

YVES SIMON

---

Philosophie  
du gouvernement  
démocratique

# Philosophie du gouvernement démocratique

Titre original : *Philosophy of Democratic Government*  
Licensed by the University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana,  
U.S.A.

Tous droits de traduction, d'adaptation et de reproduction réservés pour tous  
pays.

Pour la présente édition française  
© 2015, Groupe Artège  
Éditions Desclée de Brouwer  
10, rue Mercœur - 75011 Paris  
9, espace Méditerranée - 66000 Perpignan

*[www.editionsddb.fr](http://www.editionsddb.fr)*

ISBN : 978-2-220-06705-6  
ISBN epub : 978-2-220-07609-6

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

portrait de saint Thomas. Au nord-est : un portrait de Proudhon. À l'est : votre portrait. Oui, j'ai eu de la chance. »

Simon vient de l'aile démocrate et socialisante du catholicisme français, celle qui n'a pas le vent en poupe après la Première Guerre mondiale, et s'appuie en même temps sur le philosophe de l'aile monarchiste et nationaliste du catholicisme français, puisque l'Action française de Charles Maurras revendiquait comme sien, non sans de lourdes équivoques, l'héritage de la philosophie scolastique. La position est à la fois « rare<sup>25</sup> », paradoxale, inconfortable, et parfaitement assumée : Simon, que ses camarades moquent dans les années 1920<sup>26</sup>, se définit comme le seul thomiste « sans-culotte<sup>27</sup> », ce qui n'empêche pas Simon, dès 1929, de dénoncer en privé la faiblesse philosophique des positions du Sillon<sup>28</sup>.

À cette matrice, le philosophe peu à peu intègre des éléments de la culture philosophique américaine qui vont permettre la création d'une nouvelle synthèse que Simon désigne parfois sous l'appellation, assez vague il faut bien le dire, de « thomisme américain<sup>29</sup> ». Au moins trois domaines de la pensée de Simon pourraient permettre d'étudier cette américanisation : la philosophie du bonheur, que Simon resitue sous le patronage de la formule de Jefferson *the pursuit of happiness* ; la philosophie des sciences et des mathématiques, où l'on note un vrai effort de lecture et d'assimilation des auteurs anglo-saxons ; et enfin la philosophie politique et notamment la pensée de la démocratie, qui aboutit à la publication en 1951, aux presses de l'University of Chicago, de *Philosophy of Democratic Government*, appelé à devenir un vrai manuel de philosophie politique tout au long des années

1950. L'américanisation de la philosophie politique de Simon ne doit pas être entendue au sens d'une *mutation* philosophique ; ce serait plutôt une forme d'approfondissement de ses positions antérieures grâce à l'expérience démocratique américaine, et grâce à la découverte de nouveaux auteurs. Cette américanisation n'est pas non plus une acceptation de tous les principes américains : Simon consacre maints essais pour dénoncer les méfaits du libéralisme<sup>30</sup>.

Dès son arrivée aux États-Unis, Simon est en quelque sorte séduit par le climat politique américain. D'une lettre à Maritain d'avril 1939 :

« Je suis très frappé, en même temps, de l'effort qui est fait ici pour raviver et tendre ce que j'appellerai parallèlement le sentiment des mœurs américaines, résumé en deux mots bien propres à faire rigoler nos cyniques : *religion, democracy*. Je sens croître en moi l'attachement à l'Amérique : c'est mon seul refuge temporel contre le désespoir. »

Le moment de la guerre mondiale est le temps d'une nouvelle élaboration démocratique pour Simon et Maritain, qui publie en 1943 son fameux opuscule *Christianisme et Démocratie*. Le mouvement s'accompagne d'une très vive conscience de l'insuffisance de la pensée politique catholique en ce domaine. Ainsi d'une lettre de Simon de décembre 1941 :

« Même en France, je serais hostile à *tout* groupement catholique de caractère politique, *a fortiori* aux U.S. Le journal *People and Freedom* [de Luigi Sturzo] me donne la même impression de lavasse idéologique et d'ignorance que la petite littérature buchézienne de

1848 ou la Jeune République [de Marc Sangnier]. Que la démocratie catholique soit condamnée à ne produire que des navets, voilà qui me paraît établi par l'histoire. Mieux vaut travailler dans le cadre de la *democracy* tout court. Là, au moins, nous avons des faits dynamiques et normatifs : la Révolution française, la Révolution américaine, l'Indépendance italienne, etc. ; ces faits sont généralement d'un catholicisme douteux : tel est le problème qu'il nous est demandé de surmonter. »

Ou d'une lettre de juillet 1941 :

« Comme vous me le disiez, il faut être pratique, car nous sommes en guerre : or ce qu'il y a de pratique aujourd'hui, c'est l'esprit des révolutions anglaise, américaine et française. On ne sauvera pas un Juif du camp de concentration en citant l'auteur antisémite de la lettre à la duchesse de Brabant<sup>31</sup>. S'il faut être pratique, ce qui est important, c'est "Vivre libre, ou mourir", c'est "l'option sinistre", comme disait Victor Hugo, "ou la mort !", ajoutée à la "sainte devise" (cf. le même) : Liberté, Égalité, Fraternité. Waldemar Gurian aime à dire que si saint Thomas vivait aujourd'hui il serait pour Franco, pour Tizo, pour Pétain : c'est l'évidence. Saint Thomas, c'est Garrigou. Faire pratique en 1941 avec saint Thomas, en politique, c'est une plaisanterie. »

De cela, l'auteur prie Maritain de ne pas conclure qu'il cesse d'être thomiste ; il souligne au contraire les efforts à réaliser pour parvenir à extraire de Thomas d'Aquin les principes de ce

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.



liberté. Il sera discuté des instruments et des formes dans les parties ultérieures de cet ouvrage.

Postulons, par le biais d'une expérience intellectuelle, la négation radicale de l'autorité et observons le déploiement de ses implications. Cela met notre imagination à rude épreuve. Représentons-nous hardiment des villes sans réunion communale (*town meeting*), des cités sans conseillers municipaux ni maire, des ateliers sans contremaître, des comités sans président, des secouristes sans chef d'équipe, des universités et des républiques sans président. Le plus difficile est d'imaginer un foyer où les petits enfants ne seraient soumis à aucune sorte d'autorité. Il est souhaitable que les enfants, même très jeunes, soient formés à l'auto-gouvernement ; cependant, si les enfants, même les grands, ne sont pas gouvernés par des personnes douées d'esprits plus matures, de volontés plus fortes, et d'une expérience plus vaste, ils ne peuvent pas survivre. Ces mots décrivent complètement la fonction *paternelle* de l'autorité. Formulons-en les caractéristiques.

Premièrement, dans cette fonction, l'autorité vise au *propre* bien du gouverné. Un enfant a besoin d'être dirigé parce qu'il n'est pas capable de prendre soin de *lui-même*, c'est-à-dire de se diriger lui-même vers sa propre préservation et sa propre perfection. Ainsi, en dehors de toute considération du bien social ou du bien commun, l'autorité est nécessaire à la survie et au développement d'une personne immature.

Deuxièmement, l'autorité est, ici, rendue nécessaire par une déficience. Les parents prennent soin de l'enfant, attendu que et dans la mesure où l'enfant est *inapte* à prendre soin de lui-même. Le père substitue son jugement et sa volonté matures au jugement et à la volonté de l'enfant, qui sont encore immatures. La fonction parentale de l'autorité n'est pas essentielle mais

*substitutionnelle.*

À ce stade, il semble nécessaire de s'étendre brièvement sur le concept de « déficience ». Ce concept admet différents degrés. La déficience signifie toujours un manque dans la perfection qu'un sujet devrait posséder afin de satisfaire pleinement aux exigences de sa nature. Pour autant, une déficience n'est pas nécessairement un mal, étant donné qu'une nature sujette à une croissance traverse normalement une période d'inachèvement<sup>48</sup>. Un enfant est une personne non complètement développée et il n'y a rien d'anormal à ce qu'un enfant ne dispose que d'un pouvoir d'enfant ; en revanche, il y a quelque chose d'anormal à ce qu'une personne adulte ait un âge mental de sept ans. Ainsi, parmi les déficiences qui rendent l'autorité paternelle nécessaire, certaines ont le caractère du mal et d'autres ne l'ont pas. Certaines sont normales et d'autres ne le sont pas. Il n'y aurait aucune place pour l'autorité paternelle dans une société sans déficience, mais il y en aurait beaucoup dans une société humaine dépourvue de mal, étant donné que les membres des sociétés humaines sont voués à être des enfants avant d'être des hommes.

Troisièmement, l'autorité paternelle est *pédagogique* et vise par conséquent à sa propre disparition. Cela découle de son caractère substitutionnel. Il est tout à fait bon pour un enfant d'être dirigé par une personne mature, mais le but principal de cette gouvernance consiste en l'acquisition de la capacité à exercer l'auto-gouvernement. Si l'autorité paternelle reste nécessaire une fois passée la date la plus précoce possible de sa disparition, elle a échoué dans une certaine mesure ; si elle travaille intentionnellement à son propre maintien et gère les choses de manière à ne pas avoir à disparaître, elle est coupable d'un abominable abus.

C'est l'autorité en tant qu'elle est engagée dans cette fonction substitutionnelle et pédagogique que nous appelons « paternelle », suivant l'usage propre qui consiste à étendre au genre dans son ensemble le nom de l'espèce la plus familière. Outre la relation père-fils, il y a de nombreuses situations dans lesquelles l'autorité d'un genre paternel est exercée. Discutons brièvement de certaines de ces situations.

1. Les controverses au sujet de la liberté des femmes fournissent un parfait exemple de la confusion qui gâche les questions éthiques lorsqu'une position est prise pour ou contre l'autorité sans aucun égard pour la diversité de ses fonctions. À l'époque où le mouvement féministe a pris forme, il était encore réputé que les femmes, à de rares exceptions, étaient imparfaitement capables de prendre soin d'elles-mêmes et de gérer leurs propres affaires. En conséquence, les systèmes juridiques gardaient soumises au contrôle par une personne masculine – père, mari ou tuteur – de nombreuses actions de la femme adulte concernant sa propre personne. Le mouvement féministe a revendiqué la capacité de la femme à se gouverner elle-même et a combattu toute législation qui faisait valoir le postulat de sa persistante minorité. Pour faire court, il souhaitait que la femme bénéficie de l'autorité paternelle. Le cri pour l'« émancipation de la femme » pourrait n'avoir signifié rien d'autre. Cependant, pour beaucoup, il signifiait bien plus. La plupart des sociétés ont ensuite accordé à la femme la citoyenneté, encore qu'incomplète, et lui ont barré l'accès à de nombreuses professions ainsi qu'à de nombreux domaines de la vie publique. De telles restrictions pourraient n'avoir rien exprimé d'autre que l'opinion selon laquelle le droit, la guerre, la politique, la chirurgie, etc., sont des affaires d'hommes. En réalité, la tradition a relié ces exclusions à la théorie de la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

science inclut une grande quantité d'opinions et de croyances ; cependant, on y trouve également un noyau inaperçu, quand bien même d'une importance primordiale, fait d'assertions certaines, universelles et claires qui satisfont toutes les conditions d'une communicabilité stable. *De jure*, il est toujours possible d'exiger l'assentiment unanime à une assertion scientifique ; tout ce qu'il faut pour cela, c'est faire la démonstration. Disons qu'une assertion authentiquement scientifique est, *de jure*, communicable sans limite. Pour autant, lorsqu'une assertion ne parvient pas à gagner l'assentiment par-delà les frontières d'un groupe de semblables, on ne devrait pas en déduire, de ce simple fait, qu'elle est dépourvue de caractère scientifique. Une assertion peut être, *de jure*, communicable sans aucune limite, quand bien même sa communicabilité *de facto* se révèle strictement limitée. Le fait qu'une divergence s'instaure entre les possibilités *de jure* et *de facto* est courant dans ce monde de contingence. Les assertions d'une science positive sont infiniment plus communicables, en fait, que celles de la philosophie ; pour autant, certaines assertions philosophiques sont pleinement démontrées et ont conséquemment le fondement objectif d'une communicabilité illimitée ; leur incommunicabilité relative est purement factuelle. C'est par accident si seules de rares personnes peuvent comprendre les termes qui les composent, savoir de quoi il retourne, maîtriser les prérequis de la démonstration et suivre la démonstration en elle-même.

Ainsi, dans le domaine de la pensée scientifique, l'unanimité est garantie, *de jure*, par un processus de communication rationnelle dont la possibilité résulte nécessairement de la nature des objets scientifiques. Des esprits scientifiques parfaits, quel que soit leur nombre, seraient unanimes au sujet

de la vérité scientifique. Le problème auquel nous sommes maintenant confrontés est de savoir si ce qui est vrai pour les assertions scientifiques l'est aussi pour ces assertions pratiques qui régissent l'action d'une multitude : possèdent-elles le pouvoir de commander un assentiment unanime, du moins lorsque les conditions sont entièrement normales ?

La théorie de la certitude pratique et de la vérité pratique développée par l'aristotélisme est un premier pas vers une réponse. La très contraignante définition de la science dans les *Seconds Analytiques* semble anéantir tout espoir de trouver un cas de certitude dans les domaines pratiques. Si la certitude de la science exige que l'objet scientifique possède le genre et le degré de nécessité que l'on trouve dans les seules essences universelles, il semble que la connaissance pratique n'admette aucune certitude, car la pratique humaine a lieu dans l'univers des choses qui peuvent être autrement qu'elles ne sont<sup>52</sup>. Les événements réfutent constamment notre prudence. Après une délibération méticuleuse, nous concluons que ce plan d'action est le bon, pour autant, il débouche sur une catastrophe. Le chef de famille, par exemple, décide, après avoir consciencieusement évalué les avantages et les inconvénients, qu'un certain voyage serait une bonne chose pour sa famille. Survient une catastrophe ferroviaire. Un enfant décède. Pour autant, cet honnête homme avait le droit de croire au plan d'action qu'il avait choisi.

Un exemple d'une telle simplicité est tout ce dont nous avons besoin pour percevoir la double signification d'une assertion pratique. « Ce voyage sera une bonne chose » – cette assertion est réfutée par la catastrophe ferroviaire ; elle se trouve être en contradiction avec les faits ; entre elle et le réel, il se trouve n'y avoir aucun rapport de conformité ; elle s'est révélée fautive, elle n'a jamais été certaine. Toutefois, et quoi qu'il

advienne, il restera éternellement vrai que l'assertion « ce voyage sera une bonne chose » était la bonne conclusion d'une délibération proprement menée. Personne ne pourrait faire mieux. Nos calculs ne sont pas censés être infallibles. Cette assertion était ce qu'elle était censée être. Elle était ce que la bonne volonté et l'affectueux dévouement exigeaient qu'elle soit. Son accord avec le réel était uniquement probable, car le fonctionnement d'une ligne de chemin de fer est sujet à des accidents ; cependant, son accord avec les exigences d'une bonne volonté était certain. Un tel accord est un genre de vérité, et la catastrophe ferroviaire n'est pas une raison pour accuser l'homme d'un manque de jugement. Il a bien jugé dans la mesure où son jugement était ce qu'il était censé être. La conformité d'une assertion pratique avec le réel ne peut être parfaitement établie ; cependant, une telle conformité est l'absolue vérité, la vérité théorique ; elle n'est pas la vérité qui appartient à l'assertion pratique en tant que celle-ci est pratique. La vérité pratique est un rapport de conformité entre un jugement ou une assertion et les conditions d'une honnête volonté<sup>53</sup>. Quand une décision est ce que l'honnêteté exige qu'elle soit, la décision est vraie dans un sens pratique, et sa vérité pratique est certaine et inconditionnelle. L'incertitude de nos calculs entraîne des conséquences pénibles, mais n'a pas d'effet sur la possession de la vérité pratique, qui garde sa solidité au milieu des ruines. En ce qui concerne sa cause, le jugement bénéficiant de la certitude pratique doit être décrit comme un cas particulièrement clair et familier de connaissance affective<sup>54</sup>. En connaissance rationnelle, un jugement qui n'est pas auto-justifié doit sa justification à des cognitions antérieures et, finalement, à des cognitions auto-justifiées ou évidentes. Les dispositions de la volonté et du cœur n'ont rien à voir avec la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.



Le problème de l'action unie est relatif au moyen. Or, il est parfaitement évident que toutes les opérations concernant le moyen sont conditionnées et soutenues par des opérations plus élémentaires, c'est-à-dire la volition et l'intention de la fin<sup>59</sup>. Des associés peuvent unifier leur action par le biais de l'autorité ou doivent se contenter des procédures risquées de l'unanimité ; manifestement, aucune action ne serait à unifier si ces hommes n'avaient pas auparavant déterminé qu'un certain objet avait pour eux tous le caractère d'une fin à poursuivre au travers de l'action commune. Ainsi, au-delà du problème de l'action unie, nous devons nous enquerir d'une question plus profonde, c'est-à-dire celle de l'intention même du bien commun. Nous savons que l'autorité est nécessaire, dans des conditions précises, pour le bon fonctionnement du moyen ; la question suivante est celle de savoir si l'intention même du bien commun requiert l'intervention de l'autorité.

Si nous étions face à une société incluant des membres stupides ou malveillants, la réponse serait tellement simple qu'elle rendrait l'énoncé de la question superflu. Ceux à qui manquent la bonne volonté ou la compréhension doivent de toute évidence être dirigés vers le bien commun ; il faut même leur imposer de ne pas nuire au bien commun et de le servir de façon constructive. La pertinente et difficile question concerne une société exclusivement composée de gens bons et éclairés. Au premier abord, la réponse peut sembler évidente : si tous ces gens sont bien intentionnés, ils ont spontanément l'intention du bien commun et n'ont pas besoin d'être dirigés vers celui-ci. Par la simple opération de leur vertu, ils visent au bien commun et veulent y subordonner leurs avantages privés ; dépourvus d'une telle volition élémentaire et d'une subordination en bon ordre, ils seraient des égoïstes, des mauvais citoyens ou, au mieux, des

personnes bien intentionnées fourvoyées par les illusions<sup>60</sup>. Ainsi, toute fonction concevable de l'autorité semble être, à propos de la volition et de l'intention du bien commun, uniquement substitutionnelle.

Nous sommes ici face à une question dont la difficulté égale la profondeur. Elle a rarement été abordée isolément de manière appropriée. La discussion précédente a supprimé le risque qu'on la confonde avec le problème de l'action unie, mais il demeure un risque de confusion avec une autre question connexe. Pour faire bref, la plupart des sociétés sont divisées en deux groupes de personnes, à savoir ceux qui gouvernent et ceux qui sont gouvernés. Or, au long de l'histoire de la littérature politique, il y a une tendance à identifier les deux questions suivantes : (a) celle de savoir s'il faut que la société soit gouvernée et (b) celle de savoir s'il faut qu'elle soit gouvernée par un personnel distinct. En fait, il y a de nombreux exemples de gouvernement direct de la multitude par elle-même ; à moins de déclarer, assez arbitrairement, qu'ils constituent des anomalies, ceux-ci devraient suffire à démontrer que l'essence du gouvernement est indépendante de ces deux modalités : l'incarnation dans un personnel distinct, l'incarnation dans l'entière multitude. Citoyens d'une grande nation, nous obéissons aux lois faites par un petit corps de législateurs élus ; cependant, les membres d'une communauté de Nouvelle-Angleterre ne sont pas moins gouvernés par les réglementations que l'ensemble de la communauté a édictées lors de sa réunion communale (*town meeting*). La constitution d'un personnel gouvernant distinct concerne les modalités de l'autorité, nullement ses fonctions et les raisons de sa nécessité. Il est aisé de saisir comment a lieu la confusion. Le questionnement est suscité par le pouvoir que les quelques-uns prétendent avoir sur les multitudes et que les

multitudes reconnaissent sans trop de réticence. Ce pouvoir, si jamais il est justifiable, devrait être justifié par les exigences de l'intérêt commun. L'on se rend compte ou l'on se doute fort que l'intérêt commun nécessite d'être pris en charge par un corps de personnes publiques. Il y a des exemples où le peuple entier est un corps ; cependant, dans la plupart des cas et dans les cas les plus frappants et les mieux connus, les personnes publiques chargées du bien commun sont, par nécessité, spécialisées, pour ainsi dire, dans la poursuite du bien qui n'est ni particulier ni privé mais commun. Ainsi, dans la plupart des cas et dans les plus connus d'entre eux, le corps de personnes publiques que le bien commun requiert est résolument un personnel gouvernant distinct. Le postulat du gouvernement et celui d'un personnel gouvernant distinct sont empiriquement une seule et même conclusion, et l'expérience n'attire pas l'attention sur la différence des raisons. De plus, le fonctionnement d'un personnel gouvernant distinct implique un élément de paradoxe qui sera réglé le mieux du monde si, en résorbant celui-ci dans la question plus fondamentale du gouvernement lui-même, nous parvenons à ignorer sa difficulté spécifique.

Afin que le problème de l'autorité, en ce qui concerne la volition et l'intention du bien commun, puisse être proprement isolé, il est utile de garder à l'esprit, autant que possible, les images d'un gouvernement dépourvu de personnel gouvernant, comme pour le cas d'une ville de Nouvelle-Angleterre, celui d'un canton suisse ou d'une nation décidant d'une question par voie de référendum. Le problème entièrement différent de la nécessité d'un personnel gouvernant distinct sera débattu dans une autre partie de cet ouvrage.

Que des personnes vertueuses, sous le propre effet de leur vertu même, aiment le bien commun et subordonnent leurs choix

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

d'or de l'individualisme, la conscience des hommes, en dépit de ce que pouvaient en dire les théoriciens, a souvent reconnu le bien commun et l'a servi avec dévouement sous des noms aussi impropres qu'« intérêt général » et « plus grand bien du plus grand nombre ».

La deuxième affirmation (« que le bien commun peut faire l'objet d'une intention formelle sans pour autant faire l'objet d'une intention matérielle ») exprime un pur fait et nécessite simplement d'être illustrée par des exemples. Cela a été fait. Il se peut qu'un officier de l'armée, entièrement dévoué à la victoire et déterminé à tenir une certaine position conformément à ses ordres, n'ait pas l'intention du bien commun considéré de façon matérielle ; il se peut qu'il n'ait pas l'intention de ce qui est réellement exigé par le bien commun, car il se peut que des circonstances nouvelles requièrent une évacuation ou un repli. Et le fils d'un meurtrier, lui-même bon citoyen, veut que la vie de son père soit préservée, bien que le bien commun puisse exiger la peine capitale.

La troisième affirmation (« que la vertu de la personne privée garantit [uniquement] l'intention du bien commun considéré de façon formelle ») signifie que le fait de ne pas parvenir à l'intention du bien commun considéré de façon matérielle n'est pas nécessairement imputable au manque d'excellence morale. Si ce qu'exige la victoire est l'évacuation et le repli, il est du ressort du haut-commandement d'émettre de nouveaux ordres ; et il est du ressort des tribunaux de vérifier que la société est protégée par une sanction du crime adéquate. Chaque difficulté particulière soulevée par cette affirmation se retrouve dans les difficultés concernant l'affirmation n° 4 (que, au plan matériel, les personnes particulières et les groupes particuliers doivent avoir l'intention de biens particuliers), qui est la clef de voûte de

toute la théorie.

Apparemment, tout serait mieux si chaque membre d'une communauté avait l'intention du bien commun de façon à la fois formelle et matérielle. En raison des limites humaines, une adhésion continue et infaillible de chacun à ce qu'exige réellement le bien commun n'est pas réalisable. Cependant, pourquoi ne pourrait-ce être désirable, si c'était réalisable ? Pourquoi cela ne devrait-il pas être postulé dans la construction d'une communauté idéale ? Pourquoi cela ne devrait-il pas être encouragé, dans la mesure du possible, dans nos sociétés imparfaites ? L'affirmation semble mettre une restriction à l'amour du bien commun, comme si trop pouvait nuire.

Il est effectivement néfaste d'ignorer les lois de l'un et du multiple. Ces lois sont indépendantes des déficiences humaines et transcendent les affaires humaines ; elles sont métaphysiques. La bonté implique l'unité, mais la notion d'unité, en tant qu'elle se divise en « unité de l'individu » et « unité de la multitude », implique un ordre d'antériorité et de postériorité. L'unité d'une multitude proprement unifiée est une unité moindre que l'unité d'un individu. Le degré d'unité qu'admet une multitude est la même chose que le genre d'unité qu'elle exige. Bien que l'unité soit une perfection absolue, il peut y en avoir trop dans la mesure où, au-delà d'un certain point, le genre inapproprié supplante de force le genre approprié et la destruction s'ensuit. C'est le sens de la fameuse objection d'Aristote au communisme de Platon<sup>63</sup>.

Il est très facile de saisir comment l'uniformité peut faire violence à la nature de la multitude et causer la ruine. L'extinction systématique de la diversité qualitative altère le genre même de plénitude que la fonction métaphysique du multiple se doit d'atteindre ; et si le but est de réaliser le plus

haut degré d'unité, une multitude, quel que soit son degré de soumission à l'uniformité, est vouée à rester au deuxième rang derrière l'individualité, c'est-à-dire qu'un seul homme serait plus proche de l'objectif que n'importe quelle communauté, même si celle-ci est composée de marionnettes toutes taillées et habillées d'après le même modèle. À ce stade, l'affirmation en question s'éclaire d'un jour nouveau, car on parvient à y reconnaître un cas particulier d'une formule familière, tout à fait agréable et presque incontestée. Imaginez une multitude dans laquelle tous ont l'intention du bien commun, de façon matérielle aussi bien que formelle, et s'abstiennent d'avoir l'intention d'un quelconque bien particulier, même d'une façon purement matérielle ; cette multitude a accompli l'unité totale. Son uniformité est la plus radicale de toutes et englobe pratiquement tous les genres d'uniformité. Derrière l'uniformité résultant de l'industrie rationalisée et de la production de masse, la diversité qualitative survit tant que mon cœur est rempli d'amour pour des personnes d'une importance unique ; mais supposons que, par un arrangement habile de la société, aucune femme ne me soit une épouse plus qu'une autre femme, aucun vieil homme ne soit distingué comme étant mon père, aucun homme ne me soit connu comme un frère plus qu'un autre homme, et aucun garçon ne me soit connu comme un fils plus qu'un autre garçon ; les raisons permanentes de l'amour du particulier sont détruites. Il peut se trouver qu'un homme ait une affection spéciale pour un vieil homme, mais le bien commun a le monopole des raisons permanentes de l'amour et du dévouement. Dans l'ordre de la causalité finale, seul le commun tient ; le particulier ne joue plus le rôle d'une cause. Son pouvoir causal a disparu dans le pouvoir causal du tout. Cependant, la fin est la forme de la volonté ; dans la mesure où seul le tout conserve le caractère d'une fin, il ne reste qu'une

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.



temporels, suggère qu'aucune cité, aucun État, aucun empire ni aucune fédération en particulier n'a jamais possédé le caractère d'une société civile de manière absolue et inconditionnelle. Afin d'être exhaustifs et entièrement réels, disons qu'une société civile devrait être telle qu'il ne soit jamais nécessaire de partir à l'étranger ni d'avoir recours à une aide venant de l'étranger pour pouvoir répondre à un besoin temporel. Aucune organisation civile n'a jamais satisfait à de telles exigences ; cependant, dans un grand nombre de cas, tous les besoins temporels fondamentaux se trouvent être satisfaits habituellement, si ce n'est toujours, au sein des frontières d'une organisation qui, en conséquence, méritait qu'on la qualifie de « civile » au sens plein, quoique non absolu, du terme. À notre époque, la dépendance envers des choses, des personnes et des structures sociales se trouvant à l'extérieur de son propre État ou de sa propre nation fédérale est devenue un fait tellement commun et d'une telle ampleur que l'on peut se demander s'il existe une société plus petite que le monde avec le caractère d'une société civile, excepté dans un sens fortement nuancé. Une telle situation pose le problème de l'État-monde mais ne démontre rien de son éventualité, et encore moins de son aptitude à résoudre des problèmes qui ne peuvent pas attendre plus de quelques années.

Nous proposons de terminer cette recherche par des remarques sur les causes de l'opinion commune selon laquelle le gouvernement civil est un mal, quoiqu'un mal nécessaire, ou, de toute façon, la conséquence d'une situation déficiente.

1. Dans l'exercice de l'autorité civile, l'abus est fréquent et fréquemment grave. L'abus fréquent n'est pas nécessairement le signe d'un mal intrinsèque, mais il y a toujours une tentation

d'appliquer inconsidérément le principe reliant fréquence et nature et d'attribuer une nature éthiquement mauvaise à ce qui occasionne des abus dans de nombreux cas. Si la fréquence des abus devait rendre suspecte l'essence même du gouvernement, il faudrait en toute logique considérer comme également suspectes des activités comme la science, l'art, la technique, le commerce, le jeu, l'amour. En vérité, le taux de défaillance est extrêmement élevé dans tous les domaines d'activité qui requièrent la vertu en tant que condition intrinsèque du succès. Dans le gouvernement civil, les difficultés sont plus sérieuses qu'ailleurs, et les défaillances entraînent souvent d'effroyables conséquences. Plus que de la lucidité, il faut peut-être de la force d'âme pour prendre conscience de l'excellente bonté, la révérente sublimité de cette institution, le gouvernement civil, en dépit du poids écrasant de ses défaillances et de ses abus.

2. Parmi les buts que sert réellement le gouvernement civil, le plus évident et, par conséquent, le mieux connu, est la répression des malfaiteurs. Le pouvoir de la coercition absolue est souvent traité comme l'élément déterminant de l'État. Si c'était le cas, le mal seul suffirait à causer la nécessité de l'État. Cependant, dans les faits, la coercition n'est qu'un instrument du gouvernement civil ; une grande partie de la direction civile est accomplie par le biais d'un autre instrument, à savoir la persuasion, qui serait le seul instrument de gouvernement dans une société constituée de personnes idéalement parfaites.

Aristote définissait l'État en termes de complétude et d'auto-suffisance, non pas en termes de coercition. Il peut par conséquent paraître étrange que saint Thomas d'Aquin, un aristotélicien, fasse référence au pouvoir de coercition absolue dans la toute première phase de sa tentative d'expliquer la nécessité de l'État. Cependant, commencer par le caractère le

plus évident de la chose à étudier est commun et s'apparente à une méthode aristotélicienne. Il est en outre parfaitement entendu que le plus évident n'est pas toujours le plus profond. Dans une recherche naissante, le problème méthodologique est de déterminer quel caractère va fournir l'approche la plus sûre et mener le plus certainement la pensée vers le cœur du sujet. Or, parmi les choses que fait l'État et que la famille ne peut pas faire, et que seul l'État peut faire, il y en a une dont la nécessité est apparente à chacun : c'est la formation des jeunes « dissolus et enclins au vice », qui n'écoutent pas les conseils paternels mais ont besoin « d'être arrachés au mal par la force et la crainte ». Nous en venons ainsi à postuler le besoin d'une organisation capable d'utiliser la force pour la discipline des forts caractères et pour la paix de tous. La question suivante est : Dans l'assurance qu'une organisation dotée du pouvoir de coercition absolue est nécessaire, quelle est l'essence de l'organisation qui va exercer un tel pouvoir ? On répond à cette question en termes de complétude et d'auto-suffisance, non pas en termes de pouvoir coercitif ; il est alors aisé de montrer que l'État conserverait son essence si les circonstances étaient assez favorables pour exclure toute procédure ou menace coercitives.

3. Outre l'identification du gouvernement civil à la coercition, deux accidents communs alimentent l'opinion selon laquelle le gouvernement ne serait pas nécessaire dans une société composée de personnes parfaites. Le premier consiste en une faillite à distinguer les fonctions substitutionnelles de l'autorité de ses fonctions essentielles ; si l'on pense que toutes les fonctions du gouvernement sont d'ordre substitutionnel, le gouvernement est logiquement censé appartenir à la période d'immaturité des sociétés. Le second consiste en l'interprétation des fins du gouvernement civil d'après le modèle du régime de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

d'instruction et de vertu, le suffrage universel puisse ne pas remettre le pouvoir dans les plus capables et les plus vertueuses des mains ; en effet, l'histoire montre comment, fréquemment, les pires membres d'une communauté – des hommes coupables de crimes passibles de mort – ont atteint des positions hiérarchiques élevées par des procédés aussi non démocratiques que la naissance, la nomination par des personnes prétendument sages, le complot, la corruption, l'action en bande organisée et la guerre civile.

Bien que la plupart des hommes faillissent à la bonté morale, les données statistiques sont plutôt réconfortantes si l'on se réfère aux terribles dangers que représentent des criminels au pouvoir. Dans la plupart des sociétés, les criminels ne sont qu'une minorité ; dans la plupart des circonstances, la plupart des personnes n'aiment pas l'idée d'être gouvernés par eux. Les gens ordinaires ne sont pas assez mauvais pour juger que des meurtriers, des parjures, etc., feraient des gouvernants convenables, ni n'ont le genre de vice ou de névrose qui engendrerait un jugement aussi pervers. Notons que les partis totalitaires, même après avoir cultivé chez la jeunesse, pendant une période s'étalant sur bon nombre d'années, la détermination de perpétrer des crimes dans l'intérêt du parti, ne s'exposent pas aux risques que représentent d'authentiques élections au suffrage universel. Leur pédagogie fonctionne à merveille lorsqu'il est question de former une élite de criminels. Elle ne fonctionne pas aussi bien auprès du peuple dans son ensemble. Afin d'obtenir la complicité des masses, les partis dédiés au crime ont besoin de recourir à d'habiles méthodes, dont une, primordiale, l'instrumentalisation des gens honnêtes. Supposons que l'on assiste à l'extermination d'une race. Peu d'électorats accorderaient des majorités à des candidats proposant

abruptement d'assassiner six ou sept millions de personnes qui n'ont jamais été déclarées coupables par aucun tribunal. Au cours des premières phases, pendant lesquelles les élections ne sont pas encore entièrement insignifiantes, l'espoir des assassins repose sur l'action d'hommes modérés et respectables qui n'ont jamais rêvé d'envoyer des femmes et des enfants dans des chambres à gaz mais se sentent obligés d'exiger un quota de Juifs dans bon nombre de professions, leur exclusion complète des postes gouvernementaux, etc. Un mouvement visant au crime n'aurait aucun succès auprès du peuple s'il ne commençait pas sous de vertueux auspices. Avec l'aide d'honnêtes gens, presque tout peut arriver. La détermination du peuple à tenir les criminels éloignés du pouvoir ne fonctionne pas infailliblement. Il est probable qu'elle ne fonctionne pas lorsque des criminels ont obtenu la complicité d'hommes respectables. Elle fonctionne dans la plupart des cas. Voilà ce qu'il reste de l'optimisme statistique une fois dispensé de ses fondements mythologiques. Une fois encore, tenir les criminels éloignés du pouvoir n'est pas, la plupart du temps, un succès négligeable, car l'histoire montre combien les sociétés ont souvent failli à ce modeste bienfait dans la désignation de leur personnel gouvernant.

L'optimisme démocratique prend une forme sociologique dans la mesure où l'identification des électeurs à la société est considérée comme une raison de croire au suffrage universel. La théorie sous-tendue peut être analysée en deux parties principales. D'une part, il est soutenu qu'une multitude, agissant en sa propre capacité de multitude, possède les pouvoirs de perception et de juste direction qu'aucun individu ne peut posséder. D'autre part, l'accent est mis sur la considération selon laquelle seul le suffrage universel permet

que ce soit la société dans son ensemble qui choisisse les dirigeants. Dans le gouvernement héréditaire, ceux-ci sont désignés non par la société mais par l'accident physique de la naissance, dans le cas du vote restreint, par des individus particuliers qui ne peuvent être en aucune façon identifiables à la société ; la société ne désigne effectivement ses dirigeants que dans le suffrage universel.

Ici, comme dans le cas de l'optimisme statistique, un élément de croyance mythologique menace de dissimuler ou de déformer une vérité importante. Ériger la société en divinité, suprême et incorruptible, est une pratique humaine universelle qui admet une étonnante variété de formes. Ce produit de la faculté mytho-poétique est très reconnaissable dans les récits historiques de l'époque romantique où le Peuple (toujours avec la majuscule) apparaît juste à temps pour redresser les choses et remettre l'humanité sur la voie du progrès. Il n'est pas aussi clairement reconnaissable, mais n'en est pas moins réel, lorsque l'Esprit absolu (au sens de Hegel) auquel est identifiée la société trouve à se cacher dans un système d'expression parfaitement positiviste<sup>73</sup>.

Selon des écoles modernes du positivisme, un jugement qui ne parvient pas à gagner l'assentiment général ne peut être tenu pour vrai, de même qu'un jugement qui parvient à faire consensus ne peut être tenu pour faux. Cette notion sociologique de la vérité est communément interprétée, dans un sens purement pragmatique ou utilitariste, comme signifiant que l'intellect humain n'est qu'un instrument biologique, efficace quand il procure l'adaptation à l'environnement, inefficace quand il ne la procure pas. Pour autant, au-delà des attitudes utilitaristes, il est aisé de reconnaître le puissant appel d'une philosophie qui place dans la société et ses organes

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.



Notons d'abord que certaines formes de vertu ne constituent pas de qualification particulière pour la direction politique et ne procurent même pas d'aptitude particulière à choisir les dirigeants politiques. La vertu authentique contient nécessairement la racine de la sagesse politique, mais, par défaut de circonstances appropriées, la sagesse politique, très souvent, ne parvient pas à se développer à partir de l'authentique vertu. Dans ces cas, il n'est simplement pas souhaitable de donner à la personne vertueuse d'éminents moyens d'influence politique. Sa vertu même lui inspire un désir de rester citoyen moyen. Lorsqu'en revanche, la vertu est de nature telle qu'elle constitue un titre pour un rôle éminent dans la cité, deux cas sont à considérer. Soit la personne vertueuse est effectivement à un poste important, soit elle ne l'est pas. Si elle ne l'est pas, aucun système de gouvernement n'a de méthode précise pour l'amélioration de son influence. Le problème significatif concerne la personne qui, en raison de sa vertu, occupe effectivement un poste important. Par exemple : les hauts postes dans le commerce, dans l'industrie, dans l'administration publique, dans la profession médicale, etc., viennent souvent récompenser un talent associé à des dispositions éthiques telles que l'intégrité, la loyauté, la tempérance, le dévouement à l'intérêt public, le sens du devoir ou le sens de la mission. Dans ce rassemblement d'éminents citoyens, la vertu politique atteint un degré élevé de concentration. Le suffrage universel donne à chacun d'eux un pouvoir égal à celui de quiconque, ce qui ressemble à un gaspillage dommageable. Cependant, dans le cas de vertus reconnues comme dans les cas de la propriété et du talent, l'excellence bénéficie d'un pouvoir éminent indépendamment des résultats électoraux. Par hypothèse, nous nous intéressons aux hommes dont les qualités morales ont déjà fait l'objet d'une reconnaissance sociale. Ils ont été promus à

des postes élevés. Ils détiennent déjà d'inhabituels moyens d'influence. Les hommes d'excellent caractère moral n'ont pas un besoin indispensable de traitement spécial le jour de l'élection. Si jamais leur vertu est reconnue socialement, ils ont déjà une opportunité de servir ; et si leur vertu n'est pas reconnue, il n'y a rien que l'on puisse faire.

Il semble ainsi que les inquiétudes conservatrices au sujet du gaspillage causé par la règle égalitaire du suffrage universel sont excessives. Faut-il rappeler que toute procédure de vote traite sur un pied d'égalité des hommes qui sont inévitablement inégaux ? Imaginons un corps électoral soigneusement sélectionné et hautement élitiste, ainsi qu'on le trouve dans les aristocraties. Ces hommes sont généralement nommés à vie. Presque inévitablement, certains sont trop vieux pour jouir de la totalité de leurs capacités mentales. En revanche, il n'y a aucune raison pour laquelle il ne devrait pas y avoir de génies parmi eux. Ainsi, un vote égal sera donné à des hommes se classant de haut en bas du génie à la faiblesse d'esprit. Cependant, là tout comme dans les organisations démocratiques, les inégalités qui ne se traduisent pas dans les scrutins se traduisent ailleurs.

On objecte communément que le suffrage universel établit la dictature d'un pouvoir aveugle et sourd, dénué d'intelligence et de moralité, au caractère matériel et non qualitatif, à savoir le pouvoir du nombre. En vérité, on ne peut pas déduire du fait que le résultat électoral soit exprimé en chiffres que des qualités ne sont pas entrées en compte dans sa détermination. On dit de la démocratie qu'elle ne fonctionne pas de façon satisfaisante à moins de promouvoir effectivement les plus saines des tendances qui existent dans la société. Si le contrôle par le peuple au travers de l'élection ne parvient pas à faire en sorte que les qualités jouent le rôle principal, la conclusion qu'il faut

en tirer est que la société en question n'est pas adaptée au gouvernement démocratique (ce qui ne signifie pas nécessairement qu'un autre genre de gouvernement ferait beaucoup mieux).

Le pouvoir donné au grand nombre est lui-même, dans des circonstances normales, une disposition qualitative de première importance. Cela veut dire que les hommes dénués des qualités sanctionnées par une distinction sociale précise ne seront pas impuissants par nature. L'homme ordinaire n'a ni la distinction de la propriété ni celle de l'expertise ni aucune distinction en raison de laquelle une personne appartient à la classe supérieure ; il sera écrasé à moins que la constitution de la société assigne un pouvoir à la seule distinction qu'il possède de façon certaine, à savoir celle d'avoir le nombre pour lui.

Au début de ce siècle, certains interprètes du mouvement révolutionnaire ouvrier sont parvenus à la théorie selon laquelle la démocratie politique est un perfide instrument de la domination bourgeoise, habilement conçu pour donner à la classe ouvrière une illusion de pouvoir et pour dissoudre son action dans des procédures aussi fausses que les campagnes et l'électoratisme, qui débouchent inéluctablement sur une majorité parlementaire vendue aux intérêts du capitalisme. Selon cette école de pensée, le mouvement ouvrier devrait rester à distance de la démocratie politique et se reposer uniquement sur l'action de ses organisations autonomes. Une intensité paradoxale de détermination fut atteinte lorsque certains syndicalistes particulièrement radicaux ont fait des alliances, contre la démocratie, avec des conservateurs extrêmes.

Ces expériences ont eu lieu à une époque où la démocratie n'était pas sérieusement menacée. Il y a une chose que les dictatures modernes ont rendue évidente, la voici : lorsque les

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

outre, puisque l'État n'est pas une association volontaire de laquelle les membres pourraient se retirer, il n'est pas possible d'échapper à la coercition de l'État en démissionnant. Ces aspects caractéristiques de la coercition de l'État sont bien rendus par l'expression « coercition absolue ». En second lieu et surtout, notons que le pouvoir de coercition absolue ne peut pas constituer de façon concevable l'essence de l'État. Ce pouvoir résulte de cette essence et la présuppose. Ce n'est pas la caractéristique constitutive de l'État, mais seulement l'une de ses propriétés essentielles<sup>80</sup>.

Les fonctions de la coercition de l'État sont l'occasion d'une controverse de grande importance pour l'ensemble de la philosophie politique. Dans l'opinion de la plupart, la seule chose que la coercition de l'État puisse assurer est la sécurité des honnêtes gens contre les malfaiteurs. La question est de savoir si, venant s'ajouter à un tel effet, la coercition de l'État a une fonction pédagogique dont le bénéficiaire serait le malfaiteur lui-même. Thomas d'Aquin décrit avec une grande clarté la théorie pédagogique de la coercition. En forçant les caractères malveillants à ne pas commettre les mauvaises actions vers lesquelles tend leur volonté, la société crée en eux, malgré leur mauvaise volonté, un système de bonnes habitudes. Ces bonnes habitudes qui sont, par hypothèse, des purs produits de la coercition et ne sont, en aucune façon, animées par la vertu ont quelque rapport avec cette dernière dans la mesure où elles éliminent des obstacles vers celle-ci<sup>81</sup>.

De fiers penseurs aiment à souligner l'« origine intérieure » de l'action vertueuse et l'incapacité radicale de la coercition, laquelle procède de l'extérieur, à causer la vertu. Une telle rhétorique prospère sur une psychologie superficielle et sur une analyse irrecevable des notions causales. De même qu'un

bulldozer ne peut pas construire une maison, la coercition ne peut pas causer l'action vertueuse ; cependant, tout comme un bulldozer peut éliminer un obstacle qui, s'il n'est pas éliminé, rendrait impossible ou très difficile la construction d'une maison, ainsi la coercition peut éliminer des dispositions et des habitudes incompatibles avec la vertu et y substituer des habitudes qui rendent l'acquisition de la vertu et sa pratique constante relativement facile. Lorsque la coercition a réussi à détruire des inclinations telles que la paresse extrême, l'intempérance et la violente colère, aucun élément de vertu n'a été créé, mais les actes vertueux sont moins difficiles à susciter. Ainsi, à la question demandant si la coercition cause la vertu (question généralement posée avec un accent de stupide ironie), on devrait répondre que c'est le cas et ce, en agissant non pas comme cause essentielle mais comme éliminatrice d'obstacle (*removens prohibens*), un genre de cause incidente particulier, bien connu des philosophes et des hommes de bon sens mais ignoré des penseurs orgueilleux.

Il convient en outre d'observer que, parmi les effets pédagogiques de la coercition, certains, et non des moindres – probablement les plus importants de tous – sont produits de façon entièrement silencieuse. Ils ne concernent pas les vrais malfaiteurs mais les honnêtes gens qui n'ont jamais pensé qu'ils pouvaient commettre un délit ou un crime, pour autant, ceux-ci deviendraient des délinquants ou des criminels s'ils n'étaient pas guidés sur la voie de la bonne conduite par la menace omniprésente de la sanction en cas de mauvaise conduite. Nous savons ce qu'il advient des honnêtes gens lorsqu'il n'y a plus de pouvoir pour effectuer les missions pédagogiques incombant à la société civile. Au cours des guerres et des révolutions, il y a des circonstances dans lesquelles des outrages tels que le vol, le viol

et le meurtre sont sûrs de rester impunis. Ont alors lieu de nombreuses choses que l'on croyait impossibles. Des hommes qui n'auraient jamais volé un centime dans des circonstances normales expédient à leur domicile des cargaisons d'objets de valeur ; la promiscuité prévaut ; les instincts tellement pervers qu'on avait l'habitude de les considérer comme de rares accidents surgissent là où l'on s'attendait le moins à les voir apparaître ; seules les consciences les plus fortes – une petite minorité – résistent à la tendance générale. Il n'en resterait que peu si la société ne reprenait pas rapidement son rôle de protection de la conscience en faisant peser la crainte de la sanction sur les perspectives de crime. Pourquoi ces choses ne sont-elles pas claires pour chacun ? Pourquoi y a-t-il une répugnance aussi généralisée à reconnaître le service que la coercition rend à la vie morale ? La réponse semble être que chacun aimerait à penser que soi et ses pairs, sans parler du reste des hommes, sont tellement établis dans la vertu qu'ils n'ont plus besoin de l'aide supplémentaire que fournit la coercition. Personne n'aime assurer que sa bonne conduite est en partie motivée par la crainte. Ainsi, la réticence à avouer l'extrême faiblesse de notre nature donne naissance à la psychologie optimiste. Un autre facteur de l'illusion est l'idée que la vertu ne serait pas authentique si la crainte jouait le moindre rôle dans sa production – point de vue qui identifie fièrement la vertu à la plus haute de ses formes et ignore par conséquent la loi de la progression de la plus basse à la plus haute, qui est celle de toute perfection humaine. Une telle association d'optimisme et de purisme est peut-être une caractéristique de l'idéalisme éthique des temps modernes.

Au sujet du rapport entre coercition et violence, les difficultés émanent du manque de précision dans l'emploi des

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.



la démocratie.

Un principe peut être immédiatement affirmé : il y a une essence du processus délibératif qui doit être préservée par tous les organes délibératifs sous peine d'absurdité. Par essence, la délibération concerne le moyen et présuppose que le problème des fins a été résolu. Dans l'ordre de l'action, les assertions relatives aux fins ont le caractère de principes ; elles sont antérieures à la délibération et présupposées par celle-ci. La liberté d'expression requise par le processus de persuasion démocratique concerne tous les sujets qui ont le caractère du moyen et sont matière à délibération. Dans des circonstances totalement normales, les assertions relatives aux fins mêmes de la vie sociale sont au-dessus de la délibération en démocratie comme dans tout autre système. Les circonstances qui rendent nécessaire d'exposer les principes d'une société, son âme même, aux dangers de la controverse sont une menace fatidique pour tout régime, démocratique ou non. Il se peut qu'une démocratie doive permettre la remise en question des principes les plus indispensables et il se peut également qu'une telle nécessité soit infligée par les circonstances à un gouvernement non démocratique.

La libre discussion postulée par le processus de persuasion démocratique n'aurait pas le moindre effet sur les principes s'il était toujours possible de distinguer clairement entre ce qui a le caractère d'une fin (et devrait rester au-dessus de la délibération) et ce qui a le caractère d'un moyen dont il faut délibérer. Évidemment, une telle distinction est incertaine et confuse dans beaucoup de cas et, à chaque fois qu'elle est incertaine, le bénéfice du doute va à la liberté. En bref, même si la liberté de discussion démocratique ne concerne pour aucune raison essentielle les principes premiers de la vie politique, elle

entraîne inévitablement ce que l'on peut décrire comme de menaçantes digressions dans la direction de ces derniers. Le libéralisme, entendu avec rigueur philosophique, implique que les principes eux-mêmes soient livrés à la compétition universelle des opinions. La démocratie n'implique pas le libéralisme, mais elle exige effectivement qu'une discussion à propos des moyens soit menée librement dans toutes les parties de la société. Dans la mesure où il est impossible de tracer une limite précise entre les moyens dont il faut délibérer et les fins ou principes à maintenir au-dessus de la délibération, la démocratie implique une situation dans laquelle il est probable que les accidents favorables aux attitudes et aux doctrines libérales soient plus fréquents qu'ailleurs. Il serait inexact de parler d'un lien essentiel entre le libéralisme et la démocratie et également inexact de nier qu'ils sont liés d'une certaine façon. Ce lien entre eux n'est pas un lien essentiel ; c'est le genre de lien qui résulte de fréquentes relations au caractère incident. Cette fréquence n'est pas essentielle, mais elle a un fondement dans les essences. Préserver les principes peut être plus difficile dans une démocratie que dans les sociétés non démocratiques. En démocratie plus que dans tout autre régime, il est problématique d'affirmer des principes en faisant en sorte de ne pas mettre en péril la libre discussion des moyens, et d'assurer la libre discussion des moyens en faisant en sorte de ne pas menacer les principes sans lesquels la vie sociale n'a plus ni fin ni forme. Le risque propre à la pratique démocratique exige que l'affirmation des principes soit plus profonde, plus vitale et plus sincère qu'ailleurs. Si cette affirmation n'est pas incarnée dans l'essence vivante de la vie de la communauté, elle sera inexistante. La procédure bureaucratique ne peut rien y faire. Une société démocratique qui perd son esprit est aussitôt en proie à la désintégration, car elle n'a plus aucun moyen

d'affirmer ses principes. L'objection courante qui consiste à décrire la démocratie comme incapable d'organisation, parce que continuellement remaniée par l'instabilité de la critique universelle, vaut pour toute société démocratique qui a perdu son esprit. Il est vrai que, face aux forces de la critique inévitablement relâchées par le processus de persuasion démocratique, les affirmations théoriques et bureaucratiques ne font pas le poids.

Ces dernières années, le déclin de l'esprit démocratique a provoqué la montée d'une sorte de coercition dans laquelle il est aisé de reconnaître l'ennemi le plus radical de la démocratie. Les exemples de coercition les plus connus sont des processus physiques et, étant donné que la méthode qui consiste à employer en premier lieu les exemples les plus connus est une bonne méthode, toutes nos références étaient faites, jusqu'ici, à des processus physiques. Le moment est venu de considérer les formes psychiques de la coercition. Ce qui distingue la persuasion de la coercition, ce n'est pas précisément la nature psychique de la première par opposition à la nature physique de la seconde, mais le rôle essentiel que joue dans la persuasion la liberté du sujet sur qui la persuasion est exercée. Quand les moyens d'influence interviennent de façon déterminée, il y a nécessité depuis l'extérieur, c'est-à-dire coercition, peu importe que les moyens soient physiques ou psychiques. De grandes difficultés résultent toutefois du fait que la coercition psychique revêt souvent des apparences qui la rendent à peine distinguable de la persuasion.

De tous les processus de coercition psychique, les plus clairs et ceux qu'il convient de prendre comme points de référence sont les suggestions hypnotiques et post-hypnotiques. Il semble que la recherche contemporaine se soit débarrassée des

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

L'illusion de la transformation démocratique de l'État est complètement dissipée lorsqu'il est entendu que, afin de sauver la société de l'absolutisme de l'État, il n'est pas suffisant d'incorporer dans la structure de l'État un système de contrôle, d'équilibres, et de garanties constitutionnelles. Même le contrôle ultime que constitue le contrôle du peuple sur le personnel gouvernant ne suffit pas ; il se peut que ce contrôle ne soit pas authentique et il se peut également qu'il se fasse le complice de l'absolutisme de l'État, car les passions qui engendrent l'absolutisme peuvent s'emparer du peuple lui-même, même à ses dépens<sup>95</sup>. En démocratie aussi bien que dans les régimes non démocratiques, l'absolutisme de l'État doit être tenu en échec par des forces extérieures à l'appareil de l'État. Cela ne veut pas dire que les garanties fournies par les formes démocratiques sont tenues pour inefficaces ou sans importance ; elles sont importantes, mais viendraient rapidement à disparaître si elles n'étaient complétées par des institutions externes.

Au premier rang de ces institutions vient la liberté de l'Église. Même si le véritable souci de la société spirituelle est la vie éternelle, sa liberté est un tel obstacle aux empiétements de l'État que toute tyrannie s'empresse de la supprimer. Selon les circonstances et les idiosyncrasies des gouvernants, la campagne contre l'Église en tant que bastion des libertés temporelles est menée par le biais de persécutions sanglantes, de persécutions non sanglantes, de diplomatie, etc.

Vient ensuite la liberté de la presse. Nous avons vu que le processus de persuasion qui tient à l'essence de la démocratie requiert la discussion ouverte de tous les sujets soumis à la délibération du peuple. Les principes et les fins ne sont pas matière à délibération mais, comme nous l'avons rappelé, la frontière est généralement incertaine entre le principe et la

conclusion, entre la fin et le moyen ; laissons le bénéfice du doute à la liberté. Or, bien au-delà de son rapport particulier à la démocratie, la liberté de la presse est largement justifiée par le rôle qu'elle joue dans la protection de la société contre les abus de gouvernement.

Il est à peine nécessaire de s'étendre sur les services rendus à la liberté publique par l'école privée, le syndicalisme indépendant, les coopératives autonomes et, finalement, par la propriété privée et la libre entreprise. En vérité, plusieurs de ces institutions peuvent devenir hautement destructrices si leurs pouvoirs d'initiative et d'expansion dépassent les limites du convenable. La liberté de la presse peut aisément engendrer l'immoralité publique, la calomnie, la querelle haineuse, le scepticisme, la dissolution de l'esprit de la communauté. L'action indépendante des syndicats de travailleurs peut, dans des circonstances critiques, placer un pouvoir dictatorial aux mains d'une minorité, suspendre l'activité des autorités responsables et menacer la santé publique, la défense nationale, etc. Et plus d'un siècle de critique socialiste a suffisamment signalé quels maux peuvent être actionnés par la propriété privée et la libre entreprise.

Dès qu'une institution est dotée de pouvoirs antinomiques et cause beaucoup de mal ainsi qu'une grande quantité de bien essentiel, la tâche de la sagesse humaine est de trouver un principe capable de protéger le bien et de prévenir le mal. C'est une platitude qui a de l'importance. Préférons-en une autre : si l'on s'attend à ce qu'un tel principe fonctionne sans connaître un taux d'échec élevé, on est assuré d'être déçu. Il n'y a aucune raison pour laquelle nous ne devrions pas améliorer indéfiniment notre compréhension des principes touchant aux rapports entre l'État et l'Église, entre l'État et les organisations

de travailleurs, etc. Cependant, quelles que soient la bonne compréhension et l'heureuse formulation de ces principes, leur application impliquera toujours l'incertitude et le risque. À ce stade, une division importante a lieu entre deux sortes d'esprits, ceux qui acceptent avec détermination la perspective d'incertitudes sans fin, de tentatives et d'erreurs incessantes, de réussites incomplètes et d'échecs renouvelés, et ceux qui décident que des institutions causant tant de peine, opposant tant d'obstacles au règne de la raison dans la société, entretenant tant de zones sombrement mystérieuses dans l'histoire humaine, doivent disparaître, quel qu'en soit le coût. Voilà un choix dont les conséquences doivent être bien comprises. Pour ne prendre qu'un seul exemple : tant que les syndicats de travailleurs sont dotés du droit de grève, il n'y aura jamais de garantie parfaite de l'harmonie des rapports entre les syndicalistes et le reste de la société ; malgré toutes les mesures destinées à maintenir le gréviste dans les limites définies par le bien public, d'imprudents dirigeants syndicaux profiteront occasionnellement des lacunes du droit, avanceront des revendications déraisonnables, pervertiront l'action syndicale en une exploitation oligarchique, menaceront l'économie nationale par le biais de campagnes intempestives, etc. La sagesse législative et les accords adéquats peuvent faire beaucoup pour juguler de tels maux, mais la seule façon de les supprimer est de mettre fin aux libertés des organisations syndicales. Si le niveau des rémunérations est décidé par les agents d'un État suffisamment puissant pour garder la situation bien en main, rien ne se passe. Le consommateur moyen n'a pas à s'inquiéter d'une pénurie de charbon en hiver des suites de l'action indépendante de quelques personnes privées. Il y a une impression généralisée d'un ordre évoquant les images d'infaillible régularité que les prouesses technologiques ont

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.



gouvernant et les gestionnaires embauchés, à la manière d'un cocher de fiacre, par la démocratie directe. Nous élisons nos représentants sur la base de leur programme. En agissant de la sorte, ne leur ordonnons-nous pas de nous mener là où nous voulons aller, c'est-à-dire jusqu'à l'objectif décrit dans le programme de notre choix et par les voies préconisées par le programme que nous avons choisi ? Lorsque se tiennent de nouvelles élections, nous exprimons soit notre satisfaction, en réélisant notre représentant, soit notre mécontentement en votant pour son opposant ; cela ressemble beaucoup à la question de réembaucher ou refuser de réembaucher une personne instrumentale, selon que celle-ci a convenablement exécuté les ordres qui lui ont été donnés ou qu'elle a échoué dans leur exécution. Bon nombre de pratiques démocratiques moins fondamentales mais très importantes semblent être correctement expliquées par la théorie du cocher de fiacre. Pensons aux nombreux moyens de pression employés par l'électorat entre deux périodes d'élection afin de faire entendre leur volonté. Écrire à son représentant au Congrès que l'on veut qu'il soutienne une certaine mesure est parfaitement intelligible si le représentant au Congrès est, à l'image des secrétaires et autres gestionnaires d'une démocratie directe, un simple instrument qui n'a aucun ordre à donner mais uniquement des ordres à recevoir.

Afin de tester la théorie de la souveraineté dite du cocher de fiacre, nous allons examiner le cas dans lequel elle semble le plus manifestement fonctionner et duquel elle tire la plupart de son énergie et de son prestige, à savoir le cas d'une petite communauté pratiquant un gouvernement direct et non représentatif. Prenons quelques centaines d'agriculteurs. Examinons-les d'abord tant qu'ils ne sont pas réunis. Chacun d'entre eux s'échine dans son propre champ et se préoccupe de

ses affaires. Lorsque l'assemblée se réunit, ces hommes subissent un changement qualitatif. Une heure auparavant, ils étaient éparpillés dans leurs champs. En ce moment même, les voilà rassemblés pour des raisons d'affaires publiques ; ils ne sont plus un agglomérat de citoyens privés se préoccupant de leurs propres affaires, ils sont le peuple se préoccupant d'affaires communes. Il est d'une importance cruciale de comprendre la nature qualitative du changement. *Entre ces quelques centaines d'agriculteurs éparpillés dans leurs champs, occupés à leurs propres affaires privées, et les mêmes agriculteurs réunis en une assemblée responsable des affaires de la communauté, la différence qualitative est exactement aussi grande qu'entre le Président des États-Unis et n'importe lequel des citoyens des États-Unis que nous sommes.*

Le meilleur moyen de comprendre cette différence qualitative est d'examiner le problème fondamental de l'obéissance civile pour ce qui est d'une assemblée incluant tout le peuple. La théorie du cocher de fiacre fournit l'idéal d'une situation où chacun doit, en société, demeurer aussi indépendant que dans la solitude naturelle et n'obéir qu'à lui-même. Cette situation a-t-elle cours dans la démocratie directe ? *Apparemment* oui. Ces hommes qui édictent des règles d'action commune par vote majoritaire n'obéissent à personne d'autre qu'à eux-mêmes. Supposons d'abord, dans un souci de clarté, que le vote est unanime ; alors, chacun peut dire que la loi est sa propre loi et que, en y obéissant, il n'obéit qu'à lui-même. Supposons ensuite qu'il n'y ait pas d'unanimité mais que je sois dans la majorité ; de nouveau, je peux apparemment me vanter du fait que la loi à laquelle je dois obéir est ma propre loi et que, en y obéissant, je n'obéis qu'à moi-même. Cependant, qu'arrive-t-il lorsque je suis dans la minorité ? C'est là que réside le vrai

test et il me faut déduire, à partir de l'interprétation de ma situation comme membre d'une minorité, des conclusions concernant l'interprétation convenable de ma situation comme membre d'une majorité ou d'une assemblée unanime.

Supposons que j'aie, pendant une longue période, compté parmi la majorité. Que vais-je faire le jour où je me retrouve dans la minorité ? Je peux refuser d'obéir à la loi que je n'ai pas approuvée et me déclarer rebelle ; cependant alors, il sera clair que j'ai toujours été un rebelle. Rebelle apparent comme membre d'une minorité, je n'en étais pas moins déjà rebelle lorsque j'étais membre d'une majorité ou d'une assemblée unanime puisque, même alors, j'étais déterminé à désobéir à chaque fois que je n'eusse été d'accord. Je n'ai jamais été un citoyen respectueux de la loi. Je n'ai jamais respecté la loi, si ce n'est par accident. Cela montre que la théorie du cocher de fiacre ne fournit pas d'explication satisfaisante aux faits fondateurs du comportement politique, même dans des circonstances qui seraient les plus favorables à son fonctionnement si jamais cette théorie pouvait fonctionner. Dans une démocratie directe, où, par hypothèse, il n'y a pas de personnel gouvernant distinct, les personnes distinctes ne sont pas des gouvernants mais de simples agents, des personnes purement instrumentales. Il n'est pas question de leur obéir, sauf, peut-être, de manière fortuite, à la façon dont le chef de la police obéirait à ses subordonnés dans l'application d'une règle de circulation qu'il a faite et qu'il peut modifier. Ces personnes purement instrumentales ne détiennent pas l'autorité, *mais le fait que certaines personnes distinctes ne détiennent pas l'autorité ne signifie pas que celle-ci n'est détenue par personne*. Comme nous l'avons montré dans le premier chapitre de cet ouvrage, les conditions du concept d'autorité sont

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

quant à la nature de leur fonction et de leur pouvoir. Tout comme un organe physique – disons la main – s’il se trouve être produit par Dieu de façon miraculeuse, est le même que lorsqu’il est produit par la nature, ainsi, un organe politique – disons le roi – lorsqu’il est créé par Dieu, est exactement le même que s’il était créé par le peuple et, par voie de conséquence, qu’il soit fait roi par Dieu ou par le peuple, il représente et exerce le pouvoir du peuple, et l’on dit de lui qu’il est le vicaire du peuple, pas immédiatement celui de Dieu. Quant au pape, qu’il soit fait pape immédiatement par le Christ ou immédiatement par le ministère de l’Église, il a la même nature et le même pouvoir : et il ne représente pas le pouvoir du peuple de l’Église, il ne représente pas le peuple de l’Église lui-même, mais il représente immédiatement notre Seigneur Jésus Christ et c’est de lui seul qu’il est, immédiatement, le vicaire.

« Le fondement d’une telle différence entre roi et pape est que le pouvoir royal, par droit naturel, réside en premier lieu dans le peuple et qu’il est transféré du peuple au roi ; en revanche, le pouvoir papal est au-dessus de la nature et, par droit divin, réside en une personne ; il ne réside pas, d’abord, dans une communauté<sup>107</sup>. »

Qui plus est, « concernant la fin naturelle, [Dieu] donna le pouvoir à la communauté, non à une personne ; cependant, concernant la fin surnaturelle, il donna le pouvoir à une personne, non à la communauté ». À l’objection selon laquelle, si le pouvoir de l’Église n’est pas au-dessus de celui du pape, il

s'ensuit que les institutions de l'Église ne sont pas aussi parfaites que les institutions temporelles « parce que la société civile peut déposer un gouvernant tyrannique et que la société ecclésiastique ne le pourrait pas », Cajetan répond en refusant la conséquence et argue du fait que « toute société, à savoir aussi bien civile qu'ecclésiastique, peut déposer un gouvernant tyrannique, mais suivant des méthodes différentes : la société civile, qui est parfaite et libre, par exercice du pouvoir [*potestative*] et par humaine providence, la société ecclésiastique à travers le pouvoir de son Père, par le biais de la prière persévérante, lorsque c'est réellement nécessaire »<sup>108</sup>. Cajetan ajoute que la seconde méthode est meilleure que la première, car la première est faillible mais pas la seconde.

À peu près trois générations après ces écrits de Cajetan, un autre document théologique important a été produit sur le sujet de la souveraineté dans la société temporelle par saint Robert Bellarmin. Dans ses *Discussions à propos des membres de l'Église* (Livre III : « Des laïcs »<sup>109</sup>), il se demande si le pouvoir politique est quelque chose d'éthique et s'il peut être détenu par les chrétiens. Il a à l'esprit les anabaptistes et les trinitariens de l'époque, avec une référence spéciale à l'affirmation faite en 1568, en Transylvanie, par un groupe de pasteurs. Après avoir démontré (chapitre 6) que le pouvoir politique est nécessaire et que son honnêteté est sanctionnée par l'Écriture sainte, il fait la remarque suivante :

« Premièrement, le pouvoir politique considéré dans son essence universelle, sans entrer dans les spécificités de la monarchie, de l'aristocratie ou de la démocratie, procède immédiatement de Dieu seul, car il découle nécessairement de la nature de l'homme ;

par voie de conséquence, il procède de celui qui a fait la nature de l'homme. En outre, ce pouvoir est de droit naturel et ne dépend pas du consentement des hommes ; en effet, qu'ils le veuillent ou non, ils doivent être gouvernés par quelqu'un, sauf à vouloir que le genre humain périclite, ce qui va à l'encontre de l'inclination de la nature. Cependant, la loi de la nature est une loi divine ; ainsi, le gouvernement a été établi par droit divin. [...]

« Notons, deuxièmement, que ce pouvoir a pour sujet direct la multitude. Certes, ce pouvoir est de droit divin ; cependant, le droit divin ne le donne pas à quelqu'un en particulier ; par conséquent, il le donne à la multitude. Qui plus est, le droit positif mis à part, il n'y a pas de raison particulière à ce que, parmi plusieurs hommes égaux, l'un domine plutôt qu'un autre ; par conséquent le pouvoir appartient à la multitude dans son ensemble. Enfin, la société humaine doit être une république parfaite ; par conséquent, elle doit avoir le pouvoir de se protéger, donc le pouvoir de punir les ennemis de la paix, etc.

« Notons, troisièmement, que ce pouvoir est transféré de la multitude à un ou plusieurs par la même loi de la nature. Étant donné que la république ne peut exercer ce pouvoir pour elle-même, elle est tenue de le transférer à une personne, ou à quelques-unes. Ainsi, le pouvoir des Princes, considéré dans son genre, est également de droit naturel et divin, et le genre humain ne pourrait pas, même si tous les hommes étaient rassemblés, décréter le contraire, à savoir qu'il n'y a

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.



en toutes circonstances, ils impliquent ainsi qu'il y a un régime légitime, à savoir la démocratie directe, dont l'apparition n'exige, outre la possession naturelle du pouvoir par la multitude, aucune disposition qui serait faite par une loi humaine positive. Dans la mesure où les rares écrits de Thomas d'Aquin au sujet de la théorie de la transmission en constituent une interprétation, on peut dire qu'il soutient également cette même théorie de la démocratie naturelle, à moins de supposer qu'il n'est jamais permis au peuple de se gouverner directement, supposition qui semble contraire à ce qu'exprime Thomas d'Aquin. Si ce dernier dit que la loi est édictée *soit* par la communauté, *soit* par le vicaire de la communauté, s'il soutient, encore, que « le consentement de la totalité du peuple, tel qu'exprimé par une coutume, plaide bien mieux en faveur d'une observation particulière des lois que ne le fait l'autorité du souverain, lequel n'a pas le pouvoir d'élaborer les lois, sauf en tant qu'il représente le peuple », il doit y avoir une situation concevable dans laquelle la communauté génère ses propres lois sans l'intervention d'aucun vicaire. Et, si le pouvoir de légiférer appartient en premier lieu à la communauté elle-même, nulle institution positive spéciale n'est nécessaire pour susciter une situation dans laquelle la communauté fasse usage de ce pouvoir ; la démocratie naturelle de Suarez semble n'être rien d'autre qu'une telle situation. La différence évidente entre Suarez et Thomas d'Aquin sur cette question est une différence de langage : comme on le sait, ce dernier, à l'exemple d'Aristote, emploie généralement le mot « démocratie » pour désigner une forme corrompue de gouvernement.

## **L'autorité en démocratie**

Parmi les odieuses simplifications dont regorgent les traités

de science politique, mettons en exergue l'assertion selon laquelle la théorie du droit divin est théocratique et la théorie de la souveraineté du peuple est démocratique. Si la théocratie signifie le gouvernement de la société temporelle par le pouvoir spirituel, aucune théorie de droit divin n'est théocratique. L'opinion commune selon laquelle toute autorité légitime tient de Dieu le pouvoir de lier la conscience de l'homme n'est pas théocratique mais rejette bien plutôt toute prétention théocratique en fournissant une justification totale au pouvoir temporel. Et la théorie du roi Jacques est astucieusement conçue pour exclure toute menace de la théocratie en instituant, entre le roi et Dieu, un rapport équivalent à celui qui a cours entre le pape et Dieu (au moins équivalent, car le privilège de la transmission héréditaire peut rendre ce rapport encore meilleur). Pour ce qui est de l'expression « souveraineté du peuple », nous savons qu'elle peut faire référence à la théorie du cocher de fiacre, auquel cas il n'y a rien de démocratique à propos de la soi-disant « souveraineté du peuple », car il ne peut y avoir de gouvernement démocratique lorsque l'essence même du gouvernement est niée ; cette envie d'une situation dans laquelle le besoin de dirigeant qu'a une société serait satisfait sans que le dirigeant (qui peut tout à fait être la communauté elle-même, s'exprimant par le biais du vote majoritaire) soit doté d'aucune autorité n'a pas plus trait à la démocratie qu'à tout autre régime, bien que ce soit dans le cadre démocratique qu'il attende satisfaction, de sorte que la démocratie est particulièrement exposée à sa puissance destructrice. Si, en revanche, l'expression « souveraineté du peuple » fait référence à la théorie de la transmission, il convient de préciser que cette théorie n'a jamais été entendue en tant que ne valant que pour la démocratie. Les historiens décrivent souvent les opinions de Bellarmin et de Suarez comme des expressions de la théorie

démocratique de la souveraineté ; pour autant, aucun de ces penseurs n'envisageait de recommander la démocratie. Ils songeaient tous les deux principalement aux gouvernements monarchiques de leur époque ; et contre les prétentions désordonnées d'un absolutisme émergeant, ils envisageaient de définir des conditions générales de la souveraineté politique valables pour tout gouvernement politique, démocratique ou non.

Il convient d'insister sur ce point : la théorie de la transmission n'est pas entendue par ses partisans comme étant distinctement démocratique. Elle est distinctement *politique*, rien d'autre<sup>112</sup>. Les implications de son caractère *politique* sont au nombre de trois : (1) elle concerne l'État, c'est-à-dire la communauté *temporelle* entière ou parfaite ; (2) elle concerne le gouvernement pleinement *légitime* de cette communauté plutôt que ce que nous appelons un gouvernement *de facto*, auquel on doit obéir pour l'unique raison que, au vu des circonstances, la désobéissance entraînerait plus de désagréments que l'obéissance ; (3) elle concerne, enfin, un gouvernement qui est *politique* au sens où il est entendu d'un système politique qu'il implique pour les gouvernés un degré d'autonomie et un pouvoir de résistance légalement défini. S'il se trouve qu'un régime despotique est légitime (comme dans le cas, évoqué par Suarez, d'un régime résultant d'une juste conquête et non encore sanctionné du consentement populaire), la théorie de la souveraineté dite de la transmission ne s'applique pas pleinement ; en vérité, les caractéristiques normales de la société temporelle ne sont que partiellement réalisées ; en effet, une société qui peut être légitimement gouvernée de façon despotique n'a pas encore atteint sa maturité en tant que société temporelle entière ou a perdu les privilèges de la maturité par

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

circonstances nécessitent parfois que l'on mène une campagne d'opinion extrêmement intensive, ces circonstances ne sont pas du même genre que celles qui justifient une campagne d'intensité modérée.

Essayons de définir plus avant les caractéristiques qualitativement différentes des campagnes modérées et intensives. En tenant compte de l'élément de relativité qu'implique toute considération de ce type, disons que la campagne modérée implique uniquement une détermination à faire connaître et prendre en compte une certaine opinion. Une campagne intensive, en revanche, signifie une détermination à assurer la victoire d'une opinion. Or, une assemblée dont les opinions sont simplement à prendre en compte est une assemblée consultative, délibérante ou de conseil ; toutefois, une assemblée dont les opinions visent à être des décisions finales, fournies à des fins de réalisation aux agences de l'exécutif, est plus qu'une assemblée consultative, c'est une assemblée législative et gouvernante. En bref, considérant que, dans toute démocratie, le peuple conserve le caractère d'une assemblée qui a normalement un rôle à jouer dans le gouvernement, disons que la transmission de la souveraineté à un personnel gouvernant distinct laisse au peuple le caractère d'une assemblée simplement consultative. En admettant que, outre le Sénat et la Chambre des représentants, formellement établis par la constitution, l'organisation démocratique du gouvernement fédéral comprend effectivement une troisième assemblée, non formellement constituée et non mentionnée dans aucun document écrit – celle du peuple des États-Unis – faisons nôtre la conclusion selon laquelle, alors que les deux premières assemblées sont dotées d'un pouvoir de décision, la troisième est de nature simplement consultative. Les campagnes

d'opinion, lorsqu'elles s'intensifient, considèrent le peuple comme si celui-ci détenait un pouvoir de décision. C'est ce que signifie le changement qualitatif correspondant au changement d'intensité : une campagne politique modérément intensive considère le peuple comme une assemblée consultative ; une campagne d'opinion extrêmement intense considère le peuple comme une assemblée dotée d'un pouvoir de décision. Un représentant au Congrès qui reçoit, une fois de temps en temps, des courriers qui lui font savoir comment différents groupes d'électeurs voient la législation imminente et les mesures de l'exécutif est un homme au pouvoir qui reçoit des conseils de la part d'un peuple normalement doté d'une fonction de conseil. Un représentant au Congrès bombardé de télégrammes, de coups de téléphone et de livraisons exprès, même si ces messages ne contiennent aucune menace ni aucun pot-de-vin, est considéré comme un homme chargé d'exécuter des décisions qui lui sont décrites comme prises par la troisième assemblée, celle de l'ensemble du peuple. Cependant, si l'assemblée du peuple conserve un pouvoir de décision et si son pouvoir de décision est compris comme annulant le jugement du Congrès, alors la souveraineté n'a pas été transmise au Congrès d'une façon authentique. Pour que les campagnes d'opinion n'aient pas le caractère de rébellions, il est nécessaire que celles-ci considèrent l'assemblée du peuple comme une assemblée simplement consultative. Elles ne seront alors plus que modérément intensives.

Il reste à examiner s'il est parfois légitime pour un peuple qui a transmis l'autorité de réclamer plus que le caractère d'une assemblée consultative, de réclamer un pouvoir de décision. La réponse ne fait aucun doute : après que l'autorité a été régulièrement transmise, le peuple ne peut prendre des décisions

que quand il peut et doit exercer ce pouvoir qui est plus grand que celui du personnel gouvernant et qui ne peut pas être transmis. Une manière d'exercer ce pouvoir consiste à déposer le personnel gouvernant ; c'est une procédure extrême, quasiment jamais nécessaire en démocratie étant donné que les institutions démocratiques soumettent le personnel gouvernant au réexamen périodique. Une autre procédure consiste en une pression intense de l'opinion. En conclusion : les intenses campagnes d'opinion, qui impliquent que le peuple a le pouvoir de décision, ne sont légitimes que lorsque les circonstances sont assez graves pour donner au peuple le droit d'exercer, quoique de façon limitée, le pouvoir plus grand que celui du personnel gouvernant, lequel pouvoir a été suspendu mais pas annulé par l'acte de transmission.

Il devrait désormais être possible d'analyser l'expression « gouvernement par le consentement des gouvernés » – historique et glorieuse expression qui ne tombera jamais en désuétude. Elle a plusieurs significations, qui ne peuvent pas être distinguées dans les discours politiques ni même dans les déclarations de principes. Tel est le paradoxe de notions politiques envisagées dans leur existence sociologique ; en effet, c'est dans un état de confusion qu'elles sont le plus actives et qu'elles produisent leurs effets les plus importants. On obtiendra quasiment toute la clarté que ces sujets permettent si des instruments de clarification sont à la portée de quiconque en a besoin et a le souci de s'en servir. Concevoir ces instruments et vérifier qu'ils fonctionnent bien est ce à quoi sont payés les philosophes politiques.

1. L'assertion selon laquelle le gouvernement requiert le consentement des gouvernés peut signifier que l'association

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.



Il est important, à ce stade, de supprimer la tentante supposition que toutes les conséquences pratiques de l'unité de nature de l'homme suivent le même modèle et peuvent être formulées en préceptes du même type. En fait, deux genres de règles égalitaires sont directement imputables à l'unité de nature de l'homme. Il y a les cas dans lesquels le juste et l'injuste sont totalement déterminés par ces éléments qui sont communs à tous les hommes. Dans ces cas-là, toute considération de l'inégalité comme susceptible de modifier la règle est non pertinente et non éthique. Dans de tels cas, la règle de justice est absolument égalitaire. Dans d'autres situations, l'unité de nature commande une tendance égalitaire, un dynamisme de l'égalité, sans toutefois causer à la prise en compte de l'inégalité d'être injuste ou non pertinente.

1. Considérons d'abord les droits correspondant à la tendance de l'homme à survivre. Ils sont universels, au sens fondamental, et valent pour tous les hommes de manière égale. En conséquence, le précepte protégeant la vie humaine du meurtre n'admet aucune exception ou réserve. Pour que l'universalité et l'absolu de ce précepte soit sans équivoque, il convient de soigner la formulation. Ne disons pas qu'il n'est jamais légitime de mettre à mort un homme : ce peut être légitime si l'homme est considéré dans l'état de déchéance criminelle<sup>121</sup>. Notons également que le fait de m'exposer ou d'exposer mon prochain à un danger de mort n'est en aucune façon la même chose que tuer, même lorsque le danger est si grand qu'il rend la mort humainement certaine. Correctement comprise, l'assertion selon laquelle il n'est pas légitime de tuer une personne innocente renvoie à une nécessité qui appartient de toute éternité à la constitution d'une essence universelle. Toute apparente exception est due à l'absence inaperçue d'une

certaine condition incluse dans la formulation correcte du précepte. Lorsque les conditions spécifiées sont réalisées, l'interdiction a la même signification, la même importance essentielle dans tous les cas concevables. Par une telle loi, on accorde aux hommes une égale protection. L'âge, la position sociale, les talents, etc., n'importent pas. L'interdiction du meurtre ne dépend d'aucun des aspects sous lesquels les hommes sont inégaux mais dépend d'éléments concernant l'unité de la nature humaine. Tuer une personne ignorante est tout autant un meurtre que tuer une personne instruite ; l'instruction n'importe pas et les niveaux d'instruction ne font aucune différence. Tuer un homme de couleur est tout autant un meurtre que tuer un homme blanc ; la loi interdisant le meurtre n'est en aucune façon dépendante de ces contingences que sont la couleur de la peau ou d'autres éléments de la soi-disant « race ». Tuer un patient cancéreux est tout autant un meurtre que tuer une personne en bonne santé ; ce n'est pas la santé qui justifie l'interdiction du meurtre mais les éléments universellement humains, communs aux personnes saines et aux personnes malades. Tuer un enfant à naître est tout autant un crime que tuer un homme adulte ; la phase de la vie au cours de laquelle le meurtre intervient est tout à fait accessoire<sup>122</sup>.

2. Considérons, comme autre exemple, la loi de justice dans les échanges. Cette loi est connue comme étant la stricte égalité des valeurs échangées. Il est rarement aisé, il est souvent très difficile de vérifier cette égalité avec précision. Pour autant, il est toujours possible de définir des limites supérieures et inférieures entre lesquelles le chiffre recherché est certainement compris. La distance entre ces limites peut être grande et il y a souvent quelque chose de tragique dans l'imprécision des instruments que nous utilisons, faute de mieux, dans notre effort

pour déterminer ce que la justice attend de nous. Cependant, nous savons avec une clarté parfaite que la règle de la justice commutative n'a absolument rien à voir avec les aspects de la réalité humaine sous lesquels les humains sont inégaux. La valeur d'une maison n'est en aucune façon modifiée par une diversité de l'état du propriétaire, qu'il soit un spécialiste des affaires ou un enfant orphelin, un homme blanc ou un homme de couleur, un génie ou un simple d'esprit, un saint ou un criminel, un homme riche ou un pauvre.

Ces exemples suffisent à démontrer que l'égalité humaine comme unité de nature détermine, à propos de certaines questions, des réponses qui sont absolues, sans réserve, exclusives de la considération de degrés – des réponses, en bref, qui sont égales. Les vérités qu'expriment ces réponses absolues sont le fondement du dynamisme égalitaire que nous allons maintenant tenter de décrire.

3. On a justement rappelé qu'exposer à la mort une personne innocente – qui peut très bien être soi-même – est un acte moral essentiellement différent de l'acte de tuer une personne innocente. Il est toujours illégitime de se tuer. Il n'est pas toujours illégitime de s'exposer à une mort probable ou inévitable. Il est toujours illégitime de tuer son innocent prochain. Il n'est pas toujours illégitime de mener une action de nature à entraîner la mort de nombreuses personnes innocentes. Concernant l'essence morale « meurtre de l'innocent », dont le caractère est strictement déterminé et intrinsèquement mauvais, les hommes jouissent de droits égaux. Cependant, qu'en est-il d'une essence morale telle qu'« exposer l'innocent au danger de mort, ou, plus exactement, au risque de mort prématurée » ? Devrait-on dire que, en ce qui concerne cette essence morale, qui n'est pas intrinsèquement mauvaise et qui est en tout cas

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

besoin pour être un bon citoyen est trop rare, et la vertu nécessaire pour qu'un citoyen soit un bon homme d'État compte au nombre des dons les plus chichement distribués ; le génie pour la science physique est bien plus commun. D'autre part, le postulat de l'égale aptitude ne tient pas compte du *rôle instrumental* que jouent de nombreux arts, compétences et techniques dans le fonctionnement de la vertu politique. Un bon jugement en politique n'est jamais rendu par l'érudition historique, mais il arrive souvent qu'un jugement au sujet d'une affaire politique ne puisse être bon sans la connaissance de l'Histoire. Une chose telle que l'art politique n'existe pas, car rien en politique ne peut procurer la spécification et l'unité d'un seul art ; cependant, la sagesse politique, qui est vertu et prudence, et non art, use normalement des arts comme de ses propres instruments. La compétence du styliste est certainement distincte de la sagesse de l'homme d'État ; pour autant, lorsque M. Churchill, après les grandes batailles d'Égypte, disait au monde : « Ce n'est pas la fin, ce n'est pas le commencement de la fin, mais c'est peut-être la fin du commencement », il obtenait grâce à cette clarification, utile à des millions de personnes, une victoire qui complétait élégamment celle de ses armées. « Instrumental » ne veut pas dire « sans importance ». Un homme ayant les dispositions éthiques nécessaires à la direction politique peut encore manquer de qualifications s'il n'a pas les compétences que sont les nécessaires instruments du jugement et de l'action politiques.

3. Le postulat de l'égale aptitude renvoie souvent, quoique de manière inappropriée, à l'exigence que le peuple soit dirigé par des hommes en communion avec lui. Le problème de l'établissement d'une communion entre le personnel gouvernant et le peuple, en particulier concernant la partie du peuple la plus

grande et la moins riche, régit la compréhension du progrès démocratique à notre époque. C'est le plus central de tous les problèmes concernant *la démocratie de l'homme ordinaire*. Son importance et son obscurité suggèrent une approche prudente.

Commençons par constater, de façon socratique, notre ignorance au sujet de l'homme ordinaire. Malgré de récentes tentatives, l'étude de l'histoire est restée principalement et presque exclusivement celle des très petites minorités et des personnes de haute distinction – les rois et les reines, les ambassadeurs et les généraux, les capitaines d'industrie, les savants, les penseurs, les hommes de lettre et autres artistes, etc. Par conséquent, dans nos examens du bon et du mauvais gouvernement, nous avons en vue principalement, voire exclusivement, la façon dont ces minorités distinguées ont été affectées.

Contrairement à l'opinion soutenue par les sceptiques et les cyniques, le gouvernement n'a pas toujours été aux mains d'hommes sans considération pour les règles éthiques. L'Histoire a connu bon nombre de cas de gouvernement par des personnes à la vertu profonde et quelques cas de gouvernement par des saints. Si l'homme au pouvoir est authentiquement vertueux, il tient pour axiomatique que le bien commun qu'il est censé s'efforcer d'atteindre ne peut pas être restreint à un segment de la société. La vertu authentique comporte une justice rigoureuse et suscite un intérêt spécial pour le bien de ceux qui sont le plus susceptibles d'être traités injustement, par exemple, les hommes ordinaires. La vertu absolue est animée par la charité et intensément soucieuse des pauvres, que l'on sait bénéficier d'une dignité spéciale parmi les chrétiens. En fait, certains hommes d'État furent constamment motivés par une détermination à faire justice aux exploités et à mettre des

moyens décents à disposition des pauvres. Si l'on se réfère à ceux que nous connaissons le mieux, c'est-à-dire ceux de notre époque et de nos sociétés, il est difficile de se défaire de l'impression, en dépit de leur justice et de leur charité, en dépit de leur détermination à servir les pauvres et les exploités, qu'ils demeurent dans la plupart des cas et dans une large mesure les hommes d'un petit groupe, les rares élus, les hommes de ce segment de la société que distinguent des éléments comme les bonnes manières, l'instruction, la propriété. Ces hommes bons n'étaient pas conscients de ce qui se passait dans les strates inférieures de la société. Cependant, comment expliquer cette ignorance ? Ne s'enquéraient-ils pas ? Si, et ils avaient quelques notions au sujet des masses rurales exclues de la propriété par l'impérialisme des propriétaires aristocratiques ou des entreprises capitalistes. Ils ont soutenu les établissements de crédit qui ont rendu possible, du moins lorsque les circonstances étaient particulièrement favorables, l'achat de terres par les fermiers.

Ils avaient connaissance de chiffres consternant à propos du logement insalubre dans les grandes villes ; ils ont beaucoup œuvré pour inciter à la construction de logements décents à des prix raisonnables. *Les révolutions prolétaires de notre époque ont révélé l'insuffisance grotesque de ces mesures.* La révolte des masses emmenées par leurs propres chefs, des plébéiens en chef – parfois de purs criminels – a révélé au monde que la démocratie moderne était restée, à un degré insoupçonné, l'affaire de quelques privilégiés. Les faits sont survenus à la manière d'une surprise qui n'aurait dû surprendre personne, car ils étaient rapportés et accessibles. En vérité, ils étaient connus, mais on n'avait pas pris conscience de leur importance. On devrait ici garder à l'esprit la différence que l'on fait

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.



soit, c'est-à-dire l'arbitraire humain. Pour estimer le gaspillage impliqué par l'organisation parfaitement rationnelle de l'égalité des chances, imaginons simplement que toutes les énergies bénéfiques liées aux formes personnelles de l'amour maternel seraient alors gaspillées. Si les inégalités d'opportunité doivent être systématiquement évitées, les nourrices embauchées pour prendre soin des enfants dans le groupe géré par l'unité sociale la plus étendue possible ne témoigneraient aucun sentiment aux enfants qui leur sont confiés à l'exception de la tendresse commune que toute femme témoigne normalement à un bébé. Tout ce qui pourrait dépasser ce sentiment commun restaurerait, au sein du groupe rationnel, une irrationnelle inégalité d'opportunité. Cet exemple en dit assez pour rendre superflue toute explication supplémentaire.

Il est extrêmement important de prendre clairement conscience, au risque de se répéter péniblement, de la nature du processus que nous observons. Il semble qu'un seul et même principe cause une première phase d'indubitable excellence et des phases ultérieures de pouvoir destructeur évident. Faudrait-il dire de l'égalité des chances qu'une petite quantité de celle-ci est utile, qu'une trop grande quantité est nuisible, et qu'il revient à la prudence des hommes d'État de discerner entre la quantité modérée qui est utile et la quantité excessive qui nuit ? Cependant, la mission de la philosophie politique est précisément de dépasser ces réponses empiriques et de découvrir, dans la pluralité des principes impliqués, le fondement des solutions que formule la prudence en ce qui concerne le moyen approprié.

Comme nous l'avons interprété jusqu'ici, le principe d'égalité des chances affirme que tout ce qui importe, ce sont les qualités de nature strictement individuelle. Un développement

cohérent de celui-ci mène à un état d'isolement individualiste qui prive tous les individus de grands bienfaits. La question qu'il convient d'examiner maintenant est celle de savoir si ce principe est individualiste par essence, de sorte qu'une interprétation non individualiste de celui-ci serait impossible.

Passons en revue des exemples que la précédente analyse suggère. Le principe de l'égalité des chances semble exclure le droit de succession parce que ce droit cause des inégalités sans rapport avec le mérite individuel. Cependant, si le droit de succession est supprimé, tout le monde est privé des avantages procurés par un système de circonstances économiques favorable à la fidélité conjugale et au dévouement paternel, favorable à la stabilité du foyer, et capable de donner à l'homme un grand confort dans sa lutte inégale contre le temps et la mort. Lorsque la théorie de l'égalité des chances est comprise comme impliquant les destructions de ces avantages, elle est détériorée par sa faillite à lister de manière adéquate les conditions nécessaires de la vie humaine. Par erreur, les grands biens relatifs à l'intégration dans un foyer stable n'ont pas été comptés aux rangs des biens dont la possession entre en jeu quand il s'agit de donner aux individus leurs chances et des chances égales. L'énoncé du problème était biaisé dès le début par l'opération silencieuse de préconceptions individualistes. Le tableau est tout autre, lorsque l'on prend conscience que certaines choses qui font l'objet de la recherche d'opportunité sont de nature à compenser et à restreindre le principe d'égalité des chances. Parmi les biens que je souhaite à tous les enfants, il y a le bénéfice d'être, si les circonstances le permettent, les apprentis et les partenaires de leurs pères dans leur vie professionnelle ; cela implique que devenir un agriculteur sera plus facile pour le fils d'un agriculteur que pour le fils d'un

mineur de fond. La banale proposition, selon laquelle un peu d'égalité des chances est utile et trop nuit, prend désormais un sens qui transcende l'empirisme. L'excès qu'il faut éviter admet une définition précise : en ce qui concerne l'opportunité, l'égalité est portée trop loin lorsqu'elle détériore les biens auxquels l'opportunité est liée ; plus spécifiquement, une mesure visant à l'égalité des chances commence d'être néfaste lorsqu'elle menace de dissoudre les petites communautés dont les hommes tirent leurs meilleures énergies dans les difficiles réalisations de la vie quotidienne.

Examinons, par exemple, l'octroi de bourses aux étudiants doués dont les parents n'ont pas de quoi financer des études supérieures. Grâce à cette pratique, d'une incontestable équité, de nombreux jeunes laissent définitivement derrière eux l'environnement dans lequel ils ont vécu leurs premières expériences et s'installent dans un environnement qui ne sera jamais celui de leurs parents et de leurs proches. Ces aventures sont très souvent nécessaires, mais quiconque ne voit pas qu'elles impliquent de sérieux risques laisse paraître qu'il est un penseur imprudent et irresponsable. Or, s'il y a un risque, il y a donc un problème qui consiste à trouver les circonstances dans lesquelles on pourra remédier aux inconvénients qui en résultent. Disons, de façon purement expérimentale, que, du moment que le changement est entièrement volontaire, il est possible de remédier aux inconvénients du déracinement par des liens adéquats avec le nouvel environnement et par l'entretien, sous une forme plus spirituelle, des liens avec l'ancien environnement. Si, au contraire, la société cherche à atteindre systématiquement le plus haut degré de fluidité, si une organisation « rationnelle » de l'enseignement public fait pression sur les jeunes et leurs familles pour que les échanges,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

aucune spécification ni aucune mesure au désir. De cela résulte que faire un profit est toujours une proposition inquiétante et risquée. Toutefois, Thomas d'Aquin et d'autres grands théologiens expliquent que l'honnêteté peut être préservée dans le commerce, si les fins auxquelles le désir d'argent est subordonné fournissent une spécification et une mesure<sup>131</sup>. Profiter d'une différence de prix sur le marché non sophistiqué est une action qui ne possède pas sa justification en soi ; elle n'est pas bonne en soi ; mais elle n'est pas, non plus, mauvaise en soi, et elle peut recevoir de la fin appropriée la justification qu'elle ne possède pas en soi. Profiter d'une différence de prix afin de soutenir sa famille ou de soulager le nécessiteux est une action parfaitement justifiée. Sa justification ne jaillit pas de sa propre nature ; elle jaillit de la fin à laquelle elle se rapporte. Cette justification par la fin est possible, parce qu'il n'y a rien d'intrinsèquement mauvais à propos d'un achat et d'une vente au prix du marché.

Nous effectuons une approche distincte et complémentaire, lorsque nous considérons, non pas les actes individuels d'achat et de vente, mais le rapport général du marchand à la société. Supposons qu'un homme d'affaires atteigne la fin d'une vie caractérisée par l'habileté et l'honnêteté. Il ne s'est jamais livré aux pratiques destinées à sophistiquer le marché, mais il fut assez habile et assez chanceux pour gagner beaucoup plus qu'il ne perdait. Il a acquis un grand patrimoine par le biais d'une série de transactions toutes absolument équitables. Cependant, à supposer qu'il ait été un pur marchand, en aucune façon un producteur, il est manifeste que, si sa carrière est prise dans son ensemble et rapportée à la société, il n'y a eu aucun réel échange entre cet honnête homme et la société. *Toute la richesse est allée dans un sens. Par le biais d'une succession d'actions toutes*

*entièrement légitimes, la richesse a fui de la société.* L'échange a été plus apparent que réel. Remarquons, en outre, que ce qui se passe très clairement dans le cas du pur marchand se passe non moins réellement dans le cas du personnage mixte, dont le revenu se compose pour une part de la rémunération de ses services de producteur et pour une autre part de profit. Le fait signifiant est que, dans un système qui identifie le juste prix au prix du marché non sophistiqué, la richesse fuit de la société par le biais de transactions toutes parfaitement légales et légitimes. Le fait signifiant est que le système de marché engendre la possibilité permanente d'une fuite, sans qu'il n'y ait de malhonnêteté de la part d'aucun partenaire. Le fait signifiant est que, si le fonctionnement du marché authentique est reconnu comme le moyen le plus sûr d'aborder la détermination du juste prix, les cambrioleurs, les voleurs, les bandits et les escrocs ne sont pas nécessaires pour causer que la richesse fuie la société ; le fonctionnement régulier et parfaitement honnête du système suffit.

En résumé : personne ne remet en question le fait que l'échange est juste si et seulement si les valeurs échangées sont égales. Tout le problème est de mesurer les valeurs, de façon à savoir quelles valeurs sont égales à quelles autres valeurs. La réponse qui consiste à dire que le juste prix est identique au prix du marché, pour autant que le marché est non sophistiqué, ne constitue peut-être pas le dernier mot sur le sujet, car le système de marché admet des transactions à sens unique et des échanges illusoires. Le moins que l'on puisse dire est qu'une plus grande précision dans la détermination du juste prix est fortement souhaitable, si tant est qu'on puisse l'obtenir.

Étant donné qu'il n'y a aucune raison pour que les constructions de l'esprit soient moins légitimes et moins utiles

en philosophie que n'importe où ailleurs, autorisons-nous la construction d'un homme d'affaires, dont la conscience est tellement exigeante qu'il désire vendre la marchandise pour ce qu'elle est, au lieu de se conformer à la règle commune de prendre autant d'argent que possible au client dans les limites du marché non sophistiqué. Sa première inquiétude est de déterminer son coût de production. Supposons que cet homme vertueux est un aubergiste et que le bien dont il voudrait connaître le coût de production est l'usage d'une chambre particulière pour une nuit. Essayons de comprendre quelles opérations et quelles difficultés sont impliquées dans la détermination du coût de production d'un tel bien. Certaines entrées sont très claires, d'autres sont essentiellement obscures. Il est aisé de savoir quels sont les chiffres qui entrent sous loyer, assurance-incendie, taxes, intérêts, etc. Le chiffre à entrer sous salaires est moins certain mais, sauf en temps d'inflation, la marge dans laquelle il est contenu est assez mince. Cependant, il convient également de comptabiliser mon propre salaire et là, conformément au paradoxe de prudence qui m'est familier, il n'y a aucune chance de connaître la vérité si ce n'est sous l'influence de la vertu. Le point de vue habituel est que je peux rechercher la rémunération la plus élevée, tant qu'elle n'implique aucune violence faite à mes associés ni aucune sophistication du marché. Pour le moins, on ne peut pas s'attendre à ce qu'un tel point de vue fournisse la solution la plus précise au problème du juste prix. La voie vers la solution est une délibération au sujet de besoins humains, menée dans une disposition d'entière générosité. La convoitise et l'orgueil me feraient penser qu'aucun revenu n'est une trop grande récompense pour moi ; mais la tempérance et l'humilité limitent ce chiffre. La crainte m'inclinerait à exagérer le montant à mettre de côté à des fins de sécurité – en fait, c'est l'insatiable

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.



envisagées avec une réticence extrême, puis adoptées et maintenues sous la pression d'une évidente nécessité (salaire minimum, sécurité sociale, subventions à l'agriculture, etc.). Il arrive, et ce n'est pas rare, que l'intervention de l'État doive être acceptée en dépit du fait qu'elle implique une restriction de l'autonomie. Cependant, il y a des cas dans lesquels l'intervention de l'État sert à renforcer les institutions autonomes et à augmenter les garanties sociales contre toutes les menaces d'impérialisme, y compris celles qui peuvent venir de l'État démocratique. On pourrait trouver un exemple dans les lois destinées à protéger la propriété foncière de l'agriculteur. Si de telles lois sont convenablement appliquées, la situation qui en résulte recèle une nouvelle ligne de défense contre les appétits des oligarchies financières, aussi bien que contre ceux des pouvoirs publics.

Nos remarques conclusives seront consacrées au problème des classes. Dans les cercles conservateurs, on soutient communément que la division de la société en classes est naturelle et essentielle. Une société sans classe est décrite, dans ces cercles, comme une utopie égalitaire, une image mensongère conçue pour produire une soif du genre d'égalité que les rapports humains n'admettent pas. Pour autant, la division en classes, si les termes sont employés proprement, est une situation nouvelle, limitée à une courte période de l'histoire. Les premières phrases du *Manifeste du parti communiste* contiennent une interprétation confuse du problème, à quoi s'ajoute une forte dose de simplification excessive :

« L'histoire de toute société jusqu'à nos jours est l'histoire de la lutte des classes. »

Hormis le fait que l'histoire inclut de nombreux événements qui n'ont qu'un très vague rapport – voire aucun rapport du tout – avec la lutte des classes, cette phrase implique que la société a toujours été divisée en classes. Manifestement, il y a eu, à toutes les époques, une certaine quantité d'organisation en classes et de lutte des classes, mais Marx et Engels signifient plus que cela, comme on peut le comprendre à partir de la phrase suivante :

« L'homme libre et l'esclave, le patricien et le plébéien, le seigneur et le serf, le maître de jurande et le compagnon, en un mot, l'opresseur et l'oppressé. [...] » Marx et Engels emploient ici une notion imprécise de la classe, entendant par ce terme les *ordres* de l'ancienne société tout autant que les classes de la société moderne. La confusion est accrue par la condamnation en bloc adressée à tout groupe, quel qu'il soit, prenant le dessus dans la lutte<sup>134</sup>.

Afin de clarifier le concept de « classe », considérons le cas le plus précis de l'organisation en classes, à savoir le prolétariat industriel de l'Europe moderne. La condition légale du prolétaire, contrairement à celle de la plupart des ouvriers d'époques précédentes, est une situation de liberté totale. S'il tombe dans une sorte d'asservissement légal, comme il peut résulter, par exemple, d'un lourd endettement, nous comprenons que sa condition n'est plus celle du prolétaire commun, mais une autre, impliquant des problèmes distincts et évocatrice de l'esclavage ou du servage des anciens temps. Le lien entre le prolétaire et son employeur est purement contractuel et essentiellement dissoluble. Lorsque nous observons, dans une petite entreprise, que l'employeur éprouve un sentiment paternel

envers ses employés et que les employés reconnaissent et apprécient un tel sentiment, nous sommes encore confrontés à une situation distincte, à des degrés divers, de la condition prolétaire. Tant qu'il y a un rapport de type paternel entre l'employeur et l'ouvrier ou, plus généralement, entre ceux qui occupent la position supérieure et leurs subordonnés, les luttes ne sont pas des luttes de classes, quelle que soit la violence de celles-ci, et la division de la société n'est pas une division en classes.

Une situation légale qui prive l'employeur de tout statut paternel entraîne, entre celui-ci et la personne employée, une relation de partenaires contractuels. Ensuite, cette relation contractuelle sera renforcée et stabilisée par des garanties légales, faisant en sorte de donner aux partenaires le caractère de membres bien disciplinés et réellement civilisés d'une communauté ; cette institutionnalisation des relations de travail marque le début d'une tentative de remplacement de la condition prolétaire par quelque condition jugée préférable et de dépassement de la division en classes de la société. Cette division est la plus tranchée lorsqu'il y a, entre les différents groupes divisés, une situation et un sentiment de non-solidarité. Tout ce qui maintient ou restaure la solidarité (par exemple, l'appartenance à une corporation ou à une communauté professionnelle, un patriotisme commun, une religion commune, l'attachement à un mode de vie commun) amoindrit l'acuité de la division en classes et, proportionnellement, l'acuité de la lutte des classes.

Le contrat d'embauche est rendu nécessaire, dans un régime de liberté légale, par la séparation entre la force de travail et la propriété des instruments de production. Il n'est pas question d'un tel contrat lorsque le travailleur détient sa part de terre et

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

*conformes à la nature humaine.* Tout le monde n'est pas disposé à confesser qu'il veut être heureux. La disposition à être heureux implique l'acceptation de la nature telle qu'elle est et telle que nous ne l'avons pas faite. Nombreux sont ceux qui trouveraient intolérablement humiliant d'être soupçonnés de rechercher le bonheur simplement et sans prétention, à la manière des enfants, des personnes sans instruction, des saints. Zarathoustra a formulé le mot d'ordre de nombreux artistes : ces messieurs sont trop fiers pour être heureux et trouvent plus convenable de s'efforcer vers leur œuvre. Un deuxième attribut de ce qui est en harmonie avec la forme du bonheur est que cela est nécessairement *intérieur à l'homme*. Ce peut être la santé, ce peut être la sensation de l'existence, et ce peut être le plaisir – bien que non du genre violent – ou la culture – bien que non de la sorte perverse ; cependant, ce ne peut pas être une chose extérieure à l'homme, comme une œuvre d'art. Troisièmement, l'objet en bonne relation avec la forme du bonheur est *jouissible en paix*. Ce dont on ne peut jouir que dans l'action violente, dans la tension pénible, dans le conflit atroce ou dans l'insoutenable privation ne s'accommode pas très bien de la forme du bonheur. Quatrièmement, ce qui est en harmonie avec la forme du bonheur est *jouissible en commun*.

Rien n'est plus instructif, à ce dernier égard, que la psychologie de la vie solitaire. Dans la solitude, le chrétien fait l'exercice de la plus haute forme de sociabilité ; en le délivrant des obstacles qu'impliquent les systèmes de relations sociales inférieures, la solitude le dispose à vivre plus intimement dans la communion de la Personne divine et dans la communion des saints. Quant au romantique qui recherche la solitude, il se complaît d'ordinaire dans l'amertume et la misanthropie. Pour autant, son âme est pleine d'espoir. Son but réel n'est pas de

vivre dans une étendue sauvage et déserte ; lorsqu'il sort de la société des hommes, il a l'intention de vivre dans une autre société, dont les membres seraient plus fiables que les êtres humains : la fiabilité des choses de la nature est aussi totale que la détermination naturelle de leur fonctionnement. Cependant, l'imagination amoureuse dote les choses de la nature du caractère de la personnalité ; on finit par les considérer comme des personnes entièrement fiables. La signification du théisme romantique est parfois incertaine, parce qu'il n'est pas toujours possible de décider si le nom de Dieu, en langage romantique, fait référence à la cause transcendante de la nature ou à la communauté des énergies naturelles personnifiées par l'idéalisme du promeneur solitaire.

## **De la société technologique**

La notion de société technologique appelle un grand nombre d'explications préliminaires, dont le premier jalon concerne la technique en elle-même et son rapport à l'usage humain. Une technique est une discipline rationnelle destinée à assurer la maîtrise de l'homme sur la nature physique par l'application de lois déterminées de manière scientifique. D'une certaine façon, chaque technique est indifférente à l'usage que l'on en fait. L'usage est étranger à la technique, adjoint à son essence, accessoire à celle-ci. On peut posséder une technique et ne pas l'utiliser. L'usage effectif de celle-ci peut être éthiquement bon ou mauvais, et il peut être bon ou mauvais au regard de la technique elle-même. Dans l'exemple d'Aristote, un grammairien, du fait qu'il maîtrise les règles de la grammaire, est particulièrement bien placé pour les transgresser. La grammaire est une chose qui peut être employée contre ses finalités propres. Un ingénieur chimiste est la personne la plus à même

de saboter le fonctionnement d'une usine chimique. S'il nous était permis de considérer la technique de manière abstraite, sa négation absolue serait définitive et il n'y aurait rien à dire de plus que l'indéniable assertion selon laquelle l'essence de la technique ne comporte aucune tendance relative à son usage. Cependant, les tendances relatives à l'usage sont souvent incarnées dans l'existence humaine et sociale de la technique.

La clarification de ce sujet nécessite une étude, si brève soit-elle, de la théorie générale de l'usage<sup>141</sup>. L'usage est l'acte par lequel l'homme applique une chose à une fin humaine ; c'est le point de contact entre l'univers de la nature et l'univers de la moralité. La chose dont il est fait usage est bonne ou mauvaise, indépendamment de l'usage qui en est fait, selon qu'elle satisfait ou non aux exigences de son type ; la bonté qui y est propre – qu'il s'agisse d'une chose de la nature ou d'une œuvre d'art – est physique. Un bien moral et un mal moral résident dans l'usage des choses du fait de la liberté humaine. Grosso modo, on peut diviser les questions de l'usage en (1) les choses externes, (2) le corps et ses organes, (3) les pouvoirs cognitifs, (4) la volonté, (5) l'appétit sensible.

Dans de nombreux cas, il n'y a pas de relation définie entre l'état physique d'une chose et la qualité morale de son usage. Un homme possède une voiture en parfait état ; il peut en faire un usage à des fins excellentes et il peut, tout autant, en faire un usage criminel. Il peut également faire un bon ou un mauvais usage d'une voiture en mauvais état. Il est tout à fait clair que la perfection physique d'une chose n'implique, en aucune circonstance, son bon usage. Nos ingénieurs sont susceptibles d'améliorer indéfiniment nos moyens de transport, mais l'on peut prédire avec assurance qu'il ne sera jamais permis à aucun concessionnaire de garantir qu'une voiture est équipée d'un

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.



cause que l'on dit « naturelle », est devenue extrêmement rare. Pour autant, notre angoisse est écrasante, car nous savons que des volontés peuvent employer à des fins de destruction massive ces techniques qui se sont révélées si merveilleusement capables de protéger la vie humaine et d'amoindrir la souffrance humaine. Nous redoutons de moins en moins la nature, de plus en plus l'homme. Il faut la force d'âme pour ne pas succomber à la tentation de haïr le seul agent qui s'oppose encore victorieusement au règne de la raison dans ce monde : l'homme est cet agent. Le nouveau rationalisme né de la rationalité de notre environnement technique peut être l'ennemi le moins conciliable de la démocratie et, plus généralement, de la liberté. Si la liberté humaine était indépendante de tout élément de faiblesse et d'indifférence passive, elle serait encore excessivement incommode à ce genre de rationalisme. Cependant, dans sa condition humaine, la liberté est inéluctablement associée à des éléments tels que l'ignorance, le doute, l'hésitation, la tentative et l'erreur, l'incohérence, l'indécision, la perplexité. Le rationalisme né de l'orgueil technologique déteste la liberté humaine, à la fois en raison de son excellence et en raison de sa misère.

5. La remarque suivante concerne la relation de l'homme à son propre travail : (a) La division du travail est une chose ancienne. On sait trop bien que, dans une société technologique, elle est souvent extrême. (b) La technologie a immensément accru la productivité du travailleur non qualifié. Si la rémunération est proportionnelle à la production, les travailleurs non qualifiés, pour la première fois dans l'Histoire, jouissent d'une position économique élevée. (c) Dans la mesure où il est impossible de surcharger un programme universitaire en y enseignant à la fois les lettres et les techniques scientifiques, la

croissance de la technologie a inéluctablement entraîné le déclin des sciences humaines dans nos sociétés. Bien que nous manquions de statistiques dans ces domaines, il est raisonnable de croire que la proportion de personnes ayant récemment obtenu l'accès à un enseignement technique ou à une quelconque dose d'instruction scientifique nécessaire au maniement des techniques est nettement plus grande que la proportion des personnes ayant récemment perdu l'accès aux lettres. Si l'on met de côté toute comparaison entre l'enseignement technique et l'enseignement classique en termes de valeur humaine, on peut dire que la substitution de la culture technique à la culture humaine s'est probablement accompagnée d'une large augmentation de la proportion de ceux qui participent à des formes d'enseignement relativement supérieur.

6. Dans une situation entièrement normale, la direction revient à la prudence, non à l'expertise ; plus que le détenteur d'une aptitude technique, un directeur est censé être un homme de vertu, un homme de l'expérience humaine, un homme qui connaît les hommes, qui les aime et parvient à les persuader. Un ordre parfait exigerait que les experts demeurent à des postes subordonnés aux directeurs qui devraient être de bons hommes plus que de bons experts. Occasionnellement, toutefois, un directeur peut avoir à trancher des questions dans lesquelles l'humain et le technique sont si étroitement liés que le jugement sage est impossible sans un certain degré d'expertise. Ces occasions sont de plus en plus fréquentes dans les sociétés technologiquement avancées. L'expert est souvent placé en position d'autorité. Même lorsqu'il conserve le rang instrumental qui est le sien, il est susceptible d'agir sur la société d'une manière plus qu'instrumentale. Un instrument doit être léger ; conséquence de la technologie, l'expert est devenu

un instrument lourd au point qu'il est souvent hors de contrôle.

À la fin de cette recherche, il nous faut tirer des conclusions à propos de l'usage des techniques. L'homme éclairé du XVIII<sup>e</sup> siècle se complaisait dans la croyance que le progrès technique entraîne infailliblement l'amélioration de la condition humaine. Complétées du postulat selon lequel rien ne pourrait jamais stopper la technique dans sa marche en avant, ces croyances ont constitué une grande partie de la soi-disant « théorie du progrès nécessaire ». À notre époque, ce mythe du XVIII<sup>e</sup> siècle a été dans une large mesure remplacé par le mythe plus actuel de l'inéluctable destruction de l'humanité par ses créations techniques. Confrontés comme nous le sommes à ces superstitions contradictoires, la tentation est grande de chercher refuge dans la considération selon laquelle la technique est une chose qui admet un bon et un mauvais usage et que le rapport du progrès technique à l'intérêt humain est laissé indéterminé par la nature des choses. Cette considération est absolument véridique, mais les précédentes recherches ont mis en évidence son caractère incomplet. Nous avons compris que, dans leur existence humaine, les choses intrinsèquement indifférentes à l'usage qui en est fait peuvent impliquer des tendances ayant une importance au plan de l'usage.

1. On a mentionné ci-dessus que, dans certains cas, une déficience physique dans la chose dont on fait usage constitue un risque spécial de mauvais usage. Cette remarque vaut pour les techniques. Avant la découverte de Pasteur, on ne pouvait pas faire usage de la chirurgie dans l'intérêt de l'homme, sauf dans un petit nombre de cas désespérés. Aujourd'hui, les troubles qu'occasionnent de nouvelles procédures techniques sont regardés avec un espoir confiant ; l'expérience montre que la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

l'usage de la richesse ; ces personnes sont libérées de toute soif de pouvoir du moment qu'on leur offre un meilleur moyen d'accéder à la richesse. Cependant, c'est très souvent la soif de richesse qui est subordonnée à la soif de pouvoir. L'intérêt pour l'accumulation indéfinie de la richesse surgit principalement de l'une ou l'autre de ces passions que sont la soif de pouvoir et la soif de sécurité. Dans la mesure où la richesse est asservie au pouvoir, il n'y a pas la moindre raison pour qu'une situation technologique affaiblisse la soif de pouvoir. Remarquons, en outre, qu'en augmentant la quantité de biens disponibles, la technologie donne à de nombreuses personnes leur première opportunité de voir au-delà de la satisfaction des besoins élémentaires. Certaines d'entre elles, alors qu'elles ne connaissent plus la faim, se tournent vers la littérature, d'autres vers les plaisirs sauvages et d'autres encore vers l'expérience grisante du pouvoir. La proportion de chaque groupe est entièrement indéterminée.

Il convient ensuite d'attirer l'attention sur les modèles de l'irrésistible pouvoir avec lequel la technologie encercle la vie humaine. Comme nous l'avons rappelé, un environnement technologique avancé implique une part accrue du rationnel, une part réduite du fortuit. Pas étonnant que les sociétés modernes demeurent continuellement hantées par le rêve de réorganisations qui engendreraient la société rationnelle. Les habitudes mentales générées par le rapport technologique de l'homme à la nature sont caractérisées par une discipline stricte et une remarquable clarté. L'ingénieur social est un mythe extrêmement populaire ; cela montre que beaucoup sont tentés de transférer dans l'ordre social des habitudes mentales nées de notre rapport à la nature physique. Dans la mesure où un tel transfert est réalisé, l'attitude de soumission aux lois de la

nature devient une aspiration au soulagement que produit l'obéissance passive ; le contrôle sur des phénomènes naturels donne naissance à l'envie d'une manipulation arbitraire des hommes ; l'élément de mystère que contient l'humanité est violemment mis de côté. Cependant, l'humanité ne peut pas être réduite à un simple matériau de laboratoire sauf à se débarrasser d'une grande portion de l'humanité. Les plus significatives des utopies modernes sont les rêves des ingénieurs dans lesquels le désir de domination sur la nature se double d'un appétit technocratique pour la réorganisation des affaires humaines. Contrairement à un espoir romantique, aucune utopie n'a jamais été réalisée grâce à l'aide inoffensive d'un millionnaire et la persuasion née d'un succès précoce. À l'époque où Lénine atteignait sa maturité, les sociologues avaient compris que la réalisation d'une théorie sociale – évidemment, ces messieurs scientifiques n'appelleraient jamais cela une « utopie » – exigeait un État totalitaire, tenu par un parti lui-même soumis à une discipline dictatoriale. Une nouvelle soif de domination sur les hommes, formée d'après le modèle de la domination sur la nature, s'était développée chez les hommes à l'esprit technique. Les saint-simonistes avançaient, ultimement, une construction théorique dans laquelle les hommes sont contrôlés avec une précision qui rappelle les méthodes de l'ingénieur. L'humanitarisme hautement émotionnel qui imprègne le système n'a pas occulté pour tout le monde le fait qu'un nouvel impérialisme, une nouvelle soif de pouvoir absolu se dessinait.

Le cas est rendu encore plus terrible par la nature de la représentation du monde qui hante quasiment tous les esprits dans une société technologique. Cette représentation est mécaniste. L'univers du mécanisme est constitué d'extension et de mouvement. Le mouvement, dans ce système, n'est pas un

changement mais un état ; de surcroît, celui-ci est entendu en termes de relativité. Il n'y a rien d'irréductible à propos de la vie et de la sensation ; il n'y a aucune qualité sensible et aucune espèce. Cet univers n'est pas tragique, aucune place n'y est laissée à l'inquiétude de l'homme au sujet de sa compagnie. Il ne recèle aucune idée divine et aucune idée quelle qu'elle soit, excepté celles qu'il plaît à l'homme d'incarner dans l'organisation de ses pensées. Il offre l'image de pièces disposées d'une certaine façon et évoque des possibilités illimitées de redistribution. La clé de ces possibilités réside dans des formules dont la simplicité augmente à mesure que notre connaissance s'améliore. Dans une position aussi démiurgique, l'homme est susceptible de perdre son équilibre et de s'ériger en une sorte d'ingénieur cosmique fortement enclin à haïr le mystère de la nature et le grand mystère de la liberté humaine. L'histoire de l'homme, ainsi que celle du monde, est « un récit conté par un idiot [...], ne signifiant rien ».

La tentative actuelle de construire un nouvel humanisme doit être considérée dans un contexte de technologie mécanique étendue à l'homme. Cette tentative vise à approcher au moyen d'instruments appropriés les aspects de la réalité humaine que l'on ne peut pas approcher efficacement par les méthodes de la science positive. Elle vise à une compréhension nouvelle de l'homme en tant qu'agent volontaire et libre. Ce courant culturel est lié à la théorie épistémologique selon laquelle il y a une différence de méthode essentielle entre les sciences naturelles et les sciences humaines. Les principes mécanistes seraient valables dans le premier cas, pas dans le second.

Ainsi, le mécanisme est acquis pour ce qui est de la nature physique. En conséquence, ce n'est pas dans la nature mais dans l'art que l'on recherche un environnement qui convienne à

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.



trop intime pour que la justice affirme son type de manière absolue. En bref, la justice implique la diversité, elle consiste en un rapport éthique entre deux termes humains (lesquels termes humains peuvent être des personnes ou des groupes ou une personne et un groupe) ; la distinction entre ces termes humains peut être totale et peut être qualifiée ; si elle est qualifiée, le rapport de justice, considéré précisément en tant que rapport de justice, est lui-même qualifié. Un rapport de justice qualifié n'en est pas moins un rapport éthique, il n'est pas moins obligatoire qu'un rapport de justice absolue, mais il est un moindre rapport de justice. Entre le père et le fils, l'unité est trop étroite pour que la justice ait cours dans la pureté de son essence distinctive. L'assertion selon laquelle le fils est quelque chose du père exprime, au-delà d'un rapport biologique, un état d'*unité* morale qui empêche la justice de réaliser l'intégrité de son essence ; en effet, la justice implique l'altérité. Les devoirs du père envers son fils ne sont en aucune façon moins certains que les devoirs de la justice proprement dite ; ils sont, de toute façon, plus stricts. Cependant, la manière qualifiée avec laquelle ils incarnent l'essence de la justice entraîne des conséquences qui affectent profondément les rapports humains. Parmi ces conséquences, la plus importante concerne l'application des règles. Une propriété de la justice proprement dite est que ses règles sont normalement sanctionnées par le pouvoir de la société. Si une partie faillit à son engagement contractuel, les tribunaux sont censés vérifier que justice est faite – si nécessaire, au moyen de procédures coercitives. Lorsqu'en revanche, la justice est qualifiée par un excès d'unité entre les termes du rapport, l'application de la règle ne peut pas être garantie de manière aussi stricte ; elle est, dans une large mesure, remise à la bonne volonté des parties. Le respect réel des obligations du père envers son fils dépend la plupart du

temps de la bonne volonté du père. S'il ne veut pas s'acquitter de ses obligations, il n'y a pas grand-chose, dans la plupart des cas, que la société puisse faire. La société fait usage de son pouvoir coercitif uniquement dans des cas extrêmes comme, par exemple, lorsqu'un enfant est gravement maltraité. Si les rapports de justice qualifiée ne sont pas contrôlés par l'amour, comme c'est normalement le cas dans la communauté familiale, ils sont susceptibles d'être gérés de manière assez fortuite.

Les rapports de justice qualifiée, qui, de nouveau, doivent leur qualification à une unité excessive, peuvent favoriser les biens de l'unité, dans des circonstances appropriées, de manière plus efficace que ne le peut la justice pure. Même en dehors de la communauté familiale, on ne devrait jamais se débarrasser avec légèreté des avantages qu'offre une unité plus étroite. Rappelons-nous, par exemple, les conséquences tragiques de la brusque suppression des rapports d'ordre familial entre la direction et les travailleurs dans les premières phases de l'expansion industrielle. Entre le seigneur et le serf avait cours un rapport paternel de justice qualifiée qui faisait qu'un travailleur pouvait espérer une aide en cas de maladie et pour ses vieux jours. De nombreux propriétaires ont éprouvé un grand soulagement lorsqu'en vertu de la loi, ils n'ont plus eu affaire à des serfs mais à des prolétaires, qui étaient censés prendre soin d'eux-mêmes, qu'ils soient en bonne santé ou malades et pour leurs vieux jours également. Pour autant, toutes choses égales par ailleurs, les rapports de justice absolue sont plus favorables à la formation d'hommes qui s'auto-gouvernent.

On trouve des rapports de justice absolue, sans aucun vestige du régime paternaliste, chez les travailleurs industriels organisés, purs produits de l'environnement technologique. Tant que le syndicat de travailleurs reste fidèle à son idée et se garde

de la corruption par le pouvoir économique, de pratiques monopolistiques, de l'asservissement à l'ambition partisane ou à la bureaucratie d'État, il constitue un moyen unique pour former des multitudes d'hommes à l'auto-gouvernement. Si les travailleurs ne sont pas organisés, le rapport entre l'employeur et le salarié est, au mieux, paternaliste ; un contrat est signé entre ces deux personnes mais, même si aucune des parties n'est malhonnête, une condition de l'authenticité du rapport contractuel est imparfaitement satisfaite, à savoir l'égalité des parties contractantes. Si l'employeur souhaite profiter de sa position avantageuse, il n'y aura aucune sorte de sanction. La seule chose qui permet au système de fonctionner est la générosité de la part de l'employeur et la révérence de la part du travailleur. Le syndicat de travailleurs, au moyen de la procédure de négociation collective, qui est son instrument typique, établit l'égalité entre les parties contractantes et donne sa pleine réalité au caractère contractuel de leurs rapports. La discipline stricte requise par le procédé du travail dans toute installation technologique a, pour le travailleur, le caractère d'une règle qu'il s'impose à lui-même, dans la mesure où il a intégré les usines par un contrat authentique et dans la mesure où les règlements de l'atelier doivent être approuvés par les travailleurs. En sus d'une résistance à la direction injuste, les organisations de travailleurs ont accompli la double prouesse d'aider à faire régner la discipline parmi les masses de personnes et de donner à cette discipline la signification plus haute d'une autonomie. Ce que ce grand produit de la société technologique – le syndicat de travailleurs – a fait pour l'autonomie est d'une valeur si exceptionnelle que toute réforme qui menacerait le fonctionnement des syndicats de travailleurs ou altérerait leur constitution essentielle est vouée à éveiller les soupçons d'un esprit démocrate.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

communauté fondamentale dans laquelle l'homme trouve le plus sûr refuge contre la solitude. Il y a des idéalistes qui croient que les serments échangés par les époux le jour de leur mariage, l'inclination naturelle des parents pour les enfants, des enfants pour les parents, des frères et sœurs pour les frères et sœurs, etc., devraient suffire à conserver une famille stable, étroitement liée, indispensable au bonheur individuel et capable d'offrir à tous ses membres le sentiment d'une sécurité parfaite. Bien sûr, il est toujours possible de trouver d'excellentes personnalités qui vainquent l'influence de l'environnement ; ces exemples sont significatifs à plusieurs titres, mais ils n'invalident pas les lois qui traduisent la tendance des données environnementales à produire sur les hommes des effets déterminés. En tenant compte des exceptions, on ne peut pas remettre en question le fait que la société technologique telle que nous la connaissons ait énormément contribué à l'affaiblissement de la vie familiale. Dans la mesure où les hommes privés d'une vie en communauté et livrés à la solitude sont la matière première des mouvements anti-démocratiques, il faut reconnaître que la technologie, en créant des circonstances défavorables à la communauté familiale, a préparé les conditions d'un gouvernement par les dirigeants de la foule.

Toutefois, la supériorité de la vie rurale en ce qui concerne les sentiments de communauté n'est pas vraie à tous les égards et n'est pas absolue. Dans les familles rurales à la mode d'antan, les sentiments de communauté sont généralement restreints à un petit groupe et sont accompagnés de dispositions à l'isolement qui peuvent se révéler extrêmement antisociaux. Le dévouement intense à la famille est souvent combiné à une disposition à traiter le reste du monde comme étranger et hostile ; le sentiment de justice est souvent incertain lorsque le partenaire n'appartient

pas au cercle de la famille ou à la communauté de naissance que l'on identifie confusément à la famille. Outre ces inconvénients d'ordre général, une telle attitude de méfiance au-delà des limites d'un petit cercle est excessivement néfaste pour la démocratie. Cela rend impossible le fonctionnement normal de deux organes essentiels de la vie démocratique – le parti et le syndicat des travailleurs. Dans les sociétés où les sentiments familiaux sont exclusifs au point de susciter la méfiance envers toute personne de l'extérieur, les partis politiques deviennent des cliques et l'exploitation prospère sur le dos des travailleurs désorganisés.

Les vertus de la communauté familiale sont à leur minimum au plan des relations internationales et mondiales. Les deux guerres mondiales et quelques autres événements récents nous ont contraints à prendre conscience de la nécessité d'une conscience mondiale, d'une conscience morale mondiale et, plus généralement, de l'élargissement, aux dimensions du monde, de tous les sentiments sociaux. Cette prise de conscience s'est souvent faite dans la douleur. Le taux de criminalité fut élevé en d'autres temps, mais les gens étaient merveilleusement ignorants de ce qui se passait au-delà des limites de la petite ville ou du comté. Nous sommes tentés de regretter les jours bénis où les cœurs généreux étaient protégés par une information limitée et une conscience restreinte. Les souffrances de notre village n'étaient-elles pas suffisamment difficiles à vaincre ? Pourquoi faut-il que je sois né dans une société qui stimule constamment mes émotions vis-à-vis de personnes qui souffrent loin, vis-à-vis de la maltraitance atroce de l'innocent à une centaine d'endroits dans le monde ? Il se peut que la paix et la justice soient laissées tranquilles l'espace d'un instant dans notre foyer ou dans notre ville, mais le monde n'est jamais à l'abri d'une terrifiante

quantité de crime. Tout comme le soleil ne s'est jamais couché sur l'empire de Charles Quint, le crime, l'horreur, la haine et l'angoisse sont toujours à l'œuvre dans le monde. Si ma conscience s'étend jusqu'aux frontières de l'humanité, il n'y aura jamais pour moi aucun repos ni aucune joie pure. Cela signifie une grande souffrance, mais la dignité et la fertilité de ces inquiétudes et de ces souffrances sont évidentes. Nous témoignons de l'incarnation d'une idée chrétienne ancienne, celle de la république universelle sous Dieu, *respublica sub Deo*. Cette idée est en train de descendre dans un corps de sentiments moraux et d'émotions naturelles. Pour faire l'expérience de ces sentiments et de ces émotions, non pas de façon exceptionnelle mais dans la vie quotidienne, il n'est plus nécessaire d'être distingué par une instruction, une extrême générosité, une vibrante sensibilité ou une inapaisable inquiétude. Aucune de ces distinctions n'est requise pour avoir une conscience aussi grande que le monde. Il n'est rien besoin de plus que de consentir à prêter attention à l'environnement technique. En effet, c'est la technologie qui, avec la communication rapide, l'information instantanée, la duplication des apparences sensibles, et la montée en puissance des moyens de destruction, a rendu possible et facile à l'homme ordinaire, même si c'est douloureux, d'avoir une conscience morale égale à l'humanité et proportionnelle à la charité théologique. Les hommes dont les sentiments de communauté sont dépourvus d'une coïncidence totale avec les frontières de l'humanité sont toujours dans un état primitif et enfantin de conscience morale. Dans un monde technologique, l'homme ordinaire peut développer des sentiments de communauté qui ont des dimensions égales à celles de la communauté humaine.

En conclusion de ce long exposé, il faut un nouvel effort

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.



1. Yves SIMON, « Thomism and Democracy », Louis Finkelstein et Lyman Bryson (éd.), *Science, Philosophy, Religion*, New York, 1942b, p. 258-272. Voir la bibliographie, p. 363-364 dans le présent ouvrage.

2. L'allégeance de Simon envers la philosophie de Thomas d'Aquin ne laisse guère de doute : en 1946, Simon est nommé membre de l'Académie romaine de saint Thomas. La reconnaissance en dehors des cercles catholiques, à l'université de Chicago notamment, est notoire. La capacité de remise en cause de l'Institution est également aisée à illustrer. On peut ainsi lire la lettre de Simon à Maritain, le 18 mai 1939 : « Avez-vous remarqué que jusqu'ici, Hitler a toujours trouvé en face de lui un bon catholique pour lui livrer le pays convoité ? L'Allemagne a été livrée par von Papen ; l'Autriche par von Papen et Seyss-Inquart, la Tchécoslovaquie, c'est un luxe, a été livrée par un prêtre et un prélat ; il n'y a que Henlein, apostat, qui fasse exception à la règle » (*Correspondance Maritain-Simon*, CLD, 2008, p. 371-372). On pourrait évoquer également l'analyse du traitement de la ségrégation raciale, que Simon découvre aux États-Unis et contre laquelle il se bat notamment dans *Par-delà l'expérience du désespoir* (Montréal, 1945, chapitre 2). Sur ce point, voir lettre de Simon à Maritain, 9 janvier 1945 : « Fidèle à la promesse contenue dans la conclusion de mon étude sur le racisme, j'ai sommé mon évêque de faire savoir si une nouvelle école – très nécessaire – qu'il se propose de construire à South Bend [Indiana] serait ouverte aux enfants noirs (ce qui n'est pas le cas de notre école paroissiale). Que croyez-vous qu'il a répondu ? Qu'il était *certain* qu'il n'y aurait aucune discrimination dans cette nouvelle école. Voilà une lettre que je garderai avec soin... et ressortirai quand le moment sera venu » (*Correspondance...*, CLD, 2012, p. 176).

3. Sur le plan bibliographique, Anthony Simon a publié un inventaire complet des œuvres et articles publiés par son père : voir *Acquaintance with the Absolute. The Philosophy of Yves R. Simon. Essays and Bibliography*, New York, Fordham University Press, 1998. Toutes les archives de Simon sont conservées sur le campus de l'université de Notre Dame, Indiana, au sein des *Archives of the Maritain Center* [AMC] : on y trouve notamment l'immense correspondance échangée avec Jacques Maritain ; on trouve également son « Journal » inédit, rédigé entre 1945 et 1949, ainsi que maints éléments de correspondance personnelle, les brouillons de ses conférences et toutes les notes et dossiers de cours.

4. L'adjectif est employé dans une lettre de René Grousset à Yves Simon, 24 mai 1928, AMC : « Vous avez tout ce qu'il faut pour devenir le philosophe

que nous attendons, non plus le dilettante de la philosophie qui muse un peu sur sa thèse, sur sa légendaire thèse, mais le disciple et le continuateur de vos maîtres. Vous avez toute l'étoffe nécessaire. Je suis, comprenez-le bien, profondément de cœur avec vous dans la peine qui vous atteint. Mais vous valez mieux qu'une carrière. Et il vaut mieux être quelqu'un que quelque chose. »

<sup>5</sup>. Voir lettre de Simon à Maritain, 28 août 1932 : « Quel bonheur donc que j'aie été 38<sup>e</sup> sur 38 en thème latin au lycée Louis-le-Grand, 35<sup>e</sup> en version latine, 37<sup>e</sup> en version grecque ! Quand je pense que j'aurais pu être premier ! Je serais entré à l'École normale, je serais devenu agrégé de lettres, et aujourd'hui j'achèverais sans doute une thèse sur les influences exotiques dans la deuxième génération symboliste ! » (*Correspondance...*, 2008, p. 110).

<sup>6</sup>. Il obtient sa licence de philosophie en mai 1923. Nous remercions Anthony Simon de nous avoir donné copie des diplômes de son père.

<sup>7</sup>. Simon soutient un mémoire de diplôme d'Études supérieures de philosophie sur les idées sociales de l'économiste libéral Charles Dunoyer en 1923 également, sous la direction de Célestin Bouglé, qui est alors le directeur de l'École normale supérieure de la rue d'Ulm.

<sup>8</sup>. Voir par exemple Yves SIMON, « À propos du VI<sup>e</sup> centenaire de la canonisation de saint Thomas d'Aquin », *La Démocratie*, journal fondé et dirigé par Marc Sangnier, 25 décembre 1923, p. 273-274 ; voir aussi les balbutiements de Simon en philosophie politique : « Libéralisme et démocratie », *La Démocratie*, 25 février 1924, p. 429-433.

<sup>9</sup>. Il s'agit notamment du manifeste *Pour le Bien Commun* (1934) et celui sur la médiation espagnole en 1937-1938. Simon intervient aussi par la publication de l'unique livre contemporain qui dénonçait les aventures italiennes en Éthiopie : *La Campagne d'Éthiopie et la pensée politique française*, Paris, Desclée de Brouwer, 1936 ; l'ouvrage a été traduit en anglais : University of Notre Dame Press, 2009.

<sup>10</sup>. Il n'est pas de notre propos de détailler ici le cheminement complexe de l'acceptation des principes démocratiques par le magistère catholique. On se contentera de citer Pie XI, à propos de la nouvelle République espagnole : « Universellement connu est le fait que l'Église catholique n'est jamais liée à une forme de gouvernement plus qu'à une autre, pourvu que les droits de Dieu et des consciences chrétiennes soient saufs. Elle ne trouve aucune

difficulté à s'adapter aux diverses institutions civiles, qu'elles soient monarchiques ou républicaines, aristocratiques ou démocratiques » (Encyclique *Dilectissima Nobis*, 1933). Le radio-message de Pie XII, à Noël 1944, sur la « vraie et saine démocratie » est bien connu. La Seconde Guerre mondiale, l'apport américain en un sens large et l'influence de Maritain sont souvent évoqués pour rendre compte de cette inflexion majeure, qui permet aux lendemains de la guerre le développement massif des partis chrétiens démocrates. Voir par exemple Jean-Dominique DURAND, *L'Europe de la démocratie chrétienne*, Paris, Complexe, 1995. Voir aussi Jean-Yves CALVEZ, Henri TINCQ, *L'Église pour la Démocratie*, Paris, Le Centurion, 1992, p. 34-35 : « Par Maritain, l'Amérique influe une première fois de façon décisive sur la doctrine de l'Église en matière politique. » Avec Maritain, et parfois devant lui, Yves Simon entre dans cette économie de l'échange entre le Nouveau Monde, la philosophie de la démocratie et le magistère catholique.

11. Citation extraite de l'introduction de la conférence de Simon dans une conférence à l'Alliance française de Toronto en octobre 1945 sur « Socialisme et démocratie en France » (AMC). À mettre en lien avec une formule analogue de Maritain : « Habiter dans ce pays et observer avec un intérêt soutenu la vie quotidienne de son peuple aussi bien que le fonctionnement de ses institutions constitue une grande, profondément éclairante et inoubliable leçon de philosophie politique », *Réflexions sur l'Amérique*, 1958, *Œuvres Complètes*, vol. X., p. 891.

12. Goetz BRIEFS, *Le Prolétariat industriel*, Paris, Desclée de Brouwer, 1936.

13. Auguste VIATTE, *D'un monde à l'autre. Journal d'un intellectuel jurassien au Québec (1939-1949)*, volume II, Québec, PUL, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 53.

14. Ce journal (1945-1949) est composé de 57 pages manuscrites (AMC).

15. Catherine Simon est née en 1931 à Lille ; Dominique en 1932, à Besançon ; Pascal en 1934, à Paris ; Antoine [ou Tony] en 1936, à Cherbourg ; Vincent en 1939 et Michael en 1941 à South Bend.

16. *Correspondance...*, 2008, p. 450.

17. Voir *Correspondance Maritain-Simon. Les années américaines*, 2012, Tours, CLD : lettre de Simon à Maritain, 24 mars 1949 ; réponse de Maritain du 26 mars 1949 ; lettre de Maritain du 7 juillet 1956. La plaisanterie concerne l'usage différentiel du « très » en français et du « very » anglais.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

assemblée procédant par le vote majoritaire, la distance est immensément plus grande qu'entre cette dernière et un gouvernant unique.

<sup>59</sup>. Rappelons que la *volition* concerne la fin entendue dans son absolu et l'*intention* la fin entendue comme un moyen terme ou un ensemble de moyens.

<sup>60</sup>. Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, I-II, Q 19, art. 10, trad. A. C. Pegis : « Cependant, la volonté d'un homme n'est juste, en voulant un bien particulier, que s'il la rapporte au bien commun en tant que fin, étant donné que même l'appétence naturelle de chacune des parties est ordonnée au bien commun du tout. »

<sup>61</sup>. *Ibid.* 19. 10. Le titre de l'article, traduit par A. C. Pegis est libellé ainsi : *Est-il nécessaire que la volonté humaine, afin d'être bonne, se conforme à la volonté divine quant à la chose voulue ?* Il est pertinent de citer dans son entier le corps de cet article, dans lequel peu semblent y avoir reconnu l'exposé le plus précis jamais fait des principes commandant la théorie du gouvernement :

« Comme il ressort de ce que nous avons dit plus haut, la volonté tend vers son objet en tant qu'il est proposé par la raison. Or, une chose peut être considérée de diverses façons par la raison, au point d'apparaître bonne d'un point de vue et mauvaise d'un autre point de vue. Par conséquent, si la volonté d'un homme veut qu'une chose ait lieu en tant qu'elle paraît bonne, sa volonté est bonne ; et la volonté d'un autre homme, qui veut que cette chose n'ait pas lieu en tant qu'elle paraît mauvaise, est également bonne. Ainsi, un juge a une volonté bonne en voulant qu'un voleur soit mis à mort, parce que c'est juste ; alors que la volonté d'un autre (par exemple, la femme ou le fils du voleur), qui souhaite qu'il ne soit pas mis à mort est également bonne, étant donné que le meurtre est un mal naturel. »

« Or, puisque la volonté se conforme à l'appréhension de la raison ou de l'intellect, plus la nature du bien appréhendé est universelle, plus le bien vers lequel tend la volonté est universel. Cela est évident dans l'exemple précédemment donné parce que le juge est chargé du bien commun qu'est la justice et souhaite par conséquent la mort du voleur, laquelle possède la nature du bien au regard de l'intérêt commun ; alors que la femme du voleur doit considérer le bien privé de la famille et souhaite de ce point de vue que son mari le voleur ne soit pas mis à mort. Or, le bien de l'univers dans son ensemble est celui appréhendé par Dieu, Faiseur et Gouverneur de toute chose. Donc, quoi qu'Il veuille, Il le veut conforme à la nature du bien commun ; et c'est sa propre bonté qui est le bien de tout l'univers. En

revanche, l'appréhension d'une créature concerne, selon sa nature, un bien particulier proportionné à cette nature. Or, il se peut qu'une chose se trouve être bonne sous un aspect particulier et, pour autant, mauvaise sous un aspect universel, ou vice versa, comme dit précédemment. Et, par conséquent, il arrive qu'une certaine volonté soit bonne en voulant quelque chose qu'elle considère sous un aspect particulier et que, pour autant, Dieu ne veuille pas sous un aspect universel, et vice versa. Et donc, également, il se peut que des volontés différentes d'hommes différents se trouvent être bonnes pour ce qui est de choses contraires dans la mesure où, sous des aspects différents, ils souhaitent qu'une chose particulière ait lieu ou n'ait pas lieu. »

« Cependant, la volonté d'un homme n'est juste, en voulant un bien particulier, que s'il la rapporte au bien commun en tant que fin, étant donné que même l'appétence naturelle de chacune des parties est ordonnée au bien commun du tout. Or, c'est la fin qui fournit la raison formelle, pour ainsi dire, de vouloir quoi que ce soit se dirigeant vers cette fin. Conséquemment, afin qu'un homme veuille un bien particulier d'une juste volonté, il doit vouloir ce bien particulier, de façon matérielle, et le bien divin et universel, de façon formelle. Par conséquent, la volonté humaine est tenue de se conformer à la volonté divine, en tant que celle qui est voulue de façon formelle, car il est tenu de vouloir le bien divin et universel, mais non en tant que celle qui est voulue de façon matérielle, pour la raison donnée précédemment. »

« La volonté humaine est dans une certaine mesure conforme à la volonté divine sous ces deux aspects à la fois. En effet, dans la mesure où elle est conforme à la volonté divine dans la nature commune de la chose voulue, elle est conforme en cela à l'endroit de la fin ultime. Cependant, dans la mesure où elle n'est pas conforme à la volonté divine dans la chose voulue de façon matérielle, elle est conforme à cette volonté considérée en tant que cause efficiente ; en effet, la juste inclination conséquente à la nature, ou à l'appréhension particulière d'une chose particulière, parvient à quelque chose qui a Dieu comme cause efficiente. C'est de là qu'on a coutume de dire, à cet égard, que la volonté d'un homme est conforme à la volonté divine parce qu'elle veut ce que Dieu veut qu'il veuille. »

« Il y a pour autant une autre sorte de conformité, à l'égard de la cause formelle, consistant en ce qu'un homme veuille quelque chose par charité, ainsi que Dieu la veut. Et cette conformité est également réduite à la conformité formelle, laquelle se fonde sur le rapport à la fin ultime, ce qui est l'objet même de la charité. »

Ces points de vue sont expliqués avec une grande minutie par Jean de Saint-Thomas dans *Cursus theologicus*, I-II, disp. 11, art. 4 (Vivès, VI, 41-55).

<sup>62</sup>. Jean de SAINT-THOMAS, *op. cit.*, p. 48b.

<sup>63</sup>. Aristote se réfère à *La République* iv. 423E ; v. 457C et 462-64. Voici le dernier passage (trad. Jowett) : « Devons-nous nous efforcer de trouver un fondement commun en nous interrogeant sur ce que devrait être l'objectif principal du législateur dans l'élaboration des lois et l'organisation d'un État – sur ce qu'est le plus grand bien et ce qu'est le plus grand mal et, ensuite, examiner si nos descriptions précédentes portent l'empreinte du bien ou du mal ?

– Absolument.

– Peut-il y avoir plus grand maux que la discorde, la confusion et la pluralité là où doit régner l'unité ? Ou plus grand bien que le lien de l'unité ?

– Il ne peut y en avoir d'autres.

– Et il y a unité là où il y a communauté de plaisirs et de peines – là où les citoyens sont joyeux ou chagrinés dans les mêmes occasions de joie ou de chagrin ?

– Sans aucun doute.

– Oui ; et un État est désorganisé là où il n'y a pas de sentiments communs mais uniquement des sentiments privés – lorsque, les mêmes événements survenant dans une cité ou pour des citoyens, une moitié triomphe et que l'autre est plongée dans la peine ?

– Certainement.

– De telles différences tirent en général leur origine d'un désaccord au sujet de l'usage des termes “à moi” et “pas à moi”, “à lui” et “pas à lui”.

– Précisément.

– Et l'État le mieux ordonné n'est-il pas celui dans lequel le plus grand nombre de personnes appliquent les termes “à moi” et “à toi” de la même manière à la même chose ?

– Si, tout à fait.

– Ou encore, celui qui se rapproche le plus de la condition d'un individu – de même que dans le corps, quand un seul des doigts d'un des nôtres est blessé, toute la structure, organisée autour de l'âme en son centre et formant en cela un royaume autour d'un pouvoir dirigeant, ressent la blessure et compatit tout entière avec le membre touché, et nous disons que l'homme a mal au doigt ; et l'on emploie cette même expression pour tous les autres membres du corps qui ont une sensation de douleur face à la souffrance ou de plaisir face au soulagement de la souffrance.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.



ainsi déchu de la dignité humaine selon laquelle l'homme est naturellement libre et existe pour soi [homo peccando ab ordine rationis recedit, et ideo decedit a dignitate humana, prout scilicet homo est naturaliter liber et propter seipsum existens] ; il est ainsi réduit à l'état de servitude des bêtes et peut être traité comme il convient aux autres. [...] Ainsi, bien que tuer un homme jouissant encore de sa dignité soit mauvais en soi, tuer un pécheur peut être bon [Et ideo quamvis hominem in sua dignitate manentem occidere sit secundum se malum, tamen hominem peccatorem occidere potest esse bonum, sicut occidere bestiam]. »

122. Tout ceci ne veut pas dire que la gravité du meurtre ne peut jamais être aggravée par les circonstances. Si la personne tuée est un chef de famille, le crime de meurtre est compliqué d'un crime contre sa femme et ses enfants.

123. Pour supprimer un risque de non-sens, insistons sur le fait que nous parlons de la reconnaissance *dans l'expérience empirique*.

124. Aristote semble même considérer qu'il relève des fondements du gouvernement *Politique* (*La politique*, 1. 12. 1259b5, trad. Jowett) : « Cependant, dans la plupart des états constitutionnels, les citoyens sont tour à tour gouvernants et gouvernés, car l'idée d'un État constitutionnel implique que les natures des citoyens soient égales, et ne diffèrent en rien. »

125. Honoré de BALZAC, *Facino Cane* (1836) (*Œuvres complètes* [Paris, Houssiaux ; Hébert et Cie successeurs, 1877], X, 61).

126. Lorsque Olinde Rodrigues – un des premiers saint-simonistes et le seul qui ait étroitement connu Saint-Simon – quitta, dégoûté, l'école saint-simonienne, voici ce qu'il avait à dire à ce sujet : « Logiciens impitoyables ! vous vouliez enseigner au nom de Saint-Simon qu'à l'avenir l'enfant, vagissant à peine, serait arraché au regard même de sa mère délivrée, aussi bien qu'à celui du père, pour abolir plus sûrement, selon vous, tous les privilèges de la naissance » (*Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin* [Paris, E. Dentu, 1865], VI, 43).

127. *alien* (Ndt).

128. *De La démocratie en Amérique*, partie II, livre IV, chapitre VII.

129. Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, II-II. 61. 2.

130. À propos de la théorie du juste prix d'après les théologiens classiques, voir Albert SANDOX, « La notion du juste prix », *Revue thomiste*, avril-juin, 1939.

131. Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, II-II. 77. 4.

132. À ce sujet, voir l'essai de Georges GURVITCH, « Socialisme et propriété », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. XXXVII (1930).

133. Un grand changement a eu lieu, au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, dans les idées courantes concernant la signification éthique de profits élevés et des fortunes faites rapidement. Supposons qu'un écrivain compose un roman dédié à l'humanitaire et, pour ainsi dire, aux idéaux socialistes, un roman destiné à susciter la compassion du pauvre, etc. Il ne lui viendrait pas à l'esprit, à notre époque, que le héros du roman soit un homme qui a fait l'acquisition de très grands biens en quelques années par l'habile exploitation d'un dispositif. Victor Hugo a écrit un tel roman, *Les Misérables*, il y a plus d'un siècle. Vers la fin de sa vie, Jean Valjean s'aperçoit que sa fille adoptive, Cosette, et son mari, Marius Pontmercy, ont été conduits par de fausses rumeurs à croire que l'argent donné en dot à Cosette (une dot énorme pour l'époque, 600 000 francs) a été acquis malhonnêtement. Sur son lit de mort, Jean Valjean, qui meurt d'une sainte mort selon la religion d'Hugo (le déisme humanitaire), chasse leurs scrupules : « Pour les bracelets, j'ai inventé de remplacer les coulants en tôle soudée par des coulants en tôle rapprochée. C'est plus joli, meilleur, et moins cher. Vous comprenez tout l'argent qu'on peut gagner. La fortune de Cosette est donc bien à elle. [...] Monsieur Pontmercy, n'ayez pas de crainte, je vous en conjure. Les six cent mille francs sont bien à Cosette. J'aurais donc perdu ma vie si vous n'en jouissiez pas. Nous étions parvenus à faire très bien cette verroterie-là. Nous rivalisions avec ce qu'on appelle les bijoux de Berlin. Par exemple, on ne peut pas égaler le verre noir d'Allemagne. Une grosse, qui contient douze cents grains très bien taillés, ne coûte que trois francs. [...] J'ai oublié de vous dire que sur les boucles sans ardillons on gagnait encore plus que sur tout le reste. La grosse, les douze douzaines, revenait à 10 francs, et se vendait soixante. C'était vraiment un bon commerce. Il ne faut donc pas s'étonner des six cent mille francs, Monsieur Pontmercy. C'est de l'argent honnête. Vous pouvez être riches tranquillement. Il faudra avoir une voiture, de temps en temps une loge aux théâtres, de belles toilettes de bal, ma Cosette, et puis donner de bons dîners à vos amis, être très heureux » (*Les Misérables*, dernier chapitre).

134. La description qui suit est, pour la plupart, tirée de Goetz BRIEFS, *The Proletariat : A Challenge to Western Civilization*, trad. Ruth A. Eckhart (New York et Londres, McGraw-hill Book Co., 1937).

135. Le Sud des États-Unis d'Amérique (Ndt).

136. La Révolution américaine (Ndt).
137. L'Ouest des États-Unis d'Amérique (Ndt).
138. F. W. NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra* (Werke, 1. Abt., Vol. VI [Leipzig, C. G. Neumann, 1896], p. 343).
139. Jacques MARITAIN, *Pour la justice* (New York, Éditions de la Maison de France, 1945), p. 20 : « Nous savons que les démocraties se proposent, selon une formule chère à l'Amérique, la *poursuite du bonheur*, tandis que les régimes totalitaires se proposent la poursuite de l'empire et d'un pouvoir illimité, en asservissant à ces fins tout ce qui est dans l'homme. À vrai dire l'homme ne peut rien désirer sinon en désirant le bonheur, mais il place son bonheur ici ou là ; et c'est le propre de nos civilisations humanistes de placer le bonheur dans le bonheur, la fin de l'homme dans le bonheur humain. »
140. J.-J. ROUSSEAU, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, Cinquième promenade (Paris, Bibliothèque indépendante d'édition, 1905).
141. Voir saint THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, I-II, Q 16.
142. Les vues d'un remarquable théologien au sujet de *la valeur humaine de la technique* sont exposées dans un article non signé de *Nova et Vetera* (Fribourg, Suisse), n<sup>o</sup> 1 (1950).
143. 1920-1950 (Ndt).
144. Voir en particulier *True Humanism* (Londres, G. Bles, 1938), chapitre 3.
145. *Doctrine de Saint-Simon. Exposition. Première année* (1829), éd. C. Bouglé et Élie Halévy (Paris, Rivière, 1924), p. 144 : « la base fondamentale des sociétés de l'antiquité était l'esclavage. La guerre était pour ces peuples l'unique moyen de s'approvisionner en esclaves, et par conséquent des choses propres à satisfaire les besoins matériels de la vie ; chez eux, les plus forts étaient les plus riches ; leur industrie se bornait à savoir dépouiller. » Page 162 : « L'activité matérielle est représentée dans le passé par la double action de la guerre et de l'industrie, dans l'avenir par l'industrie seule, puisque l'exploitation de l'homme par l'homme sera remplacée par l'action harmonieuse des hommes sur la nature. » Page 225 : « L'exploitation de l'homme par l'homme, voilà l'état des relations humaines dans le passé : l'exploitation de la nature par l'homme associé à l'homme, tel est le tableau que présente l'avenir. »
146. Jacques MARITAIN, *Les Degrés du Savoir* (Paris, Desclée de Brouwer, 1932) ;

*La Philosophie de la nature* (Paris, Téqui, n.d.).

147. À l'époque où se sont formés les langages philosophiques modernes, le concept d'« habitus » était inconnu des philosophies en vigueur. Par conséquent, aucun langage philosophique moderne, à notre connaissance, n'a d'expression appropriée pour traduire ce concept très important. Dans ces circonstances, la sagesse nous incite à récupérer le terme latin – une pratique extrêmement répandue dans toutes les disciplines scientifiques. Cependant, suivant la voie de la facilité, de nombreux auteurs emploient des mots qui ressemblent de très près à « habitus » : « habitude » en français, « habit » en anglais, etc. – ce qui engendre des absurdités étant donné qu'un habitus est, en un sens, exactement le contraire d'une habitude. Les deux sont stables, mais la stabilité de l'habitus procède de la nécessité objective, celle d'une habitude est une disposition générée chez un *sujet* par une répétition d'actes ou d'impressions. Cet abus est particulièrement choquant en anglais étant donné que la signification du mot « habit » dans le langage de Hume est débarrassée de toute ambiguïté par les célèbres analyses où Hume s'efforce de démontrer comment la stabilité factuelle et subjective de l'habitude contrefait la nécessité objective. Dans nos citations de la traduction que Pegis fait de saint Thomas d'Aquin, nous avons pris la liberté d'insérer entre crochets le mot « habitus » à chaque fois que le terme « habitude » était employé par le traducteur au lieu du terme « habitus » ; nous avons également inséré le mot « habitus » lorsque le terme grec correspondant ἕξις [hexis] était traduit de manière inintelligible par W. D. Ross (sauf votre respect) par « état du caractère ».