dans les articles 92 et 93 sur les pouvoirs des législatures provinciales -- celui, surtout, qui concerne l'éducation.

(29) Essai sur la fin d'une civilisation, Librairie de Médicis, Paris, 1949, pp. 94-97.

10. Ce qu'il y a de nouveau dans l'idéologie sociale qui s'oppose au politique et se donne pour mission de le détruire.

Nous avons dit un mot de l'idéologie sociale du Socrate de la République de Platon. Socrate, pourtant, voulait établir une cité d'hommes de vertu, et le régime social qu'il proposait devait réaliser les meilleures conditions pour une vie digne de l'homme — jusqu'à sacrifier la société strictement politique. On serait enclin à croire que la nouvelle idéologie sociale n'est donc en rien nouvelle. Nihil novi sub sole. Mais ce n'est pas vrai exactement.

Il y a même dans la nouvelle idéologie quelque chose de tout à fait nouveau, dont Le Prince de Machiavel fut un premier indice doctrinal. Aristote avait déjà décrit par le détail les caractères et les méthodes du tyran, (30) tandis que Machiavel veut déterminer les conditions de rester au pouvoir pour le prince comme tel, comme si la possession de ce pouvoir était en elle-même une fin. C'est faire de la tyrannie une condition essentielle du chef d'Etat comme tel. La théorie du droit divin des rois, selon la théorie de Jacques I, rejetée par Suarez, n'était pas non plus qu'une manière de soustraire l'autorité du souverain à la règle morale. On se rappellera qu'il avait

(30) Aristote, Politique, livre III.

comme partisans non seulement des écrivains protestants, mais aussi, généralement, les anciens Gallicans.⁽³¹⁾

Il semble donc que ce soit l'autorité civile elle-même qui progressivement s'est soustraite à la loi naturelle. Ceci n'est pas pour la charger de tout le blâme, mais du moins signifie une corruption au principe. Il y a là quelque chose de nouveau pour autant qu'on voulait mettre l'autorité au-dessus de la loi, même naturelle, s'appuyant sur une doctrine à caractère universel, s'efforçant d'exploiter, comme chose normale, même les vices communs des hommes pour stabiliser le pouvoir qui de politique n'avait plus que le nom.

Cependant, l'innovation radicale ne s'expliquera qu'à la lumière du vieil adage, dont on retrouve l'équivalent dans les littératures les plus anciennes, et il faudrait être d'une grande perversité pour en méconnaître le bien-fondé: malum ut in pluribus in specie humana. On trouve ce jugement des sages concrétisé dans le fait que les hommes, pour la plupart et depuis toujours, poursuivent avant tout le bien sensible, à l'encontre du bien raisonnable, et mettent en lui leur espérance de tous les jours.⁽³²⁾

(31) Cf. A. Castelein, S.J., Droit naturel, nouvelle édition, Bruxelles, Dewit, 1912, pp. 780 et ss.

(32) Saint Thomas, Ia-IIae, q. 71, a. 2, ad 3: "...In homine est duplex natura, scilicet rationalis et sensitiva. Et quia per operationem sensus homo pervenit ad actus rationis, ideo plures sequuntur inclinationes naturae sensitivae quam ordinem rationis. Plures enim sunt qui assequuntur principium rei, quam qui ad consummationem perveniunt. Ex hoc autem vitia et peccata in hominibus proveniunt, quod sequuntur inclinationes naturae sensitivae contra ordinem rationis".

Que la généralité de cet appétit déréglé lui donne un caractère de loi, le soumette au calcul et permette de prédire la conduite de la masse des hommes, cette constatation n'est pas non plus de découverte récente. (33) La théologie en donne même des raisons très déterminées. (34)

(33) "... Plures hominum sequuntur passionibus, quae sunt motus sensitivi appetitus, ad quas cooperari possunt corpora coelestia; pauci autem sunt sapientes, qui hujusmodi passionibus resistant. Et ideo astrologi ut in pluribus vera possunt praedicere, et maxime in communi, non autem in speciali, quia nihil prohibet aliquem hominem per liberum arbitrium passionibus resistere. Unde et ipsi astrologi dicunt quod sapiens homo dominatur astris, in quantum scilicet dominatur suis passionibus". Ia Pars, q. 115, a. 4, ad 3.

(34) "... Malum potest accipi vel in rebus naturalibus, vel in voluntariis. Et si accipiatur in naturalibus, constat quod malum est ut in paucioribus, tum secundum supposita, quia malum naturae non contingit nisi in sphaera generabilium et corruptibilium...; tum etiam considerando in eodem, quia causae naturales consequuntur effectus suos in majori parte, et deficiunt in minori, et ex hoc malum incidit. Sed in voluntariis etiam quantum ad numerum invenitur malum ut in paucioribus in natura angelica: quia multo plures fuerunt remanentes quam cadentes, et forte etiam plures quam omnes damnandi, daemones et homines. Sed in natura humana bonum videtur esse ut in paucioribus, et hujusmodi ratio potest assignari dupliciter. Una est propter corruptionem humanae naturae ex peccato originali, quam etiam Deus praevidit et praeordinavit, sicut et alia mala; sed non prohibuit ut natura maneret in sua libertate, qua subtracta naturae ratio deperiret. Alia ratio sumi potest ex ipsa natura conditionis humanae. Sicut enim in naturalibus invenitur triplex gradus; aliquid enim est quod habet esse tantum in actu, et huic nullus defectus essendi advenire potest sicut corpora coelestia, aliquid autem est quod est tantum in potentia sicut materia prima, et hoc semper habet defectum, nisi removeatur per aliquod agens reducens eam in actum; est etiam aliquid quod habet actum admixtum privationi, et hoc propter actum dirigentem, in opere recte operatur ut in majori parte, deficit autem in minori, sicut patet in natura generabilium et corruptibilium; ita etiam est in intellectualibus. Est enim aliqua intellectualis natura quae est actus

Ce n'est donc pas avec Karl Marx qu'a commencé l'abdication du politique, ni la constatation que les hommes, pour la plupart — ceux qui en possèdent en abondance comme ceux qui en sont privés — poursuivent les biens sensibles d'une manière déréglée. Le nouveau, c'est que les intellectuels ont vu, dans cet appétit déréglé, dans cette constante de l'action humaine, une force sociale, qui n'avait encore été exploitée, de temps à autre, que par des tyrans, c'est-à-dire, nommément, des personnages mal vus. Mais voici qu'on s'aperçut que le caractère statistique, calculable, prévisible, du comportement de la masse des hommes permet d'en user d'une manière scientifique.

Nul d'entre nous n'est en mesure de délaissier les hommes à cause de cette faiblesse. L'homme de bien

completus sine admixtione alicujus privationis vel potentiae; et ex hac non potest aliquid non rectum procedere, sicut patet de Deo. Est etiam quaedam natura cui admiscetur potentia, sed tamen in ipsa sua natura habet aliquem actum dirigentem in operatione, sicut est in angelis; et ideo talis natura deficit a rectitudine ut in minori parte. Sed in natura humana perfectiones secundae, quibus diriguntur opera, non sunt innatae, sed vel acquisitae vel infusae. Unde Commentator, in III De Anima, text. com. 14, comparat intellectum possibilem humanum materiae primae, et Philosophus tabulae in qua nihil scriptum est: et ideo ipsa natura humana in se considerata aequaliter se habet indifferenter ad omnia vel intelligenda vel facienda; et quia malum contingit multifariam secundum Dionysium, IV Cap. De Div. Nomin., § 30, col 730, t. I, et bonum uno modo; ideo ut in pluribus flectitur in malum. Sic enim considerata natura humana, nondum est ut agens perfectum, nisi respectu naturalium operationum; sed tunc est agens perfectum quantum ad omnes suas operationes, quando jam perfecta est perfectionibus secundis, quae sunt virtutes; et ideo quando determinatur per perfectionem secundam vel infusam vel acquisitam, tunc determinatur ad unum, vel ad quod tendat ut in majori parte, sicut in statu viae, vel ut semper, sicut in statu patriae." Saint Thomas, In I Sent., dist. 39, q. 2, a. 2, ad 4.

est le premier à se compter parmi les hommes. Il suffit à chacun quelque sens de l'humour, un tant soit peu d'humilité, pour comprendre le "nihil humanum mihi alienum puto", et pour se garder de jeter des pierres. Mais autre chose est de s'apitoyer sur la foule, autre chose d'user de la faiblesse humaine comme force sociale, comme puissance de révolte pour enlever aux hommes la possibilité même du bien-vivre qui fait l'objet de la société politique. C'est pourtant cette fin que nie la primauté du social.

11. Il n'y a pas que les intellectuels socialisants qui nous menacent du Grand Etat autophagique. Certaine libre entreprise est leur complice le plus nécessaire.

Il serait d'une injustice outrée, d'attribuer toute la responsabilité de cette exploitation de la concupiscence aux intellectuels socialisants et partisans du Grand Etat centralisé: ces derniers viennent même en second lieu. Ils ne créent pas la constante de l'appétit déréglé, mais commencent par constater les faits. D'autres s'occupent de fournir la matière, toujours plus abondante, à la concupiscence. La production devient chez quelques-uns une mystique de salut, ce qui revient à faire croître encore une fois l'appétit démesuré, comme s'il devait être une force sociale pour le bien.

Il ne suffit pourtant pas d'être partisan de la libre entreprise pour se ranger du côté des anges. C'est

le droit de propriété, laquelle est privée quant à la possession mais commune quant à l'usage, c'est ce droit qui est du bon côté. (35) Les adeptes de la libre entreprise peuvent aisément jouer un rôle essentiel dans l'abrutissement général des hommes. C'est avant tout l'appétit du producteur qui pousse à créer des besoins de consommation superflus, infinis, et à n'épargner aucun moyen d'en susciter toujours davantage. Pour écouler les marchandises les plus anodines, depuis les eaux sucrées jusqu'aux cercueils, on compte séduire les clients en associant aux produits des représentations destinées à les englober dans la sphère de la concupiscence sexuelle. Le raisonnement que l'on fait pour justifier ces pratiques est une preuve directe du malum ut in pluribus: "Si je ne le fais pas, d'autres le feront, et à quoi bon y renoncer. Nous vivons sur une pente et il faut bien la suivre". C'est une manière de répéter: "Suis-je le gardien de mon frère?" La masse des enthousiastes d'une libre entreprise indépendante de la loi morale contribue autant que les socialistes à

(35) "... Circa rem exteriorum duo competunt homini: quorum unum est potestas procurandi et dispensandi, et quantum ad hoc licitum est quod homo propria possideat..." Saint Thomas donne ensuite les raisons que nous avons citées d'Aristote. Il poursuit: "Aliud vero quod competit homini circa res exteriores, est usus ipsarum; et quantum ad hoc non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes, ut scilicet de facili aliquis eas communicet in necessitate aliorum. Unde Apostolus dicit I ad Timoth. ultimo, 17: Divitibus hujus seculi proecipecte... facile tribuere, communicare de bonis, etc." IIa-IIae, q. 66, a. 2, c.

détruire la vie politique.⁽³⁶⁾ Elle aussi voit dans les frontières et dans l'hétérogénéité des peuples un grand obstacle à l'expansion de ses affaires — elle est même une manière d'avant-garde.

Il serait sans nul doute ridicule de vouloir légiférer contre les progrès techniques, contre la multiplication des besoins même futiles. C'est par ailleurs qu'on doit trouver le moyen de parer à la privation spirituelle où nous entraîne un standard de vie strictement matériel — à la famille qui n'en finit pas en besoin de "gadgets" et

(36) On nous permettra de rappeler ici ce que nous avons déjà rapporté ailleurs. "C'était immédiatement après la guerre; on m'avait demandé de faire, dans une ville industrielle de l'Etat de New York, une conférence publique sur le Communisme marxiste. Mais certains hommes d'affaires y voyaient des inconvénients: Comme vous ne pouvez dire grand bien du communisme, des conférences sur ce sujet ne pourraient que nuire à nos relations commerciales avec la Russie -- relations qui seront désormais obligatoires, car nous avons développé une telle capacité de production durant la guerre que, pour éviter la crise, il nous faudra un marché de plus en plus vaste: l'Union Soviétique, l'amitié de la Russie, des relations enfin très libres avec les communistes, seraient la solution de tous nos problèmes. Ne pourriez-vous pas enfin choisir un autre sujet?" — Telle était, vous le savez, un peu l'attitude de tous les hommes d'affaires d'alors. (Les industriels ici présents n'étaient évidemment pas de ces gens-là!) On croyait savoir -- les porte-paroles du State Department et même quelques bons catholiques étaient unanimes à le dire -- que grâce à notre zèle à soutenir la Russie, les communistes se ramollissaient peu à peu, qu'ils devenaient de plus en plus tolérants et tolérables. J'ai pourtant fait ma conférence pour montrer que plus ça change, plus c'est la même chose; et que, précisément, ce qui demeure et même s'accroît à travers les attitudes toujours plus astucieuses, c'est la substance de la doctrine marxiste. Notre critique du communisme est-elle bien fondée? Les Presses Universitaires Laval, Québec, 1950.

qui n'a pas de quoi s'occuper de ses enfants pour les avoir
cédés corps et âme à l'état social.

La raison humaine, dit saint Thomas,

est en puissance à une infinité d'actes, du fait qu'elle
peut saisir des natures universelles. Il n'était donc
pas possible de lui fixer des jugements instinctifs d'un
certain genre, ou même des moyens spéciaux de défense ou
de protection, comme c'est le cas pour les animaux, dont
la connaissance et l'activité sont déterminées à certai-
nes fins particulières. Au lieu de tous ces instruments,
l'homme possède par nature une raison, et la main, qui
est l'instrument des instruments (De Anima, III, c. 8,
432 a), parce qu'il peut se fabriquer, par son intermé-
diaire, des outils d'une infinité de modèles et pour une
infinité d'usages. (37)

La nouvelle civilisation veut atteindre au bien
temporel parfait en comptant uniquement sur les oeuvres
de nos mains. (38) Mais voilà pourtant qui n'y peut

(37) Ia Pars, q. 76, a. 5, ad 4.

(38) Le marxisme l'érige en doctrine: l'homme doit attein-
dre au règne de la liberté au moyen des oeuvres de sa
main. Voici un passage typique de F. Engels, dans l'ou-
vrage Dialectique de la nature: "Lorsqu'après des lut-
tes millénaires, la différenciation de la main et du
pied et la station verticale furent enfin complètement
réalisées, l'homme se trouva séparé du singe, et les
éléments fondamentaux de l'évolution du langage arti-
culé et du prodigieux développement du cerveau, qui
creusèrent depuis l'abîme infranchissable qui sépare
l'homme du singe, furent donnés. La spécialisation de
la main signifie l'outil, et l'outil signifie l'acti-
vité spécifiquement humaine, la réaction transforma-
trice de l'homme sur la nature, la production. Les
animaux, au sens étroit, disposent aussi d'outils, mais
ces outils ne sont que les membres de leur corps; c'est
le cas de la fourmi, de l'abeille, du castor. Les ani-
maux produisent eux aussi, mais leur influence produc-
trice sur le milieu naturel est nulle. Seul l'homme
est parvenu à imprimer sa marque à la nature; il a re-
mué non seulement le monde animal et le règne végétal;
il a modifié aussi l'aspect et le climat de son habitat

contribuer que d'une manière accidentelle — encore qu'une certaine suffisance de biens matériels (mais combien modeste!) soit nécessaire à la vie de vertu qui fait le bien temporel parfait. Ici encore on doit compter sur l'éducation pour faire connaître la vérité — que l'homme ne diffère pas de la bête simplement par la plus grande multiplicité de ses besoins matériels. On pouvait dire, à la louange des citoyens de la Rome antique (celle qui, plus tard, devenue grand empire, s'est écroulée): "Malebant esse pauperes in divite imperio quam divites in paupere imperio". (39)

Lorsque l'entreprise libre se soustrait à l'ordre moral — le fait-elle seulement ut in paucioribus — elle s'établit dans le genre "social" anti-politique, et fait

et même les plantes et les animaux à tel point que les effets de son activité ne peuvent disparaître qu'avec la mort générale de la planète. Et c'est grâce à la main qu'il y est d'abord parvenu. La machine à vapeur elle-même, jusqu'à présent l'outil le plus puissant de l'homme dans sa transformation de la nature, est basée en dernière instance, parce qu'elle est un outil, sur la main. Mais, avec la main, la tête se développe progressivement: l'homme eut d'abord conscience des conditions nécessaires pour produire des effets d'utilité pratique, et cette conscience devint plus tard, chez les peuples les plus favorisés, compréhension des lois naturelles qui conditionnent ces effets. Avec la connaissance de plus en plus étendue des lois naturelles se sont développés les moyens de réagir sur la nature; la main seule n'aurait jamais produit la machine à vapeur, si le cerveau humain ne s'était développé avec elle et parallèlement à elle, et dans une large mesure en corrélation avec elle". Paris, Rivière & Cie, 1950, pp. 126-127. Voir, surtout le chapitre intitulé: La part du travail dans la transition du singe à l'homme, pp. 376-390, où il montre que la langue, instrument d'expression de la pensée et des sentiments, doit rester subordonnée à la main.

(39) Valère Maxime, cité par saint Thomas, IIa-IIae, q. 47, a. 10, ad 2.

le jeu de ceux en qui elle voit l'adversaire. Il convient de rappeler ici un autre adage: Malum contingit multifariam, et bonum uno modo. On dit encore: Bonum ex una et integra causa, malum autem ex singularibus defectibus. Il ne suffit donc pas de s'opposer à tel mal pour être dans le bien, car le mal se commet d'une infinité de façons.

Revenons maintenant aux partisans du social comme opposé au politique. Le mal social que produit la poursuite sans mesure des biens matériels, Karl Marx l'attribue à une cause extérieure, au retard des relations de production sur les moyens de production. La raison de cet écart, d'après lui, se trouve dans la classe qui s'approprie les moyens de production comme un bien propre. Marx ne distingue pas entre possession et usage. Et on voit pourquoi il méconnaît cette distinction pourtant fondamentale. Il s'en tient, en effet, à constater le cas particulier de la loi générale — malum ut in pluribus in specie humana —, savoir: que le plus souvent les hommes qui possèdent des biens les gardent comme biens privés même quant à l'usage. (C'est la constante qui contraint l'Etat à suppléer aux besoins de ceux qui n'ont pas de biens en suffisance). Mais au lieu d'exhorter les hommes à la justice, Marx voit dans cette appropriation de l'usage une partie intégrante de la force sociale: elle obéit à une même loi. Par la privation dont elle est cause, l'appropriation des biens quant à leur usage intensifie chez les dépourvus la puissance de révolte nécessaire à éliminer la possession privée par la destruction

de la classe qui s'est appropriée les moyens de produire ces biens.

Lorsque nous répliquons que cette constante de faiblesse est inhérente à la nature des hommes telle qu'elle est, et que la plupart poursuivront toujours à l'excès les biens du sens, Karl Marx a une réponse. Mais elle est déconcertante pour ceux dont l'appétit déréglé fait la force d'insurrection.

Or en voici la teneur: la passion que mettent les hommes à satisfaire leurs besoins extérieurs — tels se nourrir, se vêtir à son goût, se loger et se promener comme il leur plaît —, tant que cette satisfaction revêt le caractère d'une fin ultime et que les hommes se reposent dans cette seule satisfaction, celle-ci n'est que l'expression de la pauvreté intérieure de l'homme, de la misère humaine. Si, dans les conditions présentes, les hommes, y compris les "ouvriers armés", désirent ces biens à l'excès, il faut l'attribuer à l'écart entre les moyens de productions et les rapports de productions. La société sans classes, "le règne de la liberté, commence là où finit le travail déterminé par le besoin et les fins extérieures: par la nature même des choses, ce règne est en dehors de la sphère de la production matérielle..." Ce règne ne s'établira que le jour où "le travail lui-même sera devenu le premier besoin de la vie".⁽⁴⁰⁾ Voilà qui n'est pas pour attirer

(40) A propos de l'interprétation populaire du communisme et du matérialisme marxistes, Laval théologique et philosophique, 1948, vol. IV, n. 2, pp. 331-337.— Notre critique du communisme est-elle bien fondée?

l'appétit de la force sociale des hommes encore adonnés à satisfaire leur "besoin et leurs fins extérieures". Du moins Marx est assez perspicace pour comprendre que la fin de l'homme ne peut pas se définir par la consommation des fruits de son travail — en quoi il dépasse la plupart des socialistes.

Que faire devant la constante: malum ut in pluribus in specie humana? Le marxisme veut en user comme d'une puissance pour transformer la nature humaine. Par l'excès de ses dimensions le mal est censé se détruire, se transformer en qualité, en bien, amenant ainsi, par une violence extrême, le royaume de la liberté. "L'essence humaine, disait Marx, devait tomber dans cette pauvreté absolue pour pouvoir faire naître d'elle-même sa richesse intérieure..." C'est sa contrefaçon de la rédemption des hommes. Impatients des lois politiques, qui ne peuvent directement atteindre les hommes que dans leur conduite en société, dans leurs rapports de justice, le marxiste veut pénétrer dans le for intérieur par une emprise totale sur l'individu. Le moyen? L'habitude de faire ce qu'on doit faire, imposée par la force des armes.⁽⁴¹⁾ Pour quelle fin? Pour que l'homme puisse jouir de la satisfaction de son premier besoin — celui d'être cause de soi-même, de se démontrer à soi-même, sensiblement, son indépendance absolue, de vivre

(41) Sur la méthode qui doit inaugurer "le règne de la liberté", voir Etudes annexes, I, § 5: La conciliation marxiste, pp. 37 et ss.

concrètement sa négation de Dieu en produisant ses propres moyens de subsistance. Et non pas comme le pensent même ceux qu'il incite à la révolte, de consommer à l'envi les produits de leur travail.

Nous ne pouvons nier le fait du malum ut in pluribus. Ceux qui le nient en sont la meilleure preuve. Nous ne pouvons qu'édicter des lois qui en répriment les effets sociaux; et, par l'éducation, faire savoir que, si la conduite de la masse est prévisible, ce n'est pas en vertu d'une loi qui contraint l'individu. Car celui-ci, par sa liberté, peut toujours résister à son penchant à l'excès. En dernière instance, la vie politique ne peut être sauvée que par la qualité de l'individu — par sa tempérance, sa force, sa justice, et sa prudence personnelle, domestique, politique. Vouloir compter sur un "système" pour contourner la difficulté du bien-agir, c'est le faux espoir du défaitisme — l'attitude typiquement "réactionnaire" de l'avant-garde socialisante.

12. L'objet de la Confédération, tel que consigné par écrit, n'est pas de confondre, mais de préserver.

A l'heure qu'il est, pour parer à ces maux, la chose la plus urgente est de conserver les droits qui confèrent aux provinces fédérées leur caractère de sociétés politiques, de dissiper toute confusion et de revendiquer le respect de ces droits, comme les moyens de

les faire valoir; mais aussi de mériter que la population les veuille d'une volonté persuadée, pratique. Car on ne peut gouverner contre la volonté du peuple, quand même il refuserait l'existence politique, en choisissant le pur social. En face des promesses de prospérité matérielle comme récompense de la cession de ces droits bien définis, la tâche n'est pas facile. Mais elle est impérieuse, de peur que ces droits ne paraissent sacrés que le jour où l'on en serait privé. Impérieux, donc, de conserver l'union fédérale comme telle, pour les fins établies par l'Acte fédératif.

Il n'est pas vraisemblable, ni souhaitable que le parti politique au pouvoir gouverne à la satisfaction de l'opposition. Il serait toutefois lamentable que, pour des raisons de parti, l'Acte de la Confédération et les droits conférés aux provinces soient minés par les représentants des provinces; que l'on renonce à la vie politique qu'un Grand Etat ne pourrait restaurer.

Il faut avoir peu réfléchi, observe M. de Jouvenel, sur les relations optima entre gouvernants et gouvernés, et il faut mal connaître l'histoire romaine pour être fanatique du Grand Etat. Et que l'on ne m'objecte point l'exemple américain. Les architectes de 1787 ont pris garde de ne point créer "un Etat" mais "des Etats-Unis". L'existence propre des Etats membres, successivement multipliés, avait été si solidement garantie, qu'elle a résisté même à la secousse de la guerre de Sécession. Si celle-ci a grandement affermi l'autorité de l'Etat fédéral, l'Etat centralisateur ne commence qu'en 1933, avec Roosevelt. Vingt ans, c'est un moment dans l'histoire d'un Etat: celui-ci est né d'hier, et l'on ne peut rien conclure d'une expérience si courte.
