

Laval théologique et philosophique



Le culte de l'*homme commun* et la gloire des humbles

Aurèle Kolnai

Volume 2, numéro 1, 1946

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1019757ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1019757ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Kolnai, A. (1946). Le culte de l'*homme commun* et la gloire des humbles. *Laval théologique et philosophique*, 2(1), 74–116. <https://doi.org/10.7202/1019757ar>

Le culte de l'homme commun et la gloire des humbles

I. LA DÉCOUVERTE DE L'HUMILITÉ ET L'ORGUEIL NOUVEAU, OU L'ÉQUIVOQUE ENTRE LA NÉGATION MODERNE ET LA RECTIFICATION CHRÉTIENNE DU PRINCIPE DE HIÉRARCHIE

*Qui se exaltat humiliabitur, et qui se humiliat exaltabitur*¹. Cette formule lapidaire, dont les implications «égalitaires» (c'est-à-dire comportant une mise en doute de toute hiérarchie sociale) sont évidentes au premier coup d'œil, renferme en même temps une indication nette de la profonde antithèse que d'aucuns ont cherché à nier ou à étouffer, mais qu'a toujours ressentie la conscience générale des hommes de la chrétienté (y compris les adversaires progressistes du christianisme), entre l'idée «égalitaire» au sens chrétien et l'idée «égalitaire» proprement dite.

En effet, pour autant que la formule de l'Evangile contient un conseil pratique, c'est l'admonition, adressée à chacun, de «s'humilier» et l'avertissement correspondant contre toute attitude d'«exaltation de soi». Or, ce que les apôtres de l'égalitarisme social font surtout, c'est d'appeler les humbles à «s'exalter». Quant à ceux dont la position sociale est élevée, point n'est question de leur recommander de «s'humilier», puisqu'en principe l'évangile de la révolution sociale ne s'adresse qu'aux «deshérités». Les «privilegiés» proprement dits, en général du moins, ne sont pas censés capables de conversion; en tant que catégorie visible de réprouvés, ils sont simplement voués à la destruction. Cependant les individus qui, dans leurs rangs, seraient prêts à se joindre à la bonne cause, sont invités, non pas à «s'humilier» mais plutôt à participer à l'«exaltation de soi» des «classes laborieuses», laquelle équivaut, en quelque manière, à une élévation universelle de l'humanité par elle-même.

Qui se exaltat humiliabitur, et qui se humiliat exaltabitur. Ce n'est pas l'humble qui s'exaltera, c'est Dieu qui exaltera celui qui s'est humilié; ce n'est pas non plus «nous»—ni «les humbles»—qui humilierons ceux qui se sont exaltés: c'est encore Dieu. Or, sous la dispensation égalitaire, c'est précisément «l'humble» qui est appelé à s'exalter, et de même, c'est aux «humbles»—ou, plus exactement, c'est à «nous» qui agissons pour le compte des «humbles»—qu'incombe la tâche d'abaisser ce qui occupe une position «exaltée».

1. *Luc*, XIV, 11.

Car il faut tout de suite signaler une seconde différence, étroitement liée à la première. La prophétie évangélique ne menace pas ceux qui sont haut placés, pas plus qu'elle ne rassure les petits. Ces catégories d'hommes, définies par leur position objective dans la société, ne sont visées qu'accidentellement et indirectement, à travers une certaine probabilité d'orgueil chez les maîtres ou les riches, et inversement, une certaine présomption d'humilité en faveur des hommes de condition servile ou prolétarienne. Il est exact qu'ailleurs, dans les Evangiles, nous pouvons facilement repérer les signes d'une sympathie spéciale pour les pauvres et les simples, ainsi que d'une méfiance correspondante à l'égard des riches ou des détenteurs du pouvoir social. Mais il n'en est ainsi qu'en raison de la susdite probabilité psychologique impliquée dans la situation objective sur l'échelle sociale. L'accent est visiblement placé sur l'état d'esprit personnel, sur l'orgueil ou l'humilité dans les cœurs. Aucune critique à l'endroit des autorités romaines; beaucoup moins de sévérité envers la hiérarchie juive et envers les riches qu'envers les pharisiens qui ne sont ni très riches ni particulièrement puissants mais qui, se croyant justes, incarnent l'orgueil moral, l'orgueil par excellence.

De fait, on peut être tenté de tirer de l'enseignement du Christ—et l'on n'a pas tardé à le faire—des conclusions immoralistes tout aussi bien que des conclusions révolutionnaires. S'il est vrai que l'Evangile condamne les hiérarchies sociales, il est au moins aussi vrai qu'il balaie les distinctions morales. Pourtant, on le sait, ni l'un ni l'autre ne sont vrais. «Les humbles» n'ont rien en leur faveur qu'une plus grande chance de se garder un cœur humble, alors que les puissants et les riches sont plus exposés à la tentation de l'orgueil. A leur tour, le publicain, l'adultère, la fille publique, le voleur—à cause de la condamnation sociale qui les frappe et des remords qu'éveille facilement le péché grossier—se révèlent plus susceptibles de conversion que les «vertueux» bornés qui, ne se doutant point de leurs fautes moins voyantes, sont sûrs d'être «justifiés»,—pour ne pas parler des hypocrites qui font dégénérer en «considération» sociale la vertu et la justification devant Dieu. C'est en tant qu'ils sont mieux placés pour se repentir et se convertir, ce n'est pas en tant que pécheurs, que les pécheurs victimes de l'ostracisme social trouvent faveur aux yeux du Christ. Analogiquement, c'est parce qu'ils sont censés mieux prédisposés à l'humilité et non pas en raison de je ne sais quelle supériorité intrinsèque que «les humbles» paraissent jouir d'une préférence particulière.

Bien entendu, la conception chrétienne semble révéler aussi, pour les choses «petites» ou «humbles», un aspect de préférence intrinsèque, dont il sera question plus loin et qui dépasse le simple appel à l'humilité ou la condamnation de l'orgueil. Pour le moment, tenons-nous en à ce point crucial de l'orgueil et de l'humilité. Nul texte ne contient une indication plus exacte de ce que l'Evangile veut souligner que celui qui raconte l'épisode du jeune homme riche¹. Le jeune homme s'enquiert des moyens par lesquels il pourra obtenir le salut. Jésus lui répond simplement en

1. *Mt.*, xix, 16-26.

lui rappelant les commandements du Décalogue, auxquels il ajoute l'injonction d'aimer son prochain comme soi-même. Ce n'est que quand son interlocuteur insiste pour apprendre comment il pourrait dépasser ce minimum auquel il a déjà satisfait que le Seigneur lui conseille de vendre ses biens, d'en distribuer le produit aux pauvres et de se joindre à Lui. Le jeune homme, attaché à sa fortune, se dérobe avec tristesse; c'est à ce propos que Jésus déclare qu'il est à peine possible à un homme riche d'entrer dans le royaume des cieux. La question d'une juste répartition des biens terrestres n'est pas posée du tout. La condition d'opulence est déplorée, non point comme mal social, mais comme un lourd fardeau pour l'âme de celui qui en jouit, un grave danger pour son salut. Selon l'interprétation révolutionnaire de l'Evangile, on s'attendrait à quelque épisode du genre de celui-ci: Jésus rencontrant un jeune homme pauvre, qui lui aussi l'interroge sur les moyens de sainteté, et répondant par le conseil de s'organiser avec ses semblables en vue d'exproprier les possédants. Mais c'est là une histoire que l'on chercherait en vain dans les Ecritures. Au contraire, elles comptent avec l'inégalité sociale (et même avec la condition servile) comme si c'étaient des données immuables, des «constantes» si l'on peut dire, de l'existence terrestre. Tout au plus pourrions-nous conclure que ce sont là des *ἀδιάφορα* et que la doctrine évangélique respire un esprit d'indifférence socio-politique plutôt que de conservatisme explicite. Toujours est-il qu'il ne s'agit pas d'un encouragement donné aux pauvres d'humilier les riches ou de se soumettre la chose publique, mais d'un appel adressé à tous de se soumettre à Dieu et de s'humilier devant Lui. Il est bien vrai que tous ceux qui possèdent soit des biens matériels, soit des distinctions sociales, soit encore un état moral «bien ordonné» seront engagés par là-même à reviser la valeur de leurs «possessions», à en entrevoir la relativité et la fragilité, à s'en détacher en quelque manière. Une perte de prestige est certainement infligée au riche; un avertissement grave lui est donné; au maximum, un «devoir» lui est imposé; par contre, aucun «droit» n'est statué du côté du pauvre. Si le jeune homme riche veut amasser un trésor pour le ciel, qu'il distribue volontairement aux pauvres ses trésors corruptibles: personne ne l'y presse et, à plus forte raison, personne ne l'y force. La légitimité de ses possessions, son droit de propriété, ne sont nullement contestés. Le message chrétien invite donc l'homme—sans l'y obliger, c'est-à-dire sans nier le concept de droit—à renoncer à ce qui est de son droit. Par contre, le message révolutionnaire l'incite à faire valoir ses droits par la force, le terme «droits» étant pris en un sens large qui tend à se confondre purement et simplement avec «intérêts».

On pourrait résumer ce que nous venons de dire sous trois chefs.

1) L'implication égalitaire de la doctrine chrétienne réside dans le conseil adressé à l'homme, soit d'abandonner ce qui lui appartient, soit d'être prêt à l'abandonner ou de s'en passer le cœur léger (posséder comme si l'on ne possédait pas), soit encore d'entrevoir la caducité de toute possession ou distinction terrestres et de s'en détacher au lieu de les ériger en valeurs absolues. Au contraire, la doctrine de l'égalitarisme social ou révolutionnaire pousse l'homme à s'emparer de ce qui ne lui appartient pas

mais qui, moyennant certaine construction idéologique, pourrait être considéré comme lui appartenant de droit. Donc, humiliation de soi d'une part, présomption de l'autre. 2) Dans la conception chrétienne, la résolution ultime de la tension perçue entre l'inégalité des états sociaux et l'ordre de la justice absolue, est promise comme l'œuvre de Dieu, bien que la conscience même d'une telle promesse ne puisse pas ne pas exercer une influence, en partie égalitaire, sur les rapports sociaux. Si je sais que moi, «l'humble», je serai «exalté», tandis que mon voisin hautain ou le maître dur au service duquel j'ai à peiner, sont voués à l'humiliation finale, déjà ma soumission envers eux sera en quelque sorte limitée et modifiée. Mon respect pourra s'empreindre d'une certaine note de réserve et d'ironie. Néanmoins, la donnée primordiale reste toujours mon savoir (pourvu que je retienne le sens original de la doctrine évangélique) que si je me charge moi-même de l'exécution de la promesse divine, elle ne sera pas accomplie du tout; qu'en cessant d'être «humble» et en m'efforçant d'humilier l'orgueilleux ou l'opresseur (voire mon supérieur social comme tel) je détruis la présupposition de la promesse destinée à me rassurer; qu'en un mot, en prétendant anticiper les fruits de la rétribution divine, je l'empêcherai d'opérer en ma faveur et me priverai du bénéfice qu'elle comporte à mon égard. C'est là que se trouve enraciné l'aspect franchement conservateur de «l'innovation» chrétienne: conservatisme issu, non pas d'une acceptation tout court et d'une glorification naïve des inégalités sociales, mais précisément de la reconnaissance de leur caractère problématique, en quelque façon accidentel et transitoire. Inversement, dans la conception de l'égalitarisme social, progressiste ou révolutionnaire (ce qui, au point de vue présent, ne comporte pas de différence), l'homme est appelé à «s'en tirer tout seul». Il aura peut-être un geste de reconnaissance pour le bon Dieu qui lui a prodigué une idée excellente, mais il s'en attribuera l'exécution, il la réalisera à sa propre manière, plus sûre et plus prompte, selon lui, que les caprices du Dieu dont les moulins *sero molunt*—si toutefois il existe et s'il n'est pas simplement un nom donné à la source des excellentes idées qui, provenant de notre propre cerveau, peuvent quelquefois nous étonner nous-mêmes. (Pourtant, l'attitude fondamentale dont il est question ici n'est pas forcément incompatible avec la croyance en Dieu, ni même avec une foi de «pratiquant». Il y a alors soumission formelle mais interprétée d'une manière équivoque: une soumission qui est la soupape de sûreté de l'orgueil.) Le contraste entre l'orgueil et l'humilité apparaît donc maintenant transposé du plan des rapports entre individus au plan des rapports de l'homme comme tel avec Dieu ou, si l'on veut, avec l'ordre objectif imposé à l'homme et auquel celui-ci se propose d'en substituer un autre. Nous verrons plus loin que la doctrine de l'«homme commun» s'apparente de beaucoup plus près à celle du «surhomme» qu'on a coutume de le supposer. 3) Enfin, tandis que l'appel évangélique engage l'homme à l'humiliation de soi, c'est-à-dire lui recommande d'agir sur lui-même plutôt que de se préoccuper de ses biens extérieurs ou de sa «position» par rapport à son prochain, l'égalitarisme social, imprimant à l'inspiration originelle un sens inverse, fixe l'attention de l'homme sur les «richesses» et la «puissance» d'une façon aiguë et monomane, dépassant de loin l'attitude «natu-

relle» de l'homme païen. Dans cet état d'esprit l'irruption du surnaturel a ébranlé et, en quelque sorte, liquéfié le concept de l'ordre naturel. Ceux qui, restant dans le cadre des préoccupations naturelles, se refusent à la sollicitation du Christ, mais qui tout de même en prennent conscience, seront désormais tentés de faire violence aux imperfections physiques et morales inhérentes à l'ordre naturel, non seulement en échappant au fur et à mesure à ses implications pénibles, mais en s'attribuant la tâche de le remodeler intégralement. En plaçant, en quelque manière, les «petits» au-dessus des «grands», en troublant la hiérarchie sociale dans sa prétention à une sanction absolue et à une évidence inébranlable, l'appel chrétien semble avoir ouvert le chemin à une revision radicale des rapports sociaux, politiques et économiques. Cette revision tend, en un sens, à *faire disparaître* la distinction des grands et des petits et, par là même, elle semble attiser l'intérêt social, aiguïser les préoccupations «mondaines» dont elle devait primitivement détourner l'attention des hommes. Si le christianisme, en un sens très réel, signifie la «découverte de l'âme», c'est dans le monde d'un christianisme égaré et dévalué (le monde «post-chrétien» inclus) que pullulera le type d'homme représentant par excellence une «créature sans âme» et formant un contraste attristant avec toutes les possibilités des mondes païens. Bref, en simplifiant quelque peu, on pourrait dire que le chrétien authentique incline à éprouver un certain dédain pour les riches en tant qu'il dédaigne les richesses, biens plus ou moins factices dont le riche est esclave, tandis que celui qui croit en l'«évangile social» postulera l'élimination des riches pour le profit de tous parce que la richesse lui paraît être le seul bien qui compte.

En quel sens peut-on encore parler d'orgueil en face de cette transformation? Ne s'agit-il pas plutôt d'un abaissement général de l'homme à un niveau tout animal? Comment l'orgueil peut-il constituer la force motrice qui poussera l'homme à vouloir subir une détermination tout extérieure, à se mettre sous la dépendance de la matière, à mesurer sa propre valeur en fonction des choses qui sont à sa portée? Mais l'orgueil est toujours au principe de la volonté de domination qui se traduit par cette précipitation dans la matière; l'assimilation de l'homme à la matière qui en résulte —*némésis* de l'orgueil—est bien le terme auquel aboutit le mouvement, mais elle n'en est nullement le motif formel. Au fond de tout matérialisme idéologique se cache un blême et livide spiritualisme, une sublimité malsaine; si, même dans mon âme, il n'y a aucune réalité sauf la matière, mon «moi», dans son intériorité intangible et ineffable, jouira d'une absolue souveraineté spirituelle. Si la matière est tout, je puis tout regarder d'en haut. De plus, sur le plan des rapports sociaux, s'il est assuré que personne ne peut occuper un état supérieur au mien, je suis libre de me croire au-dessus de tous. On nous dit que nulle servitude, que nulle privation extérieure ne peuvent porter atteinte à la valeur suprême de l'âme? Fort bien, mais l'épreuve en sera précisément de réussir à ordonner en vue de cette valeur suprême de l'âme, les services et les biens extérieurs. Qu'on prenne Jésus-Christ au mot! Qu'on «applique» sa petite idée: on verra si elle va fonctionner, oui ou non. Prenons donc le christianisme au sérieux:

en d'autres termes, faisons un effort sincère et soutenu pour relever l'humanité païenne—en tant qu'humanité païenne—par des méthodes tirées de la leçon chrétienne. La seconde démarche de l'esprit mène donc à une dénaturation, à une révocation implicites de la conversion initiale. Mais, que le lecteur prenne garde: ce qui en résulte est loin d'être une simple survivance du paganisme pré-chrétien, saupoudrée de phrases chrétiennes. Il s'agit de bien autre chose: d'un paganisme profondément modifié, empoisonné par l'amorce chrétienne, ou, si l'on veut, d'un véritable faux christianisme.

Somme toute, nous voici en présence de ce fait: l'appel à «s'humilier soi-même», une fois perçu et repoussé, opérera une aggravation et un approfondissement de l'orgueil. L'homme, en n'usant pas de la grâce nouvelle, en abusera. Jusqu'aux usines et aux gratte-ciel qui rappellent les cathédrales, jusqu'aux formules comme celle de la «foi socialiste», jusqu'à la nation considérée comme une espèce de «corps mystique», il n'y a, à peu de chose près, rien dans le monde moderne qui ne soit une caricature hideuse de tel ou tel motif chrétien.

L'«homme commun», en particulier, n'est qu'un revenant de l'«humble» et du «pauvre» de l'Evangile; son culte contemporain, c'est l'«exaltation de l'humble», anticipée, matérialisée, «prise au sérieux», arrachée aux mains séniles, inertes et hésitantes de Dieu et confiée à un appareil efficace d'organisateurs, de démagogues et de prêtres d'Etat. Ce que Dieu n'a que «vaguement promis», l'homme, expropriateur de Dieu, le «réalise»; seulement, ce faisant, il réalise autre chose. Aussi, son entreprise est-elle vouée d'emblée à sombrer dans de multiples catastrophes. Tout de même, en attendant, il réalise quelque chose d'assez curieux qui diffère, sous bien des rapports, des œuvres innocentes de ses ancêtres encore indemnes du virus chrétien: du «ferment évangélique» chanté par les bardes de la «démocratie chrétienne» et qui, selon eux — les grands-prêtres de l'Equivoque dont nous traitons — serait ordonné à la réalisation d'une «société démocratique» après une période de «maturation», que voilà maintenant arrivée à sa fin.

Mais, dira-t-on, comment comprendre cette formule dialectique de l'«humilité convertie en orgueil»? Et, surtout, comment l'orgueil pourrait-il être le ressort du «culte de l'homme commun»,—quand même on aurait le droit de soupçonner un orgueil de mauvais chrétien comme motif spirituel derrière la recrudescence de l'absolutisme étatique au début de l'âge moderne? La conception de l'«homme commun» n'est qu'une édition appauvrie de la conception chrétienne du «pauvre», soit; mais cet idéal mesquin, étrié, de petitesse ne tient-il pas cependant à un «philistinisme» plat, à un bas contentement à vil prix plutôt qu'à une folie des grandeurs?

C'est que l'injonction d'humilité qu'énonce le Sauveur a elle-même un fond quasi dialectique; elle renferme, sinon du paradoxe, du moins une certaine tension. Elle ne peut être considérée sans lien avec la promesse, ou mieux, l'annonciation joyeuse qui s'y rattache. Certes, à l'injonction, «humilie-toi», je puis répondre soit affirmativement, soit par un refus, mais non pas en disant: «Oui, parfait; je vais m'enorgueillir». Tandis qu'en

apprenant que nous sommes «enfants de Dieu, que nous sommes tenus à une révérence filiale envers Lui et, envers notre prochain, à une conduite qui reflète cette révérence, que nous sommes destinés à entrer dans notre héritage», il n'est pas inconcevable que nous répondions: «Voyons l'héritage, et le plus tôt possible; quant à la révérence filiale, cela ne sert qu'à différer notre installation dans nos droits; esquissons donc, si vous y tenez, un bref geste de révérence, et passons sans délai à la matière principale». Il y a là une erreur pratique, je le veux bien; mais s'étonner de cette erreur, ce serait s'étonner de la possibilité du péché comme tel, ou, plus particulièrement, de l'orgueil comme tel. Le mystère auquel nous nous heurtons n'est autre que l'éternel mystère du mal. L'abus fait de la «bonne nouvelle» n'est que l'abus d'une liberté rétablie et amplifiée. L'égarement «moderne» de l'humanité chrétienne imite, sur un plan nouveau, le péché d'Adam; et cette fois aussi, l'acquisition de la «jouissance matérielle»—le pommier collectif, pour ainsi dire—n'est qu'un symbole de l'orgueilleuse prétention à la «science du bien et du mal»: la sécurité universelle garantie d'avance et «possédée» en vertu de notre propre droit, qui éliminerait la nécessité de l'obéissance, de la contrainte et de la responsabilité morale. Quant aux conséquences du péché originel... Le vertige de nos «besoins» matériels, de jour en jour multipliés et dont l'inassouvissement nous plonge dans le malheur, n'est-ce pas une nouvelle dimension de la concupiscence née du péché originel? La condamnation au travail ne reparait-elle pas dans ce bain qu'est le monde contemporain sous l'étiquette de *labour-saving machinery*?

Au sujet de l'orgueil, générateur et maître caché de l'«homme commun», il y a surtout ceci qu'il importe de mettre en lumière. L'élément d'orgueil ne réside, ni dans l'existence du «petit homme» comme tel, ni dans l'idée de sa sauvegarde, voire de son relèvement, mais dans le postulat que la totalité des biens accessibles à l'homme, matériels aussi bien qu'intellectuels, doivent lui appartenir et à lui seul, et être façonnés à son usage. L'orgueil ne consiste pas dans l'exigence de secourir les humbles, les petits, les opprimés, les déshérités, etc.; il réside dans l'aspiration de l'homme à se forger, selon sa propre conception, un ordre qui serve à son contentement maximum. Mais, objectera-t-on, quel est le lien qui rattache cette aspiration de l'homme comme tel à l'idée d'un univers façonné à la taille de l'«homme commun»?

Comme réponse, nous ne fournirons encore que deux indications sommaires. 1) L'orgueil du monarque divinisé, du riche qui croit pouvoir acheter la lune et les étoiles, du grand propriétaire terrien qui s'imagine avoir créé les montagnes, de l'artiste épris de son génie, etc.; tous ces orgueils anciens et limités ont existé bien avant la Révélation chrétienne; mais ce n'est qu'à la suite de celle-ci que paraît un orgueil nouveau, rehaussé et universalisé. Désormais (nous nous en tenons toujours à l'abus parasitaire du «message» chrétien, bien entendu), pour se confondre avec la divinité, il n'est plus nécessaire d'être roi, noble, riche, génie, ni même un personnage «correct» et qui jouit d'une parfaite «considération»: il suffit d'être homme. Or, cela est précisément le point capital de la doctrine de l'«homme commun»: celle-ci se fonde sur un orgueil libéré des restrictions inhérentes à tou-

te condition contingente et accidentelle. L'«homme commun» devenu «souverain», c'est l'homme «maître de l'univers» (y compris la réalité humaine et sociale) en tant qu'homme. Sa prétention, loin de dépendre d'une situation sociale, d'une position élevée par rapport aux autres hommes, ne fait qu'un avec la prétention identique des autres. D'exceptionnel, le délire d'orgueil devient universel, et par là même, incomparablement plus abstrait et total; il ne sera plus soumis à aucune détermination spécifique, ni au frein qu'impose, dans les cas d'orgueil concret et limité, la conscience de «n'être, après tout, qu'un homme». Mais cet orgueil cosmique, n'exclut-il pas, du moins, l'orgueil social, l'orgueil entre hommes? En un sens, oui; mais d'autre part, il l'amplifie plutôt: l'homme devient excessivement envieux, morbidement jaloux de tout avantage et de toute supériorité propres à éveiller la suspicion que son prochain n'est pas un «homme commun» réglementaire... à certaines exceptions près, comme nous le verrons plus loin; car il est vrai que la foule des «hommes communs» (en tant que cela existe), réfractaire à toute discipline comme à toute supériorité intrinsèque, tolère cependant, sans rechigner, la tyrannie proprement dite. 2) Il faut bien se garder de confondre la doctrine de l'«homme commun» avec un culte idyllique des choses petites et modestes, avec une suggestion adressée à l'homme moyen de «se replier sur soi» et de s'abstenir de tout intérêt mondain ou de toute préoccupation ambitieuse. Au contraire, ce dont il s'agit est précisément la souveraineté, la totalité, l'exclusivité de l'«homme commun». Il n'est pas appelé à cultiver une vie rétrécie, un bonheur humble à l'abri des dangers qui guettent la grandeur et la présomption,—mais à exproprier toute grandeur et à gouverner le monde; à hériter de toute présomption et à ne tolérer rien, hors lui. L'«homme commun» idéal n'est point, pour ainsi dire, un aimable cordonnier qui connaît son métier à fond et qui, le soir, savoure une bonne soupe au milieu de sa famille, sans dédaigner ensuite de vider une carafe en compagnie des autres petits artisans du voisinage, et qui se moque du roi avide de conquêtes ou du riche tourmenté par son avarice à jamais inassouvie.

Il s'en faut! L'homme commun idéal est, d'abord, riche, nanti d'une «sécurité» absolue, ayant à sa portée toutes les matières premières, toutes les inventions, tous les soins médicaux, tous les climats, (aussi, doit-il s'enrichir sans cesse; un jour sans «progrès» serait un jour perdu). Ensuite, il connaît l'art politique et détermine intelligemment du sort de l'univers, ce qui est simple, puisque la science elle-même n'a pas de secret pour lui. D'autre part, il est parfait au point de vue moral puisqu'il ne lui manque ni la sécurité, ni la prospérité, ni l'instruction (dont l'absence engendre les vices). De plus, grâce à une éducation universelle qui ne laisse aucun talent sans développement, il est inventeur, artiste, savant, maréchal, poète, génie, en un mot, surpassant tout génie qui fût possible dans le monde corrompu par des privilèges—il est, soit un peu de tout cela, soit l'un ou l'autre, au besoin, moyennant un cours supplémentaire. Au vrai, il est en même temps présumé idiot complet, comme nous le verrons plus loin; car la mégalomanie que nous contemplons est pleine d'infantilisme. Serait-ce que Jésus, en disant: «Laissez venir à moi ces petits enfants», aurait entendu par là: «Donnez à ces petits tout ce que les magasins de

Rome et les meilleurs philosophes d'Athènes peuvent offrir, et puis aussi le droit d'élire le prochain gouverneur. Ce petit-là, aux cheveux crépus, qui sait s'il ne compilera pas demain une doctrine sensiblement plus avancée que la mienne?» D'ailleurs, Jésus n'a-t-il pas commencé sa carrière comme un bébé issu de parents pauvres et né dans une crèche? Dans un monde où le christianisme sera parfaitement réalisé, chaque bébé de parents pauvres (tous riches) aura une chance réelle d'arriver à la divinité, pourvu que la crèche soit bien aérée, que le régime renferme une quantité suffisante de vitamines et que la psychanalyse intervienne à temps pour éduquer les complexes et chasser les inhibitions.

Résumons encore. Pour ce qui concerne notre sujet, le christianisme apporte ceci de nouveau : Dieu, en vertu de sa bonté infinie et transcendante et d'une miséricordieuse toute-puissance, absolument libre à l'endroit des hiérarchies terrestres, peut, s'il le veut, élever le «petit» au-dessus du «grand». D'autre part, et ceci tient peut-être à l'analogie de l'être qui rattache l'ordre naturel au surnaturel, dans l'ordre naturel même il existe certaines vertus compensatrices, certaines possibilités d'équilibre du côté des choses «petites» et «humbles» par contraste avec les «grandes», emprisonnées, en quelque manière, dans leur «grandeur» finie. Dans l'égalitarisme social, l'idée que nous venons de décrire subit la transformation, négligeable peut-être aux yeux de certains, mais, à notre avis, importante que voici : la distinction entre le «petit» et le «grand», du moins en tout ce qui touche l'essentiel, n'est qu'une falsification de l'être, une marque de son imperfection ; elle doit être supprimée progressivement en supprimant le «grand» et en ne laissant subsister que le «petit», lequel doit lui-même absorber et s'annexer — et ce faisant, agrandir encore — toute «grandeur».

II. DU NATURALISME AU SURNATUREL TIRÉ DE LA NATURE

Certain naturalisme païen a pour axiome (énoncé notamment par des sophistes grecs et par les philosophes relativistes du nazisme) que «les faibles sont là pour être dévorés par les forts». Déjà, aux jours de Kalliklès, on ne tarda pas à constater que si, par hasard, «les faibles» réussissent à se liguer en grand nombre et d'une façon qui leur rende possible d'agir de concert, la «force» passera de leur côté et le principe destiné primitivement à justifier leur oppression tournera à leur avantage. Le naturalisme peut donc servir à appuyer la conception égalitaire aussi bien que ce qu'on appelle quelquefois la «loi de la jungle», encore qu'il ne soit pas aisé de dire pourquoi quelques-uns des «faibles» d'aujourd'hui ne pourraient pas être les «forts» de demain, ni pourquoi la «ligue des faibles» devrait être permanente.

D'ailleurs, le dualisme simpliste des «forts et des faibles» néglige évidemment trois aspects d'ordre fondamental : 1) celui de la multiplicité des catégories subsumées ici sous celle de la «force», telles que sont «vigueur physique», «vertu», «capacité», «puissance établie», «intelligence», etc. ;

2) la question des «sujets d'action» auxquels se réfère la distinction des forts et des faibles: la seule unité fixe étant l'individu, puisque tout «groupe» peut s'unir à d'autres ou se scinder en plusieurs; 3) le fait qu'aucune sphère de rapports sociaux ne peut être envisagée, d'une manière permanente, comme complètement indépendante et retranchée du monde social ambiant.

La conception égalitaire ne quitte donc pas à proprement parler le plan du naturalisme, tout en ébauchant un mouvement en ce sens. C'est toujours la «force» qui prévaut, mais c'est «la force des faibles»; donc, ce n'est plus la force tout court. De plus, l'inspiration chrétienne, quoique frelatée, servira, non pas à donner naissance à la pensée égalitaire, mais à lui imprimer un caractère durable et à lui prêter un fonds de vitalité et une certaine profondeur. Qu'en résultera-t-il? Une idée-force dont le caractère prédominant sera toujours naturaliste, mais qui, ayant capté la ferveur d'âmes remuées par leur ordination au surnaturel ainsi que les fruits d'une «expérience religieuse» et les reflets d'un haut enseignement moral, en tirera une part de sa vigueur et en révélera les traces dans son rationalisme ambitieux et dans un «émotionalisme» dont la teinture eschatologique ne saurait être méconnue. Au lieu du naturalisme païen, nous sommes en présence d'un «naturalisme contre nature» par excellence. (En effet, à cause du péché originel, aucun naturalisme ne manque d'un aspect «contre nature». Niant le péché originel, le naturalisme nie implicitement, même ce que le péché originel a laissé de bien dans la nature; il opère ainsi un nouveau déchirement de la nature humaine, commettant, pour parler métaphoriquement, comme un second péché originel.) C'est l'aberration héroïque, l'aventure tragique de vouloir imposer à la nature une loi selon laquelle elle évoluerait, par son propre dynamisme, en une surnature. Le «surhomme» (nazi ou non) qui s'acharne à «dévorer les faibles», moins pour se nourrir que pour satisfaire à l'auguste loi naturaliste, est un produit de cette aberration. Le paradis terrestre de la sécurité, de la prospérité et du progrès universels—la conception d'une guérison immanente de la nature; le monde épuré de tensions; le royaume de l'homme commun—est un autre produit de la même aberration de beaucoup plus important parce que plus compréhensif. (Il ne faut pas croire que l'élément «surhomme» est absent des rêves démocratiques et socialistes; la présence du culte de l'homme commun, des «masses», de l'abondance pour tous et même du pacifisme dans les utopies de «droite» est plus évidente encore.) Or, c'est la conception d'une nature contrainte, pour ainsi dire, à accoucher de la «surnature», d'une piété religieuse enfoncée dans l'immanence des forces et des fonctions de la nature, d'un crucifiement de la nature humaine sur la croix de son propre orgueil qui est à la base de tout «totalitarisme» socio-politique. Mais, sous cette présupposition, une correspondance plus étroite et plus tangible entre les principes égalitaires et totalitaires est facile à percevoir.

III. LE TOTALITARISME ET L'EMPIRE DES FAIBLES; LA «TOTALITÉ» CHRÉTIENNE

Si le monde «ordinaire», en un sens très général, est un monde qui renferme «des forts et des faibles», le monde «égalisé» dont on rêve—le monde épuré, assagi, adouci, «spiritualisé» à l'usage de *maiden aunts* éthérées mais qui apporterait en même temps une satisfaction plénière à toute soif de plaisir—se présente nécessairement à l'esprit comme un monde composé exclusivement de faibles et par suite, pénétré et mû uniformément par une seule force centrale. (Nous nous abstenons, pour le moment, de soulever la question de ce que peut être la nature concrète de cette force unique.) Car le monde des «égaux» ne saurait, inversement, consister en un ensemble de «forts» sans «faibles». C'est que les «forts» sont par nature carnivores, ou plutôt anthropophages; qu'on leur soutire les «faibles» et, privés de nourriture, ils succomberont. Au contraire, les «faibles», ayant une fois consommé ou affaibli ou simplement balayé les «forts», subsisteront au régime d'épinards—ou bien, disons, grâce à la «machine esclave». En termes plus sobres, on peut abolir les «grands» et réduire la société à un ensemble de «petits», mais non vice versa. Nous ne pouvons pas tous être ducs, mais, paraît-il, nous pouvons tous être prolétaires. Il est vrai que le libéralisme bourgeois ou plutôt «whig» a un peu rêvé d'instituer une société où tous seraient maîtres de quelque façon; il est vrai, surtout, qu'en dehors de la fantasmagorie sociale-révolutionnaire, sur le plan du réel, les «petits» peuvent à peine moins se passer des «grands», que les «grands» des «petits». Dans l'ordre qui les réunit, ils ont tous deux leurs fonctions respectives.

A cette constatation, les scribes de la démocratie répondent volontiers par une comparaison devenue fameuse. «Le cheval et le cavalier, disent-ils, forment, eux aussi, une unité fonctionnelle; seulement, vous serez bien avisé de choisir la part du cavalier et non celle du cheval». La comparaison, quelque peu injurieuse à l'égard des «masses laborieuses», a la vertu d'être singulièrement stupide comme argument contre l'inégalité. La course à cheval est-elle chose inutile, ou intrinsèquement mauvaise? Les chevaux abandonnés à eux-mêmes deviendraient-ils cavaliers, conserveraient-ils leur qualité? S'il vaut mieux être homme que cheval, il vaut mieux aussi être chef de clinique que garçon de laboratoire, et, si vous avez le choix, tâchez d'être celui-là plutôt que celui-ci. Mais l'existence des services de santé est plus importante que la fonction que «vous» y occupez. Certes, l'esprit de démagogie, obscurci par la passion du ressentiment, en viendra un jour, comme l'a prédit Chesterton, à condamner la cruauté brutale des bêtes de proie humaines qui mangent des végétaux, puis à soulever la question: «Pourquoi faire souffrir le sel de cuisine?»

Quoi qu'il en soit, la conception modèle d'un monde égalitaire est certainement celle qui prévoit l'élimination de toute «force», de toute «grandeur» et de toute «distinction» particulières; en d'autres termes, la création d'une multitude de non-entités toutes pareilles, dirigeables à

loisir... par qui? Ne disons pas simplement, par le tyran; le mot, pris en soi, n'a pas force d'argument, et il prête à des malentendus. Disons courtoisement et sans nous prononcer d'avance, dirigeables à loisir par le tout qu'elles constituent ou par le centre de leur totalité.

Evidemment, le postulat totalitaire s'impose plus impérieusement encore si nous admettons des considérations d'ordre pratique, quoique toujours essentielles. La tâche de *maintenir* l'égalité ou, ce qui veut dire la même chose, la faiblesse des «faibles», requiert un appareil d'administration, nous allions dire de détermination, universel et tout-puissant. Aucune liberté n'est possible sans que fonctionne l'équilibre naturel des «forts» et des «faibles», l'ordre organique des choses et le jeu des limitations mutuelles qu'il renferme. (Il est à noter que cet équilibre naturel ne supplée nullement lui-même l'ordre moral, et que, sans correction morale, son fonctionnement entraîne des conséquences exécrables. Cependant, en tant qu'un ordre moral concret y est superposé, des déterminations morales et spirituelles entreront dans la texture même des «rapports de force».)

L'implication totalitaire est cachée ou temporairement amortie plutôt qu'écartée dans les systèmes libéraux, essentiellement provisoires et où les dynamismes d'expansion économique et impériale procurent une échappatoire pour les fureurs démocratiques: la demande d'égalité stricte étant remplacée, jusqu'à nouvel avis, par la formule mitigée et nébuleuse d'une «égalité des chances». S'il est vrai que le totalitarisme n'est que le terme de l'évolution du libéralisme humanitaire, on peut tout aussi bien caractériser le libéralisme comme une forme embryonnaire et préfigurée de la conception totalitaire.

Rien n'est plus simple que de désigner l'équivalent chrétien du concept de totalité: c'est l'idée d'une ordination à Dieu de toutes les choses humaines, y compris la vie intime dans toutes ses profondeurs, liée à l'idée d'une supériorité divine infinie, compréhensive et devant laquelle toutes les distinctions et excellences terrestres—forces, puissances, richesses et même vertus—paraissent s'effondrer. Il n'y a, en effet, que la conception catholique de la vie qui soit en vérité «totale». Ce que «totalité» au sens courant du mot veut dire, c'est précisément l'érection en «totalité» du partiel, l'usurpation par le relatif de l'expérience de l'absolu, la destruction des valeurs finies et la suppression des distinctions terrestres (au lieu de leur revision à la lumière de la supériorité transcendante) par l'intronisation de l'inférieur en tant qu'inférieur. Le totalitarisme est à l'universalisme chrétien ce que le monisme est au monothéisme, ce que la volonté-Dieu kantienne est à la volonté conforme à celle de Dieu, ce que l'économie planifiée est à la Providence, ce que la sécurité collective est à la chrétienté. Loin de l'ébranler, la considération du totalitarisme confirme la thèse que les idéaux modernes sont foncièrement des idéaux chrétiens, à un léger malentendu près.

IV. LA LIBERTÉ CHRÉTIENNE

En s'adressant à l'homme par la personne du Christ, Dieu confère à notre liberté une dimension nouvelle. Si, désormais, l'homme en use pour accepter «le joug du Christ», il s'ensuivra une extension décisive de sa liberté par rapport aux déterminations terrestres. La nouvelle et plus intime communauté dans laquelle il entre avec Dieu ne sera plus épuisée dans une participation au culte public d'un corps social défini en termes de liens civiques, locaux, tribaux, nationaux ou impériaux. Il acquiert un «for intérieur», la conscience; il devient membre d'une société visible, ayant une organisation *sui generis*, définie uniquement par la communauté avec Dieu qu'elle représente et radicalement distincte des corps sociaux d'ordre civique, auxquels l'homme continuera d'appartenir en même temps. La fonction libératrice de l'ancienne loi—notamment de la loi morale telle qu'elle est formulée dans le Décalogue—a également présupposé la liberté, donnée primordiale de la nature rationnelle; elle a également pourvu l'homme d'une *mesure transcendante*, présente à son esprit et constituant un «milieu public» autour de lui, qui dépasse toute volonté humaine comme telle et par là oppose une borne à la tyrannie de toute autorité ou supériorité purement humaines. Mais la «nouvelle alliance» apporte à cette fonction de l'ancienne loi une ampleur et une profondeur tout autres. La loi morale elle-même, parce qu'elle est détachée de l'ordre cérémonial, de la loi ancienne, acquiert une dignité surélevée; au-dessus de la «justice naturelle», ne se référant à Dieu que comme ordonnateur transcendant de la nature, s'élève un plan de rapports plus intérieurs et pour ainsi dire, personnels entre Dieu et l'homme. Ces rapports tendent à une «sanctification» intégrale de l'homme plutôt qu'à sa seule «justification» par une conduite conforme à la loi extérieure. Vue sous un certain angle, la grâce évangélique sera à l'ancienne loi ce que celle-ci est aux lois de nature, à la pression des nécessités physiques. La substitution, à l'Etat théocratique, de l'Eglise—superposée et coordonnée à des «souverainetés chrétiennes», mais n'en dépendant pas et différant d'elles *in genere*—correspond étroitement à cette amplification de la personnalité et de la liberté humaines. Sans changer de nature, sans cesser d'être un animal essentiellement social (ou mieux, en le devenant davantage), l'homme sortira des cadres d'une existence uniquement concentrée dans le social. Il cessera de «n'être que social», et même, en tant qu'être social, il cessera d'être enfermé dans «la société» (ou, si l'on veut, dans «sa société à lui»).

Pour revenir à notre sujet propre—à mesure que Dieu s'empresse de se soumettre l'homme, il confirme et élargit sa liberté. Plus nous appartenons à Dieu, plus nous nous réalisons nous-mêmes; notre liberté et notre personnalité, attributs dont nous a pourvus Dieu, notre Créateur, nous les retrouverons (à travers leurs obscurcissements) et les actualiserons en nous soumettant, par une réponse spontanée et entière à l'appel d'amour de Dieu, notre Rédempteur. La dispensation du Christ, de même qu'elle épure la souffrance de la tendance à la terreur et au désespoir qui l'accom-

pagne naturellement (sans éliminer ni même diminuer la souffrance comme telle), n'abolit nullement les servitudes humaines (elle y ajoute plutôt), mais elle leur ôte ce qu'elles ont de final et de total, d'abrutissant et d'avilissant. Toute subordination de l'homme à l'homme devient «transparente» dans le médium lumineux d'une subordination à Dieu, universelle parce qu'elle n'excepte personne, et intégrale parce qu'elle touche le «fin fond» de l'âme.

En d'autres termes, c'est précisément le principe «Humiliez-vous» qui chasse l'insinuation satanique, «Humiliez-vous les uns les autres». C'est la destruction de toutes les illusions humaines affirmant une dignité autonome et absolue de n'importe quel homme en n'importe quelle situation, qui rend et assure à l'homme la dignité qui lui convient: *veritas liberabit vos*. En d'autres termes encore, la référence à Dieu, pénétrant la réalité intime de nos vies et non limitée à une croyance abstraite ni à un système de quelques axiomes de conduite morale, restitue la dignité propre à toute personne comme telle, et rend les postulats de solidarité sociale—qui sont inéluctablement des postulats de subordination—susceptibles d'une solution équilibrée. Il n'est pas de notre tâche d'en élaborer les corollaires ultérieurs. Ce qu'il importe de souligner, c'est la conception fondamentale de la prétention chrétienne: conception d'un Dieu qui veut «convertir», «conquérir», «gagner pour Lui» l'homme entier *en tant qu'être libre* («Humiliez-vous...» et non pas «Voilà comme j'ai brisé votre orgueil...»), ce qui est inséparable de la volonté d'accroître l'inviolabilité et l'ampleur de cette liberté. Car celui qui fait un droit usage de sa liberté, devient plus libre et mieux armé contre toute tentative d'asservissement venant soit de l'extérieur, soit de l'automatisme des instincts. Celui qui «s'humilie» a la promesse de devenir «presque semblable à Dieu». L'ambition véritablement exorbitante de Dieu—un scandale pour l'homme naturel et rien que naturel, et plus généralement, pour le non-chrétien,—c'est d'affirmer son règne sur des êtres libres qui lui obéissent pleinement et du fond de leur cœur, et qui seront «exaltés» jusqu'au *dii estis*. Que l'appel divin adressé à l'homme tranche sur les hiérarchies terrestres—dans la prédilection paradoxale pour les «petits» et les «humiles»—cela exprime à la fois une suprême affirmation de la toute-puissance transcendante de Dieu et une énonciation également radicale de la liberté humaine. Les deux sont mutuellement inséparables. Soustrayons-nous à la royauté divine, et notre liberté, malgré un essor illusoire, tombera du même coup.

V. L'UTOPIE ÉGALITAIRE, ESSENTIELLEMENT ENNEMIE DE LA LIBERTÉ

L'égalitarisme social, pour sa part, prétend d'emblée à une violation de l'ordre naturel et à une transformation violente de la constitution même de l'existence humaine. Peu importe que l'on attende la réalisation du but proposé par des «moyens violents» proprement dits ou du «progrès paisible»—surtout, de «l'éducation». Dans le second cas, l'amointrissement de la liberté s'opère avec moins d'éclat et peut-être avec moins d'ampleur, d'une

manière moins irréparable; la contrainte directe y est remplacée en partie par la pression, présumée automatique, de conditions établies à dessein. Ce n'est pas dans les «méthodes» préférées, mais dans l'essence même de l'utopie égalitaire (et, partant, dans les méthodes qui s'imposent plus ou moins par une nécessité logique), que réside la négation de la liberté. Du moment que l'on aura au centre, non pas un équilibre provenant d'une source surnaturelle et superposée à la hiérarchie sociale, mais le concept d'une refonte entitative de l'ordre naturel même, refonte qui assurerait un règne de sublimité quasi surnaturelle, la suppression (ou, en tout cas, la réduction) de la liberté sera une affaire entendue.

D'abord, pour parler au figuré, ceux dont la taille dépasse la moyenne, seront, non pas invités à s'incliner, mais décapités ou écourtés, ou du moins chargés d'un poids qui les forcera à courber l'échine. Et surtout, essaiera-t-on d'élever une race de taille uniformément petite. Au lieu de l'enrichissement de l'être qui résulte de la prétention chrétienne à contenir et à contre-balancer, à entredistinguer et à multiplier les supériorités sociales, il s'agira d'appauvrir l'existence en faisant disparaître ces supériorités. Ensuite, se substituant à Dieu en un sens infiniment plus profond, plus ambitieux et plus vicieux que celui qui est impliqué dans la divinisation, innocente par comparaison, des Césars antiques, l'homme, ontologiquement incapable de créer des êtres libres ou de déterminer en conservant la liberté de ce qu'il détermine, ne pourra plus être qu'un tyran pour lui-même. L'utopie sociale est inséparable de la contrainte démesurée, de la réglementation arbitraire, de la réduction de l'homme en objet d'élevage biologique, de préparation «psychologique», et en général, de détermination calquée sur des modèles d'action mécanique. Toute soumission de l'homme à l'homme dans un sens intégral et jusque dans les profondeurs de son être, sa nature même, c'est-à-dire toute soumission qui dépasse les limites de l'autorité, purement fonctionnelle, des supériorités accidentelles (qu'il s'agit précisément d'éliminer) ou d'une représentation de Dieu, explicite et par là même rigoureusement restreinte à communiquer la détermination divine (car l'Eglise n'a jamais aspiré ni à changer la nature humaine, ni à imposer de plan d'organisation sociale qui empêchât l'homme d'agir d'une autre façon que la façon «désirable») implique l'abaissement de l'homme au-dessous du niveau de l'existence morale jusqu'à l'état d'un être virtuellement privé de liberté. De même que le règne de la «Raison Souveraine» n'a que faire d'êtres raisonnables ou seulement raisonnants, mais requiert, dans ses sujets, des états d'âme qui peuvent être «conditionnés» à volonté, de même l'auto-détermination de l'homme postule en lui une déterminabilité proche de celle de la matière. Ici, cependant, surgit une objection importante, objection que nous ne chercherons pas, pour l'instant, à résoudre à fond, mais qui finira par aider notre compréhension du problème. Vous blâmez «l'assujettissement de l'homme à l'homme»: fort bien, mais qu'entendez-vous là? Quel est «l'homme-sujet» et au profit de quel «homme tyran» sa liberté est-elle confisquée? Puisque l'inégalité —la division en maîtres et serviteurs—est précisément ce que l'on combat, ne sommes-nous pas en face d'une domination de l'homme *par lui-même*,

et n'est-ce pas justement une conception valable de la *liberté*? En effet, les suppôts de la révolution sociale, loin de condamner formellement toute liberté, prétendent établir la vraie liberté de l'homme.

VI. LE SUJET UNIQUE DE LA CONCEPTION COLLECTIVISTE

Qu'on se garde des ripostes à bon marché et purement polémiques dont se servent trop volontiers les critiques conservateurs des systèmes ou régimes socialistes et qui sont elles-mêmes conçues dans l'esprit démagogique si cher à leurs adversaires. Rien de plus facile que de désigner, dans un régime socialiste, quelque groupe de «dirigeants»; une oligarchie de «meneurs», un parti monopolisant le pouvoir, une «clique enjuivée», une «bureaucratie toute-puissante», etc. Rien de cela ne résout la question. Car, puisque «l'homme» comme tel ne forme évidemment pas un sujet absolument unique et identique, il s'agit précisément de savoir si l'appareil du pouvoir «tyrannique» dont nous constatons la présence n'est pas un pur instrument, nécessaire et légitime, de la détermination de l'homme par lui-même: cette détermination étant substituée à la véritable inégalité entre homme et homme des sociétés non-socialistes et non-démocratiques, entachées du «régime des classes» et d'un ordre de supériorités et de distinctions intrinsèques. Si l'appareil gouvernant représente, soit au sens de la démocratie électorale, soit, mieux, en un sens «substantiel» (garanti par sa provenance et les axiomes idéologiques qui sont à la base de sa constitution) l'esprit et la volonté des «masses», et s'il n'opère qu'au profit de ces dernières, n'est-ce pas l'approximation idéale de la conception de «l'homme» sujet unique et homogène de sa destinée?

A notre avis, toute critique sérieuse doit s'attaquer à cette conception fondamentale plutôt que de s'arrêter à exposer les imperfections manifestes de sa réalisation pratique. Ce qui étouffe la liberté, ce qui dégrade la personne à l'ultime degré possible, ce n'est pas tel despote-démagogue ou telle bureaucratie insolente, c'est le fantôme monstrueux de «l'homme» universel personnifié, «comprenant en soi» tout individu comme tel, et qui est d'autant plus à craindre que sa réalisation est entreprise sincèrement et sans arrière-pensée «égoïste». Ce qui régnera, ce sera toujours un «groupe», un «type» particulier imposant son empreinte aux «masses», je le veux bien. Mais plus il sera imbu d'idéalisme sincère et plus il possèdera de titres à s'identifier à la totalité des sujets, plus sa tyrannie sera oppressive et plus la suppression de toute liberté particulière sera complète.

Aussi faut-il éviter de confondre cette conception de «l'homme unique» ou de «l'homme universel personnifié» avec un étatisme pur et simple, propre, par exemple, à l'absolutisme paternaliste (quoi qu'on ait à redire à celui-ci). La critique libérale flétrissant *the State versus the individual* ne touche pas au fond. La conception socialiste n'est pas sans un aspect individualiste, et c'est en vertu de cet aspect qu'elle revêt un caractère de «totalité». Il ne s'agit pas d'un pouvoir central brimant et dirigeant les

individus d'en haut et surtout du dehors, fût-ce même «pour leur bien», mais d'une collectivité prétendant incarner la pensée et la volonté des individus en tant qu'individus, exprimer leur identité d'être (prétention étrangère au simple étatismes). C'est pourquoi les idéologies dites «personnalistes» sont susceptibles d'une évolution vers l'«identitarisme» collectiviste. C'est pourquoi les constructions humanitaires du «jeune Marx» ont évoqué des interprétations «personnalistes». Ce qui importe au-dessus de tout, c'est que l'«individu», dans le collectivisme, est appelé non pas simplement à obéir aux ordres du pouvoir central, mais à s'adapter — à penser, à sentir, à vouloir, à vivre — de manière que ces ordres, pris en leur particularité et aussi dans leur cadre général, semblent émaner de son propre être. Encore une fois, l'homme-Dieu, ce n'est pas l'Etat ou tel groupe d'administrateurs, c'est l'homme pris comme sujet unitaire et reflété, d'une façon quasi monadologique, dans les individus mêmes. L'«autonomie de l'homme» est donc bien plus qu'un prétexte fourbe destiné à couvrir les agissements d'un «petit groupe d'ambitieux» avides de pouvoir. Et c'est par là que s'explique l'aliénation de la personne, l'écrasement de la liberté — qui s'annoncent d'ailleurs, sous des formes mitigées, dans les systèmes de démocratie libérale précédant l'établissement du règne accompli de l'«homme commun». La prétention «identitaire» est déjà présente dans toute conception de «volonté générale» (identifiée à la volonté essentielle de chaque individu comme tel, quoique non encore à leur être entier) et de «république une et indivisible» sentant la «religion civique».

Résumons l'idée d'«identitarisme» collectif dans cette formule : «L'homme», ce ne sera plus une multiplicité de sujets personnels unis sous un ordre objectif de références communes, d'obligations de réciprocité et de solidarité, mais un sujet identique de l'action et de la destinée humaines, dont les personnes individuelles seront des portraits, des particules homogènes, des expressions, diversifiées selon les fonctions qui leur sont assignées et leurs spécifications biologiques. La liberté se trouve supprimée dès que disparaît toute possibilité de se soustraire à la détermination illimitée par l'homme unitaire dans lequel on se confond et résout soi-même et dès que disparaissent tout droit, tout domaine *réserve* à la personne individuelle — c'est-à-dire qui ne s'absorberaient pas dans la plénitude de «l'homme qui est tout». Cette subversion radicale de l'ordre métaphysique de la nature se traduira nécessairement en un système d'oppression, de violence, d'extermination, d'obsession psychique tangible, visible et sans fin, quel que soit le «groupe» spécial et défini qui en pourra être l'agent principal; en ce sens, nous pouvons légitimement dire, tout en restant en contact avec le sens ordinaire de ce terme plutôt que de nous arroger une définition arbitraire, que cette subversion comporte l'élimination de la liberté.

VII. LA LIBERTÉ TIRÉE DE LA NÉCESSITÉ

A l'aspect de négation ou de suppression des «excellences» intrinsèques et à celui de l'homme comme sujet unitaire s'ajoute un troisième aspect

qui a trait à la situation ontologique ou, si l'on veut, au *status* cosmique de l'homme. A la subversion de l'ordre de la nature, à la revendication d'une liberté excessive pour l'homme en tant que sujet collectif, se joindra la négation complémentaire de la liberté spirituelle et le recours à la nécessité absolue postulée par le déterminisme physique. L'homme, toujours en tant qu'entité collective «unique», est libre de faire n'importe quoi: il est libre de bouleverser toute institution, toute tradition, d'inventer une «culture» nouvelle; de définir ce qui est un «besoin» et ce qui ne l'est pas; de changer les principes fondamentaux de la moralité; de fabriquer les tempéraments individuels selon un plan préconçu; de transformer les femmes en hommes et que sais-je encore? Mais cette liberté même sera acquise grâce à l'opération nécessaire de «lois de nature» aveugles; et les propres opérations de l'homme reposeront sur une connaissance scientifique de la nécessité, rattachée à la science des phénomènes physiques (ou même, rentrant tout simplement dans le domaine de cette science, ce qui marquerait le triomphe idéal du progrès). Qu'il y ait là contradiction insoluble, soit: l'esclavage du déterminisme ne tardera pas à étouffer un jour l'orgie même de l'anarchique pseudo-liberté d'activisme social dont nous voyons la tragédie se dérouler sous nos yeux.

Toutefois, en attendant, il y a lieu d'insister sur le lien psychologique de ces deux aspects contradictoires. Il est certain qu'en «brisant les formes» (au sens scolastique), en rapportant toute réalité à l'ordre de régularité des forces mécaniques, en nous bornant à considérer ce qui se soumet à la détermination par des calculs extrinsèques, nous pouvons accroître notre pouvoir sur les choses; et c'est la «liberté» ainsi comprise qui fascine les adeptes du «progrès». Rapprochons cette attitude du christianisme faussé. «Cherchez d'abord le royaume du ciel et tout cela vous sera donné par surcroît»: l'homme est donc appelé à posséder «tout cela»; pourquoi ne pas brûler les étapes et, traitant le préambule comme une précaution purement protocolaire, se jeter directement sur le butin promis? Mais il faut nous demander en quel point le biais égalitaire s'y rattache. Au fond, c'est très simple. Pour défier l'ordre de la nature (au sens aristotélicien d'un univers de «formes») qui implique les inégalités sociales, et pour faire valoir ce défi au-delà des limites d'une pure velléité idéaliste, on sera amené à recourir à la fiction d'un autre «ordre de nature» tout trempé dans la nécessité mécanique, comportant une réduction universelle à de pures «quantités de force», d'où l'on pourra déduire les garanties d'une subversion de la nature nécessitée par le jeu irrésistible des forces de la nature elle-même. C'est l'analyse des réalités sociales, analyse non pas contemplative, formelle ou phénoménologique, mais réductive et mécaniste qui déracinera les inégalités, en dissoudra la raison d'être et préparera la nouvelle «création» de la société sur un plan d'atomisme égalitaire. (Voilà pourquoi le socialisme proprement dit requiert, au sens dialectique, comme l'a vu Marx, la phase introductoire de la démocratie libérale, de l'économie chrématistique, du capitalisme du «libre-échange», des individus «autonomes» mais interchangeables, de la «quantification» universelle d'ordre monétaire.)

D'autre part, l'idée de domination fondée sur une «connaissance de la nécessité» ne peut que stimuler l'égalitarisme en tant qu'elle postule le «sujet unique» qui ne doit en aucune manière être tenu en échec par d'autres sujets libres, par une multiplicité ou division entitative en son propre sein. Au sens plus spécifique encore, la «liberté qui repose sur la connaissance de la nécessité», correspond exactement à la conception d'une force suprême et toute-puissante dérivée de l'«union des faibles». La «masse» des «petits» triomphant par leur «nombre», c'est l'ultime victoire de la nécessité mécanique et même de l'intelligibilité mathématique; la puissance évincée des «forts», la supériorité vieux genre des «grands» sur les «petits», c'était encore, pour ainsi dire, quelque chose d'une évidence géométrique plutôt que proprement arithmétique, et en outre, quelque chose de multiforme, de limité, de contingent, et donc—malgré son caractère naturaliste—quelque chose au-dessous du niveau de la nécessité absolue. L'«homme commun», vide de qualités et représentant extrême de la ténuité humaine, doit installer son règne aussi nécessairement que le «soleil succède à la nuit» (nous empruntons la comparaison à un chant révolutionnaire anglais),... *That the boss's day is done, and the worker's day is coming as the rising of the sun.*

VIII. NÉGATION VIRTUELLE DE LA LIBERTÉ DANS LE LIBÉRALISME; ÉTAPE VERS LE TOTALITARISME

Nous reviendrons plus loin au problème de l'anéantissement virtuel de la liberté dans la démocratie libérale elle-même, préambule dialectique au communisme intégral auquel cette démocratie cédera la place en vertu de la même impulsion fondamentale (quoique revêtant une nouvelle tournure) qui a amené son propre triomphe. C'est l'empire de l'«homme commun» qui (sans parler ici de ses prémices dans les hérésies médiévales et protestantes) commence en plein avec les «Droits de l'Homme», pour se transformer aussitôt avec le «suffrage universel» et l'«avènement des masses» et s'accomplir enfin dans le paradis du communisme où tout concept de «droit de l'individu» est dénué de sens. Le «citoyen» abstrait et nivelé de la démocratie libérale n'est que l'embryon de l'«homme collectif» total et unitaire, du dieu solitaire et omniprésent qui remplira la scène mondiale du millénaire achevé.

Contentons-nous ici de renvoyer aux tendances générales d'uniformisation, de mécanisation, de «quantification», de centralisation, d'abstraction naturaliste et idéaliste (tout individu est une «unité d'intérêt et de raison»; «homo oeconomicus» et «citoyen») qui dominent le milieu libéral-démocratique sans que le mouvement ouvrier marxiste soit même nécessairement entré en scène. L'indétermination métaphysique et la détermination infinie de l'homme, le concept nihiliste de sa toute-puissance virtuelle et son abaissement correspondant au rang de «quantum d'énergie», l'évacuation égalitaire de sa richesse en essences particulières et en réalité qualitative—voilà non pas une invention originale du communisme, mais

plutôt le médium d'où il jaillit. Assurément, il apporte du nouveau: ce n'est pas autre chose que la concrétion et la totalisation de ce qui, en démocratie libérale, était présent à l'état diffus et inhibé par les «survivances féodales»—c'est-à-dire par des survivances de christianisme authentique et d'humanité naturelle que le système libéral-démocratique, à lui seul, est impuissant à abattre complètement, sur lesquelles même il est contraint de s'appuyer à un certain degré, à cause de sa nudité abstraite, de son inaptitude intrinsèque à la direction et à la coordination, de son manque de vitalité et son clivage intérieurs. La tyrannie totalitaire, en menant à bonne fin le travail de «démocratisation» (au prix, bien entendu, d'un renoncement aux aménités de la civilisation libérale et du régime constitutionnel) achèvera l'œuvre de la démocratie libérale, tout en balayant sa structure devenue traditionnelle. Elle fournira à la carcasse décapitée de l'homme «égalisé» une nouvelle tête artificielle, appareil formidable d'activité coordonnée. En continuant le mouvement même qui a engendré et animé ce qu'elle remplace, en érigeant l'informité même de l'être libéral en un simulacre de «forme» colossal et tangible, la tyrannie totalitaire incarnera l'âme profonde de ce système soi-disant «individualiste» auquel elle ne succéderait, selon des interprétations courantes et superficielles, qu'à titre de «réaction» et d'«excès contraire».

IX. CHARITÉ ET JUSTICE

La divergence entre la rectification chrétienne et la suppression égalitaire des inégalités a pu être mise en parallèle avec le contraste entre la charité et la justice. Pour nous servir d'une «formule simplificatrice», l'appel chrétien exhorte le «riche» à soulager le «pauvre» par un don gratuit, tandis que la conception égalitaire s'apprête à enlever au «riche» ce qu'il détient injustement et réclame au nom du «pauvre» ce qui lui est dû. Donc, charité d'une part, justice de l'autre. Nous attendons une amélioration du sort de l'esclave de la bonté du maître; ou bien, nous luttons pour elle en guérissant l'esclave de sa niaise docilité. Nous plaçons notre confiance, soit dans la «faiblesse des forts», soit, au contraire, dans la «force»—une fois éveillée—des «faibles».

C'est là peut-être l'aspect le plus séduisant de l'égalitarisme précisément pour les esprits de bon acabit qui chérissent l'évidence rationnelle et l'austère rigueur associées au concept de justice, alors qu'ils méprisent la mollesse sentimentale et toute glorification des instincts ou des caprices, revêtus même d'une teinte de «bonté». En effet, partout où il y a lieu d'appliquer la justice rigoureuse, elle ne doit être ni évincée ni même remplacée par la charité; cela équivaldrait, plutôt qu'à une morale «supérieure», à une descente dans l'amoralisme et l'irrationalisme. Supposons que je doive de l'argent à un homme riche: je ferais preuve d'une profonde perversion de mon sens moral en me plaçant au point de vue «charitable» (au sens technique et psychologique), et en disant:

«Certes, je ne garderai pas cette somme qui n'est pas à moi: cependant au lieu de vous la restituer, je la donnerai à un pauvre qui en a beaucoup plus besoin que vous». Supposons maintenant que ce soit à un pauvre que je doive quelque chose; là encore, mon action serait mal motivée si je lui restituais ce que je lui dois avec l'intention *principale* de l'aider ou de lui faire plaisir (ce qui renfermerait une négation implicite de mon *devoir strict* de lui rendre ce à quoi il a *droit*).

La charité, prise au sens large—comprenant donc la «sympathie», l'amabilité, les dispositions «débonnaires», les prédilections spontanées, etc.—est certainement quelque chose qui surpasse et déborde la justice, mais qui est en même temps, sous d'autres rapports, inférieur à la justice. La charité exquise d'un saint ne laisse presque pas paraître sa justice, non pas parce qu'elle y déroge mais parce qu'elle le caractérise infiniment plus. Sa justice ne dépassera pas sensiblement celle d'un commerçant honnête ou, en tout cas, celle d'un païen vertueux et instruit; elle sera même moins soigneusement accentuée et exhibée. D'autre part, une personne fruste, régie par des instincts et n'atteignant pas au plan de la moralité consciente, manifesterait des rudiments de charité bien plus facilement que des rudiments de justice. La justice entre moins que la charité dans les régions élevées de la perfection morale, mais elle est plus caractéristique de la moralité par excellence. Dans les situations complexes de la vie morale, la raison pratique est souvent placée devant la tâche ardue de «réconcilier la charité avec la justice». Mais elle possède deux vérités certaines: 1) que la justice stricte ne représente qu'un minimum insuffisant en soi, qu'elle a besoin d'être complétée par des principes plus larges et plus souples surtout dans le cas de la justice «distributive», et qu'en outre, on est tenu d'aspirer plus haut qu'à l'observation des règles de justice, c'est-à-dire à la pratique de la charité dans ses diverses formes qui déterminent même, en quelque sorte, certains devoirs concrets; 2) que la justice stricte, quand il y a lieu de l'appliquer, doit toujours être respectée, son éviction par un point de vue prétendu supérieur étant tout à fait illégitime.

Or, il est à la fois faux de dire que l'égalitarisme social manque de tout aspect de charité et que son moteur central soit la soif de justice. Cette fausse apparence surgit du fait que l'égalitarisme rejette l'appel à la clémence des puissants et à la bienfaisance des riches, qu'il ridiculise toute appréciation de la «bonté» ou de la «moralité» spontanée de l'individu et qu'il insiste sur l'établissement rigoureux et universel d'un ordre excluant les «faveurs» et les «privileges». Cependant, puisque incontestablement l'égalitarisme prétend travailler au bien-être, à la prospérité, à la «culture», au «progrès» de l'humanité, promettant ainsi de combler l'homme de «bienfaits» sans égard à ce qui lui est «dû», il révèle une attitude qui est dans la ligne de la charité plutôt que de la justice. Tout régime socialiste, notamment, est «paternaliste» en tant qu'il aspire à rendre l'homme «heureux» même contre sa volonté; et il rappelle encore la charité plutôt que la justice en tant qu'il attache plus d'importance à l'unité et à la solidarité totales qu'au respect des droits de tel individu ou de tel groupe par-

ticulier, et qu'il rêve à une élimination «finale» des tensions et des rigueurs inhérentes à l'existence sociale. De la charité chrétienne à la «solidarité de classe» et à l'«homme collectif», il n'y a qu'un pas; un pas de géant, il est vrai: c'est le pas qui mène des injonctions «Aime Dieu au-dessus de tout» et «Aime ton prochain comme toi-même», au message «Tu appartiens à la société, seule divinité qui soit; tu es lié à ton prochain qui ne fait qu'un avec toi dans cette même divinité».

X. LA DÉFORMATION ET LA NÉGATION DE LA JUSTICE IMPLIQUÉES DANS LE CARACTÈRE TOTALITAIRE ET SUBVERSIF DE L'ÉGALITARISME

Ayant ainsi constaté la présence d'une pseudo-charité, voyons maintenant pourquoi la justice égalitaire est une pseudo-justice. L'erreur repose sur l'équivoque entre «justice» d'une part, «rigueur» et «exactitude» d'autre part. Ni la réglementation stricte comme telle, ni la forme «exacte» d'une attribution comme telle n'ont, en vérité, rien à voir avec la justice. De même qu'une expression «précise» ne garantit nullement la vérité objective d'une affirmation, de même la détermination rigoureuse de ce qui serait «dû» à un homme ne garantit pas, de soi, la réalisation de la justice objective. Bien plus: de même qu'en forçant la «précision» du langage, je tombe inévitablement dans l'erreur, de même en appliquant la «justice rigoureuse» à une matière où elle n'a pas de place objective, je ne puis pas ne pas commettre, au sens propre du mot, une injustice. Par exemple, en posant que l'inégalité sociale est «injustice», en privant le riche de sa propriété au nom de la «justice» (selon une conception élargie, arbitraire et imaginaire du terme), je viole la justice en ce qu'elle a de plus concret, de plus évident et de plus élémentaire puisque je prive un homme, par contrainte, de sa possession.

On objectera: 1) que la possession du riche suppose une injustice préalable; 2) que l'ordre juste une fois établi, même par des actes révolutionnaires qui comportent quelques injustices passagères, il n'y aura plus d'expropriation. Mais ces considérations, que nous laissons passer pour le moment, ne changent rien au fait qu'au nom d'une notion forcée, douteuse et problématique de justice, je nie la justice là où sa validité est primordiale, tout à fait évidente et le plus rapprochée de l'axiome original de justice «commutative» qui défend d'aliéner le bien de son prochain et ordonne l'échange de «valeurs égales», hors les cas de dons unilatéraux purement volontaires.

Nous ne traiterons pas ici une foule de questions épineuses qui sont liées au sujet: les prérogatives de l'Etat touchant la taxation et même l'expropriation forcée, qui découlent de la primauté du bien public (mais qui sont ordonnées à la conservation et non pas à la subversion de la propriété); l'impossibilité de ramener les inégalités économiques à des actes concrets d'injustice; l'impossibilité de limiter la négation communiste de la propriété individuelle à la propriété des «riches» ou à celle qui repose sur une prétendue «exploitation»; l'allégation socialiste, exagérée mais non sans quelque

fondement, selon laquelle la propriété privée est un fait social, une fonction de l'ordre social, qui relèverait donc entièrement de la conception que nous adoptons de cet ordre. Abstenons-nous aussi d'analyser ici l'obscurité inhérente à la conception égalitaire d'un ordre juste, c'est-à-dire le conflit fatal entre le postulat d'une égalité qualitative et matérielle (ce qui implique une réduction compensatrice des inégalités de fait) et celui de l'égalité des «droits» ou des «chances» (ce qui entraîne plutôt la réduction des inégalités sociales aux inégalités naturelles, réduction qu'un peu de réflexion montre extrêmement difficile à concevoir d'une façon concrète). Enfin, laissons de côté, pour le moment, la structure, différente en quelque façon, des hiérarchies sociales et des inégalités de «classes» qui ne sont pas économiques.

Ce qu'il importe de voir clairement, c'est le mépris de l'égalitarisme pour la *justice commutative comme maxime de la conduite individuelle* et son empressement à y substituer un «ordre juste des choses», c'est-à-dire une justice distributive qui ne compléterait pas la justice commutative (la plus évidemment obligatoire pour nous) mais qui s'assimilerait plutôt à une création nouvelle de la société, à un principe de détermination entitative, à la justice divine elle-même. Donc, une justice qui, par son envergure et son caractère compréhensif, dépasse, au sens le plus rigoureux, la compétence de toute justice humaine et qui lèse les droits de Dieu autant que ceux du «riche» ou, plus exactement, de la personne humaine dont le concept enveloppe une sphère de domination «propriétaire», beaucoup plus que le «droit» de ne pas posséder moins que son voisin. Justice chimérique, en un mot, au fond de laquelle se cache la prétention de l'homme à la toute-puissance et à l'identification de soi avec Dieu. Il est facile, d'ailleurs, d'en entrevoir les rapports étroits avec les mirages de «sécurité universelle», de «sécurité collective», de «droit à la prospérité», etc. (l'aspiration de l'homme à être l'enfant choyé d'un pouvoir embrassant tout, d'une nourrice géante destinée uniquement à remplir ses désirs sans heurt possible; identification entre «désirs» et «droits», qui par elle-même renferme une négation de toute justice proprement dite).

On voit également les rapports de cette fausse conception de la justice avec la tendance générale de tout socialisme, (y compris la démocratie progressiste et les courants analogues dans le «catholicisme social»), à rendre la moralité personnelle superflue et vide de sens en la remplaçant par un «ordre des choses» qui, par nécessité et en fonction d'un plan infaillible, garantirait un état parfaitement moral des vies humaines et de leurs interrelations. Sous l'étiquette de cette pseudo-justice, un mépris radical de toute justice véritable et concrète est inculqué au «matériel humain» qui, dans son indigence, suscite la vision planificatrice des idéologues et sert d'instrument pour la réaliser. L'agitateur enseigne au «pauvre» qu'il est de son «droit» et aussi de son «devoir» de flétrir et d'anathématiser le «riche» sous tous les rapports possibles; d'en interpréter l'existence même comme un fruit et une expression de l'injustice; de soupçonner et de traiter avec sarcasme toute générosité de la part d'un riche; d'identifier son propre intérêt à l'intérêt de la «justice» tout court, c'est-à-dire de répudier l'atti-

tude qui est à la base de toute conduite juste; de se regarder comme seul agent «productif» des richesses et de la civilisation que le «riche» vient ensuite «exproprier»; de se tenir pour le créateur et le serviteur d'un monde de valeurs «écrémé», pour ainsi dire, par les parasites des «classes dirigeantes» (fléau sortant des cavernes de l'imperfection humaine qu'il s'agit d'abolir); enfin et surtout, de n'accorder aucun droit ni aucun respect à ses frères également «pauvres» à moins qu'ils ne se placent au même point de vue et ne soient également informés par la direction spirituelle de l'agitateur.

Ajoutons que la répartition inégale des biens, du pouvoir et du prestige social dans les civilisations donne lieu, en général, à des injustices proprement dites, plus ou moins typiques et fréquentes, au détriment des inférieurs et des pauvres: injustices qui ne consistent pas dans les faits d'inégalité eux-mêmes mais qui sont greffées sur ceux-ci et que les puissants ou les riches sont souvent tentés de commettre. Il peut s'agir d'injustices nettement déterminées et coupables, par exemple, quand la justice plie le droit en faveur du riche corrupteur ou, par peur servile, sur l'ordre d'un seigneur; ou bien quand les riches profitent de l'avantage de leur position pour «opprimer les pauvres» surajoutant ainsi au fait qu'ils restent riches et que les pauvres demeurent pauvres.

Il y a, en outre, un «rayonnement» des inégalités, évidemment distinct mais difficilement séparable, de leur seule existence: la tendance naturelle au cumul des avantages et des supériorités hiérarchiques illustrée, par exemple, par le fait psychologique qu'on «prête aux riches» plus volontiers qu'aux pauvres, ou encore par le fait économique que les riches, grâce à la prévoyance plus étendue que leur permettent leurs moyens, sont à même d'obtenir certains articles de nécessité commune à meilleur marché que les pauvres. La lutte contre ces injustices nettement caractérisées et les efforts pour enrayer et compenser en quelque sorte la tendance des «privileges» à une croissance démesurée ne doivent pas être confondus avec l'interprétation égalitaire de la justice. Car celle-ci s'attaque au principe d'inégalité sociale comme tel, à travers lequel le fait de l'inégalité naturelle est lui-même visé, et pour elle toute suppression d'injustices établissant une égalité partielle n'a de valeur que comme une étape du progrès vers l'égalité intégrale, synonyme prétendu de la «justice intégrale». (Si une certaine égalité limitée signifie une approximation de justice, l'égalité totale signifiera évidemment la consommation de la justice. Sous bien des rapports, ce type de raisonnement est cher à la mentalité «primaire» qui caractérise les énergumènes du paradis terrestre.)

XI. PERVERSION DE LA JUSTICE DANS L'ÉGALITARISME POLITIQUE

Ajoutons, en outre, que l'équivoque concernant la justice, quoique plus grossière et donc plus facile à dépister dans le socialisme, n'en est pas moins présente dans le «démocratisme» libéral. L'égalité totale des «citoyens», qu'il faut soigneusement distinguer de la dignité de la personne

et aussi de la participation du peuple au gouvernement, détermine une tyrannie moins monstrueuse et une négation de la justice beaucoup moins évidente que l'égalité des «camarades». Mais, outre qu'elle préfigure celle-ci, elle opère avec les mêmes mécanismes conceptuels et implique des sophismes analogues. L'«homme commun», cette heureuse condensation du «citoyen» et du «camarade», fait la transition du concept formaliste à l'interprétation massive de l'égalitarisme; il marque l'évolution dialectique—mais fidèle à son impulsion centrale— du démocratisme libéral vers un démocratisme plus parfait et plus accompli, qu'il ne peut renier, mais au sein duquel il voudrait se réserver un clair-obscur où pourraient survivre des lambeaux de sa forme traditionnelle.

Toutefois, on pourrait soutenir que la dépossession socio-politique des «aristos», c'est-à-dire des privilégiés au sens propre, par opposition aux «privilegiés» au sens récent auxquels s'attaquent les thuriféraires de l'«homme commun», est moins injurieuse à la justice commutative élémentaire que l'expropriation des «bourgeois»: la propriété matérielle étant une possession personnelle en un sens beaucoup plus manifeste que le rang social ou la prérogative politique. En s'abstenant, généralement parlant, de «créer à nouveau» l'ordre économique (assimilé plutôt à l'ordre de nature auquel il ne faut pas toucher) le démocratisme libéral fait certainement preuve d'une modération—si l'on veut—provisoire. Il s'y joint d'ailleurs l'illusion d'une séparation nette des sphères politique et économique, illusion spécifique du monde du «libre-échange» et à laquelle succède, dans le monde totalitaire, l'incorporation non moins contre nature, et infiniment moins compatible avec toute civilisation supérieure, de l'ordre économique tout entier dans la sphère du pouvoir politique.

Il n'en reste pas moins vrai que le démocratisme libéral, lui aussi, repose sur la négation de toute distinction de *status* social et de toute puissance sociale autonome, c'est-à-dire de tout rapport hiérarchique proprement dit. Il n'admet que des rapports de subordination qui découlent d'une «volonté générale» conçue sur la base d'une stricte égalité des «citoyens», à l'exception de ces rapports qui, purement «libres» et «contractuels», ont leur origine dans l'inégalité des possessions, interprétée comme donnée de la «nature» brute. Le démocratisme libéral postule encore, lui aussi, un «ordre juste» de la société, fabriqué par l'homme «générateur» du monde où il doit vivre; et cette «justice», elle aussi, s'assimile strictement—dans la mesure de son étendue—au principe d'égalité. L'ordre de la justice distributive—préposé à la sphère des activités gouvernementales—est ramené à un principe fictif de justice commutative: la fantaisie dite «contrat social». C'est là le stratagème qui permet de transférer le principe d'égalité—élément qui, dans un sens limité, est toujours présent *hic et nunc* là où intervient la justice commutative—au plan général de la société conçue comme unité morale. Dans cette conception aussi, c'est l'«ordre juste», établi d'emblée, qui est censé garantir l'administration juste. La *vertu* de justice et sa connexion avec la *qualité* du personnel gouvernant ou influent restent hors de considération—pour autant, du moins, qu'il s'agit de l'idée originale et systématique. Les gouvernants qui, dans cette con-

ception, représentent une survivance atténuée des «tyrans» de l'ancien régime, sont présumés intrinsèquement mauvais: car, du moins dans ses formes vigoureuses et viables, l'humanitarisme optimiste ne pourrait se passer d'un complément manichéen.

Mais les données de la constitution sont là pour «tenir en échec» ces gouvernants et les contraindre, par la contre-pression des forces populaires tenues à l'écart des besognes administratives, d'«exécuter» la volonté générale qui les a portés au «pouvoir» et qu'ils sont destinés à «servir». Tandis que, sous la dispensation communiste où les gouvernants sont nécessairement «bons» parce qu'ils représentent matériellement «le peuple» par excellence et la haine de tout ce qui ne vient pas de l'«homme commun», la question de leur «justice» en tant qu'élément qualitatif joue encore moins. Quels sont ici les «compléments manichéens»? L'ennemi est virtuellement toujours présent, non seulement dans les pays étrangers encore asservis au capitalisme et dans les superstitions religieuses qui restent çà et là, mais aussi dans l'instinct presque universel de la propriété personnelle qui engendrerait de nouveau le capitalisme si la surveillance se relâchait.

XII. L'ABSTRACTION TOTALE DANS LE CONCEPT ÉGALITAIRE DE LA JUSTICE

Ces considérations nous amènent à saisir la racine métaphysique du mythe égalitaire, et, partant, à mieux comprendre l'exclusion de la charité (dont il conserve cependant, nous l'avons vu, une certaine contrefaçon, quoique l'abus et la déformation de l'idée de justice soient associés à une répudiation formelle de la charité) et le culte de la haine: deux aspects intéressants de ce mythe.

Toute justice au sens propre et rigoureux du mot, donc, d'abord, la justice commutative, bien que supposant premièrement l'amour (c'est-à-dire une affirmation axiomatique de l'existence des personnes concernées et une volonté a priori de réaliser leur bien), postule secondairement une exclusion «méthodologique» de l'amour. Il est impossible de pratiquer ou mieux, de concevoir la justice, par rapport à une situation donnée, sans faire abstraction de l'amour. C'est pourquoi dans toute relation où l'amour est présent, non seulement «radicalement» comme supposition universelle, mais en un sens distinctif et particularisé, la justice (surtout commutative) aura peu d'importance thématique. Dans la famille saine et heureuse, par exemple, l'«équivalence exacte des services mutuellement rendus» ne joue guère de rôle. Cependant, la distinction entitative des personnes étant toujours rigoureusement conservée, toute relation humaine reste soumise à la catégorie de justice et celle-ci pourra être actualisée, c'est-à-dire qu'en telle ou telle occasion il y aura lieu de l'appliquer. Amour et justice, par rapport au même objet, ne s'excluent nullement. Par exemple, lorsqu'un différend concret surgit entre deux personnes que j'aime toutes les deux d'un amour distinctif et particulier, je ne dois pas faire dépendre mon jugement («raison» et «tort» respectifs) de l'amour plus

grand que j'éprouve pour l'une d'elles, quoiqu'en même temps je puisse me soucier davantage (pour autant qu'il s'agit de ma « contribution » libre et gratuite) du bien de la personne préférée, quand même elle serait dans le tort.

On voit aisément que toute justice comporte un certain postulat d'« égalité »: non pas l'affirmation d'une égalité de nature ou de valeur, ni même une égalité des droits au sens général, mais, précisément, une abstraction des inégalités qui n'appartiennent pas à la matière à juger. Il serait injuste de contester que Pierre soit obligé de restituer un prêt que Jean lui a fait parce que Pierre a une position sociale plus élevée ou qu'il est un homme plus distingué et plus cultivé, ou même parce qu'il a un caractère moral plus noble que Jean. Il n'est pas nécessairement injuste de stipuler qu'un certain office public ne peut être rempli par un Nègre, mais *ayant stipulé* que cet office doit être confié au plus qualifié, selon une mesure des « mérites » strictement définie, il devient injuste d'en exclure le plus qualifié parce qu'il est nègre. Il n'est pas nécessairement injuste de désirer qu'un Juif ne puisse pas être officier français, mais il serait suprêmement injuste de déclarer le capitaine Dreyfus coupable de trahison parce qu'il est juif et sur des indices qui n'établiraient pas sa culpabilité s'il était chrétien. Si je suis épris de justice, je serai prêt à faire ces « abstractions », à accepter ces « aspects d'égalité » postulés par la structure objective des situations, et à ne pas tenir compte ni de la différence qualitative des personnes, ni d'aucune circonstance qui serait hors de propos. Néanmoins, je ne serai pas porté par là même à admettre une égalité qualitative des hommes ni à désirer le nivellement le plus complet possible des inégalités.

Par contre, la passion de mettre l'égalité partout me poussera à l'injustice dans mes jugements (il est « inadmissible » que telle espèce, catégorie ou classe d'hommes soit, sous quelque rapport de conséquence, inférieure à d'autres—à l'exception, bien entendu, de la catégorie même des « intolérants » qui souscrivent à de pareils « préjugés ») et l'obsession du nivellement me fera commettre de grossières injustices pratiques. Ce n'est pas « épris de justice » que sont les idéalistes de la subversion: ce qui les anime, ce n'est pas la droiture morale qui répugne à l'injustice partout où elle s'y heurte, c'est la vision d'un *plan global de « justice »* déterminant d'un coup tous les rapports humains en vertu, si l'on peut dire, d'une opération maîtresse de la raison embrassant la totalité de l'existence. Ils sont épris, non de « justice » mais de puissance, non du respect des limites qu'implique la justice, mais de la grandeur illimitée que s'attribue l'homme quand il se croit Dieu. C'est cette déformation du concept de justice en « un seul acte » universel de justice distributive, c'est-à-dire ordonnatrice (dont la teneur est empruntée cependant à l'idée de la justice commutative, la seule qui soit d'« évidence rigoureuse ») qui s'exprime nécessairement dans la ligne de l'égalité absolue: soit, de « *l'abstraction totale* » des inégalités naturelles ou inhérentes à l'ordre social. Quoi qu'il s'agisse de juger ou de décider, le point de vue central sera toujours d'écarter autant que possible toute considération des qualités, caractères et antécédents différentiels des hom-

mes. La seule réalité authentique sera l'homme tout court, l'«homme commun», l'homme pris dans son indétermination, sa nudité, sa carence absolue de physionomie: le «néant qui peut et veut être tout». (Si «l'expert» est revêtu d'un prestige magique, c'est que d'autre part «l'expert» peut se fabriquer en série.)

Notons que cette manie négativiste, cette haine nihiliste des qualités distinctives se relie étroitement à l'état d'esprit «réductionniste» en général, que nous trouvons à l'œuvre dans les systèmes classiques du naturalisme pseudo-rationnel, dans ces apothéoses d'un minimum qualitatif gonflé à des dimensions géantes: la doctrine du *struggle for life* déterminant les formes du vivant; l'éthos capitaliste et socialiste (le bien-être, c'est de se procurer par son travail et son économie, son adresse et son assiduité ou par des moyens d'organisation politique, une «préservation» mille fois «assurée» «de l'existence»); le matérialisme historique (la civilisation n'est qu'une superstructure phénoménale des techniques destinées à se procurer de la nourriture); le freudisme, le nietzschéisme, l'existentialisme, etc.

XIII. L'AXIOME DE LA VOLONTÉ INFINIE ET INDÉTERMINÉE

Tout nier, c'est tout convoiter; ne rien aimer, c'est tout «vouloir»; n'être rien, c'est prétendre à tout—voilà à peu près le secret intime de la grande aventure post-chrétienne d'antichristianisme. L'homme n'ayant pas de nature concrète et particulière, pas de formes comportant des limites, s'il peut vouloir, il «veut tout». Son aspiration, fautive d'une base appropriée à sa nature, manque de terme. S'il possède deux voitures, il éprouvera le besoin d'en posséder trois et c'est la réalisation de ce rêve qui pourra (sous l'étiquette «progrès» ou «prospérité») «prêter un sens à sa vie». Cet axiome de l'*infinitude* et de l'*indétermination de la volonté*, ce principe prétendu évident d'une poussée (*urge*, *Drang*) illimitée de l'«élan vital», cet impératif catégorique d'accaparer autant que possible (que ce soit les richesses, la puissance, la «culture» ou autres perfections, le tout réductible à un dénominateur commun), c'est là une supposition qui domine l'âge moderne dès la Renaissance et dès «l'émancipation de l'homme» commencée quand les princes s'affranchissent du joug des préjugés moraux. C'est là le point de départ du postulat d'égalité qui devient, en effet, de rigueur; tout «privilège» paraissant être, non sans raison, une tache d'imperfection, une irrationnelle asymétrie.

Cette volonté infantile de «tout obtenir», la philosophie humanitaire l'attribue à l'homme comme une caractéristique évidente de «l'être raisonnable». On en pourra déduire le principe libéral classique de la liberté pour chacun de faire n'importe quoi, limitée cependant par la «liberté identique des autres», aussi bien que l'interprétation classique du régime constitutionnel, mécanisme de contraintes réciproques. On en pourra déduire le principe du libre-échange dans le cadre d'un ordre juridique formel aussi bien que l'idéal particulièrement comique d'une «égalité des chances» qui

permet à n'importe qui «d'arriver au sommet» à n'importe quel moment. Voilà qui baigne, en quelque sorte, l'esprit de tous dans l'illusion (parodie peut-être de la foi au miracle, et reflet de la fureur héroïque qui anime le démocratisme progressiste) que tous se trouvent à la fois «au sommet». La «volonté pure» de Kant et la «volonté générale» de Rousseau ainsi que leurs divers succédanés représentent autant de modifications de cette notion d'une volonté infinie et indéterminée qui est sa propre loi, autant d'expressions de cette orgie de vain subjectivisme qui, par telle ou telle voie, tente d'atteindre «l'universel». Car le pseudo-ordre libéral, l'équilibre d'une multitude de «volontés» qui sont toutes infinies et équivalentes, est vicié par une contradiction interne et ne peut se maintenir que précairement, grâce au soutien que lui donnent les résidus de conceptions chrétiennes et de saines traditions païennes. Le fourmillement côte à côte des volontés «infinies» exprime virtuellement, dès l'origine, leur ultime *identité* dans le néant vers lequel s'est tourné l'homme qui repousse le Christ, mais qui est agité, en même temps, par le contact, une fois subi, du surnaturel et travaillé par l'élan dont il a renié la source et le sens et dont il se sert pour approfondir sa déchéance et pour glorifier son impureté. Ces «volontés» essentiellement inassouvissables qui enflent l'appétit naturel en une voracité contre nature ne connaissant ni choix ni bornes, sont fatalement vouées à s'entre-dévorer ou, ce qui revient au même, elles sont vouées (pour un temps du moins et en supposant la suppression de tout ce qui ne s'y prête pas) à se fondre réellement, tangiblement, dans une seule volonté collective. Les sujets «souverains» du monde libéral se coagulent dans la gelée informe, se perdent dans le vide sans fond (parce qu'il ne représente que l'être épris du néant, substitut mensonger de l'être absolu qu'il voudrait «devenir») du Sujet Unique Infini dont le terrible soliloque, acte terminal du drame post-chrétien, remplit la scène totalitaire.

XIV. L'ASPECT D'INERTIE ET DE NÉGATIVISME

On ne tardera pas à objecter que l'idole philistine de l'«homme commun» ne semble pourtant pas connoter l'attribut d'une «volonté infinie». Cependant, il ne faut pas confondre «volonté infinie» et «volonté vigoureuse». La marque d'«infinitude» s'applique, non pas à l'intensité mais à l'extension, à l'amplitude du champ de la volonté. L'«homme commun», pour autant qu'il existe, l'homme en tant que particule des «masses», se distingue par de la veulerie, de l'aboulie, et du manque d'initiative plutôt que par la force de la volonté. Mieux que cela, une certaine innocence ovine, un trait d'inertie béate ne sont nullement étrangers à l'idéal standard de l'«homme commun» qui, selon ses interprètes loquaces, «ne veut que» son modeste paradis terrestre et la raisonnable assurance que les maux qu'il ne recherche point ne viennent pas l'affliger. Mais l'impuissance volitive d'un enfant ne l'empêche pas de «vouloir» la lune et les étoiles pour en jouer, surtout si l'on a pris soin de lui assurer qu'il en a le «droit». C'est précisément ce qu'exprime la superbe formule récente de

la *freedom from want*, l'imposture la plus géniale peut-être qu'aient jamais inventée les charlatans de la démocratie. La profonde signification théorique de cette formule réside dans le fait que c'est moins la convoitise de tout bien imaginable que la peur d'être privé de quoi qu'on puisse convoiter qui caractérise les troupeaux choyés du demi-homme moderne. La formule plus ancienne et beaucoup plus grossière, *abundance for all*, ne rend pas cette terreur abstraite de l'inassouvissement, ni son assimilation à l'idée de «tyrannie» ou «d'oppression». Ceci, conjointement avec le culte de l'«homme commun», marque l'effondrement moral de la démocratie libérale et sa disposition croissante à se «coordonner» au socialisme totalitaire.

Le point nodal de l'égalitarisme, de l'équivoque concernant la justice et la volonté indéterminée et sans limites, c'est l'indignation que l'«homme commun» ressent (et, surtout, qu'on lui prêche) à la pensée que quelqu'un puisse posséder quelque chose (y compris les «trésors culturels») que lui, pour sa part, ne possède pas. Mais il s'y joint aussi une indignation contre les imperfections ou les maux qui n'ont pas encore été corrigés ou guéris. L'égalitarisme progressiste de pure trempe ne s'arrête pas aux «injustices sociales» proprement dites. Il fait valoir le «droit» de l'homme à la paix, au bonheur, à la longévité, à la création artistique, à une bonne conscience, etc., bref, à se libérer de toute tension gênante et, en dernière analyse, à s'égaliser à Dieu (que l'existence de Dieu soit admise ou non, peu importe: son idée agit toujours, et, quand même on le nie, on s'efforce d'autant plus de le «devenir»). En somme, l'inertie grégaire et le dogme de la volonté illimitée ne constituent que des aspects complémentaires du même nihilisme issu du premier orgueil réagissant au choc de la Rédemption. D'ailleurs, il importe de se rendre compte que dans l'arrière-plan des idoles sentimentales du «bon sauvage», du «cultivateur vertueux», du «peuple vierge» ou de l'«homme commun» se dissimule toujours l'élément complémentaire de l'esprit-maître qui les façonne, de la voix qui articule leurs «aspirations», de la volonté qui les «sert»: le sophiste, le démagogue et le tyran populaire.

XV. L'HUMEUR ÉGALITAIRE, ANTITHÈSE DE LA CHARITÉ CHRÉTIENNE

L'esprit de haine et la répudiation de la charité—comme attitude foncière et *universelle*—, dont est si profondément teinté l'égalitarisme social, s'ensuivent nécessairement de la conception métaphysique d'un nihilisme activiste, de l'axiome d'une volonté illimitée et indéterminée, et de la déformation de l'idée de justice qui s'y rattache. En interprétant les imperfections ontologiques—pour autant que mes intérêts, au sens le plus vaste du mot, en souffrent—comme conséquences d'une «injustice» imposée «au profit de quelqu'un», je fais de la haine le mode fondamental de mon attitude vis-à-vis l'ordre ontologique lui-même. L'obsession—connexe à certaines traditions judaïques ou puritaines—de ramener tout malheur, toute souffrance ou déchéance à quelque responsabilité coupable, transformation illégitime du concept du péché originel, mérite d'être signalée ici.

Ajoutons que, en pratique, cette haine métaphysique est souvent représentée ou masquée par quelque haine concrète, légitime ou tout au moins naturelle à l'homme, et suscitée par telle injustice ou telle inimitié bien définies *hic et nunc*. La lutte des classes érigée en fatalité universelle et en thème central de l'histoire; les notations «classes dirigeantes», «bourgeois», «féodal», «le passé», «le pouvoir», etc., employées comme termes d'opprobre; l'usage dévotionnel du terme «peuple» (pris au sens privatif); la glorification de l'avenir encore vide de réalité (la «foi dans l'avenir») par opposition à nos origines et à l'étoffe dont nous sommes faits; les utopies visant la nature biologique elle-même à travers l'organisation sociale; la fureur d'«éducation» et de réglementation en dehors du domaine propre de la loi morale (tendant à effacer les bornes entre la contrainte de la loi morale proprement dite et la détermination mécanique de l'homme par des agents humains); le besoin insatiable de toujours «lutter pour ses droits» sans cesse «menacés» ou de se découvrir un «amour» pour quelque catégorie d'«opprimés» (c'est-à-dire de trouver un champ pour exercer sa haine); le foisonnement, dans les activités de réforme sociale, des métaphores militaires et belliqueuses (l'«armée du travail», les «fronts» politiques et jusqu'au «courageux lutteur» qu'est chaque petit intellectuel hédoniste qui, bravant le danger de s'enrichir, publie quelque lubricité «osée» ou «flétrit la guerre» ou «démasque les marchands de canon», ou encore, énonce quelque platitude sententieuse destinée à «briser» un «préjugé»), voilà les manifestations les plus courantes de cette haine métaphysique, de cette religion de méfiance arrogante qui galvanise et qui colore l'appétit de pseudo-justice. Il est vrai qu'en même temps, le naturalisme progressiste nie le mal, en le réduisant à l'«ignorance» ou à l'«immaturité», tandis que son concept même est relégué aux «superstitions». Le marxisme lui-même regarde les «capitalistes», non comme des fauteurs personnels de troubles, mais comme une nature sociale qui ne peut être que ce qu'elle est: autrement, que deviendrait la nécessité «scientifique» de la révolution? Mais loin de l'invalider, cela confirme notre vision des choses: quand on admet la distinction morale du bien et du mal, quand on réprouve le mal moral comme tel, comment maintenir une haine universelle de l'ordre de la nature, de la hiérarchie des formes, du donné ontologique, de Dieu? Si, d'une part, le mépris manichéen de la réalité prétendue «impure», en détruisant les distinctions morales, conduit à l'anarchie et à la débauche orgiaques, le naturalisme perfectionniste, d'autre part, dans toute sa fadeur optimiste et son sourire forcé, exhale l'âpre saveur de la méfiance manichéenne qui ne laisse pas de désapprouver la création. Car, au fond, l'acharnement universel et inapaisable de l'esprit subversif contre les «imperfections» vise la création comme telle: l'«indigne» *status* de la créature en tant que distincte de Dieu et subordonnée à Lui.

La «volonté indéterminée» tire sa détermination de son opposition à l'ennemi qu'il faut supprimer, c'est-à-dire de son opposition à tout être concret qui veut se conserver. De même, la «volonté infinie» est aveuglément vouée à combattre toute volonté en dehors d'elle. Comme demi-solution, elle se fera à un «arrangement» dynamique—«parallélogramme de

forces»—avec les autres «unités de volontés infinies» auxquelles elle se heurte. Puis, cet équilibre précaire s'effondrant, la «volonté infinie», fondue en une indivisible unité, tendra à absorber tout ce qui lui reste extérieur et à anéantir tout ce qui est inapte ou ce qui s'oppose à être englouti dans cette identité. Antithèse absolue de la charité, laquelle, sans exclure les conflits concrets et limités, ni surtout la poursuite des rectifications morales, cherche d'abord à confirmer et à soutenir tout être dans sa nature propre et distincte, œuvre du Créateur et produit de l'histoire incorporée sous la conduite de la Providence, dans l'œuvre même de la création.

On ne pourrait rien concevoir de plus opposé à la charité que la prétention de la «volonté indéterminée», dont l'objet formel est l'exclusion abstraite de toute «contre-volonté» possible, d'établir un règne de «sécurité universelle». C'est cet arrogant négativisme qui suscite le mirage d'un ordre à l'abri de toute perturbation, le rêve inane d'un «Etat de l'avenir»—d'une entropie sociale—ne connaissant plus le malheur ni la lutte, bien que, mystère de foi laïque si l'on veut, cet Etat futur doit être d'autant plus engagé dans une «marche en avant sans fin». L'esprit de charité, au contraire, est essentiellement conscient de la contingence et de la mutabilité inhérentes au monde des êtres finis ainsi que du caractère illusoire de toute croyance à la possibilité d'une harmonie immanente à l'univers, surtout pour un univers déchu. Au lieu des efforts tendant à rendre la Rédemption «inutile» ou «dépassée» (ou encore, à «utiliser» ses fruits pour une refonte générale et arbitraire de l'humanité naturelle comme telle), l'esprit de charité engage à coopérer avec l'œuvre de la Rédemption par des actes substantiellement surnaturels, ordonnés à des fins positives de perfection mais plus respectueux des «natures» concrètes, dans toute leur imperfection, qu'un illuminisme naturaliste ne pourrait ou ne voudrait jamais l'être. Le même antagonisme se dessine entre l'esprit de charité et le principe de «volonté infinie» qui est à la base de la «religion du progrès» et qui se traduit par une fièvre d'innovation (étrangère à toute prudence et inconstante dans le choix de ses objets, mais postulant toujours un conformisme universel de toutes les aspirations humaines dignes de ce nom, une «identité actuelle» des volitions humaines), par une manie de perfectionnisme irrévérent et par une fureur de subversion dont s'engouent les âmes emportées dans le torrent de l'utopisme, dans la ruée vers le néant.

Aucun des aspects distinctifs de la charité, au sens propre du terme, par exemple: renoncer à quelque droit sans dénigrer la justice commutative ni vouloir abolir l'ordre juridique; accorder gratuitement un bien à autrui sans proclamer le «droit» de celui-ci au bénéfice qui lui est accordé; aimer son «prochain» avant nos frères des antipodes; semer sans vouloir «s'assurer» de la moisson; faire du bien sans exiger que le même bien se fasse généralement, comme par loi de nature; saisir l'occasion de susciter un bonheur légitime *hic et nunc* plutôt que de travailler pour le bonheur uniforme, et à l'abri de toute perturbation, du «genre humain»; aimer ce à quoi on ne ressemble pas; se donner plutôt que s'adapter, servir plutôt que s'assimiler, s'effacer plutôt que s'identifier; humilier sa personne plutôt qu'abaïsser ses mesures; s'humilier devant les humbles plutôt que leur inspirer de l'or-

gueil; aimer la victime plutôt que haïr l'offenseur, et haïr l'injustice plutôt que s'irriter des imperfections et des lenteurs; en somme et surtout, vouloir imiter la charité du Christ au lieu de prétendre substituer à l'ordre divin un ordre «meilleur»—aucun de ces aspects de la charité qui ne soit scandale et sottise aux yeux des professeurs de l'évangile égalitaire. Inutile de s'arrêter aux totalitaires au sens strict, pour lesquels le mot «charité» même est une abomination, et la moindre attitude de générosité—sortant des cadres du calcul politique et de la monomanie du pouvoir—, une faiblesse méprisable qui sent le «contre-révolutionnaire» (ou encore, *undeutsch*). Dans le monde libéral-démocratique qui n'est que virtuellement totalitaire, le terme «charité», pris dans son sens déprécié, se trouve apprécié: il dénote les œuvres de bienfaisance organisée, destinées surtout à chasser l'insthétique tare de la mendicité et à améliorer le rendement social du matériel humain (et cela, nullement, comme le prétend une démagogie où versent d'ailleurs de nombreux catholiques, dans l'intérêt des seuls «ploutocrates»).

XVI. LA PSEUDO-CHARITÉ ET LA PSEUDO-TOLÉRANCE.

LE CULTE DE L'UNIFORMITÉ

Passons rapidement en revue quelques formules, courantes dans notre monde, qui ont trait au thème de la charité. Il s'agit toujours de la «conquête» de quelque chose—des droits, du pain, de la santé, de la culture, du bonheur—, et jamais de renonciation, (par exemple, l'ouvrier occidental doit s'intéresser suprêmement aux efforts du «peuple» chinois pour «secouer le joug» des «seigneurs féodaux»; mais il est rarement invité à un abaissement volontaire de son «standard de vie» pour contribuer à l'élévation de celui des ouvriers chinois) si ce n'est à des plaisirs «imaginaires» qu'on dit nuisibles comme l'«alcool» dont la consommation dévore tant de millions par an, lesquels pourraient servir à augmenter le nombre des cinémas. Aucun «sacrifice» n'est demandé sans la promesse d'une récompense prompte et sûre: la guerre, nécessaire puisqu'on a été «victime d'une agression», doit nécessairement aussi amener «un monde meilleur» (c'est-à-dire plus de guerre désormais, deux automobiles au lieu d'une, et *a world fit for heroes to live in*: autrement, le jeu n'en valait pas la chandelle). En général, tous les désirs sont présentés comme mutuellement conciliables. La sublimité esthétique et l'*enlightened self-interest* coïncident heureusement; l'égalisation des niveaux économiques et l'abolition du régime des classes doivent en même temps augmenter le rendement du travail et la prospérité moyenne; résister à Hitler et sauver la paix, c'est une seule et même chose; la *non-violence*, si on l'appliquait sérieusement, serait plus «efficace» que la résistance armée; plus un peuple est prospère, plus s'élève son niveau culturel; la «nouvelle morale» sexuelle est non seulement plus agréable mais plus «pure» que les préjugés d'hier; le progrès social est, entre autres choses, le «vrai christianisme»; un bon auteur est facile à lire et à la portée du peuple (mais il peut aussi satisfaire au besoin d'égalité en étant intrinsèquement incompréhensible); c'est une anomalie curieuse que notre domina-

tion progressive des forces matérielles tarde toujours à être «complétée» par un «contrôle» également avancé des «énergies spirituelles et morales» (mais cela viendra). Le monde est «un», la paix est «indivisible», tout rejaillit sur moi, et pour que ma sécurité soit parfaitement garantie, il faut que toute l'humanité soit parfaitement heureuse. «Aimer nos ennemis», c'est établir une mécanique empêchant que personne ne puisse être notre ennemi. Bienheureux les pacifiques; nous allons *provide for peace*, afin qu'il soit impossible de ne pas être pacifique. Aussi aimons-nous nos ennemis d'hier: en les libérant de leurs «classes dirigeantes» qui ont jusqu'ici, abus des plus scandaleux, «pensé pour eux», et en les rééduquant pour les amener à suivre désormais «leur propre volonté», qui ne peut pas ne pas se confondre avec la nôtre.

XVII. LA TOLÉRANCE MODERNE ET LE CULTE DE L'UNIFORMITÉ

Mais la tolérance religieuse n'est-elle point le comble de l'amour évangélique selon une conception rehaussée et perfectionnée de celui-ci? A notre avis, cette tolérance n'est qu'un corollaire de l'athéisme foncier de l'idéologie moderne dont le dogme affirme l'indifférence et la fonction purement décorative des croyances religieuses. La charité envers les infidèles, c'est ce que pratiquent les missionnaires en se sacrifiant pour communiquer la vérité à ceux qui ne l'ont pas, en s'exposant pour servir ceux qui sont dans l'erreur sans prétendre que cette «erreur» ne soit qu'une autre expression, équivalente, de la «vérité». Autre chose est la tolérance civique, au sens propre du mot, qui constitue un expédient utile et juste en général, plutôt qu'un fruit caractéristique de la charité. Le culte moderne de la tolérance, à son tour, s'en distingue nettement: il ne se contente pas de répudier la conversion forcée, il tend à la glorification de l'indifférence religieuse. La coexistence paisible de ces myriades de sectes n'est aucunement un miracle d'amour: c'est l'expression d'un *monisme* religieux ou, mieux, anti-religieux; d'une croyance unitaire et efficace en l'insignifiance des *credo* religieux; d'une «foi» prédominante qui n'a d'autre *contenu* que la valeur égale de toutes les formes de foi. Dieu *consiste* en cette idole mentale que chacun peut «adorer Dieu à sa manière» (et s'en faire n'importe quelle représentation). Au sens essentiel—c'est-à-dire ici, en un sens détaché des imaginations religieuses et des phraséologies conventionnelles—l'homme typique du monde libéral-démocratique est beaucoup moins capable de tolérance spirituelle que la plupart des autres types humains. Il lui est beaucoup plus difficile de concevoir que quelqu'un puisse ne pas être démocrate qu'à un catholique de comprendre l'hérétique ou l'incroyant, ou à un communiste de se faire à l'existence de ses adversaires: «bourgeois», «saboteurs», ou «déviés» dont la présence est suspectée un peu partout. Une foi naïve dans l'«évidence» de son utilitarisme solennel, à laquelle ne pourrait échapper que ce «petit nombre» de rois, de féodaux, de junkers, de prélats, d'industriels lourds, etc., qui lui fournissent sa démonologie nécessaire (ainsi que, temporairement, les masses «arriérées» ou non encore

«éclairées») est une marque distinctive de l'«homme commun» du démocratisme occidental et optimiste. On a remarqué que dans la société démocratique libérale, il y a une multiplicité de religions, mais une seule sauce. Or, c'est l'unicité de la sauce, de qualité indifférente, d'ailleurs, et indéterminée qui est l'essentiel et qui soutient le chaos ornemental des religions. Car le formalisme juridique comme principe de cohésion sociale, (cf. le «citoyen») évolue nécessairement, ainsi que l'a montré de Tocqueville, vers l'uniformité entitative (cf. l'«homme commun») dont le principe est l'utilité matérielle et quasi-matérielle (la domination des choses, l'homme y compris) mais qui est à elle-même son propre thème et que symbolise une identité—dont le contenu est à peu près indifférent—des manières, des modes, des poncifs de tous ordres. Ce n'est certes pas un monde inspiré par la charité: tout au plus peut-on dire qu'il est établi non pas tellement sur un refus du précepte de la charité, que sur la négation de ses présuppositions essentielles.

XVIII. RÉPUDIATION MODERNE DE LA MISÉRICORDE

Mais ce qui, même verbalement, n'a jamais été emprunté au patrimoine chrétien par le pseudo-évangile de l'égalitarisme progressiste, c'est le motif de la *miséricorde*. On peut reconnaître l'adversaire plus ou moins déguisé du Christ, même s'il trouve pour lui des paroles d'éloge, et qu'il parle vaguement de charité ou d'amour, à ce qu'il se méfie de la Sainte Vierge, et à ce qu'il n'aime pas la miséricorde. La haine manichéenne et puritaine de Marie, haine qui vise ultimement le «scandale» de l'Incarnation, forme en effet une unité de style avec le mépris et le sarcasme à l'égard de la miséricorde. On peut plus aisément affecter une attitude «correcte» envers Dieu, déformé en abstraction impersonnelle, ou même envers Jésus, défiguré en instituteur laïque ou en prêcheur pacifiste, qu'envers sa Bienheureuse Mère qui n'a propagé aucun «enseignement» (ou encore, envers «Rome» et quelque gré qu'on ait aux créations artistiques inspirées par la Madone ou patronisées par la papauté). D'une manière un peu semblable, on est plus prêt à composer avec l'«amour» (qui peut connoter l'idée platonicienne ou naturaliste d'Eros), avec la «compassion» (traduction de «sympathie» qui désigne une identité d'états psychiques), avec la «solidarité» (qui a un arrière-goût agréable de cohésion matérielle), ou même avec la «charité» (devenue dans le langage mondain, plus ou moins synonyme de bienfaisance ou d'indulgence, et qui du moins, en tant que mot, ne trouble pas nécessairement une atmosphère humanitariste) qu'avec le concept de «miséricorde». Car il évoque l'idée de «misère», la détresse morale et la ténuité métaphysique de l'homme, le grand besoin qu'a celui-ci de quelque chose qui est essentiellement au-delà de ses «droits». Ce qui est plus grave encore, la miséricorde évoque l'idée, dans les rapports entre les hommes, d'une sorte de «verticalité» où se reflète quelque chose du rapport entre l'homme et Dieu, et voilà qui est difficile à concilier avec le culte de l'égalité. Miséricorde? Cela suggère donc que nous ne pouvons

pas échapper, globalement et définitivement, à une condition qui a quelque chose de «misérable»; que ce monde est et reste (malgré l'assurance médicale obligatoire) une «vallée de larmes». Miséricorde? En l'exerçant, j'accorde un don gratuit et me place «au-dessus» de mon prochain. En la recevant, je profite d'une «aumône», j'accepte un «pourboire», je me mets sous la dépendance d'un «seigneur». Tout cela est outrageusement moyenâgeux—apanage d'une époque qui ne connaissait pas la dignité humaine: ni la presse populaire d'aujourd'hui, ni le cinéma, ni l'idéal d'«adaptation parfaite» à l'ambiance, ni la manière dont passe sa journée un *factory-hand* moderne, ni notre fierté à faire partie des «masses», ni la sublimité de nos idiomes et de nos abréviations courantes, ni même le traitement délicat du «matériel humain» sous le régime nazi et le respect soigneux de la personne qui distingue l'administration soviétique. Un «miséricordieux» est, avant tout, coupable de vouloir «mitiger les symptômes d'une organisation défectueuse» au lieu de «résoudre le problème social»; de vouloir soulager le malade incurable au lieu d'éliminer du monde la maladie.

A notre point de vue, la miséricorde révèle l'intention centrale de l'amour chrétien par excellence, d'abord, parce qu'elle suppose une vision de l'homme entièrement conforme à sa vraie situation métaphysique, dépouillée de toute illusion humanitaire et totalitaire; ensuite, parce qu'elle se réfère à la personne concrète comme telle, sans être essentiellement ordonnée au perfectionnement d'un mécanisme de rapports sociaux; enfin, parce qu'elle est entièrement dans la ligne de la miséricorde divine penchée sur l'homme, et qu'elle concourt intentionnellement à l'œuvre de la Rédemption, unissant de ce fait au maximum d'«imitation de Dieu» par l'homme (conformément à l'appel du Christ) un minimum de prétention humaine à «se substituer à Dieu». Bien qu'il y ait une lourde erreur à confondre la miséricorde avec la «condescendance» du maître repu envers l'inférieur servile, il est très vrai qu'elle souligne l'inégalité essentielle des conditions humaines, qu'elle opère en quelque sorte «d'en haut» et ne tend pas au nivellement des inégalités. Le riche qui libère le pauvre d'une obligation ou qui lui procure quelque chose dont il a besoin, ne partage pas systématiquement ses biens avec lui (surtout, il ne pense pas à un plan de partage général); la personne bien portante qui soigne un tuberculeux avec dévouement ne lui offre pas un de ses poumons en échange d'un poumon contaminé; celui qui pardonne au pécheur, même s'il avoue lui-même être pécheur, ne s'engage pas à égaliser la répartition des vertus et des vices entre le pécheur et lui.

Cependant, tout en conservant l'inégalité (et même y ajoutant, en un certain sens), la miséricorde, d'autre part, la transcende radicalement puisqu'elle la situe dans la perspective de l'inégalité entre l'homme et Dieu: inégalité écrasante qui se reflète, en quelque manière, dans la surélévation que l'homme peut acquérir précisément en vertu de sa «petitesse», de sa pauvreté, de sa destitution, de sa misère physique et même morale. C'est la miséricorde, et elle seule, qui pénètre au-delà de toute hiérarchie inter-

personnelle et de toutes les objectivations dans lesquelles l'homme construit son monde fini et fragile (les *Verdinglichungen* que Marx a combattues pour les remplacer par d'autres, plus grossières et plus barbares). Loin de l'humilier par rapport à son « bienfaiteur », c'est la miséricorde qui atteint et confirme l'homme entièrement dans son caractère de personne, puisque « Dieu est plus près de l'homme que l'homme ne l'est de soi-même », et que le miséricordieux, plus qu'aucun autre agent humain, se fait—tout en s'humiliant—participant de la charité divine et véhicule de la présence du Christ. Mais toute attitude ayant pour objet premier la réduction des hiérarchies tant naturelles que sociales (qui, sans se confondre, sont interdépendantes) est incompatible avec la miséricorde, quels que puissent être les effets de celle-ci sur l'organisation sociale. De son point de vue, l'égalitarisme a toutes les raisons de répudier la miséricorde : il prouve par là qu'il représente, non pas une déformation accidentelle mais une perversion profonde de la conscience chrétienne. En dernière analyse, cette perversion correspond plutôt à une réaction négative de la nature déchue persévérant dans l'orgueil et dans la concupiscence, à un refus de l'appel évangélique et de la Croix.

XIX. LE CHRISTIANISME CORROMPU EN PROGRAMME SOCIAL

Tous ceux, et bien des catholiques sont de leur nombre, qui voient dans la subversion égalitaire un « christianisme pratique »—encore qu'il soit un « christianisme sécularisé »— ou encore un christianisme « pris au sérieux » et qu'on s'efforce « enfin » de « réaliser », sont victimes d'une équivoque qui, pour être plus ou moins compréhensible, n'en est pas moins funeste.

« Réaliser » le christianisme, « mettre à exécution » un programme social que l'on prétend en dégager, cela équivaut, en vérité, à la tentative d'anticiper et d'assurer par des mesures gouvernementales les effets vraisemblables d'une moralité chrétienne vivant dans les cœurs, en tant qu'on juge ces effets salutaires du point de vue d'un utilitarisme social qui n'a lui-même rien à voir avec le christianisme. Cette conception repose sur une *petitio principii* : elle sous-entend, comme évident de soi, que la religion ne puisse avoir d'autre sens que celui d'amener la prospérité et l'harmonie sociales, et que Jésus fût essentiellement un réformateur social. Essentiellement, non exclusivement : les miracles et les mystères évangéliques constituent eux-mêmes un appoint utile pour la « moralité sublime » que l'on voit, à son tour, à travers les fruits sociaux que l'on peut attendre de son épanouissement. Sans cela, le christianisme ne serait qu'une vaine rhétorique, un passe-temps magique ou esthétique, un innocent sentimentalisme « réservé pour le dimanche » et n'affectant pas le tissu de la vie « réelle » de « tous les jours ». Jugeant inutile de nous attarder à réfuter cette monumentale méprise sur le christianisme et sur la « réalité » elle-même, bornons-nous à remarquer que ceux qui la professent sont foncièrement acquis au point de vue des adversaires, bien que pour telle ou telle raison, ils tiennent à « défendre » le christianisme contre le « reproche » d'être « opposé au progrès »,

«indifférent aux intérêts des masses», etc. Vouloir «réaliser» le christianisme en déplaçant son centre de gravité dans son «application» politique et sociale, c'est le rejeter d'emblée, . . . c'est quelque chose d'un peu analogue aux projets de «créer la culture» en engageant les «artistes» à «servir le peuple». La vérité, la voici: la «réalisation du christianisme», par rapport à la dimension socio-politique de l'homme, *consiste* premièrement dans l'existence de l'Eglise et dans la compénétration mutuelle de la société civile et de la société ecclésiastique. L'application de directives chrétiennes à l'organisation politique et économique au sens strict et immanent, le rayonnement de la manière de vivre chrétienne dans le domaine des rapports purement temporels, pour importants qu'ils soient, n'entrent dans le concept d'une «réalisation du christianisme» qu'à titre secondaire et accessoire.

Il importe aussi, d'ailleurs, de faire valoir cette considération contre certaines idéologies de droite: le traditionalisme vieux genre du «trône et de l'autel», l'interprétation platonicienne de la société à l'instar d'un «organisme» biologique, ainsi que certaines surestimations récentes du «corporatisme». Si les «démocrates chrétiens» s'égarent dans une acceptation directe (souvent mitigée par diverses réserves) d'un christianisme perverti dans le sens révolutionnaire, il existe aussi dans le «catholicisme social» une tendance à combattre les forces de la subversion en acceptant à son insu, ou en feignant d'accepter, la présupposition formelle de l'idéologie ennemie: le «primat du social» et la possibilité d'un paradis terrestre. C'est là une erreur, même si l'on s'efforce de concilier ce principe utopiste avec le maintien de l'inégalité sociale ou de masquer le problème de l'inégalité tantôt par une insistance exclusive sur le thème de la prospérité globale, tantôt par de vagues déclamations sur la «justice». En agissant ainsi, on concède à l'adversaire un avantage initial qu'on ne pourra plus reprendre: on lui cède le choix du terrain, d'un terrain où il ne peut pas ne pas l'emporter. Force nous est d'avouer courageusement et sincèrement que la religion chrétienne n'est pas une religion «du social», tout en ajoutant que les réformes sociales et les travaux de bienfaisance sociale peuvent conduire à des résultats plus heureux et plus durables qu'ils sont inspirés d'un esprit libre de toute illusion totalitaire: de l'esprit catholique agissant de justice et de charité; de l'esprit de sobriété et de limitation à l'égard de toute perspective d'une transformation de l'ordre naturel — dont l'ajustement, sur tel ou tel point concret, demeurera une tâche toujours actuelle aussi longtemps que nos liens avec le surnaturel ne seront pas définitivement coupés.

XX. REJET DE L'APPEL CHRÉTIEN DANS SON INTERPRÉTATION ÉGALITAIRE

Mais ce qui nous intéresse ici, c'est la prétention illusoire de donner suite à l'appel évangélique au sujet des pauvres et des humbles en éliminant autant que possible les inégalités entre les hiérarchies sociales. *Ce que nous reprochons à cette interprétation, ce n'est pas «d'aller trop loin», mais de se méprendre sur le véritable sens de l'appel et d'y opposer, de fait, un refus.*

En imposant à la parole évangélique le sens d'un idéal de réorganisation sociale, elle la rejette dans son sens authentique qui nous inspire précisément une attitude libre et détachée (quoique, ou mieux, parce que non subversive) envers les catégories de l'organisation sociale. Alors que le christianisme véritable nous prévient contre les implications totalitaires de l'ordre social naturel (la divinisation du pouvoir, la servilité devant les riches, la tentation de mépriser les «petits» et de considérer les existences modestes comme dénuées d'importance, etc.), le pseudo-christianisme égalitaire reproche à l'ordre social naturel de ne pas être assez totalitaire (les rangs sociaux ne correspondant pas assez étroitement aux valeurs personnelles, etc.), et se propose d'organiser la société en une totalité «justifiable». L'utopie d'une société qui serait un cosmos harmonieux de «droits» parfaitement assurés, parfaitement accordés entre eux et garantissant le parfait bien-être de chaque individu comme fonction directe du bien-être universel (tout état d'esprit individuel ou de groupe qui poursuivrait une *autre* conception du bien-être particulier, ainsi que tout besoin discordant, ayant été «éliminé»), c'est l'utopie d'un monde intégralement purgé de miséricorde. La conception d'une société qui ne connaît plus de distinction entre «grands» et «petits», et qui est organisée sous l'égide de l'«homme commun» érigé en «souverain», c'est la conception d'un monde entièrement purifié de ces discordances, de ces contingences, de ces tensions auxquelles s'accroche la découverte chrétienne de la «gloire des humbles»; c'est la conception d'un monde où serait stérilisée toute référence au surnaturel et qui serait parfaitement immunisé contre le souffle de l'esprit.

On connaît la maxime progressiste «Mieux vaut prévenir que guérir» —formule qui reflète l'inhumanité inhérente à l'humanitarisme et la profonde haine de la spontanéité qui caractérise les protagonistes de la Liberté comme «idée générale». Elle annonce, cette formule, le mépris de la miséricorde: car celui qui est déjà malade n'intéresse plus; il se situe hors le royaume du ciel qui est de ce monde; sa présence souille l'harmonie close du paradis naturaliste. Aussi, la formule présage-t-elle un système de tyrannie «hygiénique» et «eugénique» (tyrannie fantastique et arbitraire, mais qui est déjà sortie des limites de la pure fantaisie). Car la «prévention» implique la détermination, par l'«ingénieur social» dont la tâche est de satisfaire le «spectateur» exigeant, de la vie entière de ceux qui sont encore «capables du salut», y compris les «générations à venir», de façon que le besoin de miséricorde en soit exclu. Cela peut nous servir de paradigme pour comprendre la logique de l'égalitarisme progressiste en un sens général. Dans la société «idéale», toute inégalité de fait paraîtra comme une traduction ou un postulat de l'égalité foncière, et toute discrimination entre les hommes comme une implication nécessaire de ce système pur d'égalité. Tout privilège ayant disparu et tout homme étant traité par «la Société» exactement selon «ce qu'il vaut» (pour elle: car, sans s'arroger une validité absolue de ses propres besoins et de ses propres jugements, elle ne pourrait prétendre non plus à une détermination toute-puissante de ses propres éléments), toute place de commandement sera revêtue d'un prestige sacré et toute personne favorisée en quelque manière semblera

incarner, par ce seul fait, un surplus de valeur qu'il n'est plus permis de considérer comme relatif ou accidentel. Quiconque, d'autre part, semble être malchanceux, «*under-privileged*», ou victime d'une discrimination, trahit simplement son inaptitude à la «perfection»: c'est un «malade» opiniâtre qui n'a pas su profiter de la «prévention» universelle et qui peut-être, en réactionnaire inintelligent, voudrait être «guéri»; une particule mal utilisable du Tout—ou, qui sait? un «contre-révolutionnaire» mûr pour la «liquidation». Ce sera donc une société qui exclura toute possibilité d'intervention en faveur des «inférieurs», des «deshérités», ou des «humblés». Plus que dans aucune société inégalitaire «à la païenne», ces discriminations, ces persécutions, ces gradations et dégradations seront des *absolus*: des attributs et des exigences du «Sujet Unique» en dehors duquel aucun sujet, aucun «droit» ni aucune valeur ne seront censés exister. En me conformant à l'injonction chrétienne authentique, je regarderai toute inégalité ou précellence, j'exercerai toute puissance qui m'échoit, avec la conscience qu'il y a quelque chose qui les dépasse essentiellement. Dans le système de l'égalitarisme pseudo-chrétien, au contraire, *je serai privé ou débarrassé, selon le cas, même des rudiments païens d'une telle conscience, c'est-à-dire même du soupçon naturel de la finitude et de l'imperfection des hiérarchies humaines*. Dans mon identité avec le sujet collectif unique, totalité hors laquelle il n'y aura plus pour moi que le néant, rien ne balancera ma servilité, nourrie d'orgueil, ni ne tempérera mon outrecuidance. Le monde égalitaire, ou du moins un monde portant le *signe* de l'égalitarisme pseudo-chrétien, pour autant qu'il puisse exister ou durer, sera, en effet, substantiellement différent de tout monde païen, surtout en ce sens qu'il présentera un contraste plus fondamental avec une société d'inspiration chrétienne qu'aucune société païenne.

Notules.

1) L'espace nous manque ici pour traiter de l'esprit de haine universelle et de subjectivisme collectif en tant qu'il se manifeste dans le *nationalisme* et, par extension dialectique, dans l'*internationalisme* moderne. (Notons que la splendide formule de Grillparzer, caractérisant le cours de l'évolution moderne comme un progrès «de l'humanité, à travers la nationalité, à la bestialité», est souvent mal comprise: le nationalisme serait le *premier* acte de rupture avec la civilisation dont l'humanisme marquerait la plénitude, tandis qu'en vérité l'humanisme en exprime la démission essentielle, le reste s'ensuivant avec une quasi-nécessité logique.) Les rapports étroits entre l'égalitarisme et le nationalisme modernes ne reçoivent, d'ailleurs, pas toujours la considération qu'ils méritent. Pour ce qui est de la comparaison des idoles nationales et raciales avec les idoles de classe, il convient de remarquer que les premières révèlent une intention subversive moins étendue ou moins universelle, puisqu'elles n'affectent pas, de toute nécessité, la structure sociale comme telle; mais que, d'autre part, elles comportent une expression encore plus pure et plus profonde du

monisme subjectiviste, puisque «l'espèce d'homme autre que la mienne» est haïe primordialement sous le rapport même de l'«altérité», en tant qu'elle est «différente» de la nôtre et qu'elle «trouble l'uniformité»; tandis que la haine de l'«ennemi de classe» vise premièrement l'«opresseur» ou l'«exploiteur»—se référant ainsi, quoique d'une façon illégitime, à des catégories morales et intelligibles. En ce qui concerne l'internationalisme qui, de sa part, fait corps avec l'hérésie de «gauche», on remarquera qu'il porte le monisme nationaliste à son point de culmination. Il postule la *suppression actuelle* de toute «altérité» par rapport au Groupe «souverain» qui, dans son uniformité et dans sa volonté actuelle, est censé représenter substantiellement l'humanité avec toutes ses valeurs.

2) Une société aura, pour maintenir son unité, d'autant plus besoin d'*uniformité* proprement dite qu'elle manquera davantage de l'unité constituée par une référence à une autorité, à une direction situées en dehors d'elle: que ce soit Dieu (par l'intermédiaire du dogme explicite et de l'Eglise vivante); ou le passé avec les valeurs qu'il mûrit et qu'il transmet; ou encore, quelque tâche commune d'une importance extraordinaire. En tout cas, l'égalité, comme thème central d'une société, ne manque jamais de stimuler la poursuite expresse de l'uniformité, puisqu'elle est inséparable de la tendance à priver les diversités admises de toute teneur substantielle. Le «calcul» d'égalité demande même logiquement, et non pas seulement à cause d'une confusion des concepts, une réduction de tout à un «dénominateur commun», à une «mesure commune» au sens entitatif et quasi physique, à une échelle de grandeur immédiatement vérifiable. Par contre, la «mesure» située en dehors de la société favorise la diversité et la pluralité en limitant et en rendant relatives, par la perspective qu'elle impose à la vision des valeurs, les uniformités partielles et les idéaux de groupe requis pour l'organisation et pour sa propre application. Ceux-mêmes qui, assez injustement, reprochent à la chrétienté médiévale de ne pas avoir connu la liberté, se gardent bien de porter contre elle l'accusation de terne uniformité. Or, c'est l'unité dans la diversité qui est le gage de l'amour; l'uniformité et la méfiance envers l'«altérité» trahissent la haine de l'être, dans l'être attiré par le néant.

3) Ce n'est pas dans le postulat de l'égalité comme telle mais dans le concept de la *volonté identique* de tous ou l'idée de *subjectivité universelle* qu'il faut voir la racine ultime de l'humanitarisme révolutionnaire. L'idole de l'égalité, qui permet l'exploitation démagogique des passions d'envie et de jalousie ainsi que de la bassesse d'âme fascinée par la perfection bon marché d'un ordre mécanique, détient sans doute le primat dans la sphère psychologique, mais il n'atteint pas les profondeurs philosophiques de l'esprit de subversion, dont le motif central réside dans l'orgueil luciférien et non dans une mesquine convoitise pas plus que dans une rancune bornée de «petites gens». D'où vient donc l'implication égalitaire de l'identitarisme humaniste (ou totalitarisme subjectiviste)? Pourquoi le mouvement ne s'arrête-t-il pas à un totalitarisme «organique»—étatique, impérial ou mondial—, à une conception «fasciste» de la toute-puissance de

la volonté humaine, qui s'accorderait facilement avec toutes sortes d'inégalités massives ? C'est qu'un totalitarisme de ce genre ne serait toujours qu'imparfaitement totalitaire, puisqu'il ne saurait point prétendre à une absorption intégrale de la conscience des masses «inférieures» dans la conscience unique et suprême des tout-puissants. Tout brimé, rétréci, abruti, «coordonné», enrégimenté qu'il soit, l'état d'esprit du «matériel humain» instrumental et soumis formerait toujours, essentiellement, un état d'esprit humain subsistant *en dehors* de la conscience identique de l'humanité souveraine. Le fascisme, le nazisme—en tant qu'ils incarnent des essais de réalisation de l'utopie révolutionnaire—ne sont que des culs de sac, des tentatives avortées. Toute âme humaine doit non seulement servir mais reproduire et refléter l'Homme Emancipé. La «monade» doit être non seulement une particule mais un miroir du «Tout», du Monde-Dieu. C'est d'ailleurs une des raisons pour lesquelles le culte de l'«égalité des droits» ne forme qu'une introduction dialectique, jouant sur un plan superficiel, à la poursuite de l'égalité proprement dite qui entraîne l'uniformité et exige le nivellement des inégalités naturelles.

4) Qu'il nous soit permis d'ajouter un mot concernant le problème épineux : «*Qui sont les maîtres dans un système d'étatisme totalitaire ?*» Dans un régime relativement «normal» (qu'il soit principalement hiérarchique, absolutiste ou libéral), le titre des gouvernants au pouvoir est toujours fondé sur quelque prétention à une valeur laquelle transcende la fonction, l'exercice, l'efficacité ou l'envergure du pouvoir comme tel. Sagesse et probité; sang noble ou provenance d'un milieu cultivé; aptitude spéciale à respecter et à faire respecter des lois universellement reconnues et permanentes, placées au-dessus de la volonté actuelle et des gouvernants et du peuple; le fait d'être choisi selon les «règles du jeu», dont la validité est également indépendante des puissances du jour—voilà les principaux éléments possibles de la légitimation transcendante du pouvoir gouvernemental; et c'est là une prétention non moins importante et féconde alors même que les valeurs qui l'appuient ne correspondent pas réellement à son ampleur: ce qui arrive souvent. Dans le système totalitaire, au contraire, la capacité de formuler et de faire valoir une volonté collective unique et absolument intolérante de toute autre devient le seul thème du «choix» et le seul titre au pouvoir. Par sa nature même—et non pas à cause de telles ou telles circonstances accidentelles, couramment alléguées—, ce pouvoir ne peut être que tyrannique à l'extrême degré; car toute légitimation objective, qui lui imposerait des limites inhérentes et qui pourrait permettre sa modération sans le contraindre au suicide, est exclue d'avance. En ce sens, on peut dire qu'une doctrine sociale niant intégralement le rapport hiérarchique entre «maîtres et serviteurs» prépare nécessairement le terrain à un règne pur de la violence. De plus, les détenteurs individuels du pouvoir (sauf, peut-être, le seul «dictateur» qui représente l'unité ultime et suprême de la volonté collective, et qui paraît être un rouage nécessaire) seront eux-mêmes rigoureusement assujettis à la toute-puissance qu'ils partagent. En ce sens, on pourra adopter la formule employée parfois par les critiques du totalitarisme—bien qu'en elle-même elle ait l'air d'une

phrase un peu mythologique—, selon laquelle «sous le régime de l'égalité, tous sont également esclaves de l'Etat».

5) Le mouvement séculaire de subversion nous semble susceptible, dans la perspective de cet essai, d'une interprétation théologique qui le ferait paraître un mouvement en dernière analyse réactionnaire. Cette humanité qui n'est plus païenne mais déchristianisée, rêve de *reconquérir le paradis primitif, avec droit d'usage sur le pommier*. Repoussant le monde surnaturel des bienheureux dont le Christ a ouvert les portes, ce paradis où les corps des ressuscités sont intrinsèquement invulnérables—expression de la seule véritable «élévation» de l'homme: sa transformation surnaturelle—, elle s'acharne à recouvrer un état de «sécurité» à jamais perdu par les premiers hommes qui, eux, jouissaient d'une perfection naturelle et d'une ambiance libre de toute force hostile ou dangereuse. Ce serait la victoire enfin remportée sur Dieu: l'«élimination», par l'homme même, usant de la «science du bien et du mal», de tout ce qui pourrait lui nuire ou troubler son unité et son harmonie naturelle. Ce serait la refonte de l'humanité dans un Adam géant, tyran de l'univers; ce serait, encore, le triomphe de l'«homme commun» se passant, souverainement, de tout influx divin dans la nature humaine, de tout divin secours; ce serait, enfin, non pas l'«exaltation des humbles» mais l'extirpation de l'humilité.

AURÈLE KOLNAI.
