

5-5184

SCIENCE ET PSEUDOSCIENCES POLITIQUES

- Ch. De Koninck

1. L'absence d'une discussion des principes.

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

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

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

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

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

(1) 1269 a 3.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

garde.

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

* * *

3. Tentatives de se soustraire à la loi naturelle.

Agacés par l'écart, par la disproportion entre les choses telles qu'elles sont et les choses telles qu'elles devraient être, des philosophes, depuis les origines, et souvent de concert avec des politiques, ont tenté d'imaginer un système tel que son application dût entraîner d'une manière automatique (logiquement, a-t-on coutume de dire) l'identité de ce qui est et de ce qui devrait être, "l'identité du réel et du rationnel", pour employer le langage de Hegel.

"Ce n'est pas ce qui est qui nous rend furieux et nous tourmente, avait-il dit, mais le fait que ce n'est pas comme ce

devrait être". Promptement il se remet d'aplomb. "Si nous reconnaissons que c'est comme il faut que ce soit, c'est-à-dire non arbitraire, ni contingent, alors nous reconnaissons aussi que ce doit être ainsi". (2) Voilà donc la conclusion d'une philosophie qui s'était donné pour but de concilier ce qui est avec ce qui devrait être. La conciliation s'accomplit dans un avoué d'impuissance morale.

Marquons-le dès l'abord: toutes les tentatives du genre ont en commun de vouloir trouver ou établir un système qui nous permettrait d'atteindre malgré nous au bien avec un succès assuré. Elles prennent de l'ampleur depuis le bas moyen âge. Mais il a fallu attendre Spinoza pour voir porter cet effort à sa première limite dans son traité intitulé:

Éthica ordine geometrico demonstrata, où il veut substituer à la science pratique un mode analytique, afin que l'on puisse parvenir au bonheur et s'y confirmer avec une rigueur inébranlable et toute mathématique; ces entreprises d'émancipation ont seulement deux inconvénients, amplement démontrés tels par les événements qui se déroulent sous nos yeux. Elles s'appliquent à nous sauver en contournant, tout en ayant l'air d'y remédier, les deux obstacles à l'action raisonnable: la difficulté de vouloir le bien comme il doit être voulu, et l'indéfinie variabilité des circonstances de l'agir.

(2) Portits concernant la politique et la philosophie du droit, Edition Lasson, page 5.

4. Deux raisons de la sujétion de l'homme à l'homme.

D'une part, en effet, la qualité de l'action humaine dépend de la disposition de l'appétit. Car la fin de l'action est un bien, mais ce bien doit être conforme à la raison. Que quelqu'un désire et accumule des biens matériels au moyen du vol, ou poursuive son bien personnel au détriment de la famille, ou le bien de la famille contre le bien de la société politique, quand même il le ferait suivant un projet très habile exécuté sans entrave ni soupçon il n'agit pas conformément à la droite raison. Notre vouloir, comme nos désirs, peut être plus ou moins droit.

Or, au moment que nous nous plaçons au point de vue social, où l'on poursuit de concert un même bien dont la réalisation dépend de l'action commune, il en découle que dans la poursuite de ce bien, tous nous dépendons les uns des autres; cela implique que je m'y trouve sous la dépendance de la disposition de l'appétit du prochain, comme il dépend, de son côté, de la qualité de mon vouloir à moi. L'indifférence ou la méveillance d'un seul affectera les autres. Voilà qui nous met tous sous la dépendance du prochain, comme il met le prochain sous la nôtre, pour réaliser ce qu'on appelle le bien humain parfait, le bona esse qui définit la vie de citoyen, et en raison duquel la communauté civile constitue, à la différence de la famille, une société parfaite. Or le pro-

chain, surtout mon prochain, manifestement n'est guère toujours raisonnable, et le plus souvent je n'y pour rien, surtout, comme cela arrive, lorsqu'il ne veut pas être raisonnable: et lui, comme de raison, me voit sous un même jour.

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

Pour ces deux mêmes raisons, l'appétit et l'ignorance, il peut exister parmi les membres d'une communauté un désaccord touchant non seulement les moyens à prendre pour atteindre à une fin, mais encore une divergence sur la qualité même de cette fin, — les uns la jugeant comme étant un bien réalisable et véritable; les autres, un bien purement apparent

simon impossible. Et quand même les citoyens se déclarent d'accord, les uns et les autres peuvent encore agir autrement, sinon aujourd'hui, du moins demain. Les possibles sont ici infinis et ineffables.

5. La révolte du moi contre soi-même aux dépens d'autrui.

Mais s'il est que l'on confie tout bien à celui qui serait réalisable pour nous dans la vie de ce jour, cette dépendance, cette résistance des autres, toujours possible et le plus souvent efficace, portera tout naturellement au désespoir de jamais atteindre à pareil bien; un désespoir qui peut se qualifier d'absolu, puisqu'il porte sur un bien qu'on a jugé suprême, unique, en même temps qu'impossible. A moins, pense-t-on, que de pouvoir dicter cette fin à tous, lui donner l'allure d'un bien que les gens, sans se l'avouer, poursuivent déjà comme s'il était non seulement premier, mais encore suprême; à moins de pouvoir s'entourer des moyens radicalement nouveaux et conformes à une raison délibérément effranchie des entraves que nous avons dites.

Mais cette attitude ne s'en tient pas nécessairement à une révolte contre la dépendance d'autrui, elle peut faire aller jusqu'au désir, plutôt innové, de se soustraire à la dépendance où nous sommes à l'égard de nous-mêmes par la difficulté d'agir conformément à notre propre raison.

Une personne peut s'insurger contre la difficulté qu'elle éprouve en elle-même à faire le bien qu'elle veut mais ne fait pas; alors elle proteste contre l'inefficacité de sa propre volonté. Il est vraisemblable qu'elle imputera cette faiblesse aux circonstances extérieures -- et volontiers même entièrement au prochain. Mais on ne peut négliger le cas de la personne qui se révolte contre la première des lois, loi inscrite dans son cœur d'un trait ineffaçable au point que sans elle l'homme ne pourrait même pas agir en homme et par suite ne pourrait répondre de ses actes. C'est la loi dont la généralité aisément mal comprise on fait sortir plus d'un, non sans succès à la galerie, savoir: qu'on doit toujours faire le bien, quelles que soient les circonstances, et éviter le mal. Au reste, de cette loi naturelle et commune dépendant toujours les autres.

6. À la recherche d'un système.

On voudrait donc établir un système et une méthode d'action appropriés, qui permettraient de réussir une vie où les hommes feraient, malgré eux, en tout et partout, ce qu'ils devraient faire; où tous et chacun seraient affranchis de la dépendance d'autrui. Car cette sujétion à autrui -- tant que cet autrui ne serait pas confondu dans le bien -- comporte toujours une certaine "déminution de l'homme par l'homme". Si je n'ai garde que de mon bien personnel, si à

la manière de Hobbes je ne vis dans la société qu'un moyen de protéger ce bien contre les convoitises du prochain; si je refuse de poursuivre un bien en commun qui ne sera pas le mien propre à l'exclusion d'autrui, j'entrave les efforts de ce prochain, jusqu'au détriment de son bien propre à lui. Comment prévenir cette possibilité même? Peut-on compter sur la bonne foi quand les jours sont faits de ses manquements?

#

7. La conciliation hégélienne.

On pourrait se demander pourquoi s'arrêter un seul instant à cette tentative de surmonter les contradictions de la réalité, surtout de la réalité politique. Tout cela pourrait sembler bien éloigné des problèmes du jour si Hegel n'avait pas été, historiquement et idéologiquement, une condition essentielle du communisme marxiste qui s'est forgé une science politique d'universelle rédemption; si la force majeure de cette philosophie marxiste ne consistait pas principalement dans l'ignorance où nous en sommes et où nous nous maintenons résolvant; si l'on pouvait ignorer que cette philosophie politique fait justement le vœu le plus mortel du communisme, et qu'elle sert et a servi à liquider même des politiques qui trouvaient le matérialisme dialectique

et historique hors de propos! Mais nous devons surtout en profiter pour examiner les fondateurs de notre propre politique -- de crainte que la nouvelle génération ne soit celle que nous aurions manqué d'éclairer.

Ramenée à son expression la plus simple, un quoi consiste la célèbre conciliation hégélienne? À vouloir conférer aux choses réelles considérées en elles-mêmes le statut qui leur revient en tant qu'elles sont dans le connaiss-
sant. Or les choses qui sont contraires dans la réalité ne le sont pas dans la raison. La santé et la maladie ne peuvent pas être en même temps dans un même sujet réel; elles sont pourtant ensemble dans la pensée. Et ainsi, d'une façon universelle, pour le bien et le mal. Certes, le même Socrate peut avoir mal à la tête sans avoir en même temps mal aux pieds, mais il ne peut pas en même temps avoir et ne pas avoir mal à la tête. Dans la réalité, la présence d'un contraire exclut celle de l'autre. Mais le statut des contraires dans la connaissance est tout autre à cet égard. Non seulement ils ne s'excluent pas du même sujet connaissant mais l'un n'y peut être sans l'autre. En effet, la notion de maladie dépend de la notion de santé dont elle est la négation. Le sens même de la négation dépend de ce dont elle est la négation. De même le mal, pour autant qu'il est la négation du bien, ne peut être connu sans que le bien le soit. Ce qui dans la réalité est incompatible, est concilié

dans la connaissance. Je conçois simultanément "être" et "n'être pas", mais je ne conçois pas qu'une chose puisse être et n'être pas en même temps et sous le même rapport. (3) Lorsque Hegel dit, avant les marxistes, que la contradiction est dans les choses elles-mêmes et qu'elle y est principe de toute fécondité, il ramène aux termes contradictoires le statut qu'ils obtiennent dans l'esprit, où ils sont précisément ensemble, sans identité, sans contradiction. Il en est encore de même pour le mouvement et le contingent. La notion

(3) "A forma quae est in anima nostro provocit forma quae est in materia in artificialibus; in naturalibus autem e contrario. Haec autem forma quae est in anima, differt a forma, quae est in materia. Non contrariorum forma in materia sunt diversae et contrariae, in anima autem est quodammodo una species contritorum. Et hoc ideo, quia formae in materia sunt propter esse rerum formarum: formae autem in anima sunt secundum modum cognoscibilem et intelligibilem. Bae autem unius contrarii tollitur per esse alterius; sed cognitio unius oppositi non tollitur per cognitionem alterius, sed negis juretur. Unde formae oppositorum in anima non sunt oppositae. Quintimo "substantia", idest quod quid erat esse privationis, est eadem cum substantia oppositi, sicut eadem est ratio in anima sanctis et infirmis. Per absentiam enim sanctis cognoscitur infirmis. Sanctas autem, quae est in anima, est quaedam ratio, per quam cognoscitur sanctis et infirmis; et consistit "in scientia", idest in cognitione utriusque". Saint Thomas, *In VII Metaph.*, lect. 6, (Edition Ostwald), nn. 1404-1405.

"... Ipsae res contrariae non habent contrarietatem in anima, quia una est ratio cognoscendi alteram; ut tamen in intellectu est contrarietas affirmativis et negativis, quae sunt contraria, ut dicitur in fine Perihermias. Quamvis anima esse et non esse non sint contrariae, sed contradictoriae oppositae, si considerentur ipsa significatione prout sunt in rebus, quia alterum est ens, et alterum est purum non ens, tamen si referantur ad actum animae, utrumque ponit aliquis esse. Unde esse et non esse sunt contradictoria. Sed opinio qua opinamur quod bonum non est bonum: et inter huiusmodi contraria medium est virtus intellectus". *Ia-IIae*, q. 64, a. 3, ad 3.

de mouvement n'est pas en mouvement, et la notion de contingence n'est pas contingente. De même la notion du mal n'est pas mauvaise, ni laide la notion de laid. Si donc nous pouvons nous enfermer dans cette connaissance des choses contraires et ne référer à elles qu'en tant qu'elles sont l'original de nos images, leur contrariété ne nous heurterait jamais; les choses elles-mêmes seraient simplement fonction de leur représentation dans notre esprit.

Si on devrait s'en tenir à ces généralités, on ne verrait pas très bien comment elles peuvent donner même l'apparence d'une conciliation pratique de ce qui est avec ce qui devrait être. Mais on le verra mieux dans une expérience de tous les jours, celle que nous donnent les caricatures par exemple. Je prends la Gazette de ce matin. Gordie Moore en veut à l'humeur des conducteurs de tramways. Alors qu'une caricature peut nous référer à des situations agaçantes, cette façon de les représenter nous fait rire. La soudaine reconnaissance de ce qui est, pour irritant qu'il demeure dans la vie courante, dès lors que cet irrationnel "qui est" apparaît dans une représentation, exagérée mais tempérée par l'humeur, cette imitation d'un caractère à la fois universel et concret nous reconcilie dans l'instant avec ce qui est, et nous permet de respirer plus librement. La chose arbitraire, contingente, irraisonnable -- "No general cussedness of things" -- s'y trouve surmontée. Nous sommes

d'ailleurs par nature portés à imiter et à voir les choses dans leurs images. "Tous les hommes prennent plaisir aux imitations, dit Aristote dans son Art Poétique. Un indice est ce qui se passe dans la réalité. Des êtres dont l'original fait peine à la vue, nous aimons à en contempler l'image exécutée avec la plus grande excitation; par exemple les formes des animaux les plus vils et des cadavres".⁽⁴⁾ (Par contre, une photographie quelconque d'un incident déplaisant, au lieu de soulager incline plutôt à sauter sur le téléphone ou à écrire une lettre à l'éditeur). La tragédie, au théâtre, agit encore de même façon. Elle produit un soulagement du poids du jour le plus déprimant. Elle nous purge des passions de crainte et de pitié. Le monde accourt pour la joie d'y pleurer. Et si les critiques littéraires se plaignent de l'absence aujourd'hui de grandes tragédies, ce n'est pas à défaut de situations tragiques, ni même parce que les dramaturges y sont insensibles, mais plutôt parce que, simple question de fait, on ne parvient pas à les représenter comme elles devraient être représentées. Pourquoi n'y parvient-on pas? La société a pourtant grand besoin de poètes, d'artistes, qui sont indispensables à son équilibre émotionnel. Que s'ils font défaut, s'ils ne savent parler au peuple de leur jour dans les termes mêmes du jour, ce silence laissera le peuple dans un état d'angoisse croissante et sans

(4) c. 4, 1448 b 8.

secours. Le poids du jour serait-il devenu trop lourd, infatigable? Est-ce dû au défaut de principes communs auxquels on peut se reporter? Serrit-ce encore pour cette raison que le terrain de la philosophie est de plus en plus envahi et occupé par d'impuissants poètes envieux de la poésie; et qu'on attend de la philosophie, au lieu de ses froides définitions, "sans âme" comme on dit, la chaleur cathartique de la compréhension dramatique? Le résultat n'en est ni philosophique ni poétique — mais plutôt un verbeux mélange d'ibet et de néant, tel qu'il en existe déjà de trop.

C'est la recherche d'un tel soulagement, d'une réconciliation avec ce qui est, qui remplit les cinémas et enrichit les éditeurs de romans, et même de comics — c'est le besoin d'évasion, la poursuite d'une compréhension cathartique des contrariétés de l'existence. Si la vie de tous les jours consistait à ne voir les choses que dans les représentations qu'en font les arts, et à n'être jamais affectée par les contrariétés des choses elles-mêmes, ces contrariétés, inévitables dans les choses, s'en trouveraient toutefois surmontées dans leur représentation. Cependant, s'il n'y avait pas les situations égarées ou tragiques de la vie que nous menons, s'il n'y avait leur constante menace et leur vérité de l'incur, que servient et que produiraient leurs représentations artistiques? Que je trouve si vraie et étonnante la manière dont Shakespeare met de l'avant la violence

de Jago, s'ensuit-il que je devrais aimer être l'objet de celle-ci? Mais, qui plus est, la représentation justifie-t-elle la réalité de la chose? Le régime est-il racheté pour avoir profité au Macbeth? Est-il bon qu'il existe de la mauvaise fortune afin qu'elle puisse être imitée en tragédie, et reconciliée dans l'ordre de la représentation — comme le pensait cependant Marcel Proust (5) qui à la suite d'Oscar

(5) A la recherche du temps perdu, N.R.F., Paris, Gallimard, 1927, vol. XV. Toute la Renaissance avait vécu de cette idée, qui n'a cessé d'être un refuge. Voici, en effet, quelques passages de Marcel Proust. — "Et quand nous cherchons à extraire la généralité de notre chagrin, à en écrire, nous sommes un peu consolés, peut-être pour une autre raison encore que toutes celles que je donne ici, et qui est que penser d'une façon générale, qu'écrire, c'est pour l'écrivain une fonction saine et nécessaire dont l'accomplissement rend heureux, comme pour les hommes physiques l'exercice, le suer et le bain. A vrai dire, contre cela je me révoltais un peu. J'avais beau croire que la vérité suprême de la vie est dans l'art, j'avais beau, d'autre part, n'être pas plus capable de l'effort de souvenir qu'il m'eût fallu pour aimer encore Albertine que pour pleurer encore ma grand'mère, je me demandais si tout de même une oeuvre d'art dont elles ne seraient pas conscientes serait pour elles, pour le destin de ces pauvres mortes, un accomplissement, la grand'mère que j'avais, avec tant d'indifférence, vue s'agiter et mourir serait terminée, blessée sans remède, souffrir de longues heures étouffées de tous, avant de mourir. D'ailleurs, j'avais une pitiful infirmité même d'être moins chers, même d'être souffrants, et de tant de destinées dont ma pensée en la souffrance, ou même seulement les ridicules. Tous ces êtres, qui n'étaient réveillés des vérités et qui n'étaient plus, m'apparaissaient comme ayant vécu une vie pour moi. [...] Mais à un autre point de vue, l'oeuvre est signe de bonheur, parce qu'elle nous apprend que dans tout amour le général est à côté du particulier, et à passer du second au premier par une gymnastique qui fortifie contre le chagrin en faisant négliger sa cause pour approcher par la suite, même au moment où l'on aime et où on souffre,

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

si la vocation s'est enfin réalisé, dans les heures où on travaille on sent si bien l'être qu'on crie se dissoudre dans une réalité plus vaste qu'on arrive à l'oublier par instants et qu'on ne souffre plus de son encours, en travaillant, que comme de quelque mal purement physique où l'être aimé n'est pour rien, comme d'une sorte de maladie de cœur. [...] Certes, nous sommes obligés de revivre notre souffrance particulière avec la cure du médecin qui recommence sur lui-même la dangereuse piqûre. Mais en même temps il nous faut la penser sous une forme générale qui nous fait dans une certaine mesure échapper à son étreinte, qui fait de tous les copartageants de notre pain, et qui n'est même pas exempté d'une certaine joie. Là où la vie emure, l'intelligence perce une issue, car, s'il n'est pas de remède à un mal non protégé, un sort de la constatation d'une souffrance, ne fût-ce qu'en en tirant les conséquences qu'elle comporte. L'intelligence ne connaît pas ces situations fermées de la vie sans issue. Aussi fallait-il me résigner, puisque rien ne peut durer qu'en devenant général et si l'aspirant n'est à soi-même, à l'idée que même les êtres qui furent les plus chers à l'écrivain n'ont fait, en fin de compte, que poser pour lui comme chez les peintres. Parfois, quand un horizon douloureux est resté à l'état d'ébauche, une nouvelle tendresse, une nouvelle souffrance nous arrive qui nous permettant de le finir, de l'étouffer. Pour ces grands chagrins utiles on ne peut pas encore trop se plaindre, car ils ne manquent pas, ils ne se font pas attendre bien longtemps. [...] Mais puisque les forces peuvent se changer en d'autres forces, puisque l'artiste qui dure devient lumière et que l'électricité de la foudre peut photographier, puisque notre sourde douleur au cœur peut élever au-dessus d'elle, comme un pavillon, la permanence visible d'une image à chaque nouveau chagrin, acceptons le mal physique qu'il nous donne pour la connaissance spirituelle qu'il nous apporte; laissons se désagréger notre corps, puisque chaque nouvelle parcelle qui s'en détache vivante, cette fois lumineuse et lisible, pour la compléter au prix de souffrances dont d'autres plus sûrs n'ont pas besoin, pour la rendre plus solide au fur et à mesure que les ébauches affaiblissent notre vie, s'ajouter à notre œuvre. Les idées sont des

mais pour attribuer cette fonction cathartique à la philosophie. L'histoire universelle, avec son renouvellement de catastrophes, est justifiée d'après lui par sa conciliation

succédant des chagrins; au moment où ceux-ci se changent en idées, ils perdent une partie de leur action négative sur notre cœur, et même, au premier instant, la transformation elle-même dégage subitement de la joie. Succédant dans l'ordre du temps seulement, d'ailleurs, car il semble que l'artiste prenne ce soit l'idée, et le chagrin seulement le mode selon lequel certaines idées entrent d'abord en nous. [...] La valeur objective des arts est peu de chose en cela; ce qu'il s'agit de faire sortir, d'élever à la lumière, ce sont nos sentiments, nos passions, c'est-à-dire les passés, les sentiments de tous. [...] Ces substituts ajoutant à l'œuvre quelque chose de désintéressé, de plus général, qui est aussi une façon d'oublier que ce n'est pas aux êtres que nous devons nous attacher, que ce ne sont pas les êtres qui existent réellement et sent, par conséquent, susceptibles d'expression, mais les idées". (pp. 51-59) — Charles Baudelaire met en évidence ce pouvoir de séduction dans son poème en prose, *Une mort héroïque*: "Pancinelle me prouvait d'une manière étonnante, irréfutable, que l'ivresse de l'art est plus apte que toute autre à voler les terreurs du gouffre; que le génie peut jouer le comédien au bord de la tombe avec une joie qui l'empêche même de voir la tombe, perdu, comme il est, dans un paradis excluant toute idée de tombe et de destruction". (Œuvres complètes, bibliotèque de la Pléiade, p. 315).

(6) Voici un passage de son dialogue sur la critique et l'art, "Honest". — "Faut-il énoncer toujours nous adresser à l'art? Gilbert. — Toujours. L'art ne blesse jamais. Les larmes que l'on répand au théâtre sont une image fidèle des fonctions exquises et stériles dévoilées par l'art. On pleure mais on ne souffre pas, et l'affliction est sans embûche. Dans la vie de l'homme, comme le dit quelque part Spinoza, la douleur représente un passage à une moindre perfection. Or, pour citer encore une fois le grand critique d'art de la Grèce, le chagrin que nous apporte l'art est à la fois purifiant et indolent. C'est par l'art et par lui seul que nous pouvons prétendre à notre perfection, par l'art et par lui seul que nous pouvons nous garantir des sortilèges terribles de la vie quotidienne. Ceci d'abord parce que rien de ce que l'on imagine ne veut d'être fait, et que l'on imagine

dans l'Esprit — à ne pas confondre avec Celui que nous appelons Dieu! (7) De là le rôle primordial de la culture. C'est dans un tel esprit, c'est-à-dire dans la philosophie, que ré-

tout; et ensuite, parce que les forces du domaine émotif, comme celles du domaine physique, ont des limites dans l'espace et l'intensité. On sent jusqu'à tel point, et pas davantage. Et qu'importe le plaisir dont la vie fait un épêe, qu'importe la douleur qu'elle nous envoie pour troubler et mutiler notre âme, si dans la vie de ceux qui n'existeront jamais, nous trouvons le vrai secret de la joie, si nous réservons nos larmes pour la mort de Cordélia et des filles de Brabantio, qui ne peuvent jamais mourir. Ernest. — Un moment, s'il vous plaît. Il ne semble que, dans tout ce que vous venez de dire, il y a quelque chose d'absolument immoral. Gilbert. — Toujours. Car l'art poursuit l'émotion, tandis que le but de la vie et de cette organisation pratique de la vie que nous appelons social, est l'émotion pour l'action. La société, commandant et base de toute morale, n'a en vue que la concentration de l'énergie humaine; pour assurer sa survie de ses membres de contribuer par un labeur productif au bien-être commun, et de travailler à la saur de son front pour que s'achève la tâche qu'il a commencée. La société pardonne souvent au criminel mais jamais au rêveur, et les belles hantises. Le public est si bien subjugué par la tyrannie de cet affreux idéal social, que dans les expositions et autres lieux accessibles à tous, on vient vous demander d'une voix de stentor: "Qu'est-ce que vous faites?" alors qu'il n'est que la seule question admissible serait: "celle-ci: "Qu'est-ce que vous pensez?" Leur intention est certainement bonne, à ces braves gens au visage radieux, et peut-être est-ce la raison même qui les rend si ennuyeux. Mais il faudrait leur apprendre que si la contemplation est aux yeux de la société le crime le plus grave imputable à un citoyen, elle est, dans l'union des hommes cultivés, la seule occupation qui lui convienne". Intentions, trad., Philippe Neel, Paris, Stock, 1928, pp. 153-155.

(7) C'est la thèse de ses Leçons sur la Philosophie de l'histoire (Trad. Gibelin, Paris, Vrin, 1946). Quand nous considérons ce spectacle des passions et que nous envisageons les suites de leur violence, la déraison qui ne s'élève pas seulement à elles, mais aussi et surtout aux bonnes intentions, aux fins légitimes, quand de là

side, selon Hegel, la liberté des contraintes de l'action.

Le douloureux contraste entre ce qui est et ce qui devrait être, voilà qui fait la substance, l'original de ces

nous voyons surgir le mal, l'iniqité, la ruine des entreprises les plus florissantes qu'il ait produits le génie humain, nous ne pouvons qu'être remplis de tristesse par cette caducité et, étant donné qu'une telle ruine n'est pas seulement une oeuvre de la nature, mais encore de la volonté humaine, on arrive en face de ce spectacle, à une affliction morale, une révolte de l'esprit du bien, s'il s'en rencontre un tel en nous. On peut amplifier ces résultats, sans exagération exorbitante, jusqu'au tableau le plus terrible, simplement en reprenant avec exactitude, toutes les infortunes subies par ce qu'il y a eu de plus beau en fait de peuples, de constitutions et de vertus privées, et pousser ainsi l'émotion jusqu'à la douleur la plus profonde, le plus complexe à laquelle ne peut faire équilibre aucune conséquence rassurante; nous ne pouvons nous maintenir contre elle ou nous arracher à elle que par la pensée: il en a été ainsi; c'est la justice; on n'y peut rien changer; ..." pp. 31-32.

"L'infirmité particulière de la passion est donc inséparable de la mise en action du général; car le général résulte du particulier et du déterminé; et de la négation de celui-ci. C'est le particulier qui s'use en se combattant et dont une partie est détruite. Ce n'est pas l'idée générale qui s'expose à des contraintes et à la lutte, à des dangers; elle se tient en arrière hors de toute étiquette et de tout dommage. C'est ce qu'il faut appeler l'élément de la raison quand elle laisse agir à sa place les passions, on sotte que ce par quoi elle parvient à l'existence, éprouve des pertes et souffre des dommages. Car c'est le phénomène dont une partie est vaincue et une partie affirmative. En général, le particulier est trop petit en face du général: les individus sont sacrifiés et abandonnés. L'idée paie le tribut de l'existence et de la caducité non par elle-même, mais grâce aux passions des individus". pp. 40-41. — Après la religion "l'art est la deuxième forme de l'union de l'objectif et du subjectif dans l'esprit: il s'élève plus que la religion dans le réel et le sensible; dans sa plus haute dignité, il doit représenter non l'esprit mais la forme du Dieu; puis en général le divin et le spirituel. Grâce à lui, le divin doit devenir intuitif: il le présente à la fantaisie et à la faculté intuitive. — Mais le vrai ne parvient pas seulement à la représentation et au sentiment,

représentations initiatives où se trouvent conciliés les contraires — pourvu que les représentations elles-mêmes soient comme elles devraient être, et non pas de simples copies aussi affligées que leurs choses, sinon davantage. C'est donc ainsi qu'il faut entendre la réponse de Hegel que nous avons citée: "Si nous reconnaissons que c'est comme il faut que ce soit, c'est-à-dire non arbitraire ni contingent, alors nous reconnaissons aussi que ce doit être ainsi". Il voulait donc trouver dans la philosophie la catharsis de l'oppression à laquelle l'assujettissait la crise politique en son temps, comme de celle qui produisait en lui l'étude de l'histoire de l'humanité en général; alors que c'est à l'art qu'il revien-

comme il arrive dans la religion; ni seulement à l'initiation comme pour l'art, mais aussi à l'esprit qui pense; nous obtenons ainsi la troisième forme de l'union — la philosophie. Celle-ci est donc la formation la plus haute, la plus libre, et la plus sage". pp. 53-54. "La philosophie n'a affaire qu'à l'éclat de l'idée qui se reflète dans l'histoire universelle. L'essoufflement des agitations suscitées par les passions immédiates dans la réalité, la philosophie s'en dégage pour se livrer à la contemplation; son intérêt consiste à reconnaître la cours du développement de l'idée qui se réalise et certes de l'idée de liberté qui n'est, qu'en tant que conscience de la liberté. Que l'histoire universelle est la cours de ce développement et le devenir réel de l'Esprit sous le spectacle changeant de ses histoires — c'est là la véritable *Théodicée*, la justification de Dieu dans l'histoire. C'est cette lumière seulement qui peut réconcilier l'Esprit avec l'histoire universelle et la réalité à savoir que ce qui est arrivé et quotidiennement arrive non seulement n'est pas un déhors de Dieu mais encore essentiellement son œuvre propre". p. 409. — En somme, la philosophie est censée lui donner une manière de *scientia visionis*.

vient de procurer, dans une certaine mesure, ce genre de délivrement.

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

Ce n'est point un hasard qu'une adaptation problématique à ce qui existe se trouve à la fin de son œuvre, dont le début est une critique provocante, l'une comme l'autre soumis à un concept supérieur plein d'ambiguïté: comprendre ce qui est, dans une tendance fondamentalement et philosophiquement à la conciliation. Par cette ambiguïté fondamentale le concept de la réalité en tant que "ce qui est", Hegel a franchi abstraitement le chemin qui mène du désaccord à la conciliation et empiriquement de la jeunesse à la vieillesse, de la Révolution française, en passant par la domination napoléonienne, au relèvement de la Prusse. Cette attitude en face de la réalité, décidée depuis 1800, Hegel l'a prise, en tant que penseur, par un recours à la compréhension, en reconnaissant ce qui est tel qu'il est, même si ce devait être autre selon nos vœux ou notre opinion. Or c'est principalement en politique — où tout doit toujours être autre que c'est — qu'on fait valoir un tel devoir-être. Pure vrité que de faire comme si le monde vous attendait pour apprendre comment il devrait être, mais n'est pas! Hegel s'accorde avec la volonté de changement du monde grâce à cet arrangement avec le monde tel qu'il est, même quand on n'est pas en accord avec lui. ... Il n'aurait jamais pu partager la volonté marxiste d'une destruction radicale du changement, ... (8)

La philosophie, telle que Hegel la conçoit, devrait nous faire participer à ce que nous appelons la *scientia visionis* de Dieu, mais sans en avoir le caractère pratique. Elle

(8) La conciliation hégélienne dans *Recherches philosophiques*, Paris, Belin & Cie, vol. V, 1935-1936, page 403. Nous soulignons.

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

À propos de la première partie de cette affirmation

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

8. La conciliation marxiste.

Comme Hegel, Karl Marx et ses successeurs orthodoxes vont chercher, toujours dans le genre de l'art, la solution à la disparité de ce qui est d'avec ce qui devrait être. Mais à l'intérieur de ce genre il y a cependant entre eux une différence de fond en comble. Alors que le premier voulait surmonter les contradictions dans la contemplation, en théâtre de l'esprit -- contemplation d'une œuvre qu'il ne saurait faire, ou d'une action qu'il ne saurait poser -- les marxistes, au contraire, pour résoudre le problème de l'agir, iront dans la fabrique: ils se replieront sur les arts mécaniques. Ils chercheront la conciliation, non pas dans l'ordre de la représentation, mais dans celui des choses elles-mêmes.

La différence du faire et de l'agir nous paraît très exaspérante par le contraste entre la réussite fort tangible des œuvres de nos mains, et l'absence si fréquente de réussite dans l'action -- si bizarre, intolérable quand il s'agit de la conduite d'un trou. Aussi bien, les promoteurs de notre industrie, la faucille et le marteau, par exemple, com-

ne les fins que nous leur destinons, sont parmi les choses que nous comprenons le mieux quant à ce qu'elles sont, quant à leur pourqu岸, puisqu'elles doivent ce qu'elles sont à l'idée que nous en avons librement formée dans notre esprit (9) en vue de telle fin déterminée d'avance. Nulle part ailleurs l'homme est-il maître, aussi communément et sans conteste, que dans les arts mécaniques.

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

exécute les travaux où elle ressemble à l'homme, et l'abeille, par la structure de ses cellules de cire, fait honte à plus d'un architecte. Mais ce qui, de prime abord, établit une différence entre le plus piètre architecte et l'abeille la plus étroite, c'est que l'architecte construit la cellule dans sa tête avant de la réaliser dans la cire. À la fin du travail, nous nous trouvons en face d'un résultat qui, dès le premier moment, existait déjà, dans l'imagination du travailleur, sous une forme idéale. Ce n'est point pour créer une modification dans la forme des matières naturelles qu'il réalise dans ses membres son propre but; ce but il le connaît d'avance, c'est la règle et la loi de son action, et il est forcé d'y subordonner sa propre volonté. Et cette subordination n'est pas un acte isolé. Outre l'effort des organes qui travaillent, l'opération réclame, pendant toute sa durée, la volonté adéquate se manifestant par l'attention; et cela d'autant plus impérieusement que le travailleur est moins entraîné par le contenu ou le mode d'exécution du travail, et qu'il jouit moins du jeu de ses propres forces physiques et intellectuelles. (10)

(9) "Quantis enim minime facilius, quae in graeco fictur iridis, possimus uti in rebus naturalibus, sicut cum hincis quod collum et ens ectu, fieri oculo esse talis: magis tamen propriis utitur in his quae fiunt per intellectum, in quibus intellectus agens habet dominum super illud quod fecit, ut possit sic vel aliter facere: quod in rebus naturalibus non contingit; imo sicut ad aliquo superioris praesidio est". Saint Thomas, *In VII Metaph.*, lect. 6, n. 1394.

(10) *Le Capital*, livre I, partie 3, c. 5; trad. Molitor, édit. Costes, Paris, 1946, tome 2, pp. 4-5.

Quant à la vérité et à la certitude de cette empirise de l'intellect artisanal, de sa domination sur la réalité sensible en imposant à celle-ci une structure efficace scientifiquement conçue par nous, elles sont évidentes; elles sont vérités et certitudes au terme de notre initiative accomplie dans l'ordre des choses grandièrement connues de nous et dont nous dépendons pour la connaissance de toute réalité. Aussi bien, lorsqu'on parle de vérité à propos des théories physiques, elles n'ont, pour toute assurance d'être au moins sur la bonne voie, que la mesure dans laquelle elles peuvent servir à construire des choses qui marchent — quel que soit le but ultime du savoir considéré comme tel. Engels a donc raison de souligner que "nous pouvons prouver la justesse de notre conception d'un phénomène naturel en le créant nous-mêmes, en le produisant à l'aide de ses conditions, et, qui plus est, en le faisant servir à nos buts..." (11) Cela est si vrai que la tentation de tout ramener à cette mesure est de longue date. L'écrit est "l'œuvre de la main des hommes". (12)

(11) Frédéric Engels, *La voie Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, Édition Soc. Intern., Paris, 1935, page 22.

(12) En admettant cette œuvre l'homme s'adonne lui-même en activité sans rivale. Il est à noter qu'un besoin de concilier les choses qui sont avec les choses telles qu'elles devraient être, se trouve au principe de l'idolâtrie. Un père accablé par une douleur présumée à l'égard d'un fils qui lui a été très tôt enlevé; et cet enfant qui était mort, il s'est mis à l'honneur comme un dieu... Ce fut un âge pour les vivants que les hommes, sous l'influence de l'ignorance ou de la tyrannie, eussent donné à la pierre ou au bois le nom incorruptible. Bien tôt ce ne fut pas assez pour eux d'être dans la notion de Dieu; vivant dans un état de lutte violente, par suite de leur ignorance, ils appelaient du nom de paix de tels dieux. (Livre de la Genèse, c. xiv, 15, 21-22).

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

Il est d'ailleurs remarquable qu'à travers toute la littérature marxiste, l'homme ne se distingue des bêtes que par son faire. Les relations entre les hommes se retiennent tou-

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

C'est en quoi doit consister essentiellement l'action politique de la dictature du prolétariat, qui ne retient de l'état que le pouvoir de coercition, — action de contrainte au dehors, force appliquée sans merci. C'est par cette méthode que les hommes doivent finir par être comme ils devraient être. Il n'est pas moins significatif que ce rôle de transformation de l'homme intérieur par la violence (13) d'autrui soit confié

(13) À propos d'une phrase d'Aristote dans la *Métaphysique*, où il affirme que toutes les choses qui "se font" proviennent soit de l'art, soit de la puissance, soit de la pensée". (*VII*, c. 7, 1032 a 25), saint Thomas explique le sens de cette puissance, à laquelle Aristote attribue le sens de (potestas, factis), mais qui n'est pourtant pas un art. "Potestas autem hic videtur per vicentiam suam. Quaedam enim in his, quae non naturae sunt, constituentur ex sola virtute agentis, in quibus non alius requiritur ars aliq[ua]m, vel aliquis ordinatus processus intellectus; quod maxime contingit in corporibus inanimatis, vel privatis, aut ex-pellentibus". In *VII Metaph.*, lect. 6, n. 1395.

justement aux "ouvriers armés", que l'on présume rectifiés du fait qu'ils se définissent comme ouvriers. L'homme intérieur de ceux-ci est déjà purifié puisque entièrement assimilé à l'homme extérieur libéré par la qualité qui le définit; il est comme il doit être, c'est-à-dire producteur purement et simplement, le travail lui-même étant devenu son tout premier besoin.

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

L'ensemble des conditions de vie, milieu qui, jusqu'ici, dominait l'homme, entre enfin sous la domination et le contrôle des hommes qui, pour la première fois, deviennent les maîtres de leur propre organisation en société. Les lois de leur propre action sociale, qui, jusqu'ici, se dressaient devant eux en lois de la nature, étrangères à eux et les dominant, sont dès lors appliquées et dominées par les hommes en pleine connaissance de cause. L'organisation propre de la société des hommes, qui, jusqu'ici, leur était comme étrangère et octroyée par la nature et l'histoire, devient un acte de leur propre et libre initiative. Les forces objectives, étrangères, qui, jusqu'ici, dominaient l'histoire, passent sous le contrôle des hommes eux-mêmes. Ce n'est qu'à partir de ce moment que les hommes feront eux-mêmes leur histoire en pleine conscience; ce n'est qu'à partir de ce moment que les causes sociales, nées en mouvement par eux, auront, en majeure partie et dans une mesure toujours croissante, les effets voulus par eux. C'est l'humanité passant d'un état du règne de la nécessité dans le règne de la liberté. (14)

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

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

Le système et sa méthode n'admettant donc que des lois "scientifiques". Après avoir été enchaînés depuis les ori-

ghes par la loi morale, l'homme aurait enfin reconnu dans sa faculté artisanale les moyens appropriés à dominer la nature, à se maîtriser soi-même et à transformer les autres par les voies déterminées de l'art, en quoi celui-ci imite la nature pour la dépasser. Car la médecine, par exemple, prouve que la nature ferait si elle le pouvait. C'est ce qui porte à ces penseurs de l'action d'affirmer que leur système n'est pas un système parmi d'autres, mais qu'il est l'expression d'une loi universelle de la nature et de l'histoire. Et nous voici encore une fois tout près de Hegel. Mais, d'un Hegel, dit Marx, tenu sur pieds. Car la loi universelle en cause est celle, proclamée par Hegel, de l'identité des contraires, principe de ce qu'il appelle dialectique. (15)

La conclusion n'était possible que parce que Hegel avait assimilé le status des contraires et des contradictoires dans les choses à celui qui leur revient dans la pensée. Faut-il que pour Marx l'identité des contradictoires dans la pensée n'est que le reflet de leur identité dans les choses. "La dialectique", écrit-il, "dont est victime la dialectique dans les mains de Hegel ne l'empêche aucunement d'avoir pour la première fois exposé ses formes générales de développement d'une manière complète et consciente. Chez Hegel, elle se tient debout sur la tête. Il faut la retourner pour découvrir la

(15) Hegel, Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques, traduction Gubelin, Paris, Vrin, 1952, Première section de la logique, pp. 76 et ss.

noyau rationnel sous l'enveloppe mystique" (16)

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

(16) Le Capital, Paris, Costes, 1966, tome I, p. xciv. Nous citons toujours la traduction Kozan-Durvet, des Mémoires Choisis, N.R.F., Paris, Gallimard, s.d., pp. 67-68.