

Laval théologique et philosophique



Petites notes autour de la famille et de la cité

Jacques de Monléon

Volume 3, Number 2, 1947

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1019793ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1019793ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

de Monléon, J. (1947). Petites notes autour de la famille et de la cité. *Laval théologique et philosophique*, 3(2), 262–289. <https://doi.org/10.7202/1019793ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1947

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

The logo for Érudit is located in the bottom left corner. It features the word 'Érudit' in a bold, red, sans-serif font.

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

Petites notes autour de la famille et de la cité

1.—On sait qu'il y a beaucoup de gens et d'auteurs, et non des moindres, qui ne reconnaissent pas de différence essentielle entre la société domestique et la société politique. Ainsi Platon: «Mais quoi? l'état d'une grande maison et celui d'une petite ville sont-ils différents au regard du gouvernement? — Pas du tout. — Par conséquent, relativement à l'objet de notre examen, il est évident qu'une seule science embrasse toutes ces choses: qu'on l'appelle royale ou politique ou économique, peu nous importe»¹. Bonald écrit de son côté: «Aussi telle est la similitude ou plutôt l'identité, de tout temps reconnue, entre la société domestique et la société publique, que dès la plus haute antiquité, les rois ont été appelés les pères du peuple»². D'un troisième point de vue, la même idée se retrouve dans la *Cité antique* dont elle est l'un des schèmes directeurs: «Famille, phratrie, tribu, cité, sont d'ailleurs des sociétés exactement semblables et qui sont nées l'une de l'autre par une suite de fédérations»³.

2.—Platon suit en cette matière la voie ou méthode logique qu'il suit généralement ailleurs dans son étude des choses. Cette méthode consiste à reconnaître les objets non pas en fonction de l'ordre réel, mais de l'ordre logique, c'est-à-dire en fonction de l'universalité de nos concepts ou encore de la synthèse du sujet et de l'attribut dans la proposition. Une telle méthode n'est pas illégitime, elle est même très utile, et souvent nous n'en avons pas de meilleure pour nous approcher de la réalité. Pourtant on peut en abuser, et l'abus commence dès que l'on suppose que les choses sont littéralement dans leur réalité de la même façon que dans l'esprit, et par exemple, qu'à l'universalité de la notion dans la pensée répond un être réellement universel. On voit la conséquence d'une telle présupposition. Etant donné que le genre est principe, fondement et pour ainsi dire substance, *dans notre connaissance* des choses, puisque c'est sur lui que les différences s'érigent, à lui qu'elles viennent s'ajouter, il faudra donc qu'il fasse aussi, *dans la réalité*, la substance, l'essence de l'objet, de telle façon que les différences qui viendront s'y joindre tomberont au rang de déterminations accidentelles. Alors qu'en vérité, ce sont le genre *et* la différence spécifique qui expriment l'essence une par soi et réellement indivisible. On peut aussi se laisser amener à cette interprétation totalitaire du genre quand on le considère relativement aux sujets dont il est l'attribut. En effet, le genre est un attribut plus élevé, en tant qu'attribut, puisqu'il

¹ *Le Politique*, 259b.

² *Principe constitutif*, c.6.

³ FUSTEL DE COULANGES, *La Cité antique*, III, c.3.

s'étend à plus de sujets, puisqu'il est plus universel que l'espèce. Mais si le genre est plus élevé n'est-ce pas qu'il représente ce qu'il y a de plus parfait dans la réalité? Le voici donc encore qui monopolise l'essentiel et qui expulse la différence dans l'accessoire. Seulement, une fois de plus on a passé de l'ordre logique dont l'attribution relève, à l'ordre réel. Quant à l'élévation du genre dans l'universalité, elle ne dénote pas une plus haute perfection dans ce qu'il représente: elle tient, au contraire, à l'indétermination, à la potentialité de la notion.

Assurément, il n'est ni faux ni vain de voir dans la cité et la famille des espèces comprises sous une notion plus commune. Mais comment éviter l'abus de la méthode dialectique? Comment se prémunir contre la tentation et l'illusion d'atteindre dans le genre toute la substance et de ne plus concevoir de différence qu'accidentelle? Et d'ailleurs, comment savoir s'il y a une différence spécifique entre ces deux sortes de sociétés et quelle est cette différence? Il faut pour cela suivre une méthode *naturelle*, c'est-à-dire qu'il faut rechercher les principes déterminants des choses dans les choses mêmes. Au lieu de partir de ce tout logique qu'est le genre, et des modalités logiques qui ne sont que dans l'esprit, il faut s'attacher aux parties qui composent le tout de la chose dans sa réalité de chose. Ainsi, pour connaître la nature de ce tout qu'est la *domus*, on examinera les parties caractéristiques, les associations élémentaires dont elle est réellement formée: mari et femme, parents et enfants, maître et serviteur. De même pour la *civitas*. Alors, les éléments étant vraiment et essentiellement autres dans ces deux sociétés, on peut voir surgir du fond réel, propre, complexe, vivant de chacune d'elles, la différence irréductible qui les distingue.

3.—Prenant ses principes dans les faits, l'histoire semble immunisée contre l'abus de la dialectique. Est-ce absolument ce que nous voyons dans l'ouvrage de Fustel de Coulanges? Il est bien vrai que l'auteur y insiste par exemple sur la lutte croissante et finalement victorieuse de la cité contre la famille et la *gens*. Mais ceci ne contredit pas du tout l'affirmation d'une exacte similitude entre ces diverses sociétés: il n'est pas inconcevable que des êtres de même espèce se combattent et que le plus grand et le plus fort l'emporte. — D'autre part, l'un des thèmes fondamentaux de tout le livre c'est que l'idée religieuse a été chez les anciens le souffle inspirateur et organisateur de la société et Fustel souligne bien, à ce sujet, la dissemblance qui oppose la religion, les divinités domestiques à la religion, aux divinités poliades¹. Il indique heureusement l'allure subjective des premières, le caractère objectif des secondes. Il y aurait un grand parti à tirer de ce contraste. Fustel ne s'y arrête pas assez. Il n'approfondit pas assez le sens, la raison de cette différence. Ce qui compte pour lui, c'est la similitude des sociétés dans un genre commun dont il n'y a pas à sortir pour comprendre la marche des choses.

¹ *Ibid.*, c.2.

Les faits de l'histoire se prêtent-ils donc si facilement aux intentions logiques? Ce ne sont pas les essences ni les natures ni les différences spécifiques qui forment l'objet de l'histoire, mais le singulier, le contingent, l'accidentel selon qu'ils apparaissent dans le temps. C'est là une étoffe assez misérablement trouée d'irrationalité. Comment la rapiécer? Il suffit que l'historien au lieu de raconter tout simplement ce qui arrive dans le cours et l'unité d'un certain temps, l'ordonne aussi sous le jour et l'unité de telle ou telle notion. Il fonde, il coule alors l'accidentalité des événements les uns à l'égard des autres, dans une accidentalité de différences à l'égard de la notion adoptée. La cité, par exemple, n'est plus simplement une chose qui survient dans le temps de manière plus ou moins contingente après la *domus*: elle est en son être une variation accidentelle d'un même genre déjà donné dans la famille, la phratrie, la tribu, etc. Il y a un avantage évident à refondre de cette manière l'accidentalité historique dans une accidentalité logique: on infuse à la suite des événements une rationalité séduisante; on embrasse tout un devenir sous le compas d'une même notion, comme la méthode des limites nous conduit du carré au cercle sans sortir du polygone. Ajoutons à cela, qu'il arrive en effet que des choses émergent lentement dans le temps. Et comme le «peu à peu» n'introduit pas davantage qu'une différence de plus ou de moins, notre méthode ne paraît pas quitter le sol des faits — à condition toutefois d'estomper les mutations brusques (par ex. le synoecisme) qui déchirent dans le vif l'évolution lente et continue. La dialectique use alors de l'histoire en tâchant d'y découvrir le plus et le moins qui étayent pour notre pensée un genre en soi permanent, lequel en fin de compte doit tout éclairer. Pris à la rigueur, et on ne doit certainement pas accuser Fustel d'aller jusque là, le procédé historico-logique dont nous parlons expose l'histoire comme le développement d'une même substance. Voilà qui fait penser à la méthode hégélienne un peu brutalement mise à nu par Karl Marx:

Quand, à partir des pommes, des poires, des fraises, des amandes réelles, je forme la représentation générale: fruit, quand je vais plus loin et que je me figure que ma représentation abstraite: le Fruit, obtenue à partir des fruits réels, est une essence qui existe en dehors de moi, est même l'essence véritable de la poire, de la pomme, je déclare — en termes spéculatifs — que le Fruit est la «substance» de la poire, de la pomme, de l'amande, etc. Je dis donc que l'essentiel de la poire, de la pomme, ce n'est pas d'être pomme ou poire. L'essentiel de ces choses n'est pas leur être réel, tombant sous les sens, mais l'essence que j'ai abstraite d'elles et que je leur ai substituée, l'essence de ma représentation: le Fruit. Je déclare donc que la pomme, la poire, l'amande sont de simples modes — modi — du Fruit. Mon entendement fini, soutenu par les sens, distingue sans doute une pomme d'une poire et une poire d'une amande, mais ma Raison spéculative déclare que cette distinction sensible est inessentielle et indifférente. Elle voit dans la pomme la même chose que dans la poire, et dans la poire la même chose que dans l'amande, à savoir le Fruit. Les fruits réels, particuliers ne sont plus que des apparences du fruit, dont la véritable essence est la substance, le Fruit¹.

L'usage de cette manière de penser aura d'ailleurs pour effet l'annulation dans l'histoire de toute véritable évolution: faute de différences spécifiques,

¹ KARL MARX, *La Sainte Famille* (trad. tirée des *Morceaux choisis*, Paris, Gallimard, 1934, p.44).

essentielles, l'uniformité du genre ne permet plus de changements que dans la zone du phénoménal, de l'accidentel.

Supposons maintenant que dans le salutaire désir d'échapper à cette dernière conséquence nous décidions de réintroduire la différence dans la substance au lieu de la laisser autour. Mais supposons aussi que, crainte de perdre le bénéfice de la rationalité dialectique, nous refusions de lâcher l'antique postulat: ce qui est le substantiel dans l'ordre de l'attribution logique, c'est-à-dire le genre un et le même, est purement et simplement le substantiel dans la réalité. On voit tout de suite qu'il est impossible de satisfaire simultanément à ces deux conditions sans incorporer, dans la substance des choses, la contradiction. En effet, si d'une part, le genre *société*, par exemple, fait toute la substance de la société domestique et toute la substance de la société politique, pendant que, d'autre part, ces deux sociétés sont substantiellement différentes, il faut bien qu'elles soient à la fois mêmes et autres sous le rapport de leur substance.

A partir de là, on peut accepter cette substantielle contradiction, et même en faire l'âme, le premier moteur du mouvement de l'histoire. — On peut aussi penser et cela vaudra déjà mieux, qu'une essence contradictoire n'en est pas une; et donc qu'il n'y a ni essence ni substance; et en particulier que l'homme n'a pas de nature, mais seulement une histoire. Dissipant alors l'illusion des arrière-mondes, nous reverserons tout notre être dans l'accidentalité de notre agir. — Et puis nous pouvons aussi critiquer le postulat qui tient le genre, substance logique, pour la substance réelle. . .

4.—Si Bonald refuse de faire une différence foncière entre les sociétés domestique et politique, c'est qu'il prend délibérément le contre-pied de ceux qui fondent la société civile sur une convention humaine et libre. La société est nécessaire; elle est naturelle. Elle est naturelle parce qu'elle est nécessaire à la production et à la conservation de l'homme. Et comme la société le plus évidemment nécessaire à la production et à la conservation de l'homme est la famille, la société civile se ramène à celle-ci. L'erreur n'est pas de dire que la famille est nécessaire à la production et à la conservation de l'homme. Elle n'est pas non plus de tenir la société politique pour naturelle et nécessaire. Elle est de ne pas voir que *naturel* et *nécessaire* se prennent en des sens différents, et qu'on ne peut les appliquer uniformément à la famille et à la cité. La première est naturelle et nécessaire à la formation et à l'entretien de l'être même de l'homme. Tandis que la seconde est naturelle et nécessaire par rapport à sa fin: *Finis enim generationis hominis est forma humana; non tamen finis hominis est forma eius, sed per formam suam convenit sibi operari ad finem*¹.

Une confusion si grave entraîne des conséquences inquiétantes. Par exemple, de ce que dans la famille le *sujet* procède du *pouvoir* (l'enfant, du père), Bonald généralise, il infère qu'il en va de même dans toute société, de sorte que les «sujets en tant que sujets, procèdent du pouvoir et de ses

¹ S. THOMAS, *In II Physicorum*, lect.11, n.2.

ministres, de même que l'enfant procède du père et de la mère»¹. En raisonnant ainsi on peut croire que l'on grandit la famille et qu'en asseyant aussi lourdement sur elle la société civile on assure davantage la solidité de cette dernière. Et pourtant est-ce qu'on ne prépare pas tout aussi bien, est-ce qu'on ne justifie pas d'avance et par principe la dissolution de la famille dans l'Etat? Que le sujet procède du pouvoir, n'est-ce pas en effet l'une des prétentions ou, si l'on veut, l'idéal de l'Etat totalitaire?

Mais ce ne sont pas seulement les conséquences, ce sont les principes d'une telle philosophie qu'il faut surtout tirer au jour. Il arrive souvent que les systèmes le plus implacablement opposés descendent d'un principe commun, d'une majeure commune. Et qu'en assumant au-dessous de celle-ci des mineures souvent très vraies, on aboutisse enfin par une conséquence rigoureuse à des conclusions également et redoutablement fausses. N'est-ce pas le cas ici? Posons en majeure que *la société qui se réfère à la substance de l'homme est la plus parfaite et que l'autre s'y ramène*. Si j'adjoins à ce principe la mineure incontestable que voici: *la famille est la société qui se réfère à la substance de l'homme*, la conclusion traditionaliste s'ensuit inévitablement: *la famille est la plus parfaite des deux sociétés et l'autre s'y ramène*. Que si, au contraire, devant une conclusion aussi douteuse, j'assume, toujours sous la même majeure, cette autre proposition: *la société la plus parfaite est la société politique*, c'est maintenant la conclusion totalitaire qui s'impose: *l'Etat se réfère essentiellement à la substance, formée, entretenue, améliorée, de l'homme*.

Eh bien, dans le discours, quand les mineures sont vraies, les inférences inattaquables et les conclusions pourtant fausses, il reste à s'en prendre à la majeure. Il est d'ailleurs souvent difficile de la dépister, surtout quand elle est commune à des systèmes ennemis, et d'autant plus qu'elle représente un principe métaphysique plus profond. Dans le cas présent elle n'implique rien de moins que ceci: la substance étant le principal dans la ligne de l'être est aussi le principal dans la ligne de la finalité et de l'action. C'est-à-dire que la primauté ontologique de la substance et la perfection téléologique du bien sont identifiées, confondues. Or une telle identification ne se vérifie ni dans l'homme ni, plus généralement, dans aucune créature: nous ne sommes pas pleinement, parfaitement bons du fait de notre être, mais du fait de notre action dans son ordre à notre fin. C'est en Dieu seul que l'être est l'action et c'est Dieu seul qui est absolument bon par son être même. Ainsi, la confusion de la cité et de la famille implique, au fond, bon gré mal gré, consciemment ou inconsciemment la revendication pour l'homme d'une prérogative divine. Et inversement, toute philosophie qui fait de l'action (pensée ou autre chose, peu importe) la substance ou l'être même de l'homme, pose un premier principe de confusion entre la famille et la cité.

5.—La génération est le premier objet de l'association de l'homme et de la femme. Mais la génération n'est pas le fait de ce que l'homme a

¹ *Op. cit.*, c.6.

de propre, à savoir la raison. Elle lui est commune avec les autres vivants, et même avec les êtres physiques. Le désir de laisser après eux un autre être qui leur ressemble n'est pas dans les hommes l'effet d'une détermination réfléchie: la nature le leur inspire comme aux animaux et aux plantes. Et comme une tendance est d'autant plus naturelle qu'elle est plus universelle, rien ne témoigne mieux que la génération, combien nous sommes compris, enracinés dans le monde de la nature, emportés dans son élan, remués de son désir le plus véhément, le plus impatient, le plus profond. Rien ne manifeste mieux combien nous sommes de la nature. Quand on traite de la famille il ne faut pas l'oublier. Maintenant, si la première intention de la nature est le salut de l'espèce, la nature entend universellement aussi conserver, garantir les êtres qu'elle engendre. C'est là pourtant une intention moins primordiale et dont la nature abandonne le soin à l'individu engendré. Car si ce dernier ne peut être le principe de sa propre génération, il est toujours en fin de compte le principe de sa propre conservation: il se nourrit, la nutrition étant la plus fondamentale des fonctions par lesquelles il assure son salut. Il s'ensuit que la nature se charge toute seule de la génération: on voit en effet que celle-ci ne s'accompagne de l'art que d'une manière extrinsèque et accidentelle. Au contraire, la conservation de l'individu attend plus directement un secours, un complément de l'art et de la raison. Ainsi, l'homme garantit sa propre existence par les maisons qu'il construit, les vêtements qu'il tisse, la cuisine qu'il prépare. Souvent chez les animaux, un art participé dans l'instinct, vient concourir au salut des individus. Cet art demande même parfois des ouvriers spécialisés, qui sont placés comme en marge de la nature puisqu'ils n'engendrent pas. Tout ceci montre que la conservation de l'individu, si elle est comprise dans l'intention de la nature, si elle a son principe dans la nature, et dans la nature végétative que l'homme a en commun avec les autres vivants, n'est cependant pas aussi profondément, aussi exclusivement naturelle que la génération. On ne peut dénier à Maeterlinck de l'avoir bien vu:

Ici encore la nature a pris des mesures extraordinaires pour favoriser l'union des mâles et des femelles. Il est probable que si elle avait employé à assurer la vie, à atténuer la souffrance, à adoucir la mort, à écarter les hasards affreux la moitié du génie qu'elle prodigue autour de la fécondation croisée et de quelques autres désirs arbitraires, l'univers nous eût offert une énigme moins incompréhensible¹.

La nature «crie de toutes parts: unissez-vous, multipliez, il n'est d'autre but que l'amour — quitte à ajouter à mi-voix: et durez après si vous le pouvez, cela ne me regarde plus»². Et puisque nous en sommes aux abeilles, cueillons au passage ce fait plein de sens: c'est dans la ruche que l'art qui pourvoit à la conservation de la géniture se déploie, se dépense merveilleusement. Or l'union du mâle et de la reine se perpétue loin de la ruche, dans les profondeurs de l'espace, comme si la nature voulait montrer qu'elle sait se suffire quand elle engendre.

¹ *La Vie des abeilles*, I.

² *Ibid.*, II.

Mais c'est bien chez l'homme que l'appel de la nature à l'art et à la raison pour le salut de l'individu est le plus pressant et le plus évident. C'est avec l'homme qu'on voit le mieux que si dans la ligne de la conservation de l'espèce, la nature, qui a l'intention, se charge parfaitement aussi de l'exécution, — dans la ligne du salut de l'individu, la nature, qui a encore l'intention, ne peut se passer pour l'exécution de l'aide multiple et prolongée de la raison. Le premier fondement du mariage est là. Le mariage est l'engagement d'un homme et d'une femme qui se lient délibérément et déterminément l'un à l'autre. Est-ce la seule génération qui veut un tel engagement? Non, car elle se fait en toute espèce par la conjonction simple et passagère des sexes. Seulement, la femme laissée à elle-même ne saurait convenablement pourvoir à la nourriture, à la protection, à l'éducation de l'enfant. Aussi faut-il que l'homme demeure avec elle par une détermination réfléchie¹. C'est donc au niveau de la nutrition qu'apparaît le premier recours de la nature à la raison.

Du reste, il y aurait intérêt à bien comparer Hobbes et Rousseau d'une part, Bonald de l'autre, sur ce sujet de la conservation de l'individu. Ils s'accordent tous les trois dans cette idée, qui mériterait un long examen, que la conservation de l'individu relève de la société politique, sinon d'elle seule. Et voici comment ils se partagent: Bonald met constamment ensemble la génération et la conservation. Elles sont pour lui absolument et identiquement naturelles. Hobbes et Rousseau pensent, au contraire, que la conservation de l'individu est affaire de raison et de liberté. Le fondement de cette divergence n'est-il pas dans ce que nous venons de voir? La conservation est naturelle en ce sens que la nature y incline. Elle demande pourtant l'assistance de la raison. On touche ici le principe de la distinction et des rapports de l'économique et du politique.

6.—Une chose est naturelle parce que la nature y porte. Mais la nature peut porter à une chose de bien des façons:

1.—D'abord *parce que cette chose convient à la nature de l'homme dans ce que cette nature a de commun avec les animaux, ou même avec les plantes, ou même, plus généralement encore, avec tous les êtres physiques.* C'est en ce sens que la nature incline à la génération et à la conservation de l'individu. C'est en ce sens que ces choses sont dites naturelles. Ce sens comporte pourtant des degrés. D'une part, parce que l'inclination qui sera commune à plus d'êtres différents sera d'autant plus naturelle en chacun d'eux. D'autre part, parce qu'une inclination qui dérive de ce que la nature de l'homme a de commun avec d'autres êtres, peut en appeler cependant, et plus ou moins, pour se satisfaire pleinement, au concours de ce que la nature de l'homme a de propre: la raison. C'est en ce sens que la conservation de l'individu dans l'espèce humaine est naturelle, et qu'elle diffère de la génération, laquelle, nous l'avons vu, n'attend rien, pour ainsi dire, de la raison.

¹ S. THOMAS, *IIa IIae*, q.154, a.2. PAUL CARNOT, *La Famille génitrice et génophylactique*, J. B. Baillière et fils, Paris 1946, notamment p.137.

2.—En second lieu, une chose est naturelle *parce qu'elle convient à l'homme dans ce que sa nature a de propre: la raison*. Mais ici encore, subdistinguons:

a) La nature raisonnable peut incliner à des actes qu'elle mène du premier coup à leur achèvement. C'est ainsi que la nature nous porte d'emblée à des jugements universels de ce genre: le tout est plus grand que la partie, il faut faire le bien, etc.

b) Dans d'autres cas, au contraire, la nature raisonnable incline à des choses qui ne pourront être atteintes que par l'application de la raison et de la volonté. Si une chose est dite naturelle en ce sens, c'est qu'elle est conforme à la nature, qu'elle répond à son vœu, qu'elle en est une perfection: ce n'est pas qu'elle soit fournie par la seule nature. La science, la vertu, la société politique sont naturelles en ce sens et ne le sont qu'en ce sens. La nature y incline, plus ou moins selon les individus; mais elle ne donne jamais qu'un commencement, qu'une tendance spontanée plus ou moins vague, plus ou moins confuse, laquelle ne peut aboutir sans l'application, souvent très poussée, très laborieuse, de l'art, de la raison, de la volonté.

Voilà donc quelques-uns des sens principaux de ce mot *naturel*. Il en a d'autres. On voit combien il cache d'équivoques et quelle source de sophismes il peut être. On voit aussi la vigilance, la dextérité dont il faut faire preuve quand on en use. Autrement, on vaticinera en vain sur le caractère «naturel» de la famille, de la société, etc. *Oportet intelligentem distinguere*.

Ces distinctions nécessaires déterminent un axe de discernement entre les thèses contraires d'un Hobbes ou d'un Rousseau, d'une part, d'un Bonald, de l'autre. Il est vrai de soutenir avec les premiers que la société politique n'est pas naturelle: non pas en ce sens qu'elle ne répondrait pas à l'inclination, à la perfection de la nature de l'homme, mais en ce sens qu'elle ne peut se former si la raison et la liberté ne s'appliquent à l'établir. Et il est vrai de dire avec Bonald que la société politique est naturelle: non pas en ce sens que la raison et la volonté libre n'aient pas à intervenir pour l'instituer, mais en ce sens qu'elle répond à l'inclination, à la requête, à la perfection de la nature.

7.—Le troisième objet de la famille c'est l'éducation des enfants, leur apprentissage de la vie humaine. Mais que signifient les mots *vie humaine* dans le sens où il faut maintenant les prendre? Vie ne désigne plus l'être mais l'agir. La vie humaine est faite des actes proprement humains, c'est-à-dire des actes qui procèdent de la volonté délibérée. Ainsi l'éducation est une affaire si différente de la génération et de la conservation qu'il semble d'abord difficile de l'assigner avec elles à la famille. Génératrice et conservatrice, la famille doit pourvoir comme cause à l'être des enfants. Educatrice, elle les regarde, au contraire, comme des principes d'action. D'autre part, si le milieu par excellence des actes proprement humains

c'est la société politique, n'est-ce pas à celle-ci que l'éducation doit revenir ? L'éducation est inévitablement un territoire contesté, une sorte de perpétuel Gran Chaco où les deux communautés s'affrontent.

Même n'y aurait-il pas lieu de généraliser, ne faudrait-il pas aller jusqu'à dire que la concurrence de la famille et de la société publique se dessine dès que l'homme s'affirme comme principe d'action ? Déjà au plan de la conservation des hommes et de leur entretien, au plan économique les deux communautés interfèrent. Or, pour banale que soit la constatation, n'oublions pas que c'est le vivant lui-même qui est le principe actif, sinon toujours de la production, du moins de l'assimilation de l'aliment.

Pouvons-nous dire que la famille soit une association naturelle relativement à l'éducation ? Il semble que la question en implique une autre : un principe d'action, surtout quand il agit par raison et par volonté, quand il est *causa sui*, est-il naturel qu'il dépende dans son action de quelque principe antérieur ? Sa nature ne demande-t-elle pas, au contraire, qu'il agisse par lui-même ? On sait que certains éducateurs appuient sur la maxime de laisser l'enfant se mouvoir lui-même. Il est conforme à la nature d'un principe fait pour se mouvoir qu'il se meuve : c'est évident. Seulement, on ne peut se mouvoir soi-même si l'on n'a pas été préalablement mis en acte. La machine ne part pas toute seule : il faut la lancer. Et cela est requis par la nature de tout agent, hormis Dieu dont l'être est l'action. C'est une loi universelle, transcendantale dans la création : pour agir il faut d'abord avoir été agi par un autre et même quand elle est cause de soi par raison et par volonté, la créature est soumise à cette loi. Or c'est justement le rôle de l'éducation que de mettre l'homme en train, en acte dans la ligne de l'agir humain, de l'élever à la qualité de principe *movens seipsum*.

La nature demande davantage : elle demande que la géniture soit mise en marche et en acte par son géniteur. L'accès dans l'âme de l'enfant est d'autant plus intime, aisé, naturel que l'on suit le cours, le fil de la génération, de l'hérédité. De fait, on voit bien qu'il en est ainsi. C'est que l'être est la racine de l'agir, et l'agir la fin de l'être. Le père est donc l'éducateur naturel de l'enfant.

La nature paraît néanmoins assez perplexé, assez embarrassée sur ce point. Elle inspire à certaines catégories de géniteurs de s'en tenir à peu près strictement à la génération. Ceux-là, à peine ont-ils mis au monde leur progéniture qu'ils s'en désintéressent. Ils lui tiennent à peu près ce langage : « Nous t'avons procréée, notre tâche en ce qui te concerne est finie. Tu es vivante, à toi de te mouvoir ; à toi de te tirer d'affaire ». Les poissons pour la plupart, et souvent aussi des hommes bornent là leur pratique. Pour d'autres c'est l'inverse : ils paraissent oublier plus ou moins que le terme de leur activité à l'égard de leur géniture est comme la réfutation de cette activité ; que le but à atteindre est d'habiliter leur descendance à se bien mouvoir spontanément. Il y a des parents qui tendent à se lier indéfiniment leurs enfants ; à exagérer, à prolonger exagérément leur causalité. « Je veux mes filles. Je les ai faites. Elles sont à moi » dit

le père Goriot. La racine de cette tendance se trouve dans la génération, assise première du comportement paternel. Mes filles, je les ai faites; donc elles ne s'appartiennent pas. Le pauvre Goriot raisonne très formellement, une fois le principe posé. L'engendré, comme tel, est bien un pur effet. Il n'est pas cause ni maître de sa vie: il la *doit* à ses parents. C'est ainsi qu'au lieu de la soutenir, de l'animer au dedans, la voix du géniteur peut dominer dans le père la voix de l'éducateur. Il est difficile en vérité que la cause d'une chose la regarde autrement que comme un effet; qu'elle sache, le moment venu, la traiter en principe; davantage: qu'elle tourne l'exercice même de sa causalité à faire de son effet une cause.

8.—Le principe posé: c'est moi qui les ai faites, Goriot en infère logiquement que ses filles sont à lui. Mais ne faut-il pas mettre en question le principe lui-même et se demander si c'est en parlant dans la plénitude de la paternité qu'un père le prononce? De fait, ni Goriot ni Grandet ne représentent le père dans son idée absolue et complète, dans son essence platonicienne. Ce que Balzac dépeint dans ces personnages, c'est plutôt, sous le demi-jour d'une grandeur crépusculaire, tout un ravalement de l'humaine paternité. En parlant comme il parle, Goriot s'enfonce bien loin de ce Père très parfait dont on ne peut admettre qu'il emploie le mot *faire* à propos de son Fils: *genitum non factum*. Et même à propos de la génération humaine on sent ce qu'il y a de trivial, d'inélégant à se servir du verbe *faire*. En vérité la génération physique des vivants, adéquatement prise, enveloppe une antinomie: ce que l'histoire d'Œdipe symbolise de manière éclatante. Le destin d'Œdipe c'est en effet, entre autres choses, la paternité qui s'effondre de ses hauteurs royales, presque divines:

«Enfants, jeune postérité de l'antique Cadmos...»¹
 dans l'obscurité équivoque, pitoyable de ses régions inférieures:

«Mais aujourd'hui les dieux m'ont abandonné. Je suis
 le fils d'êtres impurs, et j'ai, misérable, fécondé le sein
 d'où je suis sorti»².

Que l'on efface cette antithèse immanente de grandeur et de misère et toute la tension du drame se relâche. D'où vient l'antinomie? Quelle en est la portée? Voilà encore des questions difficiles. Essayons d'entrevoir quelque chose.

Nous ne sommes pas la vie subsistante mais des êtres vivants corporels. Nous détenons une vie participée dans une matière qui en est le sujet. Par suite, la propagation de la vie est liée pour nous à l'intime élaboration, à la transmutation par le géniteur de la matière dont est faite la géniture. De ce point de vue, le père peut en un certain sens se comparer à un artiste, à un artisan, à un ouvrier et dire qu'il fait un enfant comme ils font leurs ouvrages. Les connotations basses, vulgaires, ambiguës, sordides, tout ce

¹ SOPHOCLE, *Œdipe roi*, 1.

² *Ibid.*, 1360.

qu'il peut se rencontrer de misérable ou de répugnant dans la génération physique se rattache à cette cuisine matérielle qui la conditionne. Sans donner ni peu ni prou dans la répulsion morose des manichéens sur ce chapitre, leur attitude s'expliquerait par là. D'autant plus que les régions ténébreuses de la génération contrastent singulièrement avec ses hautes cimes, lesquelles ont d'ailleurs aussi leur mystère.

Si la génération physique du vivant est imparfaite en tant que physique, elle doit sa grandeur à ce qu'elle est quand même génération d'un vivant, c'est-à-dire une communication de la vie, la provenance d'un vivant à partir d'un vivant conjoint, selon une similitude de nature. De soi, quoi de plus admirable que de propager la vie, que de communiquer la perfection qui consiste à se mouvoir soi-même? De soi, cela n'inclut aucune imperfection et on le retrouve en Dieu. Les ombres et le contraste apparaissent quand la communication de la vie se complique de l'assujettissement d'une matière, assujettissement d'autant plus profond que la perfection à communiquer est plus haute et plus intérieure. Car il y a alors une opposition entre la perfection communiquée qui est de se mouvoir soi-même, et le mode de communication qui implique qu'une matière, qu'un sujet sont mus *ab alio*.

Au fond, n'est-ce pas l'antithèse entre vie et sujet? Si nous convenons d'appeler sujet ce qui reçoit ou possède en lui une détermination, un mouvement, un acte, toute vie est une victoire sur la subjectivité. Car le vivant n'est pas tel parce qu'il reçoit un acte en lui, ou parce qu'il le possède en lui, mais bien parce qu'il se meut, s'applique, se détermine lui-même à agir. Ne serait-ce pas le sens de la vie qui aurait entraîné Bergson à nier par extrapolation qu'aucun devenir demandât un sujet? «Il y a des changements, mais il n'y a pas sous le changement de choses qui changent: le changement n'a pas besoin d'un support»¹. C'est aller trop loin, d'abord parce que le changement demande un sujet, et ensuite parce que la vie s'accommode d'être participée dans un sujet. Mais il reste que ce sujet, la vie ne le demande pas de soi, et même qu'elle est d'autant plus imparfaite que la subjectivité vient davantage la conditionner et l'alourdir. La manière juste de penser et de dire ces choses nous la trouverons, par exemple, dans ces lignes de Jean de Saint-Thomas: «La vitalité d'un acte ne lui convient pas précisément du côté de son inhérence à un sujet vivant (car ceci n'implique que passivité, et ce qui est passif, en tant que tel, n'a rien de vital): la vitalité d'un acte lui convient en tant qu'il procède activement d'un vivant, car il est de la raison formalissime du vivant de se mouvoir et non de pâtir»².

Comme transmutation, comme immutation d'un sujet, la génération biologique est à l'enseigne du devenir. Elle est en elle-même une émeute mouvante, un paroxysme de la vie. Elle est passagère et se réitère indéfiniment. Entièrement occupée de faire venir à l'être, non pas de conser-

¹ H. BERGSON, *La pensée et le mouvant*, p.185.

² JEAN DE S.-THOMAS, *Cursus theologicus*, disp.32, a.5, n.32 (éd. de SOLESMES, T.IV, p.79).

ver dans l'être, elle poursuit la multiplication dans un devenir illimité. Tout cela ne suffit pas à la plénitude, à la vraie perfection de la paternité. On ne peut vraiment prétendre au titre de père que par le soin que l'on donne à la conservation et au développement de ceux que l'on engendre. Il y a des peuples où le père légal n'est pas tant le procréateur que celui qui prend en charge les enfants¹. C'est que conserver dans l'être est chose plus parfaite et demande une causalité plus haute, plus universelle que de faire venir à l'être. Nourrir est en un sens plus noble qu'engendrer. Nourrir, c'est procurer un aliment. Mais d'une part, l'aliment suppose un être qui déjà se meut lui-même: l'alimenté doit vitalement assimiler l'aliment. D'autre part, l'aliment est un objet que l'on propose à cette vivante puissance d'assimilation. Et en effet, tout *movere seipsum* fait face à un objet, tandis que le *moveri ab alio* se fait par une cause efficiente. L'aliment est pour le vivant le premier objet dont il ait à user par lui-même. Enfin, nous l'avons déjà noté, la nutrition suppose le concours de la raison. Ajoutons à cela, la protection et l'éducation de la progéniture et nous entreverrons comment c'est au delà de la seule génération que la paternité développe sa véritable grandeur. C'est en s'étendant, en s'élargissant ainsi qu'elle s'élève jusqu'à la dignité royale, voire jusqu'à la divinisation, comme on le remarque par exemple en Egypte, où les Pharaons étaient fondamentalement les nourriciers de tout le peuple.

9.—Des trois fonctions essentielles de la famille: engendrer, nourrir, éduquer, les deux premières concernent la substance de l'homme, l'autre, son action. La substance n'est pas chose à quoi les moralistes, les sociologues s'arrêtent beaucoup. On le comprend très bien, car ils s'occupent des actes humains, lesquels ne sont, nous l'avons noté, que des accidents. Allons plus loin. Si les gens qui s'occupent de l'agir humain se détournent facilement de la substance, de l'essence, de la nature de l'homme et s'ils en viennent même à les nier, la raison première de cette attitude c'est le déboîtement dans la créature de l'ordre de l'être et de l'ordre du bien. Un homme n'est pas, au sens absolu du mot *être*, parce qu'il est bon, mais parce qu'il est homme. Au contraire, un homme n'est pas *bon*, au sens absolu du mot *bon*, parce qu'il est homme, mais parce qu'il agit bien. Nous sommes absolument par notre substance qui n'est bonne que relativement, ou radicalement, c'est-à-dire en tant que racine première de nos actes. Et nous sommes bons absolument par nos actions, qui ne sont de l'être que relativement et comme secondairement, puisqu'elles ne sont rien de plus que des accidents de notre substance. Ce grand écart entre l'être et le bien ne définit certainement pas une posture de tout confort et de parfaite sécurité, et l'on conçoit sans peine que toujours l'on s'efforce de le masquer ou de le réduire. Rappelons en passant deux philosophies contraires sur ce point: celle de Leibniz, qui fait de la substance une action au moins virtuelle; et l'existentialisme qui supprime la substance pour reporter tout notre être dans l'accidentalité de nos actes.

¹ *Encyclopédie française*, T.VII, 7¹⁴-1ss.

S'il est normal que le moraliste, le sociologue ne s'arrêtent guère à la substance de l'homme, il serait bon cependant qu'ils s'y arrêtassent un peu plus qu'ils n'ont coutume de le faire. Le simple rappel de ce que c'est que la substance apporte déjà de sérieux éclaircissements dans la question de la famille et de la cité. On appelle substance une chose à la nature de laquelle il convient d'exister par soi. Ce qui ne veut pas dire qu'une substance ne puisse avoir une cause de son existence. A l'exception de Dieu, toutes les substances existent par une ou plusieurs causes qui les produisent. Les mots *par soi* n'excluent donc pas la cause, mais un sujet dans lequel la substance existerait, qui la soutiendrait: elle ne peut pas être reçue en autre chose. Existante par soi, maintenant et retenant en soi son existence, la substance ne saurait être spécifiée par rien d'extérieur à elle-même, à la façon dont sentir, penser, vouloir sont spécifiés par leurs objets. N'existant pas en autre chose, elle n'est pas ouverte sur autre chose: elle est intérieure à elle-même, fermée sur elle-même, enclose en elle-même. Elle est en soi.

Or, il est remarquable que la famille, dont les occupations primordiales concernent la substance engendrée et conservée, tende à se fermer elle aussi sur soi-même. Là où la famille est robuste, elle a de la peine à s'ouvrir. Là où les hommes s'ouvrent trop facilement ou trop vite sur leur entourage ou sur le monde, la famille perd de sa cohésion. Les vieilles familles sabinnes s'opposèrent à Romulus quand il voulut faire de Rome un asile ouvert à tout venant. On peut aussi multiplier les observations de cet ordre à propos des familles paysannes, provinciales, etc. Si rebattu que soit le sujet, on sait que la réalité n'est pas en reste sur l'imagination et quelles formes variées, cocasses, exquises ou féroces d'emmurement familial l'expérience nous propose. D'ailleurs, des hommes y trouvent leur compte: certains ours domestiques qui aiment leur cage, qui l'ornent d'originalités, voire d'agréments incontestables et qui refusent d'en sortir; certains hiboux, qui ont bien leur sagesse, mais que la lumière du jour éblouit et qui préfèrent leur trou; et aussi certaines plantes délicates: en pleine terre elles ne pourraient que végéter et mourir; il leur faut une serre et un pot.

Pour d'autres tempéraments, au contraire, la famille est vite trop étroite: ils ont besoin de grand air. Qu'on les enferme, ils feront tout sauter. On peut mettre un géranium dans un vase, mais non pas un gland qui le brisera en devenant chêne. C'est ainsi que la famille quand elle s'abandonne trop à son démon de fermeture travaille à sa propre destruction: elle transforme en déracinés, en vagabonds, des hommes qui ne trouvent pas en elle leur suffisance. On envoie les cadets de par le monde, la permanence de la *domus* ne permettant pas d'assurer leur vie: leurs attaches se rompent et quand ils reviennent la famille ne les reconnaît plus ou les reconnaît mal pour siens. La colonisation peut être ici une soupape de sûreté. Seulement, la vie coloniale n'est généralement pas très favorable à la solidité, à la stabilité familiales. Et ensuite les relations se développant, se multipliant avec la métropole, il se fait un reflux de mœurs, d'habitudes qui

effritent les traditions. Contre cet effet de retour les *patres* romains se sont assez bien défendus. Rome n'a pas essaimé comme les cités de la Grèce: elle a constitué des provinces; autour de soi elle a organisé l'univers. Peut-être y aurait-il quelque intérêt à considérer aussi de ce point de vue la notion d'empire.

N'oublions pas d'ailleurs, que ce n'est pas seulement comme enclose en soi-même, mais encore au titre de sa stabilité que la substance retentit sur le comportement de la famille et qu'il y a là une disposition salutaire pour la cité, que sa pente entraîne assez dangereusement, au contraire, dans la mobilité indéterminée de l'agir.

10.—Autant elle se suffit dans la ligne de l'être, de l'*esse*, puisqu'elle existe en soi et par soi, autant la substance se suffit peu dans la ligne de l'action et du *bene esse*. Car l'action est spécifiée par un objet, tournée vers une fin extrinsèque à la substance. Cette profonde antinomie de l'en soi et de l'autre n'est pas simplement affaire de spéculation métaphysique. Elle se traduit dans la conduite des hommes. Elle provoque des différences d'attitudes, des discordances, des incompréhensions, des antipathies sourdes ou déclarées et parfois des luttes implacables. N'est-ce pas l'un des sens, acquis pour toujours, de l'antagonisme d'Athènes et de Sparte? Dans l'*Histoire de la Guerre du Péloponnèse* les gens de Corinthe le disent clairement:

Lacédémoniens... vous ne montrez pas une grande compréhension des affaires extérieures... Seuls parmi les Grecs vous demeurez dans l'inaction... Vous ne songez pas non plus à quels adversaires vous avez affaire avec les Athéniens. Quelle différence totale avec vous! Ils aiment les innovations, sont prompts à concevoir et à réaliser ce qu'ils ont résolu; vous, si vous vous entendez à sauvegarder ce qui existe, vous manquez d'invention et vous ne faites même pas le nécessaire. Eux se montrent audacieux, au delà même de leurs forces; hardis, au delà de toute attente, pleins d'espoir même dans les dangers. Votre ligne de conduite consiste à faire moins que vous ne pouvez... Ils agissent et vous temporisez; ils voyagent à l'étranger et vous êtes les plus casaniers des hommes... Un repos sans occupation leur pèse plus qu'une activité pénible. Bref, en disant que de leur naturel, ils sont aussi incapables de se tenir tranquilles que de laisser les autres tranquilles, on dirait la stricte vérité¹.

Mais justement parce qu'elle se penche d'abord sur l'être de la substance, la famille est incapable de parfaitement suffire dans l'ordre des actes humains. La pleine *per se sufficientia vitae*, le plein développement de la vie dans l'agir, ce n'est pas elle qui peut les assurer. Ceci ne veut pas dire qu'il ne soit pas bon pour certains hommes (et dans certains cas qui, de fait, sont fréquents) d'être enserrés dans une société fortement familiale. Il en est ainsi chez les peuples primitifs, et dans les civilisations en voie de décadence, c'est-à-dire toutes les fois que les hommes ne sont pas encore assez mûrs ou qu'ils finissent par être trop mûrs pour mener une vie humaine accomplie. Dans la mesure où l'homme est trop imparfait pour être à la hauteur de la cité, il est nécessaire que la famille maintienne ou qu'elle rétablisse fortement ses emprises. D'où le bienfait d'un moyen âge:

¹ THUCYDIDE, I, 68-70 (trad. VOILQUIN).

venant après une civilisation usée, défaite, il en reprend et il en rajeunit les semences dans un climat familial naturel et vivifiant et il prépare ainsi de nouvelles éclosions.

On ne saurait exagérer l'importance concrète, l'importance pratique de ces réserves. Elles ne doivent cependant pas dissimuler l'incomplétude foncière de la substance et partant l'insuffisance de la famille. Cette insuffisance peut encore être envisagée dans la perspective que voici : pour agir, la substance créée doit être entourée, armée, ornée de puissances ou de facultés telles que l'intelligence, la volonté, etc. Le développement des facultés de l'homme en vue de l'action pour le bien humain parfait trouve son accomplissement dans la vie politique. De sorte que les philosophies qui prétendent alléger la substance de ces encombrantes facultés et qui font de la substance elle-même un principe immédiat d'action, toutes les philosophies de ce genre posent un principe de confusion entre la société domestique et la société publique. Ceux qui donnent tout à la famille, comme Bonald (grand admirateur de Leibniz), et ceux qui prétendent tout lui ôter, comme l'Etat totalitaire, peuvent ensemble se réclamer de ce principe et de ces philosophies. La solution marxiste du problème humain ne se place-t-elle pas, elle aussi, dans la même perspective ? Ne s'agit-il pas, au fond, de renverser les facultés et les actes de l'homme comme *superstructures* d'une nature, d'une substance qu'ils supposent ? de réintégrer notre agir dans notre essence, en sorte qu'il ne dépende plus d'elle, mais elle de lui ? Ne serait-ce pas en effet la véritable fin de la querelle entre l'homme et sa nature ? La véritable fin de la querelle entre l'essence et l'existence ? La parousie de la liberté ?

11.—Faudra-t-il maintenant qu'une distinction si tranchée entre la substance d'une part, les facultés et l'agir d'autre part, nous incline à syllogiser sommairement que l'éducation n'appartient pas à la famille ? Comment échapper à cette conclusion si la cité est le lieu par excellence des actes humains et si les actes humains sont l'objet de l'éducation ? Ou bien faut-il soutenir tout l'opposé : la société civile ne doit pas intervenir dans l'éducation si ce n'est pour aider la famille et en s'y subordonnant ?

Mais puisque l'être est la racine de l'agir et le bien agir la fin de l'être, la société naturellement responsable de l'être, on ne peut pas lui refuser purement et simplement la charge de l'agir et du bien agir. L'homme n'attend pas seulement son être de ses causes. Elles lui doivent encore sa mise en mouvement, sa mise en train, faute de quoi il ne sera pas en mesure de se mouvoir ensuite lui-même. Le rôle de l'éducation familiale est précisément de nous initier à la vie, aux actes humains, c'est-à-dire de nous mettre en acte de telle façon que nous puissions enfin agir et bien agir de notre propre mouvement. Cette initiation est d'ailleurs affaire longue et laborieuse : pour l'ange, elle ne dure qu'un instant¹ ; pour l'animal, elle demande parfois un certain temps ; elle exige un temps très long dans

¹ JEAN DE S.-THOMAS, *op. cit.*, disp.23, a.2 (éd. VIVÈS, T.IV, pp.895ss).

le cas de l'homme, parce qu'il ne peut acquérir que lentement la formation, l'expérience nécessaires pour affronter la mer indéfinie et mouvante de la vie.

Cependant la famille ne saurait assurer l'éducation jusqu'au bout. L'éducation familiale implique toujours plus ou moins, et de moins en moins à mesure qu'il grandit, que l'enfant est mû par ses causes. De sorte que l'aptitude à se mouvoir soi-même ne pourra pas se parfaire avant de s'exercer dans la cité. D'autre part, l'éducation familiale se fait en quelque façon par des motions imprimées, des impulsions subies: dans la famille on inculque toujours plus ou moins. Que l'on se rappelle ici les observations de Platon sur le rôle et le mode de l'éducation familiale dans l'acquisition de l'*eunomie*, sur les *δοκοῦντα νόμιμα*, les *πάτριοι νόμοι*. Il y a dans la famille toutes sortes de prescriptions, qui ont ressemblance de lois: se taire, se lever devant les vieillards, etc. Il serait ridicule de faire des lois, au sens propre du mot, de toutes ces petites choses, de tous ces impondérables. Il faut pourtant en imprégner les enfants, leur donner par là le sens de ce qui convient, de ce qui est légitime et les préparer ainsi à obéir au légal. Mais cette imprégnation procède par la *νοθέτησις*, «mettez-vous dans l'esprit, dans la tête...»¹.

Pourtant l'acte proprement, pleinement humain demande que l'homme, au lieu d'agir sous une impulsion reçue, se porte de lui-même à telle ou telle fin par tels ou tels moyens qu'il choisit délibérément. L'acte vraiment humain est celui que l'homme pose en raison d'objets et de fins. Ce sont les modes de l'objectivité et de la finalité qui font le caractère et l'excellence spécifiques de l'éducation reçue de la cité. On se trompe facilement sur ce point parce que l'on n'a pas toujours une idée assez haute de cet achèvement politique de l'éducation et parce qu'on le confond avec l'éducation ou l'enseignement par l'Etat. Pour de bonnes ou de mauvaises raisons, l'Etat peut se faire instituteur, se charger de cette partie de l'éducation qui relève normalement de la famille. Les mots d'instruction publique ou d'éducation nationale risquent de nous donner le change: cela ne dit pas encore ce couronnement de l'éducation que l'on doit à la cité comme telle.

Dans l'oraison funèbre que Thucydide met dans la bouche de Périclès, l'une des raisons qui font aimer Athènes c'est qu'elle donne des spectacles et des fêtes². Offrir aux regards des hommes des objets qui les touchent, les ouvrent, les forment est en effet une partie très importante de l'éducation publique. On ne peut pas entrer ici dans un détail qui serait infini. Disons simplement qu'en toute matière et en tout ordre, des monuments aux étalages et des paysages aux chapeaux, la cité doit diffusément entretenir une ambiance telle que les choses qui environnent les hommes ne soient pas brutalement des choses, mais qu'elles se présentent dans la qualité, l'eurythmie, l'excellence de l'objet et commensurées au bien vivre de l'homme. Que le pain, par exemple, ne compte pas seulement son dû de glucides, de

¹ Cf. SOUILHÉ, *La Notion d'intermédiaire*, pp.146ss.

² THUCYDIDE, *op. cit.*, II, 38.

protides et de vitamines du groupe B, mais que sa vertu nutritive vienne affleurer en objectivité savoureuse et harmonieuse pour ce premier degré de sagesse, cette première diagnose de l'ordre qu'est la sensation du goût. Et que le vin ait bien son bouquet. Que les hommes ne se laissent pas ensevelir dans la matérialité scientifique, bestiale, funèbre du confort, mais que ce qui est commode se relève d'un peu de vraie, de gratuite beauté. La cité doit veiller sur la langue, qui n'est pas simple monnaie d'échange, mais un incomparable moyen de formation par son phonétisme, par la puissance expressive et l'intelligence dont elle est objectivement prégnante. La cité doit veiller aux spectacles, à la musique, au théâtre, au cinéma, aux matches, aux courses, aux olympiades, aux concours de boule, aux revues militaires, aux feux d'artifice, aux kermesses, aux foires, à la radiodiffusion, aux tauromachies. Elle ne doit pas simplement soutenir les artistes, mais protéger et promouvoir, au besoin contre les artistes eux-mêmes, une certaine qualité dans les œuvres. Ne pas abandonner les auteurs ni le public à la merci des snobismes, des clans, des arrivismes, des complicités mercantiles. Assainir l'air, autant que faire se peut, au-dessus des marais de la littérature. Tout cela n'est pas simple. Tout cela demande, non pas des oukases ou des fonctionnaires ni la nationalisation des lettres et des arts, mais une sorte de jugement supérieur et libre et le sens de la vie. Mais quoi ?

Ne faut-il pas rechercher les artistes doués pour suivre à la trace la nature du beau et du gracieux, afin que semblables aux habitants d'un pays sain, les jeunes gens tirent profit de tout, et que, de quelque côté que les effluves des beaux ouvrages frappent leurs yeux et leurs oreilles, ils les reçoivent comme une brise qui apporte la santé de contrées salubres et les disposent insensiblement dès l'enfance, à aimer, à imiter le beau et à mettre entre eux et lui un parfait accord ?¹

D'ailleurs, toute cette formation qui vient de la cité, doit se commencer dès l'enfance et entourer, baigner l'éducation familiale.

Enfin, c'est par les lois que s'achève vraiment l'éducation de l'homme. Il n'y a pas de lois dans la famille, si ce n'est d'une manière imparfaite: la loi est chose objective et universelle, un ordre émanant de la raison en vue d'une fin qui est le bien commun. Mais raison, objectivité, universalité, finalité, tout cela fait que la loi s'adresse à des principes en mesure de se mouvoir délibérément eux-mêmes, et donc non pas à des enfants, mais à des citoyens.

12.—De même que l'art présuppose une matière et la grâce la nature, la cité présuppose les hommes. Les recevant de la nature par la famille, son objet n'est pas de les faire mais de les parfaire, de leur donner à suffisance tous les moyens qu'il faut pour atteindre par raison et par volonté la fin de la vie humaine: *Homines non facit politica, sed sumens a natura, utitur ipsis*².

Aussi bien, quand une société, un régime politiques se mêlent exagérément de la génération, par exemple dans l'intention dominante de main-

¹ PLATON, *République*, 401c.

² ARISTOTE, *Politique*, A, 9, 1258a21.

tenir la pureté de la race et du sang, ils avouent au fond leur impuissance, ils démissionnent comme régime, comme société *politiques*: l'objet, la fonction, la grandeur propres de la politique étant d'amener au meilleur degré de perfection possible la matière humaine que fournit la nature. Et il est plus difficile de mener un homme à bien que de l'engendrer. Comme le disait Joseph de Maistre: «La grande peine n'est pas de faire des enfants, elle est de faire des hommes». L'artiste le plus grand n'est pas celui qui fait la matière que travaille son art: c'est celui qui la reçoit de la nature comme elle est, et qui sait en tirer, pour inconsistante ou rebelle qu'elle soit, une grande œuvre. La plus grande merveille de l'art divin, ce n'est pas la création, mais l'élévation de la créature à l'ordre surnaturel. Ce n'est pas à dire que la cité doive purement et simplement se désintéresser de la génération. Il faut qu'elle y regarde au contraire, mais pour assurer à la famille d'y bien pourvoir: sous la raison de cité, son objet est ailleurs.

13.—La distinction de la société domestique et de la société publique s'éclaire encore quand on se place au point de vue de la causalité. Dans la famille la cause efficiente se manifeste ouvertement tandis que la fin y joue de façon plus implicite et dans le contexte de la nature. Le géniteur est cause efficiente de sa géniture et de l'aliment qu'il lui fournit, et l'éducation familiale se fait plus ou moins sur le mode de l'impulsion. Au contraire, la fin est toujours présente dans la vie de la cité, dont le but exprès est le bonheur de l'homme, le terme ultime auquel il tend par son action délibérée. Or il y a une grande différence entre la manière d'opérer de la fin et celle de la cause efficiente. La fin ne déclenche le vouloir, ne provoque l'action que si elle se présente en phase d'objet: *ignoti nulla cupido*. Rien de pareil dans le cas de la cause efficiente: elle agit par une poussée que le patient subit obscurément. Dans la famille ce sont souvent en effet des impulsions qui se font sentir et souvent très impérieuses, mais souvent aussi plus instinctives qu'objectives. Les traditions seront reçues sans examen, admises et transmises simplement parce qu'elles descendent des ancêtres. La justice dans les sociétés encore patriarcales prend le visage de Thémis; c'est un oracle rendu par le père, par le roi, sous quelque inspiration venue d'en haut. La loi n'est pas ce qu'on *lit*, mais ce qui *lie* au titre de chose sainte, traditionnelle, dont on n'a pas à développer les raisons. Au contraire, plus la cité monte et plus les hommes connaissent et veulent connaître le pourquoi de leurs actions, plus l'objectif affirme son rôle dans leur vie: la justice devient Diké; la loi procède d'une délibération, se fonde sur des considérants et on l'écrit sur des tables que tous peuvent bien voir.

14.—Quelles que soient les corrections qu'elles puissent requérir, les considérations de la *Cité antique* sur les rapports de la religion et de la famille donnent beaucoup à méditer. La première question qui se pose concerne sans doute le fondement du caractère sacré, autrefois si reconnu, de la famille. Si la nature se porte à la génération d'un élan si fort, c'est que par la génération les êtres corruptibles imitent comme ils peuvent la permanence de Dieu. L'individu passe, mais l'espèce demeure. Ce qui

pousse les êtres à se reproduire est le désir divin de la nature de ressembler à son principe indéfectible. Participer en quelque manière à l'immutabilité et à l'éternité de Dieu à travers la succession, la décadence du temps et des individus, telle est la fin que poursuit la nature par le moyen de la génération.

En effet, en toutes choses, disons-nous, la nature tend toujours vers le meilleur, et il est meilleur d'être que de n'être pas... mais l'être sans fin ne peut appartenir à toutes choses parce qu'elles sont trop éloignées de leur Principe. Aussi est-ce d'une autre façon que Dieu a réalisé la perfection de l'univers: c'est en faisant la génération ininterrompue, car c'est ainsi que l'être se continue le plus étroitement dans l'être¹.

Notons ici quelques points: a) travaillant à une œuvre divine, au sens qui vient d'être dit, il est normal que la famille quand elle est dans toute sa vigueur (c'est-à-dire surtout avant l'apparition ou le plein développement de la cité) sente instinctivement son être et sa permanence comme quelque chose de divin; qu'elle se mette au-dessus de l'individu, réduit en quelque sorte à n'être que son support, son instrument transitoires et incessamment remplacés; qu'elle tende, par une manière de monisme, à absorber en elle toute la vie humaine, ramenant les individus, ses propres membres, à n'être guère plus que des modes, des accidents de son être. Fustel ressent bien tout cela et peut-être même l'exagère-t-il un peu.

b) Mais Fustel oppose constamment religion et nature à propos de la famille. Distinguons: si l'on entend par nature, la nature en tant qu'elle se réalise, se concrétise en tels et tels individus, alors, il est vrai que la famille peut en venir, au nom de sa propre entité, à négliger la nature, voire à s'y opposer, par exemple en brisant certains liens d'affection naturelle. Que si l'on entend par nature le vœu divin de se maintenir toujours à travers les individus qui passent, alors il n'y a rien de plus fortement naturel que la religion domestique.

c) L'imitation de la permanence divine est la fin de la nature et de la génération. Mais cette fin n'est pas un objet que la nature doive connaître pour y tendre. C'est pourquoi l'atmosphère de la religion domestique est assez obscure, peuplée de génies et d'ombres, de mânes et de lares aux contours indistincts, à l'influence occulte. Ces divinités ne donnent pas lieu à une véritable mythologie, chose plus lumineuse et plus objective. On les honore par des pratiques superstitieuses ou magiques. Et l'on répète les rites et les formules longtemps après qu'on a cessé de les comprendre.

Il y aurait encore bien d'autres choses à examiner au sujet des rapports de la famille et de la religion. Ainsi, prenons cette dernière dans sa notion précise: la religion est une forme incomplète de justice, qui a pour objet le culte que l'on rend à Dieu en tant qu'il est le premier principe de l'être et du gouvernement des choses. C'est-à-dire que la religion regarde principalement en Dieu le créateur et le moteur souverains. Si elle l'atteint aussi au titre de fin de l'univers, c'est moins ouvertement si l'on peut dire, et de façon secondaire, latérale, implicite. De sorte que nous retrouvons

¹ ARISTOTE, *De la Génération et de la Corruption*, II, c.10, 336b27.

dans la religion cette prédominance de la cause efficiente que nous avons notée dans la famille. Ne serait-ce pas l'un des fondements de l'étroite affinité de la famille et de la religion ?

Maintenant, il est vrai que la religion domestique a d'abord été très fermée et chaque maison jalouse de ses divinités particulières. Puis un jour, quand s'affirme l'idée d'un seul Dieu, principe de toutes choses, la religion domestique s'ouvre, elle s'élargit, elle se réfère à l'universalité de la cause première. Dieu est adoré et prié comme le Père par excellence et la source de toute paternité. Les parents, les ancêtres sont vénérés comme les ministres de Dieu dans la communication de l'être. Mais cet élargissement ne demande pas que l'on quitte l'axe de la causalité efficiente. Plus resserrée ou plus vaste, la divinité est toujours ressentie comme source de l'être. Par suite, en s'étendant, en remontant à une divinité plus haute et plus universelle, la religion ne perd pas ses profondes affinités avec la famille.

Aussi, la religion de la cité n'est-elle pas une simple dilatation de la religion domestique: quelle que soit la continuité historique qui mène de celle-ci à celle-là, on change d'ordre en passant de l'une à l'autre. Et c'est Fustel lui-même qui l'insinue avec des termes excellents que nous soulignons: «D'autre part l'homme appliqua son idée du divin aux *objets* extérieurs qu'il contemplait, qu'il aimait ou redoutait, aux agents physiques qui étaient les maîtres de son *bonheur* et de sa vie»¹. La religion poliade se tourne vers les objets et vers les fins.

15.—La famille est donc spontanément religieuse en raison du but divin que poursuit la nature par le moyen de la génération, et aussi en raison d'une certaine primauté de l'efficience et du style particulier de cette espèce de causalité. On dirait par contre que la famille est moins pleinement à l'unisson du *surnaturel*. Si l'évolution de la vie et la religion de la cité n'avaient pas disloqué l'ancienne religion domestique, l'Évangile et la Révélation auraient-ils pu prendre comme ils l'ont fait dans le monde ancien? Le paradoxe n'est qu'apparent. Religion et surnaturel ont beaucoup de connexions: ils diffèrent pourtant et il est impossible de les confondre. Il y a des sociétés, des gouvernements très hostiles au surnaturel qui invoquent Dieu religieusement. D'ailleurs, si la religion a pour objet le culte que l'on doit au premier Principe des choses, une religion peut être purement naturelle.

Bien sûr, le surnaturel suppose que la créature dépend de Dieu, cause de l'être. Mais pour discerner en quoi il consiste essentiellement on ne peut en rester là. Le plus modeste étudiant en théologie sait bien qu'à s'en tenir au Dieu cause efficiente, et cause de l'être en tant qu'être, et cause propre et universelle de l'existence, rien ne se découvre encore de la vie intime de Dieu dans la Trinité des Personnes. Considérée dans la ligne de l'efficience, l'action de Dieu *ad extra* procède de la toute-puissance divine dans son essentielle unité. Aucun effet de Dieu ne saurait, sous la raison

¹ *Op. cit.*, III, c.2.

d'effet, manifester le mystère de la Trinité. Un effet comme tel, c'est-à-dire dans son rapport à sa cause efficiente n'a pas de liaison avec les Personnes divines en tant qu'elles sont des relations distinctes, mais en tant qu'elles sont absolument un seul et même Dieu. Le mystère de la Trinité est le mystère de la vie divine, intérieure et transcendante, et rien de son secret ne s'ébruite par la seule embrasure de l'efficience.

Mais le surnaturel est précisément une participation à la nature et à la vie intime de Dieu. Il confère une similitude de Dieu tellement particulière et tellement appropriée que la créature se voit associée à la connaissance, à la jouissance que Dieu a de lui-même. Ce n'est donc pas du tout en fonction de Dieu créateur, ni des créatures en tant qu'elles descendent de leur principe que se définit l'ordre surnaturel. Il faut dépasser le point de vue de l'efficience. L'ordre surnaturel se définit formellement par le retour de la créature à Dieu dont la vie intime fait, à titre d'objet et de fin, la béatitude, la vie éternelle des anges et des hommes¹. La grâce elle-même, si je la considère seulement comme un effet que Dieu produit dans l'existence — et elle l'est en vérité — je ne la sors pas pour autant de la condition commune à toutes les créatures et je suis incapable d'y voir une participation de la nature divine. Comment la tenir pour une participation *univoque* de la divinité en restant dans la ligne de l'efficience? Un effet de Dieu ne peut avoir avec Dieu qu'une similitude analogique et lointaine.

On critique beaucoup Aristote parce que dans la *Métaphysique* il n'envisage en Dieu que la fin, non l'auteur de l'univers. Le philosophe a peut-être quelques raisons sérieuses d'en agir ainsi dans le livre incriminé. Oserons-nous bégayer quelques brèves remarques dans une affaire de si grande portée et qu'on ne doit pas se permettre de traiter à la légère? L'intention manifeste d'Aristote est de s'élever jusqu'à la perfection de Dieu comme acte pur absolument immobile. «Comme acte pur»: qu'est-ce à dire? On peut entendre par là que Dieu possède en lui toute la perfection de l'acte pur, qu'il accumule en lui toute la perfection de l'être, et par conséquent aussi qu'il est la source de l'être pour toutes les autres choses. Un tel sens n'est certes pas exclu du texte dont nous parlons. L'intention d'Aristote est autre pourtant, plus profonde et plus audacieuse. «Comme acte pur» peut signifier non plus seulement toute la perfection que possède l'acte pur, mais la *manière* dont l'acte pur possède toute perfection. Or la manière dont l'acte pur possède toute perfection, c'est qu'il est un acte qui n'est et qui ne peut être déterminé par rien d'autre, par aucun acte qui lui soit antérieur, extérieur, ultérieur. Mais, entre nos deux lignes de causalité, la causalité efficiente et la causalité de la fin, c'est seulement dans la seconde que nous pouvons trouver une cause qui exclue, de par sa raison formelle, toute détermination par autre chose que soi. La cause efficiente demande à être déterminée par la fin: tandis que la fin est *de soi* moteur immobile. C'est donc avec une admirable sûreté qu'Aristote adhère à

¹ JEAN DE S.-THOMAS, *op. cit.*, disp.37, a.2, nn.1 et 2 (éd. de SOLESMES, T.IV, p.353).

la finalité dans son effort pour s'élever jusqu'au mode suréminent de la perfection divine. Et il accède ainsi, autant que le peut la simple raison d'un homme, non pas tellement à Dieu comme être ou substance enveloppant toute perfection, qu'à Dieu comme *nature*, c'est-à-dire comme principe intérieur d'opération: nature qui est acte de vie, vie qui est pensée, pensée qui se pense. Tout cela est l'expression ascendante et de plus en plus rigoureuse de l'acte pur considéré sous le mode le plus déterminant de sa propre perfection: *non determinatur ab alio*¹. Du moins on n'enlèvera pas honnêtement à Aristote le mérite insigne d'avoir mis en telle évidence, à propos de Dieu, les notions de nature et de fin. Reprises et sublimées par la Révélation, il est impossible sans elles de discerner proprement ce que c'est que le surnaturel. Que la prétention de blâmer l'insuffisance d'Aristote ne nous précipite pas dans la disgrâce d'oublier l'insuffisance, en cette matière, de l'efficience. Là-dessus fermons cette aristotélique parenthèse et revenons à notre sujet.

S'il y a de l'affinité entre la religion et la famille, il y a de l'analogie entre l'ordre surnaturel et l'ordre politique, en qui prévalent l'objet et la fin. Pour corroborer la réflexion sur ce point, il convient encore de faire intervenir le thème de la substance. L'homme ne peut participer univoquement à la nature divine qu'en la prenant pour objet et pour fin de ses actes. La raison en est qu'il est impossible de concevoir une créature qui serait surnaturelle dans sa substance: en tant que créature elle serait autre que Dieu; et en tant que substance elle ne saurait être spécifiée par rien d'autre que soi-même. Donc, c'est toujours par rapport à Dieu comme objet et comme fin, c'est toujours relativement à des actes qui lui permettent d'atteindre cet objet et cette fin que la créature participe à l'ordre surnaturel. Comme la vie politique, la vie surnaturelle présuppose la substance créée dont elle n'est qu'un accident. Pas plus que la cité, la grâce n'a pour charge de produire cette substance. On peut dire de la grâce ce qu'Aristote dit de la cité: *accipit a natura generatos et utitur ipsis*. Constatons inversement que la famille, en tant qu'elle fournit la substance humaine, se tient à distance de l'ordre surnaturel.

Il reste pourtant cette différence considérable entre l'ordre surnaturel et l'ordre politique, que le premier en nous faisant participer à la nature divine nous rend enfants de Dieu. Dans cet ordre supérieur, le politique et le domestique se rejoignent: *concives sanctorum et domestici Dei*. Aussi la Vierge Marie, invoquée au début des litanies comme *Mère de la divine grâce*, l'est à la fin comme *Reine de tous les saints*. De ces deux titres, quel est le plus grand? Et de ces deux autres: *Reine et Mère de la Miséricorde*?

16.—La différence spécifique de la famille et de la cité et la prééminence de celle-ci ne doivent cependant pas faire oublier l'intimité de leurs rapports

¹ *Illud, cujus sua natura est ipsum eius intelligere, et cui id quod naturaliter habet non determinatur ab alio, hoc est est quod obtinet summum gradum vitae.*—S. THOMAS, *Ia*, q.18, a.3; JEAN DE S.-THOMAS, *op. cit.*, disp.16, a.2 (éd. de SOLESMES, T.II, pp.336ss).

ni la nécessaire transfusion de l'influx de la famille dans la vie politique. La cité est par excellence la sphère de l'acte humain, de l'acte qui procède d'une volonté délibérée, et où l'homme se meut lui-même à une fin, à la fin qu'il connaît objectivement sous la raison de fin, c'est-à-dire de principe et de mesure de son action. Or, on sait et l'on voit assez un peu partout, combien en raison de sa perfection même la causalité de la fin se trouve de fait compromise. Tandis que la cause efficiente n'a besoin que de passivité dans le sujet qu'elle meut, la causalité de la fin ne peut éclore que dans le secret de l'appétit. Sans la réponse intérieure et vivante du vouloir, la fin demeure inefficace, inactive, impuissante. Si l'on vous pousse, vous irez. Mais viendrez-vous si l'on vous appelle ? Ainsi, la vie politique présuppose tout un achèvement intime, un achèvement tout intime de l'homme. L'homme, la cité ne peut utilement l'accueillir s'il n'a pas été suffisamment élevé, mis en acte par des dispositions intérieures telles, qu'entrant dans le royaume des fins, il soit en mesure de répondre à leur appel. Pour subvenir à cette formation intérieure, il faut la famille. Sans elle il est impossible d'opérer de façon connaturale une pareille *subministratio virtutis*, car seule la famille accède, en suivant le cours de la génération, aux régions substantielles, subjectives, médullaires de l'individu. *Mitte radices.*

D'ailleurs cette intime formation n'a pas précisément pour rôle de nous tracer des voies déterminées dans le choix des moyens, car ceux-ci relèvent au contraire de nos délibérations. Elle nous atteint plus secrètement. Il s'agit d'animer en nous, affectif et efficace, ce premier amour de la fin qui est le principe de toutes nos actions. C'est à la famille d'éveiller l'inclination première, infuse et diffuse, à vouloir ce qui convient. C'est à elle d'assurer ce profond apprentissage du cœur.

Pourtant, cette sorte d'infusion ne procède pas seulement de la famille immédiate, mais plus largement de tout ce qui compose la réalité concrète, mystérieuse, mystique de la patrie. La patrie, le pays de nos pères, est un intermédiaire entre la famille et la cité. En elle les eaux resserrées de la famille viennent se détendre, se mêler à la mer de la vie politique. Nous avons besoin de cet élargissement. Il nous libère, sans nous couper de nos racines, de certaines étroitures, de certaines quotidiennetés terre à terre inévitables dans la famille. En même temps, toute la matière de la vie politique, la patrie la reprend, la refond dans le courant de l'hérédité, de la tradition. Par delà notre famille, c'est dans notre patrie que nous sommes formés, couvés, mûris; que tant de biens sensibles et spirituels longuement vécus, lentement élaborés par la multitude de nos ancêtres nous sont connaturellement transmis dans une chaude, constante, douce, maternelle symbiose humorale. Et cela est nécessaire pour nous disposer à nous mouvoir, à nous mouvoir bien, à nous mouvoir avec aisance, naturel et liberté dans l'élément de la cité. La patrie met en consonnance intime, vivante, le subjectif et l'objectif, l'instinctif et le délibéré, le *moveri ab alio* et le *movere seipsum*.

En même temps qu'elle nous forme du côté de la réponse subjective, intérieure qu'attendent les objets et les fins, elle tempère aussi l'excès

d'autonomie qui est le danger propre de la vie dans la cité. La patrie nous rappelle que si nous sommes des principes, il y a pourtant des principes dont nous sommes, et que nous ne pouvons pas nous mettre au-dessus d'eux, nous en détacher sous le prétexte insolent et puéril qu'ils nous dépassent ou que tout ne nous est pas rationnellement évident à leur sujet. Elle nous demande une attitude de piété à l'égard de nos pères et de leur descendance. Exactement le contraire de ce que Rousseau préconise dans ces lignes de l'*Emile*:

Car, par un droit que rien ne peut abroger, chaque homme en devenant majeur et maître de lui-même, devient maître aussi de renoncer au contrat par lequel il tient à la communauté, en quittant le pays dans lequel elle est établie. Ce n'est que par le séjour qu'il y fait après l'âge de raison qu'il est censé confirmer tacitement l'engagement qu'ont pris ses ancêtres. Il acquiert le droit de renoncer à sa patrie comme à la succession de son père¹.

Il est bien certain que les principes originaires de l'homme, sa dépendance à leur égard, la transmission de ce qu'il en reçoit ne se laissent pas réduire en idées claires et distinctes. Il y a trop de choses obscures dans la génération, trop de grandeur cachée dans la paternité. En ce sens, nous ne pouvons pas opérer sur les principes de notre être une réflexion complète qui les justifierait géométriquement. Il y a au fond de notre adhésion quelque chose de naturel, d'instinctif, de mystique. Il y a aussi l'acceptation filiale de notre dépendance à l'égard de ces causes qui nous sont antérieures et supérieures, sans lesquelles nous ne serions pas; sans lesquelles nous ne serions pas ce que nous sommes. Dans l'ambiance de la patrie on accepte cette obscurité et cette dépendance. Mais elles semblent mal coherer avec la parfaite liberté, la pleine maîtrise de soi par raison et par volonté. D'où la tentation de nous affranchir et notamment de substituer à la patrie, la nation, et le nationalisme à la piété qu'on doit à la patrie. Car la nation c'est encore une communauté de naissance, mais qui prétend cette fois à la révélation, à la conscience lumineuse et transparente de soi-même. Dans la nation, nous ne devons plus sentir le poids de l'obscurité et de la dépendance. Le sentiment de piété se désagrège. Les causes dont nous venons ou sont laissées en arrière, ou mieux, ne prendront leur sens et leur valeur qu'à travers la révélation progressive de la communauté nationale. Le nationalisme, du moins dans ses formes les plus sommaires ou les plus furieuses, est le contraire de la patrie et de la tradition.

17.—Je commencerai donc par nos aïeux. Car il est juste et équitable, dans de telles circonstances, de leur faire l'hommage d'un souvenir. Cette contrée, que sans interruption ont habitée des gens de même race, est passée de mains en mains jusqu'à ce jour, en sauvegardant grâce à leur valeur, sa liberté. Ils méritent des éloges; mais nos pères en méritent davantage encore. A l'héritage qu'ils avaient reçu, ils ont ajouté et nous ont légué, au prix de mille labeurs, la puissance que nous possédons. Nous l'avons accrue, nous qui vivons encore et qui sommes parvenus à la pleine maturité. C'est nous qui avons mis la cité en état de se suffire à elle-même en tout, dans la guerre comme dans la paix².

Ces paroles d'un citoyen à des citoyens révèlent un équilibre entre l'esprit de tradition et l'esprit de progrès. Que les Athéniens restent atta-

¹ J.-J. ROUSSEAU, *Emile*, V, Des Voyages.

² Périclès aux Athéniens. THUCYDIDE, *op. cit.*, II, 36.

chés à leurs origines, à leurs principes; qu'ils vénèrent les sources et s'y retrempe. Toutefois, l'homme de la cité ne peut pas simplement séjourner auprès des sources même les plus saintes. Il ne doit pas s'immobiliser dans le culte des aïeux, dans la conservation des mœurs anciennes. La cité, la pleine vie humaine sont des entreprises de raison agissante, d'art, de liberté. Sans se détourner des causes ni se soustraire à leurs impulsions, il faut donc se tourner vers les fins, y tendre par nos propres initiatives. Voilà une attitude de sagesse et de salut.

De fait, l'histoire nous apprend combien sont exceptionnels et courts les moments où l'autorité de la tradition et l'autonomie de la raison conspirent de façon heureuse. Pour sortir de l'immobilisme conservateur et parvenir à la plénitude de la vie, les hommes, la cité se lancent en avant. Or, sous le paradoxe des mots c'est un fait qu'en entrant dans l'ordre de la fin délibérément poursuivie, l'homme débouche sur l'infini: l'infini des possibilités, des circonstances et contingences, des moyens, du mouvement de la vie. L'appel de la fin, du bonheur se double ainsi de l'attrait de l'infini, attrait presque irrésistible pour la raison, la liberté, le désir. Et bientôt le cours déterminé et déterminant de la tradition est submergé par la mer aux promesses, aux ressources, aux chemins illimités.

Ce principe d'infinité, la cité le porte en elle. Pour assurer la pleine suffisance de la vie, la cité doit contenir une certaine multitude d'hommes et aussi tout un appareil de moyens, toute une diversité d'occupations: armée et marine, organisation industrielle et commerciale, systèmes de communications, etc., etc. Tout cela en mouvement incessant, et en devenir. Dans ce complexe le démon de l'infini se promène et se démène. Peu à peu monte de la ville un murmure et puis toute une rumeur d'idées, de labeurs, d'affaires, de passions, de plaisirs, de maux: l'aura de la concupiscence, du trafic sans fin. On dirait une nébuleuse en expansion illimitée se dilatant de son propre fonds. Une fois que ses mouvements ont pris trop d'accélération et d'amplitude, il devient humainement impossible de les subordonner à la fin qui devrait les régir: le bien de la vie humaine. Il ne peut guère plus s'établir qu'une sorte d'équilibre leibnizien: les forces et les êtres luttent pour la vie dans les limites de leurs composibilités. Les symboles des fins, les acropoles au dessin le plus pur, les capitales les mieux cimentés s'estompent, se dissolvent lentement dans les fumées indéterminées de la ville.

La cité ressemble un peu à l'ange: elle se suffit à soi-même en tout ce qui est nécessaire à la perfection de la vie. Mais la chute des cités et des civilisations ressemble aussi à la chute de l'ange. Quand l'homme se détourne à la fois de ses causes et de sa vraie fin, il acquiert une sorte de liberté: la liberté de se mouvoir dans l'infini. Il se produit alors une effervescence tumultueuse, enivrante, orgueilleuse de la vie. Ce n'est pas la disette, mais la prospérité, l'abondance. Dans de nombreux domaines, les découvertes, les conquêtes vont en effet leur train. Et puis, un beau jour, la civilisation, la cité meurent épuisées, étouffées dans l'excès de leur exubé-

rance. Elles se sont elles-mêmes consummées à leur propre feu. Et la mer, dont elles ont voulu par leur trafic conquérir l'infini, s'avance pour les recouvrir:

Tu es devenue tout à fait opulente et glorieuse
 au sein des mers.
 Mais sur les grandes eaux où te conduisaient
 ceux qui maniaient tes rames,
 le vent d'Orient t'a brisée,
 au sein des mers.
 Tes richesses, ton trafic, tes marchandises,
 tes marins et tes pilotes,
 tes radoubeurs, les courtiers de ton commerce,
 tous tes hommes de guerre,
 qui sont chez toi, avec toute la multitude
 qui est au milieu de toi,
 tomberont au sein des mers,
 au jour de ta chute. . . .
 Qui est comme Tyr, comme celle qui est devenue muette
 au milieu de la mer ?¹

Et voici, dans sa correspondance, la chute de l'ange:

Tu étais en Eden, dans un jardin de Dieu;
 tu étais couvert de pierres précieuses,
 sardoine, topaze et diamant, chrysolithe, onyx et jaspe,
 saphir, escarboucle, émeraude et or;
 tu avais à ton service des tambourins et des fifres,
 préparés le jour où tu fus créé.
 Tu étais le chérubin oint pour protéger;
 je t'avais placé sur la sainte montagne de Dieu; tu y étais;
 tu marchais au milieu des pierres de feu.

Tu fus parfait dans tes voies depuis le jour où tu fus créé,
 jusqu'à ce que l'iniquité se trouva en toi.
 En multipliant ton trafic,
 ton intérieur s'est rempli de violence,
 et tu as péché, et je t'ai banni
 de la montagne de Dieu,
 et je t'ai fait périr, ô chérubin protecteur,
 au milieu des pierres de feu.
 Ton cœur s'est élevé à cause de ta beauté;
 tu as perverti ta sagesse
 par l'effet de ta splendeur.
 Je t'ai précipité par terre;
 je t'ai donné en spectacle aux rois.

A force d'iniquité,
 par l'injustice de ton commerce,
 tu as profané tes sanctuaires;
 et j'ai fait sortir un feu au milieu de toi,
 c'est lui qui t'a dévoré;
 et je t'ai réduit en cendres sur la terre,
 aux yeux de tous ceux qui te voyaient.
 Tous ceux qui te connaissaient parmi les peuples
 sont dans la stupeur à cause de toi;
 tu es devenu un objet d'épouvante
 et pour jamais tu n'es plus².

¹ Ez., xxvii, 25-27 et 32 (trad. CRAMPON).

² Ibid., xxviii, 13-19.

18.—La théologie montre que le Saint-Esprit procède nécessairement du Père et du Fils, non seulement pour cette raison que s'il ne procédait que du Père il ne se distinguerait pas du Fils, mais encore pour une raison tirée de sa notion, de son caractère propres: procédant d'un amour d'amitié, le Saint-Esprit procède nécessairement de personnes distinctes¹. On dirait que la théologie use ici d'un principe semblable à celui qu'Aristote oppose au communisme platonicien: trop d'unité corrompt la cité. En niant le *Filioque* on fausse en l'exagérant l'unité dans la procession du Saint-Esprit, et du même coup on ne peut plus maintenir le lien d'une union d'amitié. De même, en exagérant l'unité dans certaines formes de sociétés communistes ou totalitaires on la fausse et on rend difficile, voire impossible l'union proprement politique des citoyens.

Pour préciser davantage, on peut encore se rappeler qu'une seule volonté essentielle et substantielle anime en Dieu le Père et le Fils. Mais pour que jaillisse un amour d'amitié, il faut des personnes distinctes se liant en une active communication de l'une à l'autre. De même, une volonté une et commune doit animer tous les citoyens: la conservation du bien commun, le salut de la cité, etc. Mais cette volonté une et commune ne suffit pas à former l'unité propre, caractéristique de la cité, dont le lien immanent, vivant, est une communication active des citoyens entre eux, une amitié.

L'unité de la cité, on n'y atteint pas simplement par une attitude de respect pour les lois ou pour les droits des autres membres de la communauté. A ce compte, les Arcadiens, par exemple, qui vivaient séparés, chacun chez soi, sans se gêner mutuellement², auraient été de vrais citoyens.

Mais inversement, pour réagir contre les tendances centrifuges ou isolationistes des individus, il arrive qu'on rassemble la multitude au coude à coude, qu'on n'en forme qu'une seule masse emportée d'un seul mouvement. Alors on réalise sans doute beaucoup d'unité. Mais on ne fait pas du tout une cité: on fait même tout le contraire. Autre chose est une volonté commune à tous et tendue vers un même but; autre chose qu'entre les personnes distinctes et différentes qui ont cette volonté commune naisse, vitalement unifiante, une amitié active et communicative. Dans une masse, les individus sont très unifiés et uniformifiés. Ils sont aussi très isolés. Chacun y peut ne penser qu'à soi-même, n'aimer que soi-même. La masse, de soi, n'est pas nécessairement plus qu'une association de tyrans *diligentes seipsos magis quam civitatem*. C'est alors la dissolution complète de la cité, de l'ordre politique. Mais cette dissolution ne s'oppose pas du tout à une unité très compacte: trente tyrans et bien davantage peuvent se solidariser vigoureusement, comme les loups.

Quand la liaison entre les éléments de la multitude, la cohérence de la machine politique n'émanent plus des parties distinctes qui composent organiquement le tout; quand la connexion des parties, leur consensus ne

¹ JEAN DE S.-THOMAS, *op. cit.*, disp.35, a.4 (éd. de SOLESMES, T.IV, pp.277ss).

² ARISTOTE, *Politique*, B, c.1, 1261a29.

procèdent plus de ces partis diverses en tant que diverses, communiquant mutuellement et amicalement dans le bien commun; quand le génie de la cité n'est plus vivant dans ces parties, chacune étant à sa place selon la justice légale, dans le tout hétérogène: alors la vie politique se retire de ces parties, elle leur devient étrangère, transcendante; elles n'en reçoivent plus que passivement les effets. L'Etat supplante la cité.

Seulement, pour que l'amitié qui est le lien immanent de la cité soit vivante, il faut que les citoyens s'ordonnent au bien commun. Le bien commun n'est pas simplement le bien auquel participent ou peuvent, ou doivent participer les citoyens, je veux dire le bien dont ils doivent recevoir ou prendre leur part, à la distribution duquel ils ont droit. Il est vrai que j'ai le droit de m'asseoir à mon tour et pour un certain temps sur un banc du Jardin des Plantes. C'est vrai, mais c'est insuffisant pour fonder ma prétention à la citoyenneté. Considérer le bien commun sous ce jour, c'est le considérer dans la ligne du social, non dans la ligne du politique. Il est bien certain que cette participation au bien commun, que cette répartition des biens doivent être assurées et assurées dans la justice. Mais tant que l'on en reste là on ne voit dans le membre de la communauté rien de plus qu'un sujet à l'égard de ce bien dont il doit recevoir sa part. Or le citoyen comme tel est plus qu'un sujet. Et pour être plus que sujet, il faut se tourner vers le bien commun en tant qu'il est diffusif ou communicatif de soi, c'est-à-dire qu'il faut être principe de la communication du bien. Le citoyen se sert: mais il passe le plat. Ce n'est pas la participation *subjective* au bien qui définit l'activité du citoyen comme principe dans la cité. Cette participation subjective n'implique de soi aucune activité spécifiquement politique. Quand l'Etat sera parvenu à fournir de tous les biens chacun des atomes de la masse uniforme et que nous n'aurons plus rien à nous communiquer spontanément les uns aux autres: nous serons dans la société des sujets repus, nous ne serons plus du tout des citoyens. C'est ainsi que la cité se caille dans l'Etat, et que dans le bien-être s'éteint le bien vivre.

JACQUES DE MONLÉON.
