

CAHIERS DE LA
NOUVELLE
JOURNÉE

32

Luigi STURZO

**Essai
de sociologie**

Traduit de l'italien
par
Juliette BERTRAND

LIBRAIRIE
BLOUD & GAY

ESSAI DE SOCIOLOGIE

CAHIERS DE LA
NOUVELLE
JOURNÉE

32

Luigi STURZO

**Essai
de sociologie**

Traduit de l'italien

par

Juliette BERTRAND

LIBRAIRIE
BLOUD & GAY

DU MÊME AUTEUR

L'ITALIE ET LE FASCISME, *Félix Alcan*, 1927.

LA COMMUNAUTÉ INTERNATIONALE ET LE DROIT DE GUERRE, *Bloud et Gay*, 1930.

IL CICLO DELLA CREAZIONE. POEMA DRAMMATICO IN QUATTRO AZIONI,
Bloud et Gay, 1932.

NIHIL OBSTAT :

Parisiis die 17° Oct. 1935.

ST. MAGNIN, *cens. dep.*

IMPRIMATUR :

Lutetiae Parisiorum
die 18° Octobris 1935.

V. DUPIN, *v. g.*

INTRODUCTION

SOCIOLOGIE ET HISTORICISME

1. La société est une projection multiple, simultanée, continue des individus ; la sociologie est l'anthropologie sociale.
2. La société se réalise dans le devenir.
3. Le processus humain et l'histoire.
4. L'historicisme selon notre conception.

1. — Nous n'avons pas l'intention de discuter sur la nature scientifique de la sociologie et sur son étendue. C'est là un thème inépuisable et sur quoi on pourra écrire pendant longtemps, soutenant le pour et le contre. Nous prendrons le terme de sociologie au sens d'étude de la vie sociale dans ses facteurs, dans sa complexité.

Deux méthodes peuvent être suivies : la méthode expérimentale, qui consiste à étudier de façon analytique les faits sociaux, à en relever les éléments constants, à en déduire leur nature et les lois qui les régissent ; la méthode historique, qui consiste à étudier les synthèses sociales et leurs facteurs dans leur unité concrète et dans la dialectique du processus humain.

Nous préférons la seconde méthode, qui nous introduit au cœur de la réalité, qui nous la fait vivre dans son intégrité, en tant qu'il n'y a pas de nature vivante qui ne soit en même temps unité concrète et processus : telle est l'histoire. Nous ne méconnaissons pas les avantages qu'offre la sociologie expérimentale comme moyen de recherche et pour recueillir des matériaux ; mais ces matériaux isolés de leur cadre historique ne seraient que des éléments muets, comme ceux d'un corps disséqué auquel manque la vie. Aussi pour nous n'y a-t-il pas de vraie sociologie qui ne soit « historiciste », en ce sens que la structure sociale de l'humanité n'est que sa propre « concrétisation » et que celle-ci offre un processus qui se déroule dans le temps, et par suite est historique.

Nous savons bien que les sociologues positivistes n'acceptent pas une pareille conception, qu'ils regarderaient comme un mélange hybride et antiscientifique. Pour eux ce que nous appelons *sociologie* « *historiciste* » ne serait pas autre chose

que la partie descriptive de la sociologie, mise en lumière par l'histoire des divers facteurs sociaux, ou bien une spéciale philosophie de l'histoire, mais bien différente de la sociologie scientifique. Ils étudient le fait social comme une donnée statique, comme un organisme fixe, dont ils analysent la structure. Ils conçoivent l'histoire comme un moyen de recherches et d'inductions, comme une description des facteurs, comme une collection de preuves, non pas toujours décisives, des déductions générales auxquelles ils arrivent par l'étude directe de l'organisme social.

Leur point de départ consiste en ce que la société serait un organisme réel, avec sa structure et sa vie propres, ou un mécanisme dont les forces se développent sous l'empire du déterminisme des lois bio-psycho-sociologiques. D'où la tentative de créer une mécanique, une biologie et une psychologie sociales. Mais le jeu de l'analogie ne peut créer une science ; parler, par exemple, de biologie sociale, revient seulement à transporter les données biologiques dans le domaine social, à l'aide de ressemblances analogiques ou imaginaires. La prétendue psychologie sociale elle-même ne peut aboutir qu'à un retour perpétuel ou à une aide demandée continuellement à la psychologie individuelle. La vraie psychologie nous conduit infailliblement à supprimer tout fondement à la conception d'un organisme social, existant par lui-même, distinct des éléments qui le composent, et à réduire les phénomènes de psychologie collective aux sources mêmes et aux caractères propres de la psychologie humaine individuelle.

Mais les sociologues positivistes n'abandonnent pas pour autant toute conception organistique ou mécanique de la société. Selon eux, l'organisme social, même expurgé des analogies bio-psychiques, reste la véritable cause déterminante de toutes les activités humaines, telles que la langue, la religion, la morale, le droit, l'art, la politique, l'économie. L'organisme social serait donc le terme ultime, irréductible à tout autre. Cette conception, qui dépasse l'expérimentation positive et devient une thèse philosophique sur la société, ne peut satisfaire notre sens logique, qui ne trouve pas de raison de s'arrêter nécessairement à la structure sociale, comme au terme dernier irréductible, mais au contraire voit des raisons d'aller plus avant. En fait, la structure sociale suppose un facteur primordial qui l'a fait être telle qu'elle est ; — en tant que la société, avec ses variétés, avec son évolution perpétuelle, ne serait que la manifestation, toujours en devenir, d'une réalité intérieure.

Aussi, parallèlement à la sociologie positiviste, une conception s'est développée que nous pourrions appeler conception métaphysique de la société. La société ne serait pas conçue, de façon matérialiste, comme un organisme bio-psychique ou comme un

mécanisme réglé par le jeu de l'association, mais plutôt comme principe, volonté, force, idée, esprit, qui s'actue de lui-même et se réalise dans les formes diverses de la vie humaine. Selon cette deuxième conception, l'histoire, comme expression unique et complexe du devenir, occupe une position prédominante.

L'historicisme et le positivisme, chacun sous des impulsions diverses, ont surgi l'un et l'autre comme une réaction contre le rationalisme « des lumières » et l'individualisme humanitaire ; ils ont été, respectivement, dans le domaine philosophique et scientifique ce qu'en art ont été le romantisme et le naturalisme.

L'historicisme s'orienta vers une conception plus ou moins idéaliste de la société. En servant, comme la biologie et la psychologie, à faire approfondir l'étude des facteurs sociaux et à l'amplifier par les recherches effectuées dans le domaine de la langue, de la religion, de l'art, des lois, de la politique et de l'économie générale, il mit en pleine lumière la continuité de l'histoire comme processus de devenir social.

La sociologie positiviste et, pareillement, celle qu'on appelle métaphysique, en attribuant à la société (sous quelque nom qu'on la désigne : État, nation ou classe), une entité proprement dite et une valeur existant en soi font de l'« abstractionnisme » ; c'est-à-dire qu'elles déduisent, soit de la réalité bio-psychique des individus, soit de leur développement historique, l'existence d'un principe extra et supra-individuel, à caractère moniste.

Selon nous, la base sociale ne se trouve que dans l'individu humain, pris dans son caractère concret, dans sa complexité, dans son irréductibilité originelle. La société n'est pas une entité ou un organisme extérieur et supérieur à l'individu. L'homme est à la fois individuel et social, sa potentialité individuelle et sa potentialité sociale ont une racine unique dans sa nature sensitive rationnelle. Il est individuel au point de ne participer à aucune autre vie que la sienne, d'être une personnalité incommunicable ; et il est tellement social qu'il ne pourrait exister ni développer aucune faculté, ni sa vie même, en dehors des formes sociales.

L'individualité prise en soi, comme distincte de la société, opposée à la société, n'est qu'une abstraction logique créée pour déterminer les éléments constitutifs et fondamentaux de l'individu ; pour les mêmes raisons, c'est une abstraction logique que la société prise en soi, comme distincte de l'individualité, opposée à l'individualité. Il est évident que dans le concret il n'y a ni individu hors de la société, ni société sans individus ; il y a seulement des individus en société. Le principe d'association est intérieur à l'individu et il est complémentaire de sa réalité individuelle. Il n'existe pas de principe d'association extra-individuel et par suite extra-humain,

subsistant en soi et qui, de lui-même, informerait la société.

La société est une résultante des individus, et ce qui constitue la raison d'être des différentes formes sociales se trouve en puissance dans chaque individu, et devient acte de par ces énergies individuelles en coopération ou plutôt en action et en réaction mutuelles. C'est pourquoi la réalisation concrète de la vie sociale ne diffère de celle de la vie individuelle qu'abstraction et de par des attributions de fins et de significations. Il n'en est pas moins vrai que tout acte de l'individu est, en soi-même, « associatif », implique une relation entre individus. La simple pensée, même avant qu'elle se manifeste, quoique purement individuelle, a un caractère associatif : il ne saurait y avoir de communication ni, par conséquent, de société sans pensée. La société n'est autre chose que la pensée communiquée et devenue acte. Il n'y a donc rien dans l'activité humaine qui n'ait valeur associative, bien qu'originellement individuel. Rien d'humain n'est appelé à l'être qui ne réclame une forme quelconque d'association.

Il est difficile à beaucoup d'esprits, de concevoir le passage de l'individuel au social sans aucun élément extérieur donnant à la société sa réalisation et sa caractéristique. Aussi parlent-ils des fins sociales comme de fins objectives, existant en soi. Nous ne contestons pas l'existence de fins sociales, mais nous ne considérons pas celles-ci comme extérieures à l'individu. Nous considérons les fins sociales comme inhérentes à la nature même de l'homme, comme n'étant réalisées, ne se réalisant en fait que par l'individu. C'est pourquoi nous avons parlé plus haut d'une « attribution de fins et de significations », en tant que tout acte humain peut être attribué en majeure partie (jamais exclusivement) soit à l'individu soit à la société. L'élément finaliste n'est autre chose que la nature même du sujet considérée comme le désir, la volonté de se réaliser et de se perfectionner. Et ce sujet, dans le concret, n'est autre que l'individu — lequel exige en soi et de soi les formes sociales et les réalise de par sa vertu propre. Les fins sociales ne sont que des fins internes de son activité.

D'aucuns craignent de réduire ainsi la société à un pur mouvement d'actions et de réactions individuelles, sans existence propre. Beaucoup pensent que le donné associationnel est un élément insuffisant pour constituer un organisme social permanent. Habités à concevoir les formes sociales comme des réalités en soi — famille, état, classe, commune, nation — beaucoup répugnent à les réduire à des activités individuelles développées par l'instinct d'association.

Cette répugnance dérive en partie d'une certaine théorie associationniste, qui n'est pas la nôtre — une sorte d'associationnalisme qui enlève aux formes sociales consistance, force et pérennité, — en partie aussi d'un individualisme humani-

taire qui dissout toute société dans l'individu. Nous, au contraire, nous donnons à l'instinct d'association toute sa valeur d'exigence et d'impulsion sociale en perpétuel développement et réintégrons par conséquent l'individu dans la société.

L'instinct d'association est l'exigence même, naturelle et primordiale, de l'individu à une vie complète — sensible et intellectuelle —, vie « communicative » dans le sens le plus large et le plus complexe du mot. Cet instinct d'association se manifeste dans toutes les formes possibles d'instinct — l'instinct du langage, les instincts sexuels, l'instinct de parenté, le religieux, l'artistique, l'instinct de l'amitié, l'instinct grégaire, l'altruisme, l'instinct de domination, et ainsi de suite. On dit que c'est la société qui développe et modifie les instincts ; c'est vrai en partie et en ce sens que les hommes ne peuvent exister et agir que sous forme d'association. Cela n'exclut pas que la société soit originellement une résultante et, par suite, qu'elle soit contenue implicitement et en puissance dans l'individu.

Il s'ensuit encore que de l'individu — qui, répétons-le bien, est toute la nature humaine dans le concret — procède l'élément éthico-organique qui est spécifiquement constitutif de la société : soit la finalité sociale, qui est la finalité interne de l'individu elle-même transportée sur le plan de l'association ; soit la coordination des diverses activités individuelles, qui est fonction typique de l'action de se grouper. Nous appelons ceci : *élément éthico-organique*, pour affirmer que toute forme sociale est par soi de caractère finaliste et, par cela même, éthique, — et aussi pour marquer la distinction entre cette organisation que nous tenons pour une résultante, et ce que les organicistes conçoivent comme une entité originelle subsistant par elle-même.

La structure, le développement et la durée des formes sociales dépendent de la correspondance de leurs fins aux exigences de la nature humaine individuelle et de la solidité et de la continuité de la coopération des individus à leur réalité concrète.

La société, ainsi, est une sorte de projection multiple, simultanée, continue, des individus considérés dans leur activité. C'est pourquoi, selon nous, la sociologie n'est autre chose qu'une véritable *anthropologie sociale*.

2. — Cette « projection multiple, simultanée, continue des individus » qu'est la société se réalise dans le temps, dans le devenir, comme dans le temps et dans le devenir se réalise toute activité individuelle. La réalité humaine est devenir.

Nous disons devenir (ou processus), c'est-à-dire succession, et non progrès ni évolution, parce que toute l'activité humaine est individuelle, même si elle se développe, comme elle le fait,

collectivement, par voie de groupements. Toute activité individuelle est, avant tout, expérience, expérimentation, réduction de l'expérience d'autrui à notre propre expérience, en substance activité personnelle. La vie des individus est limitée et tout individu doit faire sa propre expérience. Il est vrai que l'entrelacement des générations est continu, de sorte que les expériences individuelles peuvent devenir collectives et former la tradition, et que les nouveaux venus qui vont faire leur propre expérience partent d'un niveau commun déterminé qu'ils auront insensiblement atteint. Cependant, pour qu'un processus humain donne les signes de son dynamisme, il faut que les individus prennent conscience de leurs propres expériences, c'est-à-dire qu'à l'égard les uns des autres, de manière directe ou réflexe, ils refassent l'expérience du passé. Ainsi dans la vie d'association, il y a, simultanément, des développements individuels et collectifs, des arrêts, des renouvements, des involutions, tous les stades que comporte l'expérience. Par conséquent il n'y a pas toujours progrès, il n'y a jamais de véritable régression, mais il y a progrès et régression de façon relative, c'est-à-dire expérimentation et réalisation relative.

Le donné relatif de l'expérience est inséparable de son caractère individuel. Quand on parle d'expérience collective, on n'en parle pas comme d'un donné de l'expérience spécifiquement distinct du caractère individuel, mais comme une expérience qui, est accomplie, de façon similaire, simultanément et pour la même raison, par un groupe de personnes unies par un lien quelconque. Ainsi l'expérience de la grande guerre fut une expérience collective de peuples, peut-être la plus ample et la plus générale qui ait jamais existé ; mais chaque expérience individuelle était absolument irréductible à celle d'un autre — bien que dans l'ensemble il y ait eu des résultantes égales pour des groupes déterminés. L'expérience individuelle est relative, limitée, circonscrite, contingente : il en va de même pour l'expérience collective, de même pour la succession des expériences ; le processus peut donc assumer un caractère tantôt de progrès, tantôt de régression, selon le point de vue d'où on le considère.

Comme le processus humain ne se peut appeler progrès, ainsi ne peut-il se nommer évolution — en ce sens que la réalité serait contenue dans un germe, lequel irait en se développant selon une loi de « maturation » et de continuité. L'idée d'évolution et celle de progrès se complètent mutuellement, mais elles diffèrent dans l'usage qu'on en fait ; le terme d'évolution s'emploie surtout dans un sens biologique, celui de progrès a plutôt un sens « humain ». Les deux idées d'évolution et de progrès présupposent au fond une conception déterministe ; celle-ci, comme telle, est une négation de l'idée d'individualité

et d'expérience personnelle ; elle est, par conséquent, une négation de l'idée de liberté, et réduit toute l'activité humaine à une nécessité plus ou moins inconsciente. Nous ne nions pas pour autant que tout processus humain comporte en soi des caractères évolutifs et progressifs, — non, certes, comme éléments déterminants et absolus, mais comme éléments relatifs d'évolution du passé et d'orientation de l'avenir.

D'un autre côté, le concept de processus, comme succession d'expériences individuelles et aussi, à travers les individus, d'expériences collectives, ne signifie pas du tout que l'individu soit complètement libre, sans lois et sans limites ; il veut dire seulement que l'individu, dans le cadre des lois et dans les limites de son être et de ce qui le conditionne, n'est pas un être déterminé, mais un être qui se détermine lui-même ; et en cela il peut se dire un créateur de sa propre expérience. Les lois mêmes de son être et les limites de ce qui le conditionne au point de vue psycho-physique (le monde extérieur et aussi le corps humain) deviennent, chez l'homme, expériences propres et phases de son processus. Ainsi les lois naturelles, tout objectives qu'elles sont, deviennent des « auto-lois », et la limitation psycho-physique se transforme en motifs d'activité et d'expérience humaines.

Si nous concevons tout cela dans la simultanéité et dans l'entrecroisement des activités d'innombrables individus, liés selon un complexe d'événements souvent indéchiffrables, et pourtant toujours interférents entre eux, aussi nombreux qu'il y a d'individus sur la terre, nous aurons présente à l'esprit la complexité du processus humain, dans l'incessante intrication, réfraction et multiplication des expériences, de génération en génération, — en une pérennité dont nous ne saurions humainement penser le terme.

Contre l'originalité de l'expérience individuelle, comme fondement du processus humain, on a coutume d'objecter que tant la *Nature*, avec ses lois et ses limites, que le *Hasard* sont tellement supérieurs à toute expérience humaine, ou plutôt la dépassent tellement, que c'est à eux que revient le dernier mot du processus humain. La *Nature* et le *Hasard* en seraient les coefficients nécessaires et déterminants. D'autres usent de termes différents ou combinent avec les mots de *Nature* et de *Hasard* ceux d'*Esprit*, de *Providence* ou de *Dieu*.

Le *Hasard* dans l'histoire est un des points qui ont été le plus étudiés, mais le problème n'a, pour ainsi dire, jamais été bien posé. La phrase de Pascal sur le nez de Cléopâtre est célèbre. L'*occasionnalité*, rapportée à l'expérience humaine, n'a pas de valeur propre ; d'elle-même, étant extérieure à la connaissance et à la volonté humaine, elle ne peut déterminer aucun changement dans les valeurs intellectuelles et morales de l'homme. Le hasard frappe l'imagination, excite à l'action,

comme toutes les modifications extérieures et physiques qui se produisent dans la vie humaine. Mais par le fait que l'imprévu parle à l'imagination, le hasard se prête à une interprétation mythique et prend la figure d'une causalité aveugle. Le hasard n'est pas autre chose qu'un des divers éléments de notre conditionnement physique et de notre limitation — c'est-à-dire de ce que nous appelons usuellement *la Nature*.

Nous avons plus haut fait allusion au rapport entre nature et expérience humaine. La nature entendue comme distincte de l'homme n'est rien d'autre pour l'homme que son conditionnement physique. L'homme est dans le monde physique; il lui appartient. La nature peut se dire amie ou ennemie de l'homme, comme la matière, comme notre corps lui-même. Mais l'homme ne pourrait ni exister, ni vivre, ni penser, ni agir sans le monde physique, qui peut être regardé comme la force instrumentale de l'homme. Dire que la nature surpasse et domine l'homme, au point de faire de la nature et non de l'homme la raison efficiente du processus humain, serait attribuer à la nature une causalité autonome et déterminante au regard de l'homme. La conséquence logique de telles prémisses serait ou bien la conception matérielle du monde et de l'homme, soumis à un principe unique, ce qui conduit au matérialisme le plus épais, ou bien la conception d'un principe spirituel unique, dont le monde et l'homme ne seraient que des expressions phénoménales. Dans un cas comme dans l'autre on ne pourrait parler de processus humain comme expérience d'individus raisonnables concrets et libres, mais d'une succession de phénomènes ou matériels ou spirituels, qui ne présenteraient aucune originalité marquée de l'empreinte humaine et aucune valeur d'expérience, telle que nous la concevons par nous-mêmes et à travers l'histoire.

Si dans l'idée de nature on inclut l'idée de l'homme, — non comme opposée à la nature non-humaine, mais comme formant le sommet synthétique de la réalité infra-humaine, — parce que l'homme en est le sujet connaissant et voulant, — alors nous pouvons concevoir le processus humain dans sa situation réelle, c'est-à-dire une activité humaine essentiellement rationnelle et volitive, dans le complexus psycho-physique de son existence, complexus réglé par des lois naturelles qui vont du caractère purement physique à la plus haute intellectualité.

A cette conception humaniste de la réalité naturelle (homme ou monde) l'idée de Providence ou de Dieu ne s'oppose nullement. Selon l'enseignement chrétien, Dieu a créé toute la nature avec ses lois. Le don de l'existence, son ordonnancement et sa conservation, forment un tout inséparable de l'acte créateur et de sa continuité. Nous arrivons (ou nous pouvons arriver) à cette vérité en considérant la nature, dans sa réalité,

telle qu'elle se présente à nous. Et dans la réalité naturelle il y a une place (et quelle place !) pour la réalité humaine, rationnelle, libre, active, consciente d'elle-même, et cependant soumise aux lois du créé, que l'homme tend à comprendre, à faire siennes et aussi à reproduire, autant qu'il est en son pouvoir, dans sa multiple activité. Le processus humain est tel parce qu'il répond à la nature humaine, ainsi créée et ordonnée, parce qu'ainsi celle-ci peut s'actuer et se réaliser.

La conception humaniste (au sens exact de ce mot) du processus n'est aucunement altérée par la conception d'une Providence divine : au contraire, le processus est placé ainsi dans sa véritable réalité. Il semble difficile de concevoir la volonté humaine libre et l'activité de l'homme se déterminant elles-mêmes et néanmoins tellement distinctes et dépendantes de la volonté divine, parce que l'idée d'unification nous entraîne à l'idée d'absorption ; ou le tout dans l'homme, ou l'homme dans le tout. Ainsi en irait-il si au concept de Providence on substituait celui du *Fatum* ou d'une Volonté aveugle ou d'une Force inconsciente ou autres semblables, parce qu'alors on nierait la liberté et l'activité humaines, qui seraient soumises non à une intelligence consciente d'elle-même et libre, mais à une force inconsciente et déterminée. Le résultat ne changerait pas si on acceptait l'idée d'un esprit immanent d'une *mens* universelle comme unique réalité consciente, dont les hommes individuels ne seraient que les expressions phénoménales ; ainsi serait abolie l'individualité personnelle de chaque homme, qui fait l'originalité de l'expérience humaine et de son processus.

La recherche d'une cause unique du processus humain et de tout développement des forces naturelles, que cette cause soit consciente ou aveugle, dérive de la tendance unificatrice de notre esprit. Mais l'erreur consiste à *immanentiser* cette cause de telle façon qu'on enlève aux individus humains leur personnalité. Il faut au contraire arriver à concevoir une double unification : l'une, immanente, dans la rationalité des individus connaissants ; l'autre, transcendante, dans l'intellect absolu.

La première unification se manifeste en nous sous les divers aspects de notre expérience. L'autre est en nous à l'état de tendance, et l'expérience que nous pouvons en acquérir n'est jamais directe et intuitive. Mais nous ne comprendrions jamais la seconde, si nous n'avions recueilli la première dans ses limites et dans ses caractéristiques.

Quand nous disons que le processus humain est unifié dans la rationalité, nous ne concevons pas celle-ci comme une unique *mens*, âme ou esprit de l'univers ou de l'humanité, mais comme un principe essentiel individualisé en chaque homme, par lequel l'expérience propre et l'activité personnelle de chacun ne passent aux autres que par voie d'effets et de connaissance. L'unification est foncièrement personnelle, et

comme la personnalité est sociale dans son activité, ainsi l'unification cognitive personnelle se transforme en unification finaliste sociale.

La connaissance et la finalité sont des notes de la rationalité humaine, mais c'est par la rationalité que se produit l'unification. Il ne peut exister d'élément unificateur qui ne se résolve en rationalité. L'irrationnel ou le pseudo-rationnel, que nous notons comme inséparables de notre activité, ne sont que les ombres, la partie négative, dont nous tendons à nous affranchir pour conquérir entièrement la rationalité. Le processus humain est au fond l'effort continu vers l'entière et la plus intime possession de la rationalité, et vers la transformation de tout élément extérieur à nous en la raison de notre être et de notre activité, au moyen de la connaissance et de la finalité.

Cette unification dans la rationalité, immanente en nous, nous conduirait à un centrisme humano-rationnel exaspérant si l'unification faisait défaut qui nous fait monter jusqu'à l'absolu : l'unification de l'humain dans le divin. Mais puisque cette unification, tout en étant essentielle au concept de créé, pour se réaliser en sa valeur cognitive dans chaque homme, ne peut pas, de quelque façon, ne pas être insérée dans le processus humain, il sera bon de préciser d'abord ce qu'on doit entendre par processus humain.

3. — Quand nous parlons de processus humain, la première idée qui surgit est celle d'une succession, que nous cherchons à individualiser, mesurer, fractionner, afin de pouvoir établir une différence entre un *avant* et un *après*. Aussitôt, nous recourons à l'indication que nous donnent les jours, les saisons, les années, comme la mesure la plus évidente de la succession. Généalogies de familles ou de classes, de rois ou de pontifes, — dates servant de points de repère, comme une victoire, une défaite, une éclipse, un tremblement de terre, un exode, — chutes de dynasties ou de royaumes et autres événements semblables marquent les périodes du processus, dans les données pratiques, extérieures, sensibles, imaginatives. Chroniques, annales, histoires, ont toutes le dessein pratique de conserver les données essentielles (les faits principaux) d'un peuple, d'un clan, d'une cité, d'un royaume, d'une église. Ces données des différents phénomènes du processus humain, tout extérieures qu'elles sont, indiquent que déjà une conscience collective s'est formée, qu'on est arrivé à établir un lien social entre les générations qui se succèdent, et qu'une valeur sociale unit les groupes humains. Les données historiques se réfèrent surtout à la formation patrimoniale, juridique, politique et religieuse de la société, ou, mieux, à l'affirmation et à l'actualisation du pouvoir social. De l'extérieur des phénomènes du processus on va vers l'intérieur de la structure sociale.

Une autre méthode pour pénétrer dans le processus social est de le chercher à travers ses résultantes. Celles-ci sont la structure sociale, la culture, la religion et tous les autres facteurs de l'état présent de l'humanité. Remontant du présent au passé, on peut mesurer le chemin parcouru, non pas tant à travers les événements — qui en partie ont fui de la mémoire humaine et en partie se sont altérés ou ont été mal conservés — qu'à travers le développement de la pensée et de l'activité des hommes réalisées au cours des siècles, dont le moment présent est la résultante vivante et synthétique.

Tout moment du processus est réalité en tant qu'il est présent. Le passé n'est que l'accumulation d'expériences qui donnent une valeur au présent. Le présent c'est donc l'existence ou la coexistence des êtres, et le passé est le processus qui les a rendus existants dans leur réalité concrète. Mais le présent humain n'est pas quelque chose de simplement statique et de définitif, c'est bien plutôt quelque chose de dynamique ; il se projette dans l'avenir qui tend à devenir présent et à se perdre dans le passé. Le dynamisme tourné vers l'avenir, dans le processus humain, se traduit en finalité, tandis que l'activité qui, en réalisant le présent, se perd dans le passé, se traduit en causalité. Le passé est le moment de la causalité, l'avenir est celui de la finalité, tandis que le présent est la réalité de l'existence. Passé et futur n'existent pas en soi, mais bien le présent, c'est-à-dire l'existence humaine réelle, qui est, en fait, une succession continue de présents.

Et en tant que les hommes vivent simultanément ces trois moments de leur existence, dans le processus incessant, ils ont, comme êtres raisonnables, conscience de la réalité propre de la causalité qui les fait être et de la finalité qui les fait agir. Les êtres inanimés n'ont en soi ni présent, ni passé, ni avenir, parce qu'ils n'ont pas conscience de leur réalité. Le présent, le passé et l'avenir du monde physique sont en fonction des êtres connaissants et en tant que le monde physique, comme élément conditionnant de l'existence et de l'expérience humaine, entre dans le processus et participe à l'activité rationnelle de l'homme. C'est pourquoi, quand nous voulons étudier convenablement les éléments de l'activité humaine, à quelque point de vue que ce soit, tout en partant du présent, c'est-à-dire de la réalité qui forme notre expérience personnelle, nous cherchons dans le passé les lois de formation et de développement et nous tentons de fixer, pour l'avenir, l'élément idéal déontologique, c'est-à-dire du devoir être, en correspondance avec la finalité humaine.

Sur cette conception du processus humain et de sa compréhension substantielle se fonde ce que nous appelons le système historiciste ; et c'est pour en éclaircir la notion que nous avons écrit ces pages. Mais avant de passer plus avant, nous devons

préciser ce que nous entendons par histoire, puisque c'est de ce mot que nous tirons l'adjectif historiciste.

Le sens des mots est multiple et variable ; il n'y a rien d'étonnant à ce que de temps en temps il faille des précisions ; la critique des significations n'est jamais épuisée.

Pour notre dessein, prenons trois des significations actuellement en usage, qui se réfèrent à l'idée fondamentale du processus humain. Ce sont : *l'histoire* considérée comme succession des événements ; *l'histoire* comme exposé systématique ou rationnel des événements que l'on connaît ; *l'histoire* comme conscience du passé d'un groupe humain déterminé (famille, nation, race, église). Ces trois significations présupposent un élément commun : la pensée. La pensée en tant qu'active est processus ; en tant que systématique elle est rationalité ; en tant que conscience elle est vie individuelle-sociale.

De ces trois sens du mot histoire, celui qui est original et propre est le second ; tandis que le premier et le troisième sont dérivés. Par conséquent, on use plus exactement de l'adjectif *historique*, dans le premier cas, en en composant l'expression : *processus historique*, pour désigner le processus des événements, qui « s'historicisent » ; dans le troisième cas en formant l'expression : *conscience historique*, pour désigner non seulement le souvenir des événements, mais leur efficence intérieure auprès de groupes humains déterminés.

L'histoire, comme exposition systématique des événements que l'on connaît, ne serait autre chose que la reconstruction rationnelle du passé. Cette reconstruction est toujours incomplète et toujours en réfection pour deux raisons : premièrement parce que ce que nous connaissons du passé n'est pas tout le passé, mais une partie, celle qui est « historicisée », et que nous ne la connaissons jamais exactement et jamais complètement : aussi la critique est-elle continuelle et nécessaire ; secondement, parce que l'orientation rationnelle d'après laquelle on interprète et systématise les événements connus varie selon les époques, les cultures et les systèmes philosophiques. Néanmoins, dans l'histoire comme dans toutes les formes de pensée, on tend à la conquête de la vérité ; si la connaissance directe, proprement historique, ne suffit pas, nous recourons à la contre-épreuve de la réalité existante et à sa projection finaliste dans l'avenir pour refaire en notre esprit la synthèse complète de la réalité.

L'histoire ainsi devient philosophie.

En fait, ce qui semble devoir être la véritable histoire et est regardé comme tel par la plupart, c'est-à-dire l'événement humain, n'est que l'élément matériel de l'histoire. Et encore un tel élément, pour devenir motif historique, doit subir une élaboration spirituelle, à travers la pensée et le sentiment convergent et divergent d'un groupe de personnes, et pénétrer

non seulement dans leur mémoire, mais dans leurs convictions et dans leurs sentiments ; alors l'événement humain devient « historicisé », il devient par suite matériel d'histoire. Le donné historique, même s'il est exprimé par un seul individu doit, pour être historique, se répercuter dans un cercle toujours plus large d'individus et assumer un caractère collectif. Le donné historique est un élément social, en tant que, ou effectivement ou symboliquement ou par attribution, il représente cette expérience, cette activité humaine qui, une fois posée, continue d'être vécue et revécue, dans un processus ultérieur.

Tout événement est par soi « historicisable », mais « l'historisation » est un fait de la conscience collective, et plus longtemps dure l'historisation d'un événement, — plus profonde est la répercussion du fait dans la conscience et plus large est le cercle de ceux qui en sentent les effets. Ces événements qui n'arrivent pas à être individués et à former un matériel historique précis ne manquent pas d'exercer leurs effets pratiques sur la formation de la réalité concrète et « processuelle », — parce que dans la conscience humaine tout se répercute sous les aspects de la langue, des coutumes, de la tradition, des institutions, de l'art, etc..., dans son continuel devenir. Et il ne faut pas croire que l'événement, une fois historicisé, reste comme un donné fixe, une pièce anatomique de musée. En tant qu'il est historisé, il est senti dans la conscience historique du temps. Comme les sentiments et les idéaux communs se modifient avec le cours des faits, les attitudes à l'égard du passé historique changent aussi. Ce changement d'attitude est à son tour le motif d'autres changements ultérieurs de la conscience historique. Par suite l'histoire se fait et se refait sans cesse, son matériel est élaboré et reconstruit sans cesse, et sans cesse confronté à nouveau avec la réalité existante et avec la finalité déontologique pour rejoindre, autant qu'il est possible, la réalité intime du processus humain. Ainsi les trois significations du mot histoire — cours des événements, récit systématique, conscience historique — s'unifient soit dans la pensée, qui est la rationalité de l'action, soit dans l'action, qui est la réalisation de la pensée, soit dans la conscience, entendue comme la rationalité et l'activité présentes à elles-mêmes.

En fait, s'il ne peut y avoir de pensée qui ne se relie au passé (continuité cognitive), ni réalité qui ne dérive d'un passé (processus humain), ni personnalité qui ne vive et n'ait ses racines dans le passé (conscience historique), — l'élément historique, de quelque façon qu'il soit envisagé et systématisé, ne peut manquer à l'individualité humaine (personne), à sa structure collective (société), à son devenir temporel (processus).

Comme on le voit, ce n'est pas le matériel des événements qui constitue l'histoire, mais bien la systématisation rationnelle des événements. Comme la conscience rationnelle est dans

l'homme le principe de l'action, la rationalité est le principe systématisant de l'histoire. C'est pourquoi l'histoire, ainsi conçue, se présente avec tous les caractères de la philosophie. A vrai dire, la philosophie n'est que la systématisation rationnelle des lois générales de la pensée et de l'action humaine, lois dérivées de la réalité existante. L'histoire est la rationalité de la réalité existante, systématisée selon les lois générales de la pensée et de l'action humaine.

Comme la philosophie ne se confond pas avec la pensée et avec l'action humaine, mais en systématise rationnellement les lois générales, ainsi l'histoire ne se confond pas avec le processus humain, mais en systématise rationnellement l'expérience. La philosophie et l'histoire sont deux manières de saisir l'activité humaine, — ou dans la systématisation des idées tirées de la réalité, ou dans la systématisation de la réalité selon les idées. On peut dire au fond que philosophie et histoire se ramènent l'une à l'autre, en tant que l'une et l'autre, sous des modes divers, ont pour objet la rationalité qui s'actue dans les événements humains, selon les lois générales de la réalité.

Tout ce qui, en philosophie ou en histoire, est réellement acquis à la culture humaine est lié à une valeur de *rationalité* indestructible ; c'est là le principe unifiant de l'activité individuelle comme du processus humain, de la réalité existante et de sa systématisation ; le principe unique non seulement de la philosophie, mais de l'histoire entendue comme processus, comme systématisation et comme conscience.

4. — Notre historicisme, qui dérive de la conception que nous venons d'exposer, est donc très différent de l'historicisme qui dérive de la conception idéaliste. Pour nous *l'historicisme est la conception systématique de l'histoire comme processus humain, se réalisant par des forces immanentes, unifiées dans la rationalité, venant d'un principe et tendant vers une fin transcendants et absolus.*

Nous avons parlé plus haut d'une double unification du processus humain, l'une immanente dans la rationalité humaine, l'autre transcendante dans l'intellect absolu. La première résulte de l'expérience humaine ; la seconde consiste dans le rapport du contingent à l'absolu.

Il ne peut y avoir de philosophie ni d'histoire sans qu'on résolve le problème de l'unification du contingent dans l'absolu. Il y a deux systèmes qui s'affrontent : le *monisme*, qui prend d'ailleurs de multiples aspects et qui du contingent fait l'absolu ; le *dualisme*, qui, distinguant le contingent de l'absolu, trouve un rapport de transcendance. Dans le système moniste, le processus humain, quelles que soient les atténuations philosophiques, ne peut être conçu que de façon déterministe, parce que la personnalité humaine est absorbée dans l'unique

réalité du tout. Au contraire, dans le système dualiste la réalité contingente garde son existence objective, et l'homme sa personnalité libre et autonome ; ainsi le processus historique est réellement et non en apparence un vrai processus humain.

La difficulté qui, étant donné le système dualiste, peut se présenter à l'esprit est celle-ci : comment peut-on concevoir le rapport d'unification entre le contingent et l'absolu et comment, par suite, l'absolu peut-il s'historiciser dans le contingent ? La difficulté peut naître de la manière dont on conçoit l'unification. Selon notre expérience personnelle, l'unification dans la rationalité est intérieure et immanente ; on ne saurait dire la même chose du rapport d'unification entre le contingent et l'absolu. Mais dans ce rapport nous trouvons une immanence initiale qui suffit à l'unification sans qu'on tombe dans l'immanentisme.

En fait, nul ne peut trouver à redire, fût-ce du point de vue le plus strict de la théologie catholique, si on affirme que Dieu en créant communique à l'être créé non sa nature divine, mais une activité qui devient propre à l'être créé et lui demeure immanente. Tout ce qui existe dans le créé vient de Dieu : la réalité, l'activité, l'ordre, la loi intérieure, la force intime de processus, la rationalité, en un mot, la nature. Qu'y a-t-il d'immanent dans le créé qui ne vienne de Dieu ?

Si on peut dire que *in ipso vivimus, movemur et sumus*, cette phrase : « L'action de Dieu *ad extra* immanente dans le créé », n'indique rien d'autre que la nature créée de la réalité extra-divine, dont les forces immanentes sont la raison même du processus d'actualisation : pour l'univers, processus cosmique ; pour l'homme, processus humain.

Pour employer une comparaison, nous pouvons concevoir le rapport de création comme celui d'une œuvre d'art à l'égard de son auteur. Qui pense *Divine Comédie* pense Dante. Il n'était pas nécessaire que Dante composât la *Divine Comédie*, mais, une fois composée, elle lui est indissolublement unie, parce qu'en elle se trouvent l'œuvre et l'esprit de Dante, bien qu'elle ne soit pas Dante ; d'un autre côté, Dante, après l'avoir composée, ne peut être conçu sans rapport avec la *Divine Comédie*.

Ce qu'il y a d'admirable dans cette unification par le rapport du créé au Créateur, c'est que le créé non seulement reste distinct dans son être et dans son action, mais aussi, sous un certain aspect, autonome, si, comme il arrive en fait, les êtres raisonnables peuvent agir contre la loi même de la rationalité créée. Le processus humain est évidemment humain, c'est-à-dire selon la nature de l'humanité, qui est rationnelle et sensible, libre et soumise à des lois, unifiée intérieurement par la rationalité immanente et unifiée par son rapport de création avec le transcendantal par excellence.

Pour que le processus humain soit vraiment tel, il faut que

les activités extra-humaines adoptent, en quelque sorte, le mode du processus humain ; ce qui, sur le terrain historique, veut dire que les activités extra-humaines doivent s'historiciser, c'est-à-dire devenir des éléments cognitifs et actifs de l'homme. La nature sub-humaine, qui constitue le conditionnement bio-physique de l'homme, entre dans le processus humain par l'action même de l'homme, qui en fait la conquête. Nous pouvons dire que cette nature sub-humaine s'historicise, en tant que le monde bio-physique est transformé dans l'activité humaine, qui produit des richesses, crée des villes et des royaumes, forme des sciences et des thèmes de spéculation, et y met l'empreinte du génie avec les œuvres d'art.

Peut-on dire la même chose de l'œuvre de Dieu ? Considérée dans le créé, — monde physique et rationnel — l'œuvre de Dieu est le processus cosmique et humain lui-même, — en tant qu'existence, ordre et vitalité du créé dépendant de Dieu. Cette dépendance à l'égard de Dieu, traduite rationnellement en idée, devient motif d'activités humaines, non seulement comme croyance, religion et culte, mais par tous les effets intellectuels et moraux que produit cette idée. Ainsi pourrions-nous dire que ce reflet de Dieu dans le créé et dans ses lois, traduit en idées, s'historicise par le moyen des activités humaines.

Il peut sembler difficile de concilier l'action surnaturelle de Dieu avec notre conception historiciste. Mais, selon nous, le surnaturel lui-même s'insère dans le processus humain et devient histoire. L'évaluation du surnaturel est donnée par la foi, et celle-ci (en tant qu'elle est aussi un acte de l'homme) s'insère dans le processus humain. Un point fondamental de la communication surnaturelle de Dieu à l'homme est l'apparition du Christianisme dans l'histoire. Le fait historique ici n'est pas seulement la naissance et la vie de Jésus, — mais tout ce qui s'y rapporte à travers les siècles, avant et après Jésus-Christ. Aussi le surnaturel est entré dans l'histoire, et comme tel il ne peut être éliminé.

Que les hommes croient que Jésus est le Verbe de Dieu fait homme ou qu'ils le combattent comme un homme usurpant la Divinité, cela appartient à l'histoire. La révélation divine et toute manifestation surnaturelle, une fois réalisée, est acquise aux activités humaines, bonnes ou mauvaises, qui forment l'objet de l'histoire. Ainsi tant l'œuvre de Dieu révélée par la nature créée que la révélation surnaturelle de Dieu à l'homme deviennent, par l'activité humaine qui en ressent la conséquence et qui en dépend, éléments du processus et objet d'histoire.

Celui qui sait lire dans la création et dans l'histoire, et qui est mis en état d'y lire, trouvera l'empreinte divine soit dans la nature, soit dans les données historiques de la révélation ; celui qui ne sait pas lire n'arrivera jamais à la source et s'ar-

rêtera au donné naturel ou au donné historique comme immanents en soi, sans rapport (naturel ou surnaturel) de transcendance. Dans ce deuxième cas, on divinisera, qu'on le veuille ou non, l'immanent, c'est-à-dire qu'on donnera au contingent humain et cosmique le caractère de l'absolu.

Le divin dans l'histoire ne peut être nié. Pour nous c'est l'Absolu qui crée le relatif et qui, pour se faire connaître, participe au relatif et s'humanise (la plus grande manifestation, la manifestation pleinement divine, en est Jésus-Christ) ; et cela c'est de l'histoire, de la véritable histoire. Le divin qui devient histoire ou qui s'historicise non seulement ne viole pas les lois du processus humain, mais on peut vraiment dire qu'il les intègre. Le cercle Transcendance-Immanence et Immanence-Transcendance, qui est la loi de la création et du destin cosmique, pourra plus facilement être réalisé par chaque homme, qui, à travers les manifestations historiques du transcendantal, acquiert la puissance de se transformer en lui.

Notre définition de l'historicisme trouve ainsi son explication. Le processus humain est toujours réalisé par des forces immanentes unifiées dans la rationalité ; parmi ces forces il faut compter les idées et les expériences personnelles du divin et ses manifestations historiques. Cependant le principe (création) et la fin (destinée surnaturelle) de l'homme ne sont pas historiques, mais extra-historiques, partant du Transcendant-absolu et allant vers lui. Les historiens qui croient qu'il n'est pas de leur devoir d'admettre un principe et un terme extra-historiques, ne peuvent expliquer le divin dans le processus humain et par suite sont contraints de l'humaniser au point de le réduire à une pure invention humaine, comme la légende, le mythe, la superstition — ou bien à une forme enfantine et populaire de la conception philosophique immanentiste. Ce faisant, ils réduisent le rationnel à l'irrationnel, nient ainsi l'unification dans le rationnel des forces immanentes du processus humain et par là même nient le processus humain dans sa véritable nature. Ils sont contraints, s'ils sont logiques, de chercher un autre type d'unification des formes du processus humain dans un système moniste quelconque, qui selon nous, détruit dans ses fondements la personnalité humaine et le véritable historicisme.

Ce qui dans notre système historiciste peut sembler à d'autres enfermer une contradiction, c'est que, si on insère les manifestations divines dans le processus humain comme éléments historiques, elles se soumettent (pour parler ainsi) à l'unification dans la rationalité ; au lieu que les mystères révélés, puisqu'ils sont mystères, ne sont pas connaissables rationnellement. L'objection, si on la fait, ne peut venir que d'une incompréhension de ce qu'est l'insertion dans le processus humain ; cette insertion n'est pas l'intelligence rationnelle du mystère

(qui alors ne serait plus un mystère), mais la réduction de tout élément non humain à la cognoscibilité pratique et à l'activité qui en dérive. L'homme arrive à connaître pratiquement un mystère, quel qu'il soit, s'il lui est donné de participer à ce mystère comme tel, et à en faire l'objet de sa propre activité, même s'il est sûr de n'arriver jamais à le comprendre rationnellement. Combien, d'ailleurs, n'y a-t-il pas de connaissances naturelles pratiques dont les raisons nous échappent et dont pourtant nous usons dans notre vie quotidienne ? La plus grande partie du monde physique nous est inconnue ; nous continuons à le conquérir. Combien d'hommes ignorent les mathématiques, les sciences, la philosophie et agissent selon les lois qui dérivent d'elles ! Tout ce qui arrive à l'homme d'une manière quelconque comme connaissance et le pousse à l'action (et il ne peut le pousser à l'action que sous un aspect véritable ou apparent de rationalité) s'insère dans le processus humain et peut devenir objet d'histoire.

Les dogmes les plus mystérieux, manifestés historiquement dans la révélation de Jésus-Christ et devenus éléments d'activité historique permanente dans le monde, grâce à la continuation de la mission de Jésus-Christ par l'intermédiaire des Apôtres et de l'Église, ont eu et ont pour une grande partie de l'humanité le caractère de rationalité pratique qui pousse à l'action. Ainsi nous pouvons dire véritablement que les dogmes concernant les mystères, étant reçus par les hommes, viennent faire partie du processus humain et s'historicisent.

S'il n'en était pas ainsi, le processus humain lui-même serait incompréhensible, parce que l'homme pour pouvoir agir (c'est-à-dire donner naissance au processus même) aurait dû commencer par tout comprendre, éliminant autour de lui tout mystère ; l'expérience historique condamne une telle hypothèse. L'homme a agi dans un monde pour lui mystérieux et il a regardé d'abord comme mystère ce qu'avec le temps il est arrivé à comprendre rationnellement. Cette expérience répond à la tendance innée en l'homme de vouloir surmonter le mystère ; il lutte et luttera toujours dans ce dessein, même en se trompant de chemin, c'est-à-dire en créant lui-même des mystères inexistants et absurdes, pour expliquer les mystères existants et réels. Les chrétiens croient qu'ils arriveront à pénétrer les mystères divins connus ici-bas comme objets de foi, quand, après la mort, la foi ayant cessé, ils verront Dieu comme Il est ; par là même ils projettent dans l'infini à venir les espérances et les besoins spirituels vécus dans le temps. Ainsi, selon nous, soit le vrai mystère, soit le mystère relatif, soit le désir et le besoin de vaincre le mystère, s'insèrent dans le processus humain, comme des facteurs vivants et permanents, qui influent sur la formation de la conscience collective.

Le vrai historicisme non seulement ne minore pas ces

facteurs, ne les nie pas, ne les adule pas, mais doit les évaluer pour ce qu'ils sont comme activités historiques avec le sens que leur donnent ceux qui agissent sous leur influence et avec une telle foi.

Les historiens, du reste, comme quiconque, peuvent prendre des attitudes diverses devant la révélation, mais ils ne peuvent, s'ils veulent faire œuvre de véritable histoire, nier que le processus historique ait une causalité initiale et un terme finaliste extra-historiques et transcendants, et qu'en tout cas une telle causalité et une telle finalité animent le processus et le rendent rationnel et intelligible. Aussi, pour nous, le vrai historicisme est la conception systématique de l'histoire comme processus humain, se réalisant par des forces immanentes, unifiées dans la rationalité, partant d'un principe transcendant et absolu et allant vers une fin transcendante et absolue.

PREMIÈRE PARTIE

LA SOCIALITÉ : CONCRÉTISATION, FORME ET HISTORICITÉ

I

LA CONCRÉTISATION DE LA SOCIALITÉ

5. La conscience, principe de la concrétisation de la socialité.
6. La rationalité des individus base et force perpétuelle de toute concrétisation sociale.
7. Le dynamisme de la concrétisation de la socialité.
8. Toute société concrète est spécifique et individualisée.
9. Toute société individualisée est telle en vertu d'une forme. Les formes de la socialité.

5. — La société n'existe pas dans un sens générique : c'est là un concept abstrait. Il existe des sociétés concrètes, c'est-à-dire qu'il existe des individus coopérant à des fins communes selon différents modes. La société est, fondamentalement, une donnée de la conscience. De même que l'individu au cours de toutes ses années d'existence reste le même et se reconnaît le même de par la conscience qu'il a de soi et de par le souvenir qu'il a de sa conscience dans le passé ; de même la société concrète, une société donnée, malgré la succession des générations se reconnaît en vertu de la conscience qui s'est formée chez tous ses associés d'être toujours la même société depuis les origines. Si une série de circonstances adverses amène un groupe social déterminé ou à s'éteindre ou à se confondre avec un autre groupe, même si le souvenir du groupe dure, la conscience cessera soit partiellement, soit en totalité parce qu'il en sera fini de l'individualité du groupe social créant une solidarité concrète de forces, une coopération concrète et consciente d'individus.

Point n'est besoin que la conscience sociale soit chargée de tous les souvenirs du passé qui est souvent long, complexe, embrouillé. Il suffit que le passé soit senti comme présent dans la tradition, dans la langue, dans les mœurs, dans la continuité des lieux, dans la représentation des symboles. Parmi ceux-ci les plus notables sont la succession des personnes investies d'une autorité, le nom des familles les plus considérables, les phases du culte, le retour des fêtes populaires et autres circonstances semblables. On pourra préciser les annales et les pé-

riodes des différentes époques, écrire des chroniques, des biographies, des histoires — les poètes chanteront dans leurs hymnes et leurs épopées des nations et des familles ; le peuple transformera en mythes les faits principaux d'origines obscures, et tout cela contribuera à la formation et à l'expression de la conscience sociale. Mais comme la mémoire individuelle sélectionne soit l'ensemble des faits relatifs à sa propre personnalité, soit les souvenirs extérieurs, de même la mémoire des événements sélectionne, de façon à la fois pratique et émotive, intéressée et fantastique. L'ordre de ces souvenirs n'est pas chose théorique et abstraite ; il est aussi réaliste et concret que la vie sociale elle-même. Celle-ci, tout en les modifiant, se rattache dans sa réalisation à des traditions, des doctrines et des théories qui se sont souvent stratifiées, au cours des siècles, dans la conscience des associés.

Il faut se rendre compte que cette conscience que nous disons conscience de groupe, conscience sociale, conscience collective ou conscience historique selon les nuances du langage, n'est pas un élément ayant une existence en soi distincte de l'individualité concrète. C'est la conviction instinctive et réfléchie que chaque individu possède, ou finit par posséder, d'appartenir en quelque manière aux autres comme les autres appartiennent à lui. Et cela non seulement dans le présent qui passe, mais dans le passé d'où provient cet aujourd'hui que nous vivons, dans le futur que nous préparons et réalisons aujourd'hui.

De même qu'il est inexact de penser à l'individu en l'opposant à la société, il est inexact de penser à une conscience individuelle en l'opposant à la conscience collective. L'unique conscience concrète est la conscience individuelle, mais on distingue en elle deux termes, ou plutôt deux aspects de son activité : une activité personnelle du sujet pensant et conscient en tant qu'il se réfléchit et rapporte à lui-même ses pensées, ses aspirations et son activité (conscience individuelle ou mieux personnelle) et l'autre aspect que donne la projection de cette conscience personnelle dans le monde extérieur, non seulement en tant que conditionnement bio-physique, mais en tant que conditionnement social et historique et dans toute son ampleur : famille, ville ou village, classe, clan ou caste ; pays, région, nation, peuple et ainsi de suite. Cette projection de conscience est la socialité concrète en chacun de nous, comme donnée psychologique, éthique et historique, sans laquelle nul individu humain n'est concevable.

On demande si l'individu existe d'abord et la société après ; si la conscience individuelle existe d'abord puis ensuite la conscience collective. Si *d'abord* et *après* indiquent un ordre chronologique, il faut répondre par la négative ; mais il faut répondre affirmativement s'il s'agit d'un ordre logique dans une

causalité coexistante. Cependant, ces formules abstraites ne doivent pas faire illusion. La société existe concrètement dans l'individu par le fait même qu'il ne peut y avoir d'individu en dehors de la société ; et la conscience du social peut exister originellement dans l'individu avant même que celui-ci arrive à réfléchir sa conscience individuelle.

Plus la dépendance de l'individu par rapport au complexe social est sentie, plus la conscience du groupe devient forte. Mieux chaque individu sent les avantages sociaux, mieux il approfondit sa conscience collective. La valeur sociale d'un groupe est donnée par la valeur de la conscience qui se développe dans chacun des associés, d'appartenir à ce groupe.

De même que l'individualité humaine ne saurait être évaluée si elle n'a pas conscience d'elle-même, ce qui arrive chez l'idiot ou chez l'enfant antérieurement à la connaissance la plus rudimentaire ; de même, sans conscience de la société dans laquelle on vit, de sa valeur et de sa continuité, il n'y a pas société véritable mais seulement rapprochements, accouplements plus ou moins occasionnels ou forcés. Il manque l'élément de communion : celui qui donne conscience de la vie sociale. La société est au fond communion ; le terme plus exact serait *communauté* : c'est-à-dire conscience d'être en communion.

Un groupe de personnes voyageant dans le même compartiment de chemin de fer et faisant en tout ou en partie le même parcours ne constituent pas une société. En tant que voyageurs, à part les amitiés possibles, il n'y a pas de communication entre elles. Au contraire deux époux même sans enfants, même séparés pendant longtemps pour cause de voyage, d'émigration, de guerre, de prison, font une société parce qu'il y a entre eux une communion, fût-elle suspendue dans ses effets pratiques et dans ses objectifs immédiats. Il y a toujours chez tous deux la conscience qu'ils forment une société.

Une société, quelle qu'elle soit, vit avant tout dans la conscience de ceux qui font partie d'elle : et son individualité précise vient de là. Aucune société ne saurait être confondue avec une autre, quand bien même elle serait subordonnée à une autre, tandis que chaque individu peut appartenir et appartient en fait à plusieurs sociétés, dans lesquelles il exprime, en communion avec d'autres individus, et selon les différents besoins de la nature humaine, sa conscience sociale.

On distingue habituellement les sociétés selon leur but et leur organisme. C'est le but et l'organisme qui donneraient à la forme sociale son caractère spécifique. Nous avons noté plus haut que la société est organique et finaliste ; mais nous avons ajouté aussi que l'élément finaliste de la société n'est pas extérieur à la nature humaine individualisée en chacun de nous. De même la conscience individuelle se développe dans le plan social pour être plus ou moins approximativement at-

teint. Un but de la société étranger aux buts individuels, extérieur ou supérieur à l'individu n'existe pas parce qu'il n'y a point d'entité sociale existant en soi, en dehors de l'individu. Aussi dit-on avec raison que l'individu est le but de la société alors que la réciproque n'est pas vraie, et l'on dit également que la société est pour l'homme un moyen d'arriver à son but. Des expressions semblables indiquent la valeur théorique et pratique de l'unicité de la conscience individuelle avec la conscience sociale ainsi que des objectifs individuels avec les objectifs sociaux.

Des organes de la société en dehors des individus n'existent pas davantage. Tous les individus sont en soi et originellement des organes sociaux, parce que chaque individu, en tant que tel, contribue à la réalisation du fait social. Tous les associés n'y contribuent pas de la même façon ; la spécification des fonctions est constitutive de l'organisme. C'est ainsi que dans la société domestique l'office du mari diffère de celui de la femme, des enfants et des serviteurs, et que, dans la société politique, les fonctions des chefs diffèrent de celles de la bureaucratie ou de celles des simples citoyens.

On considère abstraitement les organes comme distincts de la fin. Dans le concret, en dépit de leurs fonctions spécifiques, ils ne sont que le processus de réalisation de la fin, c'est-à-dire la fin en perpétuelle réalisation. La constitution formelle des organes est originellement une réalisation de la fin sociale : si bien que l'on peut dire que l'organe social se ramène à la fin sociale et que, lorsqu'on ne peut l'y ramener, il n'est plus organe. Et comme la fin n'est que ce qu'il y a de consciemment rationnel dans l'action pratique des individus, l'organe social est tel en tant qu'il répond à ce qu'il y a de consciemment rationnel dans l'action pratique, avec spécification des fonctions et coopération des activités.

Fins et organes sociaux sont le développement pratique de la conscience qu'ont les individus d'être en communion entre eux et d'agir conformément à cette communion.

6. — Ceux qui regardent la société à travers les facteurs matériels trouvent difficile de renoncer au phénoménisme des faits extérieurs pour un principe intérieur dans lequel nous trouvons la raison de la concrétisation de la socialité. Cependant, à moins de renoncer à la recherche des facteurs de réduction, une théorie s'attardant sur les phénomènes ne peut satisfaire la soif de connaissance qui nous pousse à passer des éléments réductibles à d'autres éléments ne permettant pas de réduction ultérieure parce qu'ils sont primordiaux. Nous acceptons donc en tant que descriptive et phénoménologique toute étude de la société faite d'après ses caractéristiques extérieures connues ou ses facteurs matériels, mais sans renoncer aucunement

à la recherche de ce qui, dépassant tout phénomène et toute structure matérielle, se révèle l'élément définitif et originel de la socialité, comprend en soi toutes les formes sociales, les résout en soi.

La différence des sexes chez les animaux rend chaque sujet isolé insuffisant à la procréation ; il faut qu'un sexe soit complété par l'autre. Cette déficience de l'individu isolé exige la coopération naturelle, nécessaire d'un autre individu, ce qui semble constituer un début de socialité. Cependant, tant que cet appel et cette coopération restent dans le cercle des instincts animaux et sexuels ils ne constituent point une société : il y aura la coopération de deux individus qui sera l'union sexuelle : il y aura le but implicite de la nature qui sera la conservation de l'espèce, mais il n'y aura pas conscience de la coopération et du but ; il manquera ce caractère rationnel qui donne à la socialité son empreinte spécifique.

Sous cet aspect, les unions de la *Vénus errante*, privées de tout sentiment de responsabilité et de toute finalité rationnelle, tiennent plus de l'accouplement animal que de n'importe quelle société, fût-elle rudimentaire et informe, à moins que ce fait matériel ne donne lieu à un lien affectif, à un rapport de responsabilité lui conférant un caractère moins irrationnel et le reflet d'une conscience sociale.

Lorsque certains historiens ou philosophes conçoivent ce qu'ils nomment une société primitive comme une phase purement animale de la vie humaine, ils ne font qu'une abstraction, une hypothèse inconsistante. Dans n'importe quelle phase de la vie humaine il y a concrétisation sociale et par conséquent conscience — si élémentaire soit-elle — d'une vie sociale. Là où il y a communion de plusieurs individus, communication de besoins, langage (quelque primitif qu'il soit), affectivité (quelque instinctive qu'elle soit) il y a conscience sociale et par conséquent rationalité.

Sociologues et moralistes, quand ils examinent les caractères fondamentaux de la société, disent que dans toute société concrète une autorité est nécessaire en tant que principe unificateur ; ils expriment en termes morphologiques ce que nous disons en termes dialectiques. Car, bien que d'aucuns prennent comme termes de comparaisons certaines organisations d'animaux (comme celles des abeilles et des fourmis) où l'on observe l'existence de chefs et la division des fonctions et du travail, ils ne peuvent transformer ces exemples d'instinct animal en produit de conscience sociale, si bien qu'il leur est impossible de parler d'autorité chez les animaux comme ils en parlent dans les sociétés humaines. Dans celles-ci, qu'elle s'incarne en un individu ou en plusieurs, avec des pouvoirs distincts ou réunis, une forme centralisée ou répartie et hiérarchisée, l'autorité n'est autre chose, en dernière instance, que la conscience so-

cialité elle-même en tant que conscience permanente, active, directrice, unificatrice et responsable. Les pouvoirs que l'autorité exerce ne sont pas, en réalité, une donnée extérieure à la société mais un élément intérieur, une donnée de la conscience qui s'extériorise jusqu'à la contrainte et à la pénalité. En effet, quand la contrainte et la pénalité sont légitimes et justes (données de la raison appréciées par la conscience collective), le rationnel intérieurement senti a raison de la répugnance qu'inspire ce qu'a de matériel l'exercice de la force.

Les données matérielles de la société telles que la coexistence des individus sur un territoire donné (stable ou temporaire), l'utilisation des moyens de vie extérieurs et des moyens d'association, tout ce que nous avons appelé conditionnement bio-physique, sont des éléments nécessaires au développement de la vie sociale de la même façon que le corps est nécessaire à notre vie intellectuelle et spirituelle elle-même. Mais aucun de ces éléments n'est la raison de la socialité, qui n'acquiert sa signification particulière qu'en dépassant la matérialité des faits.

De ce point de vue, ceux pour qui la socialité a ses mobiles, ses causes déterminantes d'activité (se développant sous forme de lutte pour la vie, de sélection, de coalitions particulières, de domination des plus forts sur les plus faibles) dans l'instinct de conservation de l'individu et de l'espèce ou dans l'instinct de la race, tombent dans une équivoque. Nous ne nions pas la valeur de ces facteurs élémentaires que sont les forces matérielles, ni par conséquent du processus de sélection qui découle d'elles, de quelque façon qu'on se le représente. Mais nous ne pouvons donner à ces forces la notion de socialité tant que nous n'arrivons pas à une véritable communion spirituelle entre les associés, dans une convergence active où brille le rayon de la raison humaine.

La sociologie déterministe, qui tente de ramener la formation et le développement des sociétés aux conditions bio-psycho-physiques, c'est-à-dire aux besoins élémentaires de la vie sensible, ne saurait nous donner une véritable société, mais seulement une existence déterminée dans le cercle de ces besoins comme celle d'autres catégories d'animaux. Le cycle des choix — déterminés comme le reste — se réduirait simplement aux besoins sensibles : leur satisfaction relative ferait cesser toute impulsion à un développement ultérieur, à un dépassement qui n'est pas à leur portée. Les animaux n'ont pas de société au véritable sens du mot : les hommes n'en auraient pas s'ils n'étaient soumis qu'à la pure détermination de leurs besoins matériels.

La rationalité n'est pas un facteur générique, comme une abstraction universalisée ; c'est un facteur concret de l'individu et cette lumière brillant en lui le rend ce qu'il est véritablement :

un homme. Si nous employons le mot « rationalité », comme nous employons aussi le mot « socialité », c'est que nous faisons une analyse et présentons les facultés humaines abstraitement. Ce n'est qu'ainsi, au moyen d'idées et de symboles logiques, que nous pouvons nous rendre compte de la réalité concrète dans son être et dans son action.

Tout individu concret est complet en soi, mais ne peut s'exprimer, c'est-à-dire faire passer ses virtualités en acte, qu'avec le concours des autres qui, relativement à lui, représentent une espèce de conditionnement. Pour chacun de nous dans sa sphère, il se forme ainsi un enchaînement réciproque de conditionnements, et cela indéfiniment, selon l'impulsion de la rationalité, dans la nécessité intérieure où chacun se trouve de s'exprimer et de se réaliser.

Nous disons « la nécessité intérieure » non point pour indiquer un principe déterministe quelconque, qui cesserait d'être rationnel, mais pour donner l'idée de la nature du rationnel concret, qui ne peut rester en puissance mais doit passer à l'acte ou se réaliser. Cette réalisation se fait selon la nature même du rationnel concret : c'est-à-dire qu'elle se fait par une succession continue d'actes volontaires. En détachant cette nécessité intime du rationnel du caractère volontaire des actes de réalisation, on tombe d'un côté dans le déterminisme — comme nous l'avons noté plus haut — et d'un autre côté dans les théories volontaristes de la société.

Pour les théories volontaristes, toute société serait intrinsèquement volontaire, et rien que cela : tant la famille sous sa forme stable que la société politique dans son organisation d'ordre. Il n'y aurait pas de sociétés nécessaires : elles seraient toutes libres ; leur réalisation serait due à un contrat tacite ou formulé en vertu duquel les individus renonceraient les uns envers les autres à une partie de leur liberté pour l'avantage — réel ou hypothétique — de la vie en société. De telles théories, fondées sur un prétendu état de nature exempt de lois et de freins sociaux, tendent, en dépit de leur abstraction, à nier la superposition d'une autorité absolue et d'une loi coercitive, comme en opposition avec la personnalité humaine dans sa spontanéité individuelle. Il est évident pour nous qu'un pur volontarisme social, détaché des exigences intérieures de la rationalité, manquerait de consistance. Nous n'en devons pas moins reconnaître la valeur de la participation active de la volonté individuelle dans la réalisation de la socialité.

Le contrat social pour une société politique, le contrat matrimonial pour une société domestique, ne peut être présenté comme le principe logique, éthique ou historique des sociétés concrètes, mais uniquement comme la réalisation particulière d'un fait donné qui pourrait être autre en raison de la marge laissée à chacun dans le choix de ses moyens d'activité. Mais

on ferait erreur si l'on croyait que la volonté individuelle s'exerce dans une condition humaine extra-sociale, comme si, au moment de la volition et de l'action, il n'y avait pas une société quelconque, sans laquelle toute action humaine serait impossible. La société est toujours en acte, du moment qu'il s'y trouve des individus ; elle peut être privée de la spécification ultérieure que des individus déterminés tendent à réaliser, mais du fait qu'il se trouve en elle des individus dont l'activité tend à réaliser quelque chose de nouveau, la société concrète existe.

Dans les limites de la réalisation de la socialité, sous ses formes variées, la valeur de la volonté est toujours constante, mais là n'est pas le facteur originel et irréductible de la socialité. Ce facteur, c'est la rationalité des individus qui acquièrent la conscience de leur « individualité-socialité », et la réalisent et la concrétisent indéfiniment, avec leur propre activité individuelle et volontaire. La rationalité humaine individualisée, c'est-à-dire l'homme concret : telle est la base et la force perpétuelle de toute concrétisation sociale.

7. — La concrétisation de la socialité n'est jamais statique et définitive ; elle est, comme la vie humaine, un processus et un dynamisme. Elle se réalise avec le temps. On peut dire qu'elle est la projection historique de la conscience sociale, ou la conscience sociale en réalisation continue. Ce qui signifie qu'à aucun moment la rationalité n'a d'expression adéquate et complète : même lorsqu'elle est aussi profonde que possible, comme chez les génies et les saints, elle doit, pour être telle, se réaliser ultérieurement au cours d'un incessant devenir.

On dit que la vertu, la science, la liberté se conquièrent tous les jours, que la conquête est incessante, qu'un seul jour où elle s'arrête est une perte. Ces phrases sont vraies : elles indiquent l'effort intérieur qui nous pousse à perpétuellement agir, à réaliser et à exprimer notre rationalité. Ni l'individu, pris en soi, ni la société en tant que résultante d'individus ne peuvent dire qu'ils la possèdent entièrement ; ils ne sauraient donc s'installer dans sa réalisation du moment comme dans l'ultime, la définitive. Le devenir de la vie est dans le rythme du dynamisme intérieur.

Nous avons besoin de points de repère pour préciser le temps ; mais ce n'est pas l'horloge qui fait le temps, ni le lever et le coucher du soleil qui forment la succession des choses, ni l'évolution matérielle de notre corps qui vieillit, ni la succession des générations qui se talonnent et disparaissent, ou celle de rois et de gouvernements. Ce sont les indices extérieurs d'une conscience qui ne s'épuise jamais, qui se réalise à chaque instant dans son processus intérieur, et qui se projette à l'ex-

térieur en donnant l’empreinte extérieure de son caractère rationnel. Tout le monde extérieur travaillé par l’homme porte sa marque : les pierres taillées, les campagnes cultivées, les papiers imprimés, les carrières et les mines ouvertes parlent de cet éclair vital qu’est la rationalité humaine partout où la trace de l’homme s’est posée, transformant le monde extérieur et le faisant sien.

Dans ce processus de réalisation du rationnel, on distingue deux moments dialectiques : le moment négatif et le moment positif, qui indiquent un passage continu de la puissance à l’acte. Jamais pure puissance, jamais acte pur, mais toujours relativement puissance et acte. Le moment négatif montre que ce qui a été réalisé comme rationnel se révèle déficient, incomplet, limité. Le moment positif est l’idée réalisable qui dépasse les déficiences, les insuffisances et les limites de ce qui est déjà réalisé. Le moment négatif est la négation du rationnel ; l’affirmation du rationnel constitue au contraire le moment positif.

La négation du rationnel peut être considérée sous différents aspects. Tout d’abord comme un effet de la limitation de notre être qui, ne pouvant tenir en un acte unique et se réalisant en actes successifs, concrétise sa propre activité sous une forme limitée de sorte que l’acte qui suit comprend et annule le précédent. Elle peut être vue aussi comme un moment de la dialectique entre le matériel et le rationnel de notre activité, entre nous comme principe rationnel et ce qui est réalisé comme détaché de nous et devenu un obstacle à notre activité ultérieure en tant que le produit objectif ne contient plus en lui la valeur rationnelle qui lui a été communiquée s’il n’est pas renouvelé par cette source impérissable de réalité vitale qu’est l’homme. Enfin on peut la penser comme le passage à l’acte erroné, défectueux de la rationalité parce qu’à l’origine, c’est-à-dire chez l’homme-individu, la fin à atteindre et le bien à réaliser se sont présentés sous des aspects soit déficients, soit ambigus.

Ces trois points de vue, que nous pourrions appeler le métaphysique, le dialectique et l’éthique, mettent en lumière la limitation de l’activité humaine, sa rénovation rationnelle et sa correction éthique ; ils expliquent, en lui donnant sa valeur véritable, ce continu effort de l’homme pour conquérir lui-même sa propre rationalité. Dans tous les domaines de l’activité humaine, depuis le plus humble et le plus matériel jusqu’au plus élevé et au plus spirituel, depuis celui qui est purement personnel jusqu’au plus largement social, c’est chose évidente que l’effort de dépasser et de vaincre ce moment négatif. De là cette séparation entre les idéals et les résultats concrets, la critique de ce que l’on a fait au moyen de ce que l’on a à faire, le sentiment d’un présent dévalorisé en regard de l’avenir.

Toute l'activité humaine peut être dite un processus continu de réforme, de correction et d'intégration de ce qui est par ce qui doit être.

Le déontologique (le devoir-être) pèse sur nous sous l'aspect de rationalité, c'est-à-dire d'idéal approuvable, désirable et possible à atteindre. Par cela même, le présent qu'on veut modifier ne peut plus être conçu sous l'aspect du rationnel, mais du semi-rationnel ou de l'irrationnel, que l'on veut dépasser. Le déontologique c'est l'esprit qui vit dans la lettre ; le réel devenu criticable c'est la lettre ayant perdu en tout ou en partie l'esprit. Si bien que la dialectique des moments négatif et positif acquiert un potentiel indéfini de par la continue réalisation du rationnel. Mais lorsque le sentiment de l'insuffisance et de la déficience du présent est faible ou absent, lorsque le besoin de critique est étouffé ou éteint, la société tombe dans des périodes de stase, d'immobilité, de décadence de la personnalité humaine.

Dans les deux phases de la société que nous pourrions appeler la phase statique et la phase dynamique, et qui ne sont jamais telles que relativement, on ne voit jamais manquer l'élément dynamique qu'au regard du *rationnel* il nous faut appeler *irrationnel*, *semi-rationnel* ou *pseudo-rationnel*, selon les cas. Ceci nous donne la clef expliquant tout ce qu'il y a de mal dans la société et notre constant besoin de l'éliminer ou de le dépasser.

Le pur irrationnel n'existe jamais dans la société, celle-ci fût-elle sauvage et primitive au dernier degré. C'est le semi-rationnel ou le pseudo-rationnel qui existent en ce sens que, dans beaucoup de cas, le rationnel est voilé par l'irrationnel, ou que l'irrationnel se présente sous un aspect rationnel. Cet élément négatif est permanent dans la vie humaine, tant individuelle que sociale : aussi la tendance à le dépasser est-elle également permanente. S'il n'y a pas de pur irrationnel, il n'y a pas non plus de pur rationnel. Prétendre voir une société fondée sur la pure raison, ayant dépassé une bonne fois tous les obstacles irrationnels, manque de base réelle. Cela présupposerait la transformation du dynamisme du processus humain en une statique rationaliste, chose au fond irrationnelle car elle est contre nature.

Puisqu'il n'y a jamais dans le concret ni de pur irrationnel ni de rationnel pur, mais une tendance constante à dépasser l'irrationnel pour aller vers le rationnel, il semble qu'il devrait y avoir mouvement progressif constant, ce qui n'est pas. Dans le processus humain il n'existe pas de progrès constant, et, en tant que tel, ayant nécessairement force déterminante, il n'y a qu'un progrès particulier, relatif et mélangé de régressions et d'involutions. Il faut en dire autant de la tendance que nous appelons « mouvement vers le rationnel »

ou « devenir rationnel » tout court. Ce n'est pas quelque chose de différent du processus humain. C'est le processus humain lui-même considéré dans sa caractéristique de mouvement vers le rationnel. Il ne peut avoir d'autres lois que celles du processus humain et rien de déterminant ; c'est un progrès particulier, relatif, mélangé de stases et de régressions.

Entre l'idée d'un devenir rationnel constant et celle d'un processus qui ne soit pas intrinsèquement progressif, il semble qu'il y ait opposition irréductible. Mais si l'on exclut de la réalité concrète le rationnel pur et l'irrationnel pur, le mouvement suit une ligne relative où non seulement le rationnel véritable mais ce que nous avons appelé le semi-rationnel et le pseudo-rationnel ont leur fonction, tantôt positive tantôt négative.

Nous sommes relatifs, et relative est notre activité. La rationalité, pour autant qu'on puisse la concevoir comme une idée absolue, se concrétise dans le particulier en chacun de nous ; elle se concrétise par conséquent de façon limitée. Ce caractère relatif n'enlève rien à la valeur intrinsèque de la rationalité, mais la rend adéquate à la valeur contingente et successive de l'activité humaine. La rationalité devenant acte, dépasse le relatif déjà obtenu et pose d'autres relativités à conquérir. Mais, de par le jeu même de la relativité, chose si complexe et si embrouillée, il nous arrive souvent de ne point parvenir à distinguer la véritable rationalité de la semi-rationalité ou de la rationalité apparente la pseudo-rationalité. En tant que mobile d'action, un terme à atteindre se présente toujours à nous sous un aspect rationnel, qu'il soit véritablement tel, qu'il ne le soit qu'à certains égards et d'une manière incomplète, ou qu'il n'ait que l'apparence d'être tel.

Il suffit de citer les différentes phases des institutions sociales pour s'apercevoir de cette vérité. La famille a été polygamique et elle est monogamique : la première forme doit être considérée comme moins rationnelle que la seconde ; cependant la polygamie, sous la forme patriarcale, devait marquer un progrès sur un type de famille moins organisée et moins stable. Mais notre façon de voir serait peu réaliste si nous ne mettions l'institution familiale en relation avec l'ambiance, avec l'économie, avec les sentiments moraux, avec l'organisation politique et religieuse. En faisant cela, nous trouverons, par exemple, que la famille polygamique répondant aux exigences de son milieu serait relativement plus rationnelle qu'une famille monogamique transplantée dans un milieu inadéquat. C'est un fait qu'il est loisible d'observer encore dans les pays à demi-barbares où l'on introduit le christianisme ; il ne suffit pas dans ces pays de prescrire une famille monogamique, il faut encore donner à celle-ci l'ambiance voulue par une transformation adéquate de la société politique et économique.

Beaucoup considèrent aujourd'hui la guerre comme une coutume irrationnelle, et elle est telle en fait; mais tant qu'on n'aura pas modifié les éléments sociaux qui la rendent possible, on donnera à la guerre une apparence rationnelle sous l'aspect du droit, de la justice, d'une exigence sociale. Selon les cas, le pseudo-rationnel et le semi-rationnel sont appris et défendus comme réellement rationnels.

L'esclavage nous fait horreur et cependant pendant des millénaires et des millénaires il a été considéré non seulement comme légitime mais comme rationnel. Nous jugeons cette rationalité fautive et nous nous étonnons que des hommes d'une haute intelligence aient pu considérer que l'esclavage répondait à la nature, c'est-à-dire qu'il était rationnel. Il faut faire le même raisonnement à propos de l'ouvrier salarié tout en distinguant trois régimes : le régime libéral, sans protection ni garantie, le régime organisé d'aujourd'hui, qui jouit d'une protection légale mais dont les moyens économiques sont insuffisants pour parer aux crises, et le type collectiviste russe, organisé économiquement mais sans respect de la personnalité humaine.

Ces indications rendront plus claire notre théorie du rationnel relatif, du semi-rationnel et du pseudo-rationnel, de leur entrelacement et de leur superposition dans la concrétisation de la socialité comme processus.

8. — Nous avons considéré la concrétisation de la socialité, dans son élément intrinsèque de conscience et de rationalité, soit comme principe de communion soit comme valeur unificatrice, soit comme tendance à une finalité. Mais dans le concret il n'y a pas la société, il y a *les sociétés* au pluriel. Une société unique de tous les hommes est une conception abstraite. On peut concevoir une société internationale de tous les peuples de la terre ; mais une telle société ne sera pas une société unique pour tous les hommes ; ce sera une société des États ou des peuples sur le terrain spécifique de leurs rapports politiques ou bien quelque chose qui donnera naissance à des sociétés particulières ayant des objectifs déterminés, culturels ou économiques.

Toute société concrète est spécifique ; toute forme sociale tend à son individualisation et à son autonomie. La base matérielle est donnée par le groupe d'individus qui, réunis, se distinguent de tout autre groupe. L'élément de distinction est une donnée négative, rationalisée par le principe d'union, qui est la conscience sociale. La plèbe romaine se sépare de l'aristocratie ; la séparation est matérielle et arrive à prendre un aspect physique (sa retraite sur le Mont Sacré et sur l'Aventin). Mais au moment où la séparation est chose mûre, l'idée de classe est mûre aussi, cette idée qui unit la plèbe et la fait combattre plusieurs siècles jusqu'à son émancipation écono-

mique et politique. Pour que la séparation de deux jeunes gens, homme et femme, de leurs familles respectives, prenne un caractère rationnel, il faut qu'en se mariant ceux-ci forment une nouvelle unité distincte irréductible aux précédentes.

La société concrète est individualisée; et c'est en tant que telle seulement qu'elle peut répondre au besoin qu'éprouve tout individu qui s'associe à d'autres, de ne pas perdre ainsi sa propre individualité. Dans la distinction qu'il établit entre sa société propre et toutes les autres, c'est-à-dire dans la conscience qu'il a de son groupe et de l'unité de son groupe, l'individu sent non point l'élimination de sa personnalité, mais la projection, le reflet, l'agrandissement de celle-ci. D'autre part, la véritable nature d'une société humaine se manifeste quand, en vertu de sa valeur sociale propre, elle contribue à soutenir, à développer, à perfectionner la personnalité de chacun de ses associés.

A travers la formation sociale concrète, sans perdre conscience de lui-même, l'individu dépasse l'égoïsme mesquin et développe la conscience ou l'esprit de famille, de classe, de ville, de nation, de religion, en étendant sans cesse le cercle de ses rapports et en approfondissant, pour ce, la valeur de sa propre personnalité. D'un autre côté, la société concrète a pour limite la famille déterminée, la classe, la ville, la nation, la religion auxquelles appartient l'individu en tant que ces groupes se distinguent de tout autre.

Pour que l'homme franchisse ces limites des unités sociales sans en perdre le contact actif, il faut qu'à l'égard de chacune d'elles, il ait conscience d'une unité sociale supérieure qui les embrasse ou les comprenne sans les annuler. Les familles et les classes peuvent être ainsi comprises dans la ville ou dans la nation sans perdre leur individualité; la religion peut devenir une Église organisée sans nier l'une ou l'autre des différentes formes sociales; ce qui ne répond pas au caractère social mais le nie, c'est de concevoir une société comme indistincte, indifférenciée, sans forme individualisée. Une telle chose ne sera jamais une véritable société concrète.

L'idée d'humanité est une idée unificatrice de tout le genre humain, et qui peut susciter en nous un sentiment — assez vague — d'universelle fraternité. Mais cela ne suffirait pas à faire du monde une société unique. Il manque ce principe de différenciation qu'est (nous l'avons vu) le moment négatif nécessaire à l'unification sociale, ce dynamisme qui ne peut exister que dans une forme sociale bien individualisée. On peut donc, dans la totalité active des hommes, concevoir un échafaudage de sociétés individualisées avec des relations de plus en plus vastes, de façon à s'inspirer de l'idée d'une universalité — sans jamais l'atteindre.

La même raison s'oppose à ce qu'il y ait une histoire uni-

verselle ; il n'y a que l'histoire particulière de différents groupes sociaux. Ce qu'on appelle les histoires universelles n'est qu'un recueil d'histoires particulières unies par une vue déterminée qui ne peut jamais les unifier. Même lorsqu'on écrit des histoires générales d'une activité déterminée (philosophie, art, sciences, etc...), on ne saurait se dispenser de s'en rapporter aux différents groupements humains conformément aux lignes culturelles prédominantes, lors même qu'on disposerait celles-ci en tableaux plus ou moins vastes mais toujours conventionnels. Toute histoire est l'indice d'une conscience de groupe, le constant rappel, la constante explication de cette conscience soit dans l'action du passé sur le présent et la perpétuelle transformation du passé en présent, soit dans le présent en tant que dû au passé.

Le processus humain est conçu comme un mouvement immanent à l'humanité, ce mouvement s'unifiant dans la rationalité. Cette conception dérive de la réalité concrète, mais elle en est une représentation abstraite. Dans le concret, tout homme vit sa vie individuelle, associée à celle des autres et il la vit parce qu'elle est associée. Chaque homme suit son processus particulier. Chaque société, elle aussi, du jour où elle prend une forme concrète, à travers et par les individus qui la composent, vit sa vie propre, suit de son côté son processus particulier et ainsi de suite, jusqu'à la conception d'un processus de tous les individus et de toutes les sociétés humaines, comme unique et universel. Mais quand nous arrivons à l'idée d'un processus universel, nous perdons de vue, comme par enchantement, toute individualité particulière d'homme ou de société et, en faisant abstraction de toute donnée concrète, nous pensons à des hommes et à des sociétés en général, passés ou futurs, comme à une unité idéale. Et alors, deux valeurs différentes et effectives se présentent à l'esprit : l'homme comme nature humaine vivante et réelle dans une infinité d'individus, et Dieu comme principe et comme fin de chaque individu et de tous les individus, c'est-à-dire de l'unité et de la totalité humaine. Idées grandioses : l'humanité d'un côté, la divinité de l'autre. Ce n'est que dans le rapport de la première à la seconde que l'on pourra comprendre le processus humain dans son intégrité et s'intégrer soi-même à lui. Cette intégration est une philosophie (on peut dire aussi une théologie) dans laquelle toute histoire se résout. Mais l'histoire en tant que processus concret de chaque groupe social ou conscience du groupe semble disparaître dans l'immensité de la vie humaine et dans son rapport avec le divin.

Si l'on n'admet pas ce rapport avec le divin, on est obligé de s'arrêter à l'idée d'humanité, et de donner par conséquent à cette idée une consistance absolue, d'en faire une seule réalité immanente et unique avec les individus et la société,

ou de résoudre l'idée d'humanité dans celle de Nature, de Volonté, d'Esprit comme force originelle.

9. — Toute société individualisée est telle en vertu d'une forme ; il ne saurait y avoir de société concrète sans une forme. Selon les différents points de vue on peut dire qu'il y a une seule société complexe avec différentes formes, ou bien qu'il y a plusieurs sociétés interférentes, chacune individualisée sous sa forme propre. Sous ce second aspect nous pouvons concevoir un tissu ininterrompu de sociétés capable de couvrir la terre entière. Bien peu nombreux sont aujourd'hui les noyaux humains qui échappent à la contiguïté sociale, et ceux-là même peuvent être considérés en un certain sens comme participant à tout le complexus humain.

Nous entendons par forme sociale la façon, le système particulier selon lesquels une société devient concrète. Toute chose concrète, pour être telle, a une forme sous laquelle elle se manifeste, sous laquelle elle développe son activité. Impossible de concevoir dans notre monde concret une entité quelconque dépourvue de forme. L'individualisation appelle une forme. Même les réalités collectives, pour être réalités, demandent une forme qui les manifeste dans leur être et dans leur activité.

On peut regarder la forme sociale comme la projection du finalisme de l'activité humaine (on sait que l'action humaine en tant que rationnelle est finaliste). Et on peut regarder la structure concrète de la société comme une réalisation immanente de ce finalisme. Les articulations de chaque société ont toujours une fin essentielle qui envahit tout l'ensemble des activités individuelles et sociales.

L'homme, dans son action même, acquiert des habitudes d'esprit et de corps qu'on peut considérer comme les formes stables ou éphémères sous lesquelles il manifeste sa compréhension, sa volonté, son habileté, sa force. Ces habitus, ou formes de l'action, sont intrinsèquement et virtuellement finalistes et tendent à la fin même de l'action humaine ; lors même que ces habitus n'étaient pas encore tels, ils constituaient un terme *ad quem*, une fin à laquelle arriver. Le jeune homme qui fait des armes avant d'en acquérir la pratique, fait de cette pratique la fin de ses exercices quotidiens. Toute ascétique est fin avant d'être moyen.

La forme sociale est la projection, sur le plan associatif, de la fin innée à la multiforme action individuelle. Cela dans le sens d'une structure où la coopération des individus entre eux, de virtuelle et d'inchoative devient effective et complétive. La forme sociale, donc, commence en tant que fin, devient le moyen d'une fin ultérieure parce qu'elle devient structure et organisation en continuelle réadaptation pour de nouvelles

réalisations tendant elles-mêmes à de nouvelles fins ou mieux à une fin, la fin propre de cette forme, devenant acte indéfiniment.

Il peut sembler qu'une conception aussi dynamique d'une société en voie de réalisation continuelle, tendant à des fins qui se changent en formes, celles-ci se fixant en structures organiques, réduise la société à l'état de chose instable, en perpétuel mouvement, en perpétuel changement, de Protée multiforme et insaisissable. C'est tout le contraire. Le pivot de ce dynamisme, c'est la conscience sociale. C'est elle qui rend cohérente, stable, unique toute société, et la fait évoluer selon un processus qui se réalise en vertu de forces immanentes unifiées dans la rationalité. Si cette unification faisait défaut, il n'y aurait rien de plus instable et de plus incohérent qu'une société. La société cesserait ainsi d'être une vraie société d'hommes.

La contre-épreuve de ce que nous affirmons est fournie par les formes de société — (si tant est qu'on les puisse appeler sociétés) — dans lesquelles il n'y a qu'une lueur de conscience sociale, de sorte qu'on ne peut arriver à une véritable unification. Dans ce cas, fins, formes et structures n'arrivent pas à se réaliser ; elles restent vagues, imprécises, sans contours, et tombent dans le néant : la société s'évanouit. Nous avons dit plus haut que les unions de la Vénus errante ne sont pas de véritables sociétés sauf au cas où le fait produirait un rapport affectif, un rapport de responsabilité lui donnant un caractère moins irrationnel et un reflet de conscience sociale. A supposer que ce lien affectif existe, cette société initiale et incertaine prendra d'autant plus racine que la conscience du lien deviendra plus profonde. On sentira alors qu'une finalité est née, qu'une forme se développe, qu'une structure se fixe.

Mais si, au contraire, après les premiers efforts de réalisation d'une société, la conscience de cette société s'atténue, devient flottante, la fin, la forme et la structure n'arrivent pas à la concrétisation, toute société initiale s'évanouira. On peut en dire de même de n'importe quelle autre société initiale, par exemple d'un groupe d'explorateurs ou de colonisateurs qui n'arriveraient pas à s'entendre sur les moyens à employer ou qui auraient une confiance réciproque insuffisante, ou qui n'observeraient pas la discipline nécessaire et ainsi de suite. Leur conscience sociale sera faible. Elle ne pourra avoir que peu d'influence ou point du tout sur le processus de concrétisation sociale ; c'est-à-dire que la précision des objectifs, des formes et de la structure nécessaires à l'articulation de la société manquera, et que celle-ci s'évanouira.

Les formes sociales marquent les fins naturelles de l'activité humaine ; elles sont donc comme leur projection dans la réalité concrète, leur consolidation avec une adhérence croissante à la réalité humaine, leur organisation en tant que moyens

permanents d'atteindre des fins ultérieures, et leur transformation quand elles ne sont plus adaptées à l'incessante impulsion que l'homme se sent d'agir.

De la réalité historique et expérimentale, nous retenons trois formes fondamentales de la vie sociale qui répondent aux exigences de la nature humaine sous ses trois aspects permanents. La famille qui donne satisfaction à l'affectivité de l'homme et qui assure sa continuité. La politique qui garantit l'ordre et la défense. La religion avec ses principes éthiques et finalistes.

Dans leur essence, ces trois formes fondamentales sont constantes dans toutes les civilisations et dans tous les temps. Même dans les sociétés primitives, quand la forme familiale semble absorber la forme politique et la forme religieuse, ces deux autres formes subsistent de façon embryonnaire et tendent à se développer, à acquérir une physionomie propre, au fur et à mesure que les noyaux familiaux s'entre-croisent et se multiplient, que de nomades ils deviennent stables, constituent de vastes tribus, créent des villages et des villes.

On peut se demander si l'économie donne lieu à une forme sociale particulière et si, dans ce cas, on peut la considérer comme aussi fondamentale que les trois autres formes. Selon nous, l'économie entre dans toutes les formes sociales en ce sens qu'elle est, pour ces formes, la condition à laquelle elles peuvent se développer et arriver à leur fin. Sans la base économique, la société ne saurait subsister. Mais une forme économique-pure, qui ne soit pas économie domestique politique et éthique (ou éthico-religieuse) n'existe pas dans le concret social, n'existe qu'à titre d'abstraction scientifique. L'organisation par classes et par castes est un côté de l'économie politique et affecte toutes les formes de la socialité. Ce nonobstant l'économie assume des caractères formels dans la vie sociale. On en reparlera dans le chapitre VI.

Toute forme sociale tend à l'autonomie, qui ne peut jamais être atteinte d'une manière absolue parce que toute forme est interférente avec les deux autres et limitée par elles. Dans le double jeu de l'autonomie prise comme tendance et de l'interférence prise comme résultat, on peut mettre en évidence trois expériences historiques différentes.

La première expérience est celle du développement d'une seule forme, simple ou combinée, qui contient en elle les deux autres formes et en devient l'organe indifférencié. Tel est le cas de la forme familiale de type patriarcal, tribal, nomade, que la forme familiale se combine avec des formations militaires dans le cas de guerres permanentes avec des tribus voisines ou de groupes migrants combattant pour la conquête d'un sol meilleur, ou qu'elle se combine avec des théocraties sacerdotales de familles dominantes.

La seconde expérience est celle du développement presque toujours inégal des trois formes avec une tendance marquée à l'autonomie. Dans ce cas, nous trouverons qu'une forme est mortifiée et devient subordonnée, et que les deux autres sont en lutte entre elles et prennent un aspect différent suivant le stade du développement social, jusqu'à ce que l'une d'entre elles devienne prévalente. Alors vient la période de décadence ou de réaction. Dans la Grèce antique et à Rome, la forme religieuse n'a jamais acquis de véritable autonomie et s'est développée au sein des deux autres formes. Mais ces deux formes-là, la familiale (phratrie et gens) et la politique (polis, republica) ont été longtemps en lutte entre elles, chacune voulant son autonomie dans l'interférence même.

La troisième expérience est fournie par le développement autonome des trois formes avec des interférences juridiques tendant à l'unification sur un plan supérieur. C'est ainsi qu'au moyen-âge on a tenté l'unification sociale sur le terrain religieux et dans l'âge moderne sur le terrain national. Dans l'un et l'autre cas, la famille, abandonnant son rôle de fonction unificatrice a réduit son influence organico-structurale au seul domaine moral et juridique et la lutte pour la prééminence s'est développée sur un plan extrêmement vaste entre la forme politique, à laquelle on donne aujourd'hui le nom d'État, et la forme religieuse, c'est-à-dire l'Église depuis le christianisme.

Ce que l'on peut tirer de toute l'expérience historique à nous connue, c'est que jamais une forme de socialité n'arrive à l'autonomie absolue en étant détachée des autres. Même quand la forme familiale contient toute autre forme, elle reste intérieurement liée et limitée ; les deux autres formes à leur tour tendent à se développer et à prendre une structure propre et des organes, informant l'évolution ultérieure de la forme familiale avec réciprocity d'influence. De pure religion domestique, la forme religieuse tendra à devenir un ensemble plus vaste, comme la tribu ou les tribus liées entre elles par un lien religieux extra-familial, le totem ou le dieu national. Le besoin d'ordre et de défense des familles qui vont se multipliant imposera une structure extra-familiale, telle que des pactes d'alliance, des liens économiques, des hiérarchies de familles, des formations de castes ; tout cela préludera à une formation politique en même temps que cela limitera l'influence de la famille-souche.

D'autre part, les interférences des trois formes fondamentales dans leur développement autonome peuvent arriver jusqu'à la limite de domination de l'une sur les autres. Par contre-coup, comme la forme dominante ne saurait absorber la valeur intérieure et la raison d'être des autres formes, une reprise du mouvement contraire vers l'autonomie se produit souvent.

Ce dynamisme entre autonomie, interférence, prédominance d'une forme sur les autres donne souvent à la conscience sociale des développements aussi intéressants que remarquables. Il est difficile que cette conscience sociale arrive à sentir complètement et simultanément la valeur de chacune des formes sociales dans lesquelles elle se réalise. Chaque homme tend, de par sa propre conscience individuelle et sociale, à unifier en soi toutes les activités qui arrivent à l'intéresser. Plus il sent profondément en lui la raison d'être et le développement d'une forme sociale, plus il en apprécie la valeur. Lorsque la ville ou le village subit une agression, le besoin commun de défense fait dépasser les liens familiaux. Dans une persécution religieuse telle que celles qui sévirent les premiers temps du christianisme, les persécutés véritablement fidèles renoncent pour leur foi aux liens familiaux et politiques. Dans la vie ordinaire, la première préoccupation d'un père de famille est le soin et l'éducation de ses enfants. Pour lui les questions politiques et même religieuses passent en seconde ligne quand elles n'arrivent pas à l'intéresser personnellement pour des raisons particulières.

Si l'on passe de l'individu au complexe social sur lequel l'attitude de chacune des consciences individuelles produit ses effets, on trouvera que l'entrelacement, l'interférence, l'antagonisme, la prédominance, sont des manifestations normales et constantes de la vie sociale dans la façon dont celle-ci établit des connexions et des disjonctions entre ses formes principales et secondaires.

La conscience collective ne reste pas attachée à chacune des formes sociales en ce sens que le passage de l'une à l'autre soit impossible. C'est vraiment la conscience qui s'exprime dans les formes sociales ; c'est elle qui fait prédominer l'une ou l'autre. Mais, d'autre part, puisque les formes sociales sont la socialité concrète constante et dynamique, et qu'elles plongent d'autant plus profondément dans la réalité que les hommes en prennent davantage conscience et leur attribuent plus de valeur, les formes sociales opposent une digue aux fluctuations de la conscience individuelle : elles deviennent des règles là où elles n'étaient qu'un résultat. C'est-à-dire que ce sont ces formes qui sont, pour la conscience, les moyens, les organes et les fins de l'activité humaine. Le passage est continu, la transposition vitale et dynamique ; ce qui porte continuellement la conscience sur tous les plans de la socialité où elle devient élément de synthèse et de réalisation efficace et constant.

II

LA FORME FAMILIALE

10. Nature de la forme familiale de la socialité.
11. Dynamisme intérieur de la famille.
12. Adaptation de la famille au dynamisme de sociétés plus larges.
13. Polygamie et monogamie.

10. — La famille se présente à nous comme un premier noyau social formé en vertu du double instinct de la reproduction et de la parenté. Nous ne saurions concevoir de commencement logique à la société humaine non plus que de début historique des différentes sociétés concrètes sans nous reporter à une forme de famille, fût-elle élémentaire et rudimentaire.

On peut considérer comme complètement abandonnée la théorie qu'avant la famille, il y avait la horde avec promiscuité des sexes. Cette théorie ne reposait sur aucun élément bio-psychologique non plus que sur aucun critère ethnographique valable. On peut supposer la horde comme un moment particulier de dégénérescence mais jamais comme un moment normal et originel de la vie sociale. Les agents physiques contre lesquels l'homme primitif avait à combattre et les luttes sauvages des groupes opposés imposaient dès le début des organismes nucléaires et des noyaux de résistance. La famille, dans le sens le plus large du mot, était, de par sa nature et de par la valeur des instincts qui l'avaient créée, centre de forces et non élément de faiblesse, première prise de conscience sociale, non point organisme de reflet.

Nous n'avons pas sur la famille primitive, d'éléments d'information suffisants pour être en mesure de préciser ses caractéristiques. Des indications bien incertaines, les mœurs des tribus sauvages de l'Afrique, de l'Océanie ou du Canada ne nous permettent pas de reconstituer par induction les traits dominants de la famille préhistorique. Nous pouvons facilement admettre que le groupement des humains ne s'est effectué qu'avec des difficultés de différents genres et par conséquent en vertu d'un processus lent et avec des obstacles dans son adaptation ; d'autant plus que, dans leur animalité,

les instincts sexuels ne supportent aucune limite, à part celles qui sont physiques, tandis que la famille représente leur limitation et leur règle rationnelle. L'ensemble des conditions de la vie physique et psychique primitive produit naturellement tantôt la prédominance de l'endogamie, tantôt celle de l'exogamie, tantôt le resserrement de plusieurs familles se mariant entre elles avec unions entre parents très rapprochés voire entre frères et sœurs ou groupes de frères et groupes de sœurs ; tantôt, au contraire, les prohibitions les plus graves opposées à toute union incestueuse. On peut même trouver à titre de période exceptionnelle une tendance à la polyandrie ; mais les formes qui l'emportent dans les civilisations de notre connaissance sont la monogamie et la polygynie.

On ne saurait démontrer ni historiquement ni ethnographiquement que la famille n'ait pas été monogamique à son origine pour dégénérer plus tard ; on ne saurait affirmer davantage que le processus inverse ait eu lieu et qu'on ait passé petit à petit de la promiscuité des sexes à des types de famille encore souillés par la promiscuité et par les incestes, puis, petit à petit, au type monogamique. L'idée d'une évolution déterministe dans ce sens est contredite par l'histoire et l'expérience humaine. Nous avons montré plus haut que le déterminisme bio-sociologique est historiquement insoutenable ; inutile de nous répéter sur ce point. Ce qu'on peut affirmer comme un fait constant, et qu'aucun élément ethnographique reposant sur des données psychologiques sûres ne peut contredire, c'est qu'une famille de type et de caractère appropriés aux conditions particulières des différents peuples et des différentes races a toujours existé depuis que l'homme est sur la terre.

Les forces éternelles auxquelles elle doit son existence sont deux instincts fondamentaux : l'instinct sexuel et l'instinct de la parenté. Sa concrétisation caractéristique est due à la conscience familiale, c'est-à-dire à la connaissance qu'un homme et une femme unis ensemble ont de constituer une société typique, dont le lien est fondé sur la nature, dont la réalisation dépend de leur volonté de coopération et du développement de l'affectivité humaine. Cette affectivité dans la famille constitue un processus cyclique allant de l'affection conjugale à l'affection paternelle et maternelle, à l'affection filiale, et, sous un certain angle, à l'amitié pour revenir à l'affection conjugale et ainsi de suite.

Toute société concrète a ses caractéristiques extérieures, ses rites, ses formalités, ses effets juridiques, soit parce qu'aucune société n'est jamais unique (une société n'est qu'un développement nucléaire qui, pour vivre son autonomie intérieure, doit se circonscrire et se garantir), soit parce qu'un fait de conscience tel que celui qui est à l'origine de toute société, pour se développer, doit prendre corps, par cette même

raison qui fait que notre âme, pour vivre et agir, doit constituer, avec le corps, un principe personnel unique.

Chez tous les peuples, à toutes les époques, dans toutes les civilisations, la famille a été entourée de rites et de procédure, et a été reconnue par la collectivité. Trois espèces de garanties l'ont entourée. L'une interne, qui donne le sentiment de la possession réciproque, et qui s'exprime avec la trépidation et la réserve d'un rite répondant à l'instinct de la pudeur. De la possession même naît un sentiment d'affectueuse subordination de l'un à l'autre, en vertu de la tendance unificatrice qu'il y a dans toute société.

La seconde garantie — légale ou politique — est de caractère extérieur. C'est la reconnaissance de la part de la collectivité que le noyau formé selon les rites traditionnels est un noyau familial individualisé, inviolable pour les autres, que les enfants qui naîtront là appartiendront à ce noyau, et que cette famille, avec toute son autonomie intérieure, appartient à un groupe humain plus large, qu'elle soit la famille patriarcale, la tribu, le clan, la cité. Cette seconde garantie reconnaît et sanctionne le caractère public du mariage.

La troisième garantie est de caractère religieux. Souvent elle ne se distingue pas de la première ni de la seconde dans son rite et dans son esprit ; elle ne fait qu'un avec les deux autres. Elle donne à la famille une légitimation qui est, tout à la fois, un ciment pour son unité intérieure sexuelle et de parenté, la reconnaissance de son caractère d'invulnérabilité, une consécration mystique à la divinité rendant le lien familial plus solide et plus respecté.

Que cet ensemble de rites s'exprime sous une forme naturaliste, qu'il se rapporte au lien supérieur du totem ou d'une divinité du groupe familial, ou bien aux ancêtres conçus comme des esprits protecteurs, qu'il s'élève dans le mysticisme chrétien jusqu'à ressembler à l'union du Christ avec l'Église, tout cela appartient à l'histoire des différentes civilisations et, par notre civilisation, à l'histoire du christianisme.

Ce qui dépasse le fait historique pour atteindre le fond de la nature de l'institution familiale, c'est le besoin constant de ces garanties qui de quelques façons qu'elles soient concrétisées ne lui font jamais défaut dans ce qu'elles ont d'essentiel. Si aujourd'hui ceux qui ne professent pas de religion positive ou veulent s'évader des rites traditionnels se passent de consécration religieuse, cela ne prouve rien contre le besoin d'une telle garantie. Cette garantie, en fait, est remplacée par des formes particulières de pseudo-mysticisme (naturaliste ou éthico-social) souvent subjectiviste qui ne combrent pourtant pas la lacune de la garantie religieuse ; d'où il ressort que cette omission n'augmente pas, mais atténue la valeur de l'institution familiale. La négation de fait ne saurait supprimer une exigence

fondamentale de la nature qui ne se comprend qu'à condition qu'on se reporte à la base, à la coexistence, à l'intime connexion des trois formes de socialité : la familiale, la politique et la religieuse.

11. — Ainsi que toutes les formes de la socialité, la forme familiale a son dynamisme intérieur, et son adaptation au dynamisme de la société plus large dans laquelle la famille est constituée. Ces deux mouvements, tantôt se confondent, tantôt sont distincts et synchrones, tantôt sont asynchrones et même en contraste.

Le dynamisme intérieur, nous l'avons déjà vu, dépend de la formation d'une conscience sociale : celle-ci donne son impulsion au mouvement vers la rationalité et à la tendance à l'unification. Dans la conception de la famille, à n'importe quel stade de l'humanité, nous trouvons un sens explicite ou implicite mais fondamental de purification de ce qui est animalité, un mouvement, fût-il incertain et lent, vers la spiritualisation.

Dans l'union sexuelle des humains, on trouve un mélange de sentiments animaux et de sentiments mystiques ; la prédominance des premiers atténue les seconds et empêche qu'on les sente. Ils n'en existent pas moins et se développent au fur et à mesure que la tendance égoïste de l'individu se transforme en communion affective entre les époux dans leur lien permanent et que de la satisfaction sexuelle on passe à la vision finaliste de cette satisfaction : la procréation. La synthèse des deux instincts : l'instinct sexuel et l'instinct de parenté, sur lesquels repose la famille, porte d'elle-même à la purification de ce qui est animal, vers ce qui est mystique et spirituel.

Il n'a pas manqué d'écrivains ecclésiastiques qui ont identifié la concupiscence sexuelle avec le péché originel. La plupart l'ont considérée comme une conséquence du péché. Il n'est pas douteux pour les chrétiens que toutes les concupiscences humaines et animales de l'amour et de la haine ne soient l'effet du péché, entendu dans le double sens d'un désordre de l'appétit qui pousse à la faute, et d'une atténuation des facultés rationnelles et volitives qui sont l'élément régulateur des instincts et des passions.

L'effort de conquête et de domination de l'animalité entrepris par la raison n'est pas concevable comme une simple évasion de la réalité sensible, ni comme un pur processus subjectif individualiste. Il est normalement lié, dans la vie familiale, au processus de purification. Dans la vie familiale, l'affectivité conjugale et la procréation font dépasser l'égoïsme animal. Eliminer le but de la nature qui est la procréation serait ramener l'affectivité à l'égoïsme pur. La régression vers l'impureté

consiste précisément dans l'inversion du finalisme de la famille, qui est communicatif, vers l'égoïsme individuel, qui supprime la communication de la vie à de nouveaux êtres et enlève sa base à l'affectivité spirituelle.

Dans une conception de vie plus élevée, la conception chrétienne, animée d'un esprit surnaturel, on affirme que le but de la famille n'est pas seulement de donner la vie terrestre à de nouveaux êtres, mais de les faire participer à la vie spirituelle chrétienne et de leur offrir le moyen d'arriver à une participation intime avec Dieu. Ce finalisme chrétien de la famille éclaire d'une lumière supérieure la conception de la vie familiale, facilite le processus de purification, renforce le lien de communion affective qui unit les époux entre eux et avec leurs enfants. Même lorsque, en raison d'un défaut de la nature ou par chaste et libre choix les enfants viennent à manquer, le finalisme chrétien développe chez les époux un état d'âme altruiste qui contribue à la formation d'une manière de descendance extra-domestique, spirituelle, laquelle illumine de vertus agissantes le milieu où ces personnes vivent.

Tout élan vers la purification, tout élargissement spirituel du finalisme de la famille, contribue à développer toujours davantage le mouvement vers la rationalité. Du point de vue sociologique ce mouvement est la réalisation de l'individualité dans la socialité, c'est-à-dire la traduction en acte des différentes facultés humaines dans leur synthèse rationnelle. Purification et spiritualité ne sont que des aspects de la rationalité (qui donne sa signification, sa fin, son unité à toutes les activités humaines). Appliquées à la famille, elles prennent un caractère spécial, en tant qu'elles expriment, avec sa signification la plus profonde, le dépassement, dans leur satisfaction même, des instincts animaux en vue d'un finalisme supérieur.

Selon notre théorie, ou plutôt selon l'expérience, le mouvement vers la rationalité n'est ni linéaire ni progressif ni exempt de déviations. Tout cela se révèle dans la famille ; soit à l'intérieur de chaque famille, soit dans le développement historique de l'institution familiale. Jusque dans les déviations internes, déviations de l'institution même de la famille, le mouvement vers la rationalité ne manque pas de se manifester sous l'aspect d'une tendance unificatrice de la conscience familiale : en tant que noyau originaire fondamental de chacun, en tant que projection sociale (et la plus naturelle) de notre finalisme individuel, en tant que contigüité (la plus étroite qui soit) et raison de la continuité de notre être. Aussi le sentiment et le besoin d'une purification ne font-ils jamais défaut à la famille, même quand le tourbillon de la passion l'entraîne, même quand la tragédie paraît au seuil de la maison ou de la tente domestique.

Ce sentiment se révèle dans les mythes primitifs, qui mettent en relief le trouble de la conscience familiale blessée, l'angoisse que donne une perversion même involontaire, la vengeance qu'entraîne la violation d'une loi fondamentale. C'est dans la tragédie grecque que l'on trouve la plus forte poésie qui ait fait sentir la valeur de la conscience familiale, de la loi naturelle qui consacre les liens de celle-ci, de la Némésis qu'entraîne sa violation. Le remords qui suit l'inversion du finalisme naturel de l'état conjugal, une conduite dénaturée à l'égard de la progéniture, la violation de la foi donnée, n'est pas le produit d'une convention sociale ; c'est une exigence intérieure de la nature rationnelle, un besoin de purification tenant à la tendance de l'homme à redonner de l'unité spirituelle et affective à ce que l'impétuosité des passions avait désintégré. Souvent, l'impossibilité de la famille à revenir à son unité, faite de confiance et d'affection réciproque, crée la tragédie la plus tourmentante.

La tentative de fonder une sociologie sur la psychanalyse peut être considérée comme ayant échoué. La psychanalyse (défaut commun à toutes les théories analytiques) tend à surestimer un des facteurs de la vie humaine et à lui donner une valeur synthétique en ramenant à lui tous les faits de conscience complexes, et leur projection sociale. C'est à l'instinct sexuel ou, plus exactement, à la *libido*, énergie indifférenciée et potentielle dont serait sursaturé le fond inconscient de la nature, que la psychanalyse donne le caractère d'une synthèse bio-psychique. Ce serait là un mécanisme absorbant et obsédant avec un double processus d'abstraction et de répulsion auquel les termes d'amour et de haine conviendraient bien mal. Ce processus commencerait de se développer inconsciemment dès la première enfance sous des formes, pour nous anormales, que Freud désigne du nom de complexe d'Œdipe, faisant ainsi représenter au mythe grec une chose qui ne s'y trouve point : la psychologie ou mieux la psychopathie d'un instinct naturellement, foncièrement, initialement pervers.

Une des erreurs psychologiques sur lesquelles cette théorie se fonde, provient de la confusion qu'elle fait de l'être normal et de l'être anormal, de sa façon d'assimiler l'enfant à un névrosé sexuel. Mais l'erreur principale de la psychanalyse c'est son postulat matérialiste, en vertu duquel la conscience ne serait qu'un reflet de l'énergie de la *libido* où toutes les pensées, toutes les activités humaines, fût-ce les plus élevées comme l'art et la religion, se concentrent, et de laquelle elles tirent et leur existence et leur forme. Dans cette hypothèse, on ne saurait trouver à la famille une fonction purificatrice. La famille, au contraire, serait le centre infect où se développent les instincts pervers de l'enfance. La catarsis consisterait à prendre conscience de la tendance libidineuse, à faire passer

le pré-conscient ou le sub-conscient dans le conscient, l'indéterminé dans le déterminé.

Si nous avons fait cette parenthèse, ce n'est pas que la théorie psychanalytique ait une valeur scientifique. Mais utilisant différents éléments de la psychologie et de la pathologie sexuelles, elle tend à construire une sociologie qui serait la négation de tout véritable caractère de socialité.

12. — C'est un fait que chez tous les peuples, dans toutes les races et dans tous les temps, l'institution de la famille s'est trouvée en relations étroites avec la structure sociale et politique et avec les croyances religieuses qui, les unes et les autres, contribuent à maintenir cette institution en honneur, à en garantir la pureté, à en protéger la fonction spécifique. Dans tous les rites sociaux pré-nuptiaux ou nuptiaux, qui sont le résultat du sentiment et de l'imagination, des instincts, des croyances et de la tradition, il y a toujours de la religiosité mystique et une valeur sociale.

Les rites d'initiation au moment de la puberté comme les rites du mariage indiquent, sous une forme ou sous une autre, le détachement de la famille originelle, le besoin sexuel et sa finalité qui est la procréation. Ils donnent le sentiment de la dégénérescence et de la purification, de l'abaissement animal et de l'élévation spirituelle, du moment d'oubli et de celui du réveil. En résumé, ils facilitent la prise de conscience du fait nouveau d'une société naturelle qui donnera la vie à d'autres êtres. Le symbolisme facilite la représentation de ce dont la réalité choque le sentiment de la pudeur. La pluie qui féconde, la terre qui anime donnent le sentiment du contact avec la nature bienfaisante ; la bague, le baiser, l'accolade rituels donnent le sentiment de l'union ; l'invocation à la divinité porte le sceau de la consécration ; l'intervention d'une autorité : le patriarche, le prêtre, le chef de la cité, signifie l'approbation publique, la légitimité de la nouvelle union.

Le mariage en tant qu'affaire juridique n'est qu'un côté du rite public. Il garantit la famille (et les rapports de ses membres entre eux) dans son existence, dans ses différentes relations économiques et morales, dans sa légitimité civile. C'est cet état juridique, qu'il soit simplement religieux, qu'il soit religieux et civil ou qu'il ne soit que civil, selon les mœurs, les époques et les peuples, qui transforme la famille d'une association de fait en une institution. La valeur d'institution n'est pas quelque chose d'extérieur à la famille et qui s'y surajoute, c'est l'épanouissement de la famille même dans le domaine des formes concrètes politiques et religieuses de socialité, avec la reconnaissance qui s'ensuit.

Les adorateurs de l'État affirment que la législation familiale dépend de l'exercice par l'État de son pouvoir souverain, qui

touche la famille au même titre que toutes les autres institutions se développant au sein de la société. Cela peut être un fait positif, une donnée provenant de l'habitude moderne de rendre concrètes les valeurs juridiques, une façon de s'exprimer de la vie collective d'un État. Mais ce n'est pas la substance fondamentale ni le sens véritable des rapports de la forme familiale avec la forme politique de la société.

C'est la famille elle-même qui exige et crée ses lois, et qui les traduit en acte dans le mouvement autonome de toute forme de socialité. La tradition est la première norme ayant force de lien de ce qui s'est spontanément réalisé avec une valeur juridique. La tendance à l'uniformité traditionnelle conduit aux interventions variées de ceux qui en sont les tuteurs naturels : patriarches, prêtres, juges ou rois. Le passage du plan intérieur de chaque famille au plan extérieur d'un agglomérat de familles : tribu, gens, polis, republica, État, n'est dû au fond qu'à l'exigence de l'uniformité dans la tradition, à sa valeur normative en face des tentatives faites pour interpréter d'une manière différente le dynamisme de l'institution. Le point fondamental n'est pas la loi, c'est le processus dynamique de la forme familiale de la socialité et son adaptation constante au processus des autres formes, principales et secondaires, qui en affectent les réalisations.

Les formes sociales oscillent entre deux pôles : celui de l'autonomie, qui n'est jamais atteinte, et celui de l'interférence, qui n'arrive jamais à la confusion complète des formes ou à la suppression de l'une au profit des autres. Entre ces deux pôles, l'histoire nous montre une gamme de combinaisons qui se rapprochent tantôt de l'une, tantôt de l'autre des trois formes, prédominante et unifiante. Il est naturel que dans les phases primitives — ou que nous appelons primitives parce que c'est sous ce jour que nous les connaissons — la famille assume le rôle de forme prédominante et unificatrice. Dans ce cas, il se développe deux faits sociaux extra-familiaux affectant l'ordre de la famille. Le premier est la prédominance d'une famille sur les autres. Ou, mieux, l'unification des différentes familles en un ensemble inter-familial tel que la gens, la phratrie, la tribu, le clan, une hiérarchisation intérieure instinctive, sous une forme ou sous une autre, autour d'un chef de lignée. L'autre, c'est la formation d'une domesticité à peu près esclave — peu important les modalités — constituant une classe inférieure. Une conséquence de cela est la distinction de castes.

Ce type d'organisation sociale, fondé sur les liens de famille et réunissant les formes religieuses et politiques, projections des familles même, comporte, d'une façon générale, la sujétion d'un sexe à l'autre et, par conséquent, la famille polygamique. La famille polyandrique, au sens d'un matriarcat politique et économique, d'une sorte de gynécration, ne semble pas avoir

réellement existé, à part des cas exceptionnels et transitoires dus à l'insuffisance numérique des femmes amenée par des émigrations, des infanticides, des guerres ou autres causes semblables. Le matriarcat familial, au sens d'une individualisation de la famille par ligne féminine, fut la coutume chez différents peuples qui voulaient une filiation sûre. Ce matriarcat pouvait exister aussi bien avec un système polyandrique qu'avec un système polygynique. En général, la polyandrie, dont les effets répugnent à la nature comme amenant des dégénérescences et comme intolérable pour l'homme dont le sexe est le plus fort, ne s'est jamais répandue et n'est jamais devenue un système normal. On ne trouve pas de traces sensibles de son existence chez les peuples primitifs.

Le système polygynique — communément appelé polygamie — a été répandu chez presque tous les peuples, non seulement les peuples migrants constitués en tribus mais les sociétés stables agricoles et militaires. Il a résisté pendant de longs millénaires ; il existe encore chez une grande partie des peuples non-chrétiens. La polygamie se fonde sur l'infériorité de la femme, sujette à une sorte d'esclavage perpétuel de la naissance à la mort. De plus, dans le système polygamique, des barrières se créent naturellement entre les différentes classes sociales ; et ces barrières facilitent la formation des castes fermées et des castes inférieures. La famille polygamique s'étend et s'élargit suivant les ressources économiques du mari. C'est plus particulièrement la famille des seigneurs, des possédants riches, des conquérants, des chefs militaires, des gouverneurs et dominateurs, des chefs de tribus et des chefs de villages. Elle exige une sélection féminine et une diminution de la concurrence masculine qu'on peut obtenir par le meurtre des enfants. D'autre part, au bas de l'échelle sociale, on ne peut pas ne pas trouver une promiscuité particulière des femmes et une prostitution très étendue sans parler d'autres formes d'immoralité.

L'esclavage est lié à la polygamie non seulement comme moyen économique primitif peu coûteux de faire accomplir les tâches domestiques et le travail productif, mais parce que les grosses familles polygamiques exercent dans la structure sociale une domination absolue.

Considérée du point de vue intérieur de la famille et du point de vue des rapports des deux sexes, la polygamie peut être envisagée, d'une façon générale, comme plus proche du moment de l'animalité que de celui de la purification, plus comme la domination d'un sexe sur l'autre que comme une communion réciproque. Du point de vue de l'instinct de la parenté, plus l'homme a de femmes et moins il sent la responsabilité paternelle, si bien qu'il concentre habituellement sur un seul des fils une affection souvent mêlée d'orgueil. Pour la femme, elle

peut arriver à l'élévation morale, même dans l'abjection de l'esclavage, quand, devenant mère, elle peut élever ses enfants elle-même.

Il est évident que du point de vue sociologique et non pas seulement du point de vue strictement éthique la monogamie est un grand progrès. Elle renforce l'unité domestique, rend plus claires les fins de la famille et sa valeur intrinsèque, et donne à la conscience sociale des époux et de leurs enfants le moyen de se développer. Dans la famille polygamique aussi, lorsqu'elle se borne à quelques femmes, le sentiment mystique de l'union conjugale peut se développer avec son motif de délivrance et son sens de purification. Mais dans l'ensemble il est difficile que ces motifs puissent finir par être sentis et par avoir quelque efficace éthique et sociale. Seule la famille monogamique a pu donner à la civilisation européenne et occidentale son rythme progressif parce qu'elle a permis le développement lent mais sûr de trois facteurs d'élévation éthique et sociale qui ne pouvaient pas, qui ne peuvent pas trouver place dans une société où la polygamie est en prédominance.

Le premier est l'égalité des sexes. Tant que l'homme peut avoir plusieurs femmes, les sexes ne sont pas égaux. Pour une égalité morale et sociale progressive, le point de départ, c'est l'union d'un seul homme avec une seule femme. La conscience de cette union est réciproquement compréhensive et totalitaire. La femme cesse d'être une servante, une chose, un objet de satisfaction. Elle est la moitié qui complète l'homme, donne et reçoit sur le même plan que lui, dans une communion unique d'esprit et de corps, incommunicable à d'autres.

L'autre facteur est la communion entre parents et progéniture. Cette communion donne à la famille monogamique une seconde unité, supérieure encore, et qui normalement n'y est point troublée par la jalousie des enfants d'autres femmes, par la séparation des enfants d'avec leurs parents, et pis encore, par la négligence de ceux-ci à élever leurs enfants, pour ne pas parler de barbares infanticides, toutes choses courantes et répandues dans les familles polygamiques. L'élimination ou l'atténuation de ces facteurs qui troublent ou altèrent l'intimité des rapports de parenté rend possible, dans les familles monogamiques, un développement croissant de l'affection et des devoirs réciproques entre parents et enfants.

Enfin le troisième facteur est donné par la formation non nécessaire mais courante et répandue d'une atmosphère domestique, d'une maisonnée. Les serviteurs qui participent à la vie de la maison comme à la vie d'une seule et même famille, ne sont pas rares, n'étaient pas rares dans les familles monogamiques, tant de type agricole que de type citadin. Au contraire, dans un milieu polygamique, si le serviteur doit entrer en contact avec les femmes, on en fait un eunuque, de peur

qu'il n'abuse des épouses de ses maîtres ; quant à la servante, elle devient souvent concubine si elle ne peut passer au rang d'épouse. Il y a dans un tel milieu une atmosphère de préoccupations sexuelles qui intoxique et qui étouffe. Il est vrai que même dans la famille monogamique les passions sexuelles peuvent troubler et troublent en fait tous les rapports ; mais dans la famille saine l'élément sexuel reste confiné dans les rapports des deux époux entre eux, en dépit du tourbillon des passions.

13. — La monogamie, dans l'ensemble, représente la purification de l'institution familiale, sa liquidation de superstructures qui n'étaient que des dégénérescences et des formes larvées d'esclavage sexuel ou domestique. Le processus historique, en tant que mouvement tendant à la rationalité, va vers la monogamie. En disant cela, nous ne voulons pas dire qu'originellement l'union familiale n'était pas monogamique, mais simplement affirmer que pendant des millénaires et des millénaires la forme répandue dans le monde a été la polygamie d'où part le processus historique connu de nous, menant à la monogamie. Selon la Bible, la famille originelle fut monogamique ; le processus de décadence de la famille a été celui de toute l'espèce humaine. La polygamie, le divorce et l'esclavage ont été des institutions tolérées dans lesquelles des règles éthiques limitaient et normalisaient les instincts d'une animalité débordante. Mais il y avait un processus lent et tourmenté vers la rationalité. Le christianisme, qui s'est tout de suite déclaré pour la famille monogamique, a trouvé le terrain plus prêt à la recevoir chez les Grecs, les Romains, les Juifs hellénisants puis les peuples nordiques chez lesquels la monogamie, même atténuée par le concubinage, était la forme de l'institution conjugale. Au contraire il trouva des obstacles plus grands chez les peuples asiatiques et africains dont, plus tard, la majorité adhéra à l'islamisme qui permettait la polygamie. La prévalence du type de famille monogamique ou polygamique est une des raisons de la grande différence qui sépare la civilisation chrétienne des civilisations ethniques et musulmanes. Tout le développement social et éthique est modifié par ce fait.

Qu'on n'aille pas croire que la famille monogamique fut une conquête brusque, statique et définitive. Ce fut une conquête laborieuse (et qui sera toujours laborieuse là où la polygamie est encore en vigueur) ; sa conservation intégrale est pénible, l'obtention de ce qu'elle signifie avec l'élévation morale et spirituelle de ses membres et de ses effets sociaux est difficile. Pour bien saisir les données d'un processus semblable, il convient de noter certains faits caractéristiques.

La monogamie se fonde sur l'égalité des sexes ; elle ne saurait être conçue d'autre façon. Mais quelles difficultés pour arriver à une véritable conception égalitaire ! Les traditions domestiques, les législations juridiques et économiques ont presque toujours marqué une infériorité permanente de la femme dans tous les domaines. Du point de vue sexuel, la faute de l'homme et celle de la femme ont toujours été jugées différemment. Pendant une longue période, chez différents peuples, il a été quasi normal de tolérer le concubinat, c'est-à-dire une polygynie juridiquement larvée. Pour l'extirper, l'influence du christianisme a toujours été très grande ; mais combien de siècles n'a-t-il pas fallu pour que la législation contre le concubinage s'imposât et que les mœurs s'y conformassent, particulièrement celles des rois et des seigneurs qui formaient, en fait, il y a quelques siècles encore, une caste pratiquant la polygynie et respectée jusque dans la personne des concubines. Aujourd'hui, au milieu du relâchement des mœurs familiales, nombre d'hommes qui se placent en dehors de toute conception religieuse perdent le sentiment de la moralité, si bien que les relations extra-familiales sont plus faciles et plus facilement tolérées. A part l'introduction du divorce et la facilité de son application dans différents États, l'éducation même de la jeunesse, la diffusion de théories et d'habitudes hédonistes et matérialistes, contribuent à la dissolution de la vie familiale.

Il faut rattacher à cela la tolérance sociale à l'endroit de la prostitution dont les règlements de police ont accru l'influence maléfique. Elle aussi provient de la conception d'une inégalité des sexes et de l'infériorité de la femme, et dirige les instincts de l'homme vers la dégradation comme une force centrifuge qui le détache de la famille. La loi est impuissante à supprimer ce mouvement centrifuge. Non seulement, pourtant, elle ne devrait point le faciliter par une réglementation, mais elle devrait le frapper dans les manifestations extérieures de l'organisation du vice et favoriser toutes les initiatives religieuses et morales propres à faciliter le redressement intime des mœurs.

Autour de la prostitution, on voit se développer la traite des blanches et d'autres formes d'esclavage, qui ont des capitaux et des organisations mondiales contre lesquelles on vient de commencer à mener le combat sur un plan international. Nombre de formes d'associations criminelles : camorras, maffias, gangsters, apaches, se développent aux alentours et à l'intérieur des maisons de prostitution. La dégénérescence de la société prend des proportions de plus en plus vastes au fur et à mesure que la famille devient instable, que le nombre des naissances illégitimes augmente, que la prostitution infecte la partie saine de la population, la jeunesse en particulier.

La véritable égalité des sexes, dans leurs rapports réciproques, ne peut exister que dans le christianisme parce que, dans le

christianisme, on part d'une égalité spirituelle que n'importe quel homme ou n'importe quelle femme ont devant Dieu et on arrive à un destin spirituel égal pour tous. L'égalité n'est pas animale : elle est spirituelle. L'égalité dans les rapports de nos corps vient de l'esprit. La famille répond d'autant plus à notre être rationnel qu'elle élève et spiritualise davantage les rapports sexuels. Elle projette alors cette spiritualisation dans la société, où les problèmes de morale sexuelle exercent une influence énorme.

Chez les peuples païens, il existait des fêtes, saturnales et bacchantes, au cours desquelles les rites naturistes et symboliques et l'exaltation collective finissaient par de véritables orgies où hommes et femmes descendaient au degré le plus bas de l'animalité. On ne trouvait pas là une véritable égalité, pas plus qu'on ne la trouve dans certains lieux de rendez-vous nocturnes des grandes villes modernes. Dans une civilisation non-chrétienne, une semblable dégénérescence collective peut s'accompagner de rites naturistes et magiques. Lorsqu'une société permet ou tolère des traditions, des rites et des fêtes comme ceux qu'on acceptait dans la Grèce pré-chrétienne, il est évident que la classe qui détient le pouvoir et la classe sacerdotale qui dirige les rites religieux doivent être profondément corrompus. Ce phénomène eut une diffusion notable pendant la Renaissance. Aujourd'hui, il y a des symptômes inquiétants de dégénérescence sexuelle ; mais les cadres religieux et même les cadres politiques dirigeants sont beaucoup plus élevés moralement qu'ils ne l'étaient dans le passé.

De même que le mouvement de la civilisation va de la famille à la société, le mouvement de dégénérescence va de la famille à la société. Sous certains aspects, la double régression familiale et sociale coïncident. On ne saurait concevoir une société de façon individualiste ; toute société doit être conçue organiquement ; la famille est à la base de toute organisation sociale. Sa structure, son esprit, sa vitalité se répercutent sur toutes les autres formes de la vie sociale et lui donnent un ton et un rythme caractéristiques et constants.

La tentative la plus vaste pour instaurer une société sur des bases individualistes a été faite au XIX^e siècle avec la dissolution des liens politiques, économiques et de structure que les classes et familles avaient contractés au cours des siècles précédents, et avec l'atténuation, dans toute la mesure du possible, des liens domestiques traditionnels et religieux que produisit l'introduction du mariage civil et du divorce. Si nous laissons de côté les excès, la tentative avait quelques raisons d'être. Du point de vue politique, on tendait à éliminer le régime absolu et oligarchique et à valoriser davantage la personnalité humaine en donnant voix au chapitre à tous les citoyens en matière d'affaires publiques. Du point de vue économique, on tendait

à abolir un système de dépendance en opposition avec le progrès technique de la production et des transports. Du point de vue familial, on tendait à supprimer cette incrustation économique et politique des classes privilégiées sur les autres, le majorat qui faisait retomber de tout leur poids les cadets sur la Cour, le trésor, les fonds ecclésiastiques, à faire cesser l'infériorité économique et morale de la femme et ainsi de suite.

Mais un mouvement de réaction contre le passé dépasse facilement les limites ; si bien qu'on en est arrivé à concevoir la société politique et la société économique de façon individualiste, à détacher la famille de l'ensemble politique en la réduisant aux limites étroites d'une société privée (la religion aussi a été regardée comme une société privée), à ôter à la famille son caractère d'unité économique et à morceler son patrimoine sans lui donner de garanties effectives, à faciliter la dissolution de la famille par l'introduction du divorce obtenu avec une facilité extrême.

L'expérience de plus d'un siècle nous mène à des constatations sociologiques extrêmement importantes. La famille conçue d'une manière individualiste a perdu en influence sociale, n'influe qu'indirectement sur la vie politique du pays ; les possibilités qu'elle a d'une économie à elle ont été atténuées ; aussi a-t-elle cherché un subterfuge économique dans la limitation de la progéniture, subterfuge qui s'est transformé en une volonté égoïste. Au fur et à mesure que la famille s'est appauvrie spirituellement les divorces sont devenus plus fréquents. La famille serait complètement tombée si la religion n'eût suppléé au manque d'appui et de relèvement social.

Ces observations nous montrent que, si l'autonomie des formes de socialité n'est qu'une tendance qui se développe dans l'approfondissement intérieur et dans sa valorisation, l'interférence entre ses différentes formes est constante et crée un mouvement d'influences réciproques et une adaptation, de l'une ou de l'autre forme dans le domaine concret et complexe de la socialité humaine.

Le point central de ce double et constant mouvement : l'autonomie et l'interférence, est donné par la conscience sociale qui se résout dans la conscience même de chaque individu vivant et agissant dans la société et pour la société. Une telle conscience, bien que compréhensive, n'est pas toujours présente à toutes les formes sociales, mais suivant que des états intérieurs, des facteurs extérieurs, ou des finalités déterminées la poussent sur le terrain concret de l'action, elle valorise tantôt l'une et tantôt l'autre de ces formes, les hiérarchise ou les met en conflit. Comme la conscience familiale est la première à s'éveiller en chacun de nous, il est fréquent que nous ramenions sur son plan l'influence des autres formes

sociales. Quelles que puissent être les oscillations des facteurs extérieurs et du milieu, la conscience familiale reste toujours au fond de tout processus individuel et social comme un des éléments fondamentaux et constants de la vie humaine, et comme une tendance purificatrice et spirituelle.

III

LA FORME POLITIQUE

14. La forme politique de la socialité et sa fonction d'ordre et de défense.
15. La forme politique est-elle la seule autonome et unifiante ? Interférence entre les diverses formes sociales.
16. L'autorité politique.

14. — Ce qui distingue la forme politique de la socialité de sa forme religieuse ou de sa forme familiale, c'est la fonction d'ordre dans les rapports des individus et des groupes subalternes entre eux et la défense de la collectivité contre les forces étrangères et ennemies. Cette fonction d'ordre et de défense peut être exercée par des représentants des deux autres formes sociales, la familiale et la religieuse, comme elle peut être exercée par un organisme particulier strictement politique, seul ou uni à d'autres organismes sociaux. Elle peut être aussi répartie sur une hiérarchie d'organismes aboutissant à des centres fédératifs et internationaux très complexes. Cela c'est l'histoire, manifestation du dynamisme social. Du point de vue strictement sociologique, là où une forme sociale quelconque existe, même la plus élémentaire et la plus primitive, il y a, de par une nécessité intrinsèque, une fonction d'ordre et de défense qu'on ne saurait appeler autrement que politique. Il est bien vrai que le mot « politique » vient de « polis » et que la « polis » est une organisation citadine englobant et dépassant les familles et les classes ; cependant on peut l'employer, dans le sens le plus large possible, pour indiquer tout gouvernement d'intérêt collectif comprenant les exigences fondamentales de l'ordre et de la défense.

Le domaine — ou le contenu — de l'ordre et de la défense peut varier du plus élémentaire au plus complexe, du plus restreint au plus vaste qu'il soit possible de concevoir. Il a pour limites d'un côté la désagrégation anarchoïde des différents groupes, de l'autre une concentration de fer assujettissant toute autre forme sociale et tout autre organisme à tel point qu'on ait l'impression qu'elles se sont fondues dans la forme politique. Du point de vue strictement sociologique, il s'agirait dans ce cas d'une transposition des activités propres

aux autres formes sociales dans la catégorie d'ordre et de défense, c'est-à-dire de ce qu'on appellerait aujourd'hui un passage en instance politique. Nous avons noté de ces passages dûs aux interférences des formes à propos de la forme familiale, et nous en noterons encore à propos de la forme religieuse. Le problème sociologique de l'interférence des formes est extrêmement complexe et ne saurait être mis convenablement en lumière que sur le plan historique dans lequel toutes les expériences ont leur base concrète.

Pour simplifier notre terminologie, nous dirons *passage de contenu* d'une forme à l'autre, en attribuant aux formes la raison propre et essentielle qu'est pour la famille la communion affective et l'instinct de la reproduction, pour la politique l'ordre et la défense, pour la religion l'éthique finaliste, et en considérant comme contenu toute l'activité pratique que les hommes déploient à l'intérieur des différentes formes et qui, suivant la prédominance de telle ou telle de ces formes, prend le caractère de l'une ou de l'autre.

Quand on pose le problème de la prédominance d'une forme sur les autres, il faut distinguer entre deux procédés sociologiques : celui qui consiste à reconnaître à une forme donnée les fonctions d'ordre et de défense et le passage de contenu. Ces deux développements ne sont ni théoriquement ni pratiquement identiques et méritent d'être observés de plus près.

Pour rendre notre distinction plus claire, prenons l'hypothèse d'une théocratie telle que celle des Hébreux pendant certaines périodes, qui réunissait les fonctions d'ordre et de défense. Elle était, en fait, un organe de la forme politique ; d'autre part, elle donnait au contenu de toutes les activités sociales, économiques, juridiques et familiales, un aspect religieux, une valeur religieuse.

Nous notons le même développement dans la forme politique quand elle réduit aux fonctions d'ordre et de défense tout contenu social, lequel prend alors une valeur — ou une non-valeur, suivant les cas — de caractère politique. De même, là où la forme familiale prédomine, elle donne une valeur — ou une non-valeur — de caractère familial à toute activité humaine transportée dans sa sphère.

Beaucoup d'esprits pourraient trouver que c'est une simplification artificielle que de ramener la raison d'être de la forme politique à la fonction d'ordre et de défense. Même en laissant de côté ceux qui concentrent tout dans l'État considéré comme l'unique forme, la vraie forme, la forme totalitaire de la socialité (là n'est pas le problème que nous étudions pour l'instant), on peut dire aujourd'hui qu'il n'y a pas de moraliste, de politicien, de jurisconsulte ou de sociologue qui n'assigne à l'État, en tant que concrétisation actuelle de la forme politique, une tâche beaucoup plus vaste et d'une compréhension beaucoup

plus étendue et une finalité d'unification sociale. Pour beaucoup, la formule courante est celle du « bien commun » ou de la « prospérité publique » prise pour fin de l'État. Ceux-là, d'un côté, veulent éviter l'individualisme juridique qui fait de l'État un simple organe de protection des droits des individus, et, d'autre part, excluent la conception panthéiste suivant laquelle l'État est sa propre fin et la fin des individus. Placés entre ces deux extrêmes, ils accordent, aux uns, une fin collective transcendante (le bien commun), aux autres, la garantie des droits individuels comme élément de ce bien.

Malheureusement les mots « bien commun » et « prospérité publique » sont des termes génériques qu'on peut donner comme fin à n'importe quelle société. Personne ne saurait nier que la famille tende au bien commun familial, l'Église au bien commun religieux et l'État au bien commun politique. On demande en quoi consiste le bien commun ou la prospérité publique considérés comme fin de l'État. Il faut arriver au concret, c'est-à-dire aux idées d'ordre et de défense, les seules qui distinguent la forme politique de la socialité de toutes les autres. Et il faut donner à ces mots pour contenu tout ce que chaque civilisation, chaque situation historique, chaque développement particulier de la mentalité des peuples comporte comme ordre et comme défense. C'est pourquoi nous avons affirmé ci-dessus que le rôle de l'ordre et de la défense peut varier du plus élémentaire au plus complexe. Tout cela, c'est de l'histoire, si bien que c'est à titre d'éléments historiques et non de principes absolus qu'on doit parler de telle ou telle fonction propre à l'État, ou de son devoir d'intégrer les autres initiatives ou d'intervenir dans l'activité des autres formes de socialité.

On donne à l'État une fonction éminente sur toute la société, puisqu'on lui attribue le pouvoir, le droit et la force. Et, là encore, il ne faut pas oublier que le pouvoir, le droit et la force sont caractéristiques de toutes les formes sociales en vertu d'une exigence innée, quoique dans les limites des finalités qui leur sont propres et selon des réalisations historiques différentes. C'est ainsi que personne ne refusera au père de famille un pouvoir qui fut fort étendu aux époques où il allait jusqu'au *jus vitae et necis* ; ce pouvoir ne saurait être arbitraire : il doit se fonder sur un droit, et par conséquent se faire respecter par une force quelconque. L'Église, suivant les époques, a eu un pouvoir plus ou moins étendu fondé sur un droit et avec une méthode de pouvoir exécutif qui lui étaient propres.

Autre confusion. Tout en ne pouvant nier que la famille et la religion aient une autorité à elles, on a coutume de concevoir l'autorité de la forme politique comme suréminente, au point de confondre l'État et l'autorité, et d'attribuer à celui-ci la totalité des pouvoirs. Ces confusions et ces erreurs politiques et juridiques se révèlent clairement pour ce qu'elles

sont quand on les examine du point de vue sociologique et historique. On voit alors que non seulement la forme politique ne se confond pas avec l'autorité, mais que l'autorité politique n'est pas toute l'autorité, que l'autorité politique est simplement celle qui a soin de l'ordre et de la défense de la société. Comme l'ordre et la défense sont fondamentaux pour l'existence de n'importe quel groupe social, cette fonction et, en raison d'elle, l'autorité qui l'exerce, dans le moment où elle est nécessaire arrivent à coordonner avec elle les autres formes sociales. Mais l'autorité politique est spécifique : on ne saurait la confondre avec aucune autre autorité. Du reste, toute autorité, en tant que telle, reste toujours spécifique, impossible à confondre avec une autre autorité quelconque. Ce qui veut dire que les formes de la socialité ne peuvent jamais être confondues, en dépit de leurs interférences ; la tendance de chacune à l'autonomie ne disparaît jamais.

15. — Malgré cela, l'état historique actuel qui remonte à un processus de presque six siècles, c'est-à-dire la formation de l'État moderne et les faits plus ou moins semblables, en apparence ou en réalité, qui se sont produits dans l'antiquité païenne, ont amené beaucoup de gens à croire que la forme politique est vraiment la seule autonome et unifiante, celle à l'intérieur de laquelle le mouvement de désintégration s'arrête et le mouvement d'unification se synthétise.

Bien souvent, les théories fondées sur certaines données historiques tendent à généraliser les faits concrets et à en tirer des lois, particulièrement quand ces faits se présentent comme constants pendant une longue période de temps. Pourtant, il n'est pas rare que des lois semblables ne soient que l'aspect abstrait d'une donnée concrète qui, tout en évoluant vers un autre terme, est prise non dans ce qu'elle a de dynamique, mais dans son aspect statique et pour ainsi dire *sub specie aeternitatis*. Il nous semble qu'il faut apprécier de la même façon la théorie qui fait de l'État l'unique force sociale véritable en tant que manifestation et résolution de la volonté collective, et en vertu de laquelle c'est l'État qui créerait, réglerait, garantirait toutes les autres formes sociales qui trouvent en lui leur résolution et leur unification.

Du point de vue philosophique, cette théorie se branche sur celle que nous avons examinée plus haut, et qui fait de la société une réalité, laquelle se concrétiserait dans l'État, comme dans la suprême et l'absolue réalité. Même ceux qui ne sont ni idéalistes ni positivistes, mais adorateurs de l'État en général, acceptent, tant du point de vue juridique que du point de vue politique, la conception de l'État comme résolvant en lui toute autre forme sociale nécessaire à l'unification du pouvoir, du

droit et de la force pour la tutelle et la défense des intérêts collectifs.

Selon nous, il n'y a que la conscience individuelle, c'est-à-dire l'homme rationnel, qui résolve effectivement en lui toutes les formes sociales et qui, dans son autonomie, unifie les différents éléments de la société humaine. Il hiérarchise les fins des différentes formes sociales dans lesquelles il déploie ses activités, parce que c'est lui qui est métaphysiquement le terme et le but de la société. Cela conduit à une unification continuelle et dynamique de toute l'activité des hommes, soit par contact et affinités, soit par détachement et lutte. C'est pourquoi selon le temps, le milieu, les traditions, les intérêts, les circonstances et selon le développement des institutions et les activités des différentes formes sociales, notre conscience collective s'oriente tantôt vers la famille, tantôt vers l'État, tantôt vers la religion, qui deviennent à leur tour prédominantes ou unifiantes ou se transforment au contraire en éléments de lutte et de désintégration.

La société en soi est une, comme un fait de conscience. Les rapports des individus entre eux sont multiples et les formes que ces rapports prennent historiquement sont variées, les formes s'intègrent et se désintègrent, quant à leur contenu, selon que la majeure partie des hommes agissent en elles et pour elles soit en participant aux fins de chacune soit en restant étrangers à ces fins. Aussi arrive-t-il que certaines formes sociales perdent en tout ou en partie leur contenu, tandis que les autres se remplissent simultanément d'un contenu spirituellement plus vif et plus compréhensif. Il est facile de constater dans l'histoire qu'il y a des circonstances où les hommes agissent politiquement sous une forme ou sous une pression religieuse et que, dans d'autres circonstances, ils agissent religieusement avec une apparence ou sous des instances politiques.

L'instabilité du contenu social due au dynamisme de la conscience collective se trouve souvent en opposition avec la stabilité des formes historiques de la socialité et tend à esquiver et dépasser celles-ci. Si cela n'a pas lieu, il se crée une dualité entre la forme et le contenu, qui détermine les grandes crises historiques.

Nous pouvons donner quelques exemples pour éclairer notre théorie. Dans les sociétés pré-chrétiennes la famille comprenait la forme religieuse : elle avait une religion propre individualisée comme elle. Le christianisme fit dépasser ce type de famille-église, en prêchant un culte unique et général avec une adhésion personnelle, au-dessus des liens familiaux. Ainsi par la conversion d'un seul de ses membres au christianisme, la famille d'alors était vidée d'un contenu religieux particulier avant que prit fin la forme de culte des lares paternels. La famille chrétienne à son tour, une fois recomposée, tout en ne

créant pas un culte à elle, différent du culte public, forma une tradition à elle de la famille (particulièrement de la conscience collective, sous une forme religieuse déterminée : la catholique, l'orthodoxe ou la protestante), jusqu'à ce que la liberté de conscience et la laïcité politique vissent, par contre-coup, atténuer et désintégrer cette tradition religieuse familiale. Toutes les formes sociales, même les formes secondaires et dérivées, présentent des phases intéressantes entre le dynamisme du contenu et la statique de la forme. Mais jamais le contenu et la forme ne peuvent se détacher véritablement l'un de l'autre, si bien qu'à travers les désintégrations analytiques on en arrive toujours à de nouvelles unifications synthétiques.

Quand philosophes sociologues et juristes parlent de la forme politique de la socialité ou plutôt de l'État dans le sens moderne comme l'emportant sur toutes les autres formes de société et les unifiant, ils font une transposition du contenu à la forme : ils attribuent la valeur de la forme au contenu de la socialité. Et comme tout contenu social peut être conçu sous la catégorie d'ordre, ils attribuent à la forme politique spécifiée par l'ordre le contenu entier de la socialité. L'État panthéiste serait le résultat définitif de la socialité, c'est-à-dire un État qui serait l'unité des pouvoirs, le pouvoir même, l'État source du droit, le droit même, l'État expression éthique, l'éthique même.

L'ordre conçu comme pouvoir, droit, force, n'est pas un élément exclusif de la forme politique : il est inné à la socialité quelles que soient les formes prédominantes de celle-ci. L'ordre est organisme et il est fin sociale : il a sa base dans la conscience humaine qui est, en soi, conscience sociale. L'ordre que nous considérons comme une fonction spécifique de la forme politique n'est pas l'ordre en soi, mais l'ordre politique, c'est-à-dire la garantie et la défense de l'ordre social.

Une des raisons pour lesquelles la forme politique tend toujours à devenir prédominante et devient telle en fait nous est donnée par les difficultés pratiques du maintien de l'ordre politique et de l'organisation de la défense. C'est chose facile que le passage de la garantie de l'ordre à la domination personnelle, de la tutelle du pays contre la menace ennemie à l'offensive pour dominer les autres peuples. Les conséquences nécessaires de cela sont la captation des moyens économiques, les guerres de conquête, l'esclavage des peuples, l'imposition d'une langue, d'une religion, d'une culture uniformes.

Tout cela n'est, au fond, qu'un pervertissement des rapports des hommes, un mouvement vers l'irrationnel, qui rend possible une conception exagérée d'un ordre particulier qu'on identifie avec l'ordre idéal. Ce phénomène n'est pas caractéristique de la forme politique de la socialité, mais il est propre à toutes les formes en dégénérescence.

Quand, à l'époque des lumières, on accusait la société

d'avoir perverti l'homme, né bon par nature, on exprimait en termes erronés et paradoxaux une vérité profonde, à savoir que l'irrationnel social produit les plus grands maux de l'homme : l'esclavage, les guerres, les massacres, les destructions de ville, les déportations de peuples, les tyrannies. La forme sociale donne au mal comme au bien que peut faire un individu un potentiel plus élevé,

Le problème de la dégénérescence de telle ou telle forme de socialité par rapport à sa fin directe mis à part (c'est ce que, sous un autre aspect nous avons indiqué comme des moments de semi-rationalité ou de pseudo-rationalité), aujourd'hui la prédominance de la forme politique semble à beaucoup définitive en raison de l'orientation actuelle de la conscience collective. Cette orientation existe, certes ; elle a pris un développement de plus en plus inquiétant vers une conception panthéistique de l'État. Cependant, la conscience collective même se polarise simultanément vers d'autres formes sociales (économiques, nationales, internationales, religieuses) et ces formes sont celles qui, grâce à leurs fins spécifiques peuvent interpréter le mieux les exigences d'ordre de la socialité.

Ces différentes formes sociales ne pourraient certainement pas subsister sans la garantie d'ordre qui provient de l'État. Mais si l'on ne concevait la société qu'en instance politique, ce serait confondre les termes. L'étatisme conçu simplement comme ordre politique ou comme ordre juridique peut être considéré maintenant comme dépassé par la conception, qui s'affirme aujourd'hui, de nation ou de race dont l'État ne serait que le symbole et la puissance. On comprend aisément que de semblables conceptions panthéistes, qui présupposent une idée métaphysique de la nation et de la race, ne sont qu'un mirage d'unification. La conscience sociale peut accepter ces synthèses comme transitoires, représentatives d'états d'âme, polarisatrices de forces momentanées et dispersées ; mais aussitôt qu'elle reprend contact avec la réalité vivante, elle s'éveille de ces rêves hypnotiques. Nous en parlerons plus spécialement au chapitre XI.

En somme, la forme politique n'a pas en soi une prééminence sur les autres ; elle n'est pas davantage la forme unifiante. Sa fonction d'ordre et de défense peut être considérée sous un double aspect : la nature spécifique d'une des trois formes fondamentales de la socialité, d'une part, un conditionnement de l'activité humaine, d'autre part. Sous ce second aspect, la politique peut se comparer à l'économie qui est, elle aussi, avant tout, comme nous le verrons, un conditionnement de l'existence et de l'activité humaine. La différence qu'il y a entre la politique et l'économie, c'est que la politique est une forme fondamentale de la socialité, tandis que, d'après nous, l'économie n'en est qu'une forme secondaire et subordonnée.

En tant que conditionnement de l'activité humaine, la forme politique n'est certes pas un précédent réel; ce n'est qu'un précédent logique. L'activité des hommes postule leur association, un ordre dans cette association, la garantie de cet ordre. La conscience qui réalise la société, l'ordre et la garantie de l'ordre, sont cette unique conscience individuelle et sociale d'où sort, comme d'une source vive, toute la vie complexe et dynamique des hommes.

16. — Celui qui se rend compte de la valeur sociologique d'une telle affirmation, et la met en rapport avec ce que nous avons exposé plus haut sur les formes et le contenu de la socialité, sur la tendance des formes à l'autonomie et leur interférence, arrive à comprendre sans difficulté ce qu'est réellement la société, et la source où elle peut puiser son unification. Éclairé par cette théorie, ce problème, qui a tant tourmenté l'esprit des philosophes et des juristes, de l'origine de la société politique, acquiert une lumière nouvelle, et une solution satisfaisante. L'erreur fondamentale de beaucoup, ç'a été et c'est encore de confondre la société en général avec la société politique. Le besoin d'unification les a fait arriver à donner à la société une unité définitive et complète dans l'État conçu de façon moniste comme l'élément résolutif des individus et de toutes les autres formes de groupement social. Que si l'on préfère aujourd'hui parler non plus d'État, mais de classe, de race ou de nation en tant qu'unité sociale, la position ne change que de dénomination. C'est en mettant en avant cette dénomination qu'on arrive à faire l'unification sociale. Mais l'unification aurait toujours lieu au sein du pouvoir avec lequel on identifie l'État.

Nous avons exposé dans l'*Introduction* les raisons qui nous font nier l'existence d'une entité sociale, de quelque façon qu'on la conçoive, supérieure aux individus. Il nous faudrait répéter ici ces mêmes arguments pour nier l'entité quasi hypostatique de la classe, de la race ou de la nation concrétisée dans l'État. Mais en dehors encore d'une théorie quelconque de ce genre (même si on ne l'affirme pas explicitement, on la présuppose), il ne manque pas d'esprits qui acceptent l'identification de l'État avec le pouvoir. Peu importe que l'État soit primordial ou qu'il ne soit que la concrétisation de la race, de la nationalité ou de la classe : dans la réalité, l'État, ce serait le pouvoir, en tant qu'élément compréhensif et totalitaire de la société humaine. Cette conception se fonde principalement sur les idées de force et de domination à quoi se ramènent les idées d'ordre et de défense. L'autorité n'est que le pouvoir en acte.

L'origine de la société politique, ou de la société tout court serait, d'après ces courants d'idées, le moment de la manifes-

tation du pouvoir au moyen de la force, au nom du peuple, de la nation ou de la race. En d'autres termes, on pourrait dire que la formation du groupe est réalisée par la domination d'un homme ou de plusieurs qui s'imposent par la force, au moyen de sentiments de nation, de classe, de race ou autres semblables. Il faut observer que les termes de nation, de classe, de race ne sont pas primitifs, mais dérivés et qu'ils appartiennent à un stade avancé du processus historique. Même l'idée de l'État conçu comme la totalité des pouvoirs est assez récente. Dans cette construction, le fait originel c'est celui de la domination et de l'emploi de la force.

Nous ne nions pas que la formation de groupes sociaux comporte l'emploi de la force. Le mariage a été symbolisé par le rapt, le sacerdoce par le feu, le pouvoir royal par le faisceau et par la hache. Mais la force est rationalisée dans le concept d'autorité où il y a autre chose qu'une simple domination à l'état brut. Comme telle, elle ne se maintiendrait pas.

L'erreur de ces esprits, c'est de concevoir l'autorité comme le moment de la domination, l'acte de volonté arbitraire, la justification de la violence, ce qui revient à dire : l'irrationnel. Il est vrai que l'autorité se concrétise dans les chefs, dans les familles dominantes, dans les démocraties sélectionnées en tant que la société politique tend à la formation des élites. Mais l'autorité ou, mieux, l'essence de l'autorité est la conscience sociale même, en tant que conscience permanente, active, unificatrice et responsable.

Une telle affirmation ne saurait étonner ceux qui ont accepté notre point de vue, qui est que la conscience individuelle est le principe de la concrétisation de la socialité et que les fins et les organes sociaux sont le développement pratique de la conscience qu'ont les individus d'être en communion entre eux et d'agir à ce titre. L'autorité n'est pas quelque chose de superposé à la société, ni un facteur étranger à la conscience sociale. C'est la conscience sociale même qui affirme son besoin d'ordre, parce que la société est ordre. L'autorité est la conscience active de l'ordre. Et tant la réalisation de l'autorité dans un organe personnel que la sujétion du grand nombre à un seul, sont des faits de conscience. Ce n'est que dans la conscience qu'on peut trouver la valeur profonde de l'unification sociale dans l'autorité.

Ce qui requiert avec le caractère immédiat d'un besoin social non seulement l'autorité paternelle et l'autorité sacerdotale mais l'autorité politique aussi, ce n'est pas un ordre affectif et éthique, c'est véritablement la garantie de l'ordre dans tous les rapports sociaux, qu'ils soient éthiques, affectifs, économiques ou culturels. Cette garantie est morale, juridique et coercitive. Elle s'exprime avec les caractères du pouvoir, du droit, de la force sur le plan que nous désignons par le terme

de politique. L'ordre social doit être garanti : l'autorité politique représente et exprime cette conscience collective. Au moment où elle ne l'exprime plus, elle perd sa valeur intrinsèque d'autorité tout en subsistant nominalement. Au contraire, plus l'autorité est enracinée dans la conscience sociale, mieux elle peut l'exprimer et réaliser les meilleures garanties d'ordre. C'est pourquoi l'autorité n'est pas un élément étranger au corps social ni juxtaposé à lui, non plus que le monopole de quelques-uns ou d'une seule personne : c'est la projection nécessaire et constante du corps social lui-même qui s'exprime comme autorité au moment de la mise en ordre, dans l'activité constructrice, dans le mouvement d'unification.

L'autre erreur qui a fait envisager le problème de travers, ç'a été de comprendre la société politique sous un aspect de dualité, comme formée d'un côté de l'autorité et de ses organes, de l'autre des sujets ou citoyens. Cette conception dualiste a sa racine dans les rapports juridiques et politiques qui s'instituent entre les membres de tout corps social et particulièrement dans la société politique. La différence et, dans certains cas, l'opposition d'intérêts qu'il y a entre l'individu, conçu comme sujet ou citoyen et la totalité de la communauté représentée par le chef, portent à la délimitation des pouvoirs et aux garanties juridiques.

Dans le cas de la société politique, le dualisme est plus marqué que dans les autres parce qu'il y a, du côté de l'autorité le pouvoir coercitif et l'emploi de la force dans toute son efficacité et que, du côté des citoyens, on fait appel aux droits personnels et au sentiment de la liberté. La synthèse d'autorité-liberté se désintègre dans l'antagonisme des deux partis. Le chapitre VIII est consacré à ce problème. Il est intéressant de noter ici que les efforts tentés pour fonder sur ce dualisme des théories de l'origine de la société, ne pouvaient pas ne point tomber dans le vide. On arrive à un contrat en vertu duquel les hommes se sont soumis volontairement à un gouvernement en délimitant les droits et les devoirs réciproques, ou, au contraire à une intervention autoritaire de celui qui avait la force de soumettre les autres à son gouvernement ; on ne remonte pas à l'origine du pouvoir politique dans ce qu'il a d'essentiel. Tant dans le moment volontaire du contrat supposé que dans le moment nécessaire où on subit la domination du plus fort, il faut imaginer comme existant en acte une communion de pensée et de vouloir, une exigence sociale réalisée dès le début : une société. L'acte volontaire (contrat social) ou l'acte autoritaire (exercice du pouvoir) ne peuvent avoir lieu que dans un milieu social déterminé. La société en est donc l'antécédent logique ; la conscience sociale, le postulat éthico-psychologique ; le besoin d'ordre et de défense, l'effet de l'instinct social-politique.

Le fait historique des différentes concrétisations de sociétés politiques présuppose toujours une exigence naturelle sentie comme telle dans la conscience individuelle-sociale d'un groupe d'hommes déterminé. Quand cette exigence est sentie, le fait historique est en acte, de quelque manière qu'il ait procédé. Il faut en dire autant du facteur juridique. Quand les rapports entre les membres d'un groupe donné sont sentis comme ordre et défense, de quelque façon qu'on veuille l'appeler, l'autorité est née, l'obligation réciproque est réalisée, les droits émergent. Les faits historiques et juridiques qui se préciseront par la suite pourront advenir tant sur le plan de la volonté que sur celui de la nécessité selon le caractère des événements, et tous pourront se rapporter à un ordre idéal comme mouvement vers la rationalité. Les problèmes qui naissent de là n'intéressent pas seulement la forme politique mais tout l'ensemble de la socialité.

La conscience individuelle-sociale d'ordre et de défense est l'unique origine de la forme politique. La réalisation d'un système qui garantit l'ordre et réalise sa défense à l'intérieur et à l'extérieur est la fin immédiate et spécifique de toute société politique.

Cette conclusion qui est, pour nous, claire et évidente ne sera pas facilement acceptée par ceux qui croient qu'on veut délibérément borner à des limites étroites et pauvres le but de l'État et lui enlever tout vrai rôle moral. L'erreur de ceux-là consiste à perdre de vue que le but de garantir et de défendre l'ordre est en soi-même un but foncièrement moral. Ce n'est pas l'État qui crée *ex nihilo* un ordre ; la politique ne peut créer l'éthique. Mais c'est l'État qui reconnaît un ordre éthico-social que les hommes élaborent et expriment parce qu'ils sont des sujets rationnels. En le reconnaissant, l'État y coopère. Il l'affermir par des lois opportunes, le protège par son pouvoir et défend ainsi la société entière contre les violateurs de l'ordre à l'intérieur et à l'extérieur.

Ceci doit être pris comme une analyse. Dans le concret historique pour l'élaboration et la défense de l'ordre, il se forme une synthèse dynamique d'autant plus effective que la participation des individus à la réalisation de la forme politique est plus grande. Le passage du stade de la force à celui du droit, de la sujétion à la coopération, de la matérialité à la rationalité se produit dans la forme politique quand la confiance collective approfondit mieux les motifs d'ordre et les modes de protection de l'ordre dans toutes les sphères de la vie sociale et quand elle y coopère avec plus d'efficacité.

IV

LA FORME RELIGIEUSE

A) RELIGIONS PRÉ-CHRÉTIENNES

17. La conscience religieuse se crée une forme propre, même dans les religions pré-chrétiennes.
18. Les religions positives.
19. La religion du peuple hébreu.

17. — La forme religieuse a des caractères qui ne se confondent pas avec ceux des autres formes de socialité, en tant qu'elle se fonde sur le sentiment que l'homme a de sa limitation et de son insuffisance, sur le mystère qui entoure la vie et la mort, sur le besoin d'expliquer la causalité cosmique et la loi éthique. Du point de vue psychologique, le sentiment religieux peut être considéré comme l'exigence individuelle et sociale d'un principe absolu et la projection subséquente de la socialité vers cet absolu qui commande la réalité présente.

Dans toutes les sociétés primitives, même celles qui sont considérées comme ethnologiquement les plus archaïques, les signes de croyances religieuses ne font point défaut. On peut considérer que les premières croyances ne se sont concrétisées en cultes positifs que lentement, de même que les différents types familiaux ne se sont cristallisés que lentement. Mais dès le moment où nous trouvons le type-famille, quelle qu'en soit la concrétisation, depuis l'époque du simple rassemblement jusqu'à celle de la grande chasse ou de la petite culture à la pioche, nous pouvons individualiser une certaine forme religieuse de socialité.

A première vue, on pourrait dire que le type de famille prédominant influe sur la concrétisation religieuse. Par exemple : le type de famille matriarcal conçoit la divinité comme étant de sexe féminin, comme un principe de fécondité. La terre et la lune la personnifient. Dans le type familial de la grande chasse, c'est la conception religieuse du totem qui l'emporte. Dans la grande famille patriarcale des bergers nomades, c'est le culte du soleil et des astres. Derrière ces cultes et les cultes analogues on ne peut pas ne pas voir la projection du type domes-

tico-social dans la divinisation du chef de la lignée, que ce soit un homme, peut-être le premier homme, que ce soit un totem, élément emblématique de la tribu, que ce soient les esprits des Ancêtres, Mânes ou Lares, que ce soit l'astre corrélatif dont la tribu dépend ou qui la symbolise, Soleil ou Lune. Dans tous les cas, cet élément supérieur et unifiant est toujours un lien social de la famille. Les rites d'initiation de la puberté, les rites nuptiaux et les rites mortuaires se développent sur le thème de ce lien domestique et religieux.

La famille primitive, comme forme sociale stable chargée d'un rôle de continuation, ne subsiste que dans son expression religieuse, dans un lien permanent qui n'est pas donné seulement par la succession des générations humaines mais se réclame d'un être supérieur comme élément primordial, essentiel, des familles groupées en tribus, en clans, en castes. Sous cet aspect, plus qu'un sentiment personnel, la religion est un lien de groupe ; c'est une union morale et mystique, réalisée dans une unification sociale.

Par delà le chef de la lignée, le totem, le dieu protecteur de la tribu, nous entrevoyons, soit distinctement, soit confusément, un dieu-père, un dieu des ciels, de la foudre et du tonnerre, principe ou cause des choses, tuteur de la moralité des hommes, qui a donné les lois et qui punit les fautes. Si confuse que soit cette idée, et bien que les cultes positifs aient été conçus en fonction de cultes sociaux : famille, tribu, cité, cette tendance à en venir à une croyance supérieure ou à ramener la croyance à des termes éthico-moraux se retrouve chez tous les peuples et à tous les degrés de civilisation. Quelles qu'aient été les différentes phases religieuses par lesquelles a passé l'humanité primitive (divinité du ciel, mythisation de la nature, mythologie astrale, totémisme, animisme, manisme), il est intéressant pour nous de relever la nature persistante et caractéristique d'une forme concrète de socialité religieuse, même confondue avec la famille et ses prolongations et sentie comme un lien de groupe plutôt que comme un rapport personnel avec la divinité.

Dans l'état présent des études ethnologiques et des études d'histoire des religions, il n'est plus admissible de confondre la forme familiale avec la religion et de faire de celle-ci une expression secondaire de celle-là ou encore de ne la regarder qu'ainsi qu'un moyen social pour rendre stable l'instinct familial, menacé, comme il l'est toujours, par l'envahissement des instincts sexuels. Même du point de vue sociologique, semblable conception serait privée de base. Nous trouvons toujours un autre lien social, le lien religieux, qui, tout en coïncidant, dans certaines phases historiques, avec la famille, la dépasse. Il existe une finalité et un organisme social, qui, tout en concordant avec ceux de la famille dans certaines

périodes historiques, les dépassent. Aux stades primitifs de l'humanité, la tendance à l'autonomie de la forme est moins incertaine dans la forme religieuse que dans la forme politique. On peut dire que la politique acquiert son autonomie au cours d'un processus plus lent, à travers l'évolution et l'amplification de la forme religieuse.

Quand, à un stade de civilisation plus avancé, les cités se sont formées, ces cités n'étaient, au fond, que des fédérations de familles liées par un culte spécial pour chaque groupe. Les villes acquièrent postérieurement une physionomie propre et unitaire, exprimée par un culte commun. La cité devenue *polis* était un organisme politique ou politico-religieux avec un lien culturel unifiant tous les citoyens en tant que tels.

Mais qu'il s'agît d'un culte familial ou d'un culte citadin et politique, l'élément religieux assumait une valeur propre dépassant la consécration de la famille, ou la légitimation du pouvoir, comme lien unissant des familles ou des villes à un principe supra-humain ou supra-terrestre auquel ils tendaient en tant qu'ils participaient entre eux à une communion spéciale. L'objet de cette société religieuse qui donne leur forme et leur achèvement aux autres sociétés est un pouvoir divin, conçu sous des formes diverses, grossières ou sublimes, mais propre à entrer en communion avec l'homme qui s'approche de ce pouvoir divin au cours d'une initiation mystérieuse.

L'insuffisance des rites formels domestiques ou citadins à satisfaire au besoin de la socialité religieuse pousse à la formation des cultes ésotériques et hermétiques et à la création de centres religieux autonomes en dehors des familles et des villes avec des castes sacerdotales à eux, astreintes au secret.

L'importance et la prédominance de la forme religieuse, même à une époque pré-chrétienne, est plus visible là où les castes sacerdotales arrivent à assumer le pouvoir politique en constituant de véritables théocraties, et là où ces castes, tout en restant en marge de ce pouvoir politique, finissent par le contrôler au nom d'un culte. Quand, dans les grands empires asiatiques et méditerranéens, pour arriver à s'imposer à l'universalité des sujets, comme on ne pouvait unifier les divinités des nombreux peuples réunis sous un pouvoir unique, on attribuait à l'empereur le titre de dieu et un culte, on ne faisait que donner une expression religieuse à l'unité administrative d'un grand agglomérat humain, souvent désuni et dissocié. Les deux formes de socialité se confondaient de l'extérieur, mais chacune avait une valeur distincte dans la multiplicité des cultes, dans la concomitance des sectes, dans la spéculation philosophico-religieuse, dans la tendance autonome à une vie morale supérieure.

C'est pourquoi, même dans la période pré-chrétienne, les luttes n'ont pas manqué entre l'élément politique et l'élément

religieux. Quand l'élément religieux (secte ou religion nationales) était ou semblait être un obstacle à l'absolutisme du pouvoir politique, ou quand, au contraire, les représentants du pouvoir politique tendaient à se soustraire à l'influence et aux ingérences des castes sacerdotales, il n'y avait d'autre issue que la lutte, souvent sanglante. Le culte impérial obligatoire était une sujétion et un conformisme politique auxquels nul ne pouvait se soustraire sous peine de mort. Les Juifs sous l'Empire romain ont été une exception.

Au fond, même élémentaire et instinctive, même déformée et déviée, la conscience religieuse ne coïncidait exactement ni avec la conscience familiale, ni avec la conscience nationale, ni avec la conscience politique. Car la conscience politique appartient à l'élite ou classe dirigeante, la conscience nationale est celle d'un peuple en lutte avec d'autres peuples dans une individualisation qu'il n'acquiert que dynamiquement, la conscience familiale est celle de tous ou de presque tous, mais particulière et exclusive, toujours distincte de la totalité. Seule, la conscience religieuse appartient à tous et à chacun même à travers les formes sociales : c'est une conscience singulière et totale dans sa projection vers le mystère.

On peut dire que la forme religieuse, c'est la réalisation sociale concrète du besoin d'absolu, c'est la tradition indiscutable, c'est la foi, croyance indubitable et sûre, c'est la certitude de la protection divine, c'est un destin futur après la mort ; tout cela au milieu de la variation des institutions, de débats raisonnés, de dangers éventuels et de l'obscur de la mort. Etre en mesure d'attribuer à la vie familiale et au pouvoir politique une partie de cette stabilité, c'est les faire participer à l'absolu de la religion, en faire aussi des manifestations divines. La famille et la ville sont consacrées ; elles font donc partie d'un tout religieux.

Le concept de loi est naturel dans les trois formes de socialité ; mais la raison d'être de la loi dans un système de finalités sociales étayées sur l'absolu religieux ne peut pas ne pas être la religion elle-même : la loi, c'est un lien religieux ; qu'on parle de loi de nature, de droit des gens, de loi civique ou impériale, de lois ou de traditions domestiques, toujours on trouve là un lien qui doit l'emporter sur le temps et sur ses variations, un lien assuré, fixe, stable, définitif venant de l'esprit de la loi même. Cette loi, de quelque façon qu'on l'exprime, est définitive ; si elle change quand la conscience sociale change, son changement se présente comme une donnée définitive. Les concepts de justice, de nature, de moralité, se fondent dans le concept de loi qui a en soi un *quid* sacré et divin. Dieu est l'auteur de la loi dans son concept absolu, auquel tout reste subordonné.

À un stade plus avancé, la spéculation philosophique, cher-

chant à dépasser la grossièreté du polythéisme, la variété des religions nationales et des cultes domestiques et affirmant la conception d'un dieu unique, tendait à distinguer la loi naturelle, comme loi donnée par Dieu, des traditions et lois humaines variables et modifiables. Elles préludent ainsi à une distinction plus nette entre les formes de socialité domestique et politique et la forme religieuse. Socrate a été le précurseur de cette distinction. On ne l'a pas compris et on l'a accusé d'impiété parce que ce qu'apportait Socrate, c'était la révélation d'une réalité en processus, dont les éléments n'étaient pas encore clairs pour les hommes de son temps. L'unité de Dieu conduisait à l'universalité de sa religion et de sa loi et par conséquent à la distinction de cette religion des autres formes sociales et des lois dérivant de ces formes. Avant que la réalité historique s'orientât vers ce développement naturel des formes sociales, la conscience d'hommes éclairés en sentait la nécessité et la logique.

18. — Pour la forme religieuse comme pour toutes les formes de socialité, nous pouvons distinguer entre l'esprit qui pénètre ses institutions et imprègne les institutions des autres formes d'une part, et, d'autre part, l'organisation que nous pourrions appeler technique et juridique de la société religieuse, laquelle aboutit au culte public de la divinité.

Cette distinction est analytique et peut être dite aussi, sous un certain aspect, formelle, parce qu'il ne saurait exister de véritable forme religieuse de socialité qui ne comporte une concrétisation positive. De même qu'il n'y a pas une forme générique de socialité familiale ou politique, il n'y a pas, dans le concret, une forme générique de socialité religieuse ; mais il y a toujours une religion positive avec des institutions culturelles déterminées. La distinction a cependant sa raison d'être, tant pour l'appréciation des caractères des différentes religions positives, qu'en raison de répercussions sociologiques qui ont lieu dans des domaines autres que le domaine religieux.

Ce n'est pas toujours qu'un culte religieux coïncide avec la famille ou avec l'État pris comme institutions ; mais toujours famille et société politique ont des données religieuses comme élément éthique, comme lien juridique, comme valeur absolue. De là naissent deux problèmes : celui de l'organisation du culte en correspondance avec les autres formes sociales et celui de la coexistence de plusieurs cultes dans le cercle d'une même société politique.

Le culte familial n'acceptait, ne pouvait accepter d'autre organisation que la famille, d'autre prêtre ou d'autre prêtresse que le chef de la famille, bien qu'il admît la possibilité de cérémonies spéciales confiées à des personnes de la famille à ce consacrées.

Mais dans la vie sociale, en dehors du cercle de la famille,

la multiplication ou la spécification de cultes et de rites ne pouvait pas ne pas exiger une organisation autoritaire et séparée, plus ou moins encadrée dans les autres formes sociales, ou dominant celles-ci. De là une tradition juridique de formes, de rites et de lois inviolables.

Examiner jusqu'à quel point, dans le concret historique, les castes sacerdotales avaient leur autonomie ou bien étaient soumises au pouvoir politique, comment les rois et les empereurs étaient en même temps grands-prêtres, comment la propriété sacrée des temples et des revenus sacerdotaux était réglementée et quels étaient les rapports juridiques entre les différents organismes, n'est pas le sujet direct de cet ouvrage. En fait, on peut supposer toutes les combinaisons possibles et tous les régimes mixtes que l'on veut. Un régime de culte public ne naissait pas à volonté ; il se formait ou évoluait avec un rythme à lui, compris dans le rythme des autres formes de socialité, non pas extérieur mais intérieur à la logique d'un processus donné. Tandis que les formes politiques, plus récentes que les formes familiales et religieuses, et moins enracinées dans la conscience des peuples, subissaient l'alternance des luttes de classes, de castes, de villes ennemies, avec un processus de consolidation extrêmement lent, la forme religieuse, étayée par la forme familiale, formait l'indissoluble structure de race, la défense contre toute altération, l'esprit de nationalité qui donnait sa vigueur et sa force à la vie politique.

La coexistence de différents cultes n'a pas été conçue dans l'antiquité comme le respect de la conscience individuelle : une telle idée était étrangère à la civilisation des Anciens. Le culte avait alors exclusivement un caractère et un rapport de groupe. Un culte était autorisé si le groupe social unifié par ce culte était annexé en tant que groupe à l'empire ou à la république. Mais si le destin de ce groupe, de cette ville ou de ce peuple était d'être combattu comme rebelle, réduit en esclavage, désagrégé parmi d'autres peuples, alors, comme il advint aux Juifs au cours de leurs différents esclavages, le culte du groupe était interdit et combattu.

Ce caractère rationnel-politique du culte fondé sur la coexistence de nombreuses divinités explique que l'on n'eût aucune répugnance éthique ou dogmatique à admettre les cultes étrangers à titre de cultes associés, en raison de la nature éminemment propitiatoire du culte polythéiste.

La tolérance politique à l'endroit des cultes s'étendait aux cultes privés et aux sectes qui ne niaient pas les cultes officiels, mais tendaient à donner des satisfactions occultes ou mystiques (plus ou moins mélangées de satisfactions sensuelles), et à combler le vide de rites sans véritables croyances, et d'un polythéisme grossier, presque dénué d'éthique. Cependant,

quand ces sectes, ou plutôt ces religions secrètes étaient soupçonnées d'être contraires à la république, aux classes ou aux familles dominantes, elles étaient, elles aussi, persécutées et dispersées.

L'antiquité connut donc, dans le développement de la société politique arrivée aux points culminants que représentent les empires asiatiques et méditerranéens, quelques côtés des problèmes religieux que nous appelons aujourd'hui problème de la religion d'Etat ou de la tolérance ou de la liberté des cultes. Mais quand on les pose pour ou contre le christianisme, religion de conscience possédant un ensemble de vérités immuables, ces problèmes sont bien différents de ce qu'ils étaient avant le christianisme, quand la religion était considérée comme le rapport d'un peuple avec ses divinités, le symbole différenciant des nations ou des villes, des peuples dominants et des peuples sujets, des castes diverses, des familles diverses, à telles enseignes que le problème de la coexistence des cultes se ramenait au problème de la coexistence des peuples.

Tant que le christianisme n'était pas né, il ne pouvait y avoir aucune difficulté religieuse dans la coexistence des cultes. Le problème, quand il se posait, était un problème de politique nationale. Même les persécutions que les Juifs endurèrent avant le christianisme étaient des persécutions de caractère politique endurées par un peuple turbulent et rebelle. Il est vrai que sous les Romains, les Juifs furent dispensés du culte impérial (premier acte d'une tolérance politico-religieuse). Cependant ils durent cette dispense, non seulement à leur résistance morale, mais à l'avantage que les Romains avaient eu tout d'abord à entretenir l'amitié de ce peuple tant en Asie que dans les colonies juives disséminées dans la Méditerranée.

Chez les peuples asiatiques tels que l'Inde, la Chine et le Japon — sans parler des peuples mineurs — le facteur religieux fut, et continue d'être, avant tout, facteur de la famille et de la caste dont il sanctionne la stabilité et l'inviolabilité. Une caste qui arrive à la domination politique exprime cela sous forme religieuse. Chez ces peuples, plutôt qu'une religion commune ou un culte politique, il y a un système religieux et social. Et là où, comme pouvoir central, unifiant la multiplicité des pouvoirs locaux, il existe un empereur, cet empereur est déifié et les rapports qu'on a avec l'empereur sont des rapports à base religieuse. Les luttes religieuses, comme celles qui sont nées en Chine de la propagande du confucianisme contre le bouddhisme, contenaient au fond un problème de prédominance de caste. La coexistence de différentes religions, comme celles des Musulmans et des Indous, est une véritable coexistence de races. Le facteur religieux marque la différence et la personnalité des races. La projection de la religion dans le domaine politique ne saurait être autre chose qu'un effet de la prédomi-

nance d'une race sur l'autre dans le conflit de leurs intérêts et dans l'impossibilité qu'elles ont à vivre unies.

Quelques écrivains qui ont étudié des peuples encore sauvages ou primitifs, ou que l'on croyait tels, ont soutenu qu'il y a eu et qu'il y a encore des groupes humains n'ayant aucune idée religieuse et aucun culte commun, alors qu'existent chez eux les deux autres formes de socialité : la forme familiale, presque toujours polygamique, et la forme politique, du type de la tribu ou du clan. En somme, des agglomérats, sous un ou plusieurs chefs, de familles-tribus exerçant la domination et s'occupant de la défense. Ces écrivains déduisent de là que la forme religieuse, bien que commune dans les groupes sociaux, n'est pas fondamentale, implicitement constante, et que s'il est possible de trouver des peuples primitifs qui n'en présentent aucune trace, on pourra aussi l'éliminer (et c'est ce que l'on tente à différents égards) chez les peuples très avancés.

Nous ne discutons pas ici le problème des peuples dits « avancés » ; nous aurons loisir d'en parler au cours de ce travail. Il est également inutile de relever ici la disproportion d'une telle déduction sociologique fondée sur une donnée non seulement très limitée mais de caractère incertain. Les anthropologistes modernes nient qu'il existe des noyaux sauvages ou primitifs dénués d'une conception religieuse quelconque. L'ethnologie moderne, elle aussi, nie l'existence de populations primitives sans religion.

Du point de vue sociologique, nous pouvons admettre l'hypothèse que certains groupes humains, à un stade déterminé de leur processus, n'arrivent pas à concrétiser la religion en un culte positif commun, exprimant la volonté sociale. Cela indiquerait qu'ils ne sont pas arrivés à concevoir une forme sociale plus large que celle d'une famille rudimentaire, et que leur stade de vie associée se limiterait aux rapports sexuels et aux relations de parenté sous des formes d'une stabilité encore imparfaite. Mais dès que ce stade serait dépassé (il ne pourrait être dépassé qu'avec une tradition et une loi religieuse, symbolique et mystique, propres à rendre stable un lien collectif), une religion positive quelconque affleurerait déjà. Point n'est nécessaire que le culte et les rites se ressemblent entre populations isolées, sans contact avec d'autres noyaux humains. Le culte propitiatoire est, psychologiquement, un des premiers moments de l'idée religieuse, mais il est possible qu'un noyau humain n'y arrive qu'à un stade postérieur. On ne saurait en déduire que toute forme religieuse de socialité soit absente là où ces rites n'existent pas.

L'absence d'un culte collectif supra-familial chez des populations déjà évoluées (nous parlons toujours de populations pré-chrétiennes et non de populations chrétiennes) peut indiquer que ces populations ne sont pas arrivées à la conception

d'une société politique embrassant et dépassant familles et tribus et qu'en conséquence une véritable unification des forces — fût-elle fédérative — fait défaut. Leur forme collective ne serait autre chose qu'un contrat éventuel ou transitoire de familles nomades ou migratrices uniquement liées pour la défense et l'offensive.

Pour synthétiser : aux différents stades de la période pré-chrétienne, de même que chez beaucoup de peuples non-chrétiens, étrangers à l'ensemble des civilisations chrétiennes méditerranéennes et occidentales, on n'est jamais arrivé à la pleine conscience d'une forme autonome et universelle de la religion. Un contenu religieux en tant que vérité absolue faisait défaut. La conception d'un Dieu suprême et unique pour tous ne se développa pas, ne devint pas concrète, sous forme de religion positive, tant qu'on n'eut pas la conception — non pas tant philosophique que religieuse — d'une égalité humaine susceptible de s'étendre à toutes les classes et à tous les peuples — et rendue effective par le rapport de tous les peuples avec un Dieu unique.

Dans les périodes primitives, aux stades ethnographiques les plus reculés, le Dieu du ciel, le Dieu principe de tout, l'Être suprême, fut conçu en relation avec l'unité humaine de chaque noyau, et l'universalité de l'Être suprême en rapport avec la socialité isolée des différents groupes. Il n'y eut point entre ces groupes de communications élargissant la conception d'une humanité unique en rapport avec un Dieu unique. Cette idée, bien que confuse, se trouve au fond des traditions primitives ; mais, en fait, la concrétisation du culte fut limitée aux formes sociales de famille et de tribu ; la personnalité sociale de celles-ci étant conçue au sein d'une tradition religieuse particulière. Dans le contact des groupes humains entre eux, la personnalité de chaque groupe se maintient, se défend et se développe toujours comme un tout imperméable. L'expression religieuse de la personnalité du groupe reste particulière, d'autant plus vivante qu'elle est plus résistante.

Les unifications religieuses en viennent à des divinités nationales et à un culte national pour chaque peuple ou royaume — et enfin au culte impérial comme unification du pouvoir. Ce culte est religieusement le plus faible mais socialement le plus vaste ; l'Empire romain comprend presque toute la terre connue. Mais les limites de la personnalité sociale ou de la personnalité de groupe semblent infranchissables. Chaque groupe humain, même aussi vaste qu'un empire, avait ses dieux, parce qu'il était conçu comme une entité complète en soi, ayant en soi-même sa fin, religieusement et politiquement. La conception de l'universalité et de la solidarité humaine faisait défaut pour arriver à l'unicité du culte divin.

19. — Le peuple hébreu mérite une mention spéciale. Pour les autres peuples pré-chrétiens, le culte était le symbole de la personnalité familiale, nationale ou impériale ; pour les Hébreux le culte n'était pas le symbole de leur nationalité, c'était la réalité nationale. Même lorsque la forme monarchique se substitua à la forme hiératique, même lorsque le peuple d'Israël fut divisé en deux royaumes, il conserva toujours la substance théocratique du régime et l'identification de la forme religieuse avec la forme politique et *vice-versa*, si bien qu'on pouvait dire que ces deux formes coïncidaient.

Prêtres et rois, prophètes et rois pouvaient se combattre et se maudire entre eux ; mais les uns et les autres n'étaient que deux aspects d'une forme religieuse prédominante et absorbante. Le temple, édifié ou détruit, tel était le centre symbolique du peuple, l'Arche et la Loi étaient le titre du Pacte entre le peuple et son Dieu, les guerres étaient faites pour Dieu, perdues de par sa volonté ou victorieuses pour sa gloire. Les déportations et les martyres étaient mérités par l'infidélité envers Dieu, ils étaient endurés par pénitence pour un retour à la fidélité. Il y a, dans l'histoire des Hébreux, grande et mystérieuse, un esprit religieux si puissant, si profond collectivement, si absorbant même, qu'on ne trouve rien à lui comparer chez d'autres peuples. Son formalisme rituel avait des points de contact avec d'autres rites. L'éthicité de ses mœurs, grossière et primitive, son type de famille polygamique, ses méthodes de guerre féroces, son système d'esclavage, n'étaient pas très différents des mœurs du temps dans l'Asie-Mineure et en Égypte. Mais ce qui est surtout particulier à Israël, c'est le rythme religieux qui absorbe toute valeur collective, toute autre conception théorique ou pratique, philosophique ou historique, si bien qu'il devient l'expression synthétique de la fidélité ou de l'infidélité à un Dieu unique et personnel dont l'action sur le peuple hébreu est permanente, sensiblement exprimée par des commandements, des voix prophétiques, des écrits, des événements bons ou mauvais.

Chez le peuple hébreu, non seulement la forme religieuse arrivait à un degré d'autonomie que les autres peuples de l'époque ne connurent point, mais on peut dire qu'elle a été la forme prévalente, celle qui résumait en elle toutes les autres formes de socialité, toutes les valeurs culturelles et morales, tous les développements politiques, toutes les relations avec les peuples étrangers.

Au sein de cette forme religieuse, il existe une caste religieuse (la tribu de Lévi) se transmettant le sacerdoce. Le sacerdoce peut assumer des fonctions religieuses comme il peut rester simplement le représentant du culte. Cet organisme est semblable aux organismes culturels des autres peuples, mais il est

plus stable, plus pur dans la substance religieuse qu'il enseigne et qu'il garde, parce qu'il est lié à une tradition précise, à une série de livres saints vénérés et gardés comme saints, et parce qu'il est rappelé à l'esprit de la Loi par la voix des Prophètes.

Chez le peuple hébreu, on trouve la réalisation d'une forme de socialité non pas tant identifiée avec l'organisation du culte qu'exprimée dans toutes les institutions sociales, et répondant à la conception exclusive d'un peuple élu, conduit et gouverné par Dieu — même lorsqu'il se sert du truchement des hommes qu'il choisit ou prédestine, et cela jusqu'à l'avènement d'un Messie qui doit assurer à Israël un triomphe définitif sur ses ennemis, une organisation définitive de son royaume.

Toutes les croyances religieuses antiques ont pour base une révélation première ; un grand nombre de ces religions croit à un être supérieur divin qui s'est manifesté sous une forme humaine. D'autres ont encore un finalisme de récompenses et de châtements, une survivance des âmes, avec ou sans métempsychose. Seul le peuple hébreu avait la croyance messianique qui donnait un sens éternel à l'activité collective du peuple et à son histoire et rendait, à travers toutes les persécutions, les déportations et les destructions, plus ferme sa conscience religieuse, plus solide son esprit de nationalisme religieux. L'idée du peuple élu, unique sur terre, se projetait du passé au futur, de la révélation de Moïse à la révélation du Messie, par une foi qui faisait dominer aux Hébreux toutes les expériences tragiques de leur histoire.

Et c'est en raison de cette force religieuse messianique, absorbant toute autre activité sociale, qu'Israël est toujours resté un peuple d'exception, même après l'avènement du christianisme et après sa dispersion à travers le monde.

V

LA FORME RELIGIEUSE

B) LE CHRISTIANISME

20. Le Christianisme du point de vue sociologique.

21-22. L'Église : son autonomie et son universalité dans le cadre sociologique

20. — La nouveauté du christianisme du point de vue sociologique, en regard des autres religions, ce fut de briser tout rapport obligatoire entre religion et famille ou tribu, nation ou empire, et de fixer à la religion une base personnelle dans la conscience. Ce n'est pas dans le temple de Jérusalem, symbole et centre de la religion hébraïque, c'est partout qu'on peut invoquer le Père, et l'adorer. Il n'y a pas de lien de parenté, de race ou de nation qui soit à respecter s'il éloigne de Dieu et viole les droits de la conscience. Il n'y a point d'intérêt, point de raison sociale ou politique qui puisse obliger à des actes non-conformes à la loi chrétienne et à sa morale : on doit obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes.

Une autre nouveauté qui se rattache, logiquement, à la première, c'est que la « bonne nouvelle » s'adresse universellement à tous les peuples, à toutes les classes, sans faire de distinction entre le Juif et le Gentil, le Grec et le Barbare, le riche et le pauvre, le maître et l'esclave. Tous sont invités à renier leurs dieux pour adorer l'unique Dieu véritable en esprit et en vérité. De là vient le prosélytisme chrétien exercé par l'apostolat.

C'est enfin la constitution d'une unique société religieuse visible, extérieure à toute structure familiale ou politique, ayant une forme autonome et indépendante, se fondant sur des croyances déterminées considérées comme vérités, ou plutôt comme la vérité, comme l'unique vérité. Le christianisme n'est pas comme les formes religieuses pré-chrétiennes de la socialité qu'on pourrait regarder, d'un certain point de vue, comme une projection sociale et religieuse de la famille ou de l'association d'un grand nombre de familles réunies en tribus ou en cités, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on en arrive à l'em-

pire : au contraire, c'est une forme religieuse qui naît en tant que forme religieuse et se projette dans les autres formes de socialité sans se confondre avec elles. En cela on pourrait rapprocher le christianisme de ces religions à mystères qui possédaient leur structure propre et autonome. Cependant ces religions-là étaient des religions d'initiés ; en accomplissant leurs actes secrets, elles restaient en dehors de la grande masse sociale ; le fait d'être incommunicables était leur principale caractéristique, et c'est pour cela même qu'elles ne niaient aucune religion officielle. Le christianisme, au contraire, nie toute autre religion : il devient une religion universelle et prêchée à tous ; tous ont le droit d'entrer dans son sein s'ils acceptent sa doctrine et sa discipline. C'est ainsi que se constituait une société religieuse qui, petit à petit, coïncidait avec toutes les autres sociétés humaines, tout en dépassant leurs frontières. Le fait est unique dans l'histoire ; sociologiquement, il est caractéristique. Les points de ressemblance entre sa diffusion et celle du confucianisme ou de l'islamisme ne sont que partiels et extérieurs.

Les effets d'un événement semblable dans le domaine sociologique (sans compter d'autres domaines qui ne font pas l'objet de cette étude) ne pouvaient pas ne pas être véritablement révolutionnaires. Un des premiers, ce fut l'immunisation de la forme religieuse de toute autre forme sociale, familiale ou politique. Plus de ces divinités domestiques que formait l'unité familiale divinisée et, comme telle, séparée de toute autre unité familiale. Plus d'empire en tant que forme de pouvoir divine, ayant à sa tête un dieu auguste durant sa vie et après sa mort. Famille, nation, empire ne sont plus que des formes purement humaines : des moyens pour l'homme et non pas des fins ; souvent même des moyens inadaptés et propres à détourner de la fin véritable. Dans ce cas, ce sont des moyens à refuser et à abandonner pour permettre à chacun de trouver dans son for intérieur la vie véritable, si bien qu'on peut dire que celui qui fait la volonté de Dieu, c'est celui-là le frère, l'époux, le père et la mère.

Ayant inversé de la sorte les valeurs sociales du monde pré-chrétien, la personnalité humaine prenait la place qu'avaient eue jusqu'alors la famille, la caste, le clan, la tribu, la ville, la nation, l'empire. La personnalité humaine, jusqu'alors inconnue ou sous-estimée, devenait, en vertu d'une approbation religieuse, le centre et la fin de toute activité collective. Elle était appelée à reconstruire la société comme dans une palingénèse. Cette palingénèse, commencée à l'apparition du christianisme, est toujours en cours ; c'est un événement historique qui se perpétue et se renouvelle toujours, surmontant les obstacles que de vieilles conceptions sociales ont opposés et continuent d'opposer à sa réalisation dans le monde.

Tous les hommes sont frères, l'unique Père c'est Dieu. C'est là une nouvelle forme sociale de caractère éthique et mystique qui devait transformer tous les rapports sociaux. L'esclavage, institution sociale bien des fois millénaire, perdait sa base éthique quoique gardant sa base économique. De même, plus de base éthique pour la famille polygamique, fondée sur l'esclavage de la femme, pour l'État absolu dominant les populations, pour la guerre exterminatrice, pour l'économie de caste et ainsi de suite.

Tout en enlevant d'un côté aux autres formes sociales le prestige que leur donnait leur participation au divin et tout en les ramenant à leur relativité humaine, le christianisme d'un autre côté les vivifiait de son souffle moral et les unifiait dans l'esprit religieux et dans la finalité religieuse.

L'universalité du christianisme fait partie de sa nature de religion exclusive. L'unité de Dieu et la fraternité universelle n'admettent l'obstacle d'aucune barrière sociale ou politique. Tous les dieux locaux doivent céder : toutes les prétentions de caste et de nation doivent disparaître. Le judaïsme même, dont provient historiquement le christianisme, est nié par lui, comme l'ombre à la venue de la lumière, comme le précurseur à l'arrivée du Messie, comme le symbole quand la réalité se manifeste.

L'universalité de contenu et de mission avec laquelle le christianisme se manifestait comme religion positive exigeait une forme sociale concrète, visible, perpétuelle, indépendante du type de famille ou d'État, des exigences de races ou de nations. Sans une forme sociale à lui, le christianisme serait resté comme le confucianisme, c'est-à-dire un enseignement moral et non une religion. S'il s'était appuyé à une structure politique ou politico-militaire, il s'en fût trouvé limité, comme l'islamisme.

Mais le christianisme devait continuer l'œuvre de son fondateur au moyen de l'action apostolique (envoyés et chefs autorisés), du maintien de la révélation (enseignement dogmatique), de la pratique chrétienne (préceptes moraux) et du rite des charismes (sacrements, culte). Tout cela eût été impossible sans un organisme permanent, et qui fût détaché des familles prédestinées, des castes lévites, des peuples d'élection et de n'importe quel pouvoir politique, parce que chacune des formes sociales eût été pour lui une limitation et un lien, c'est-à-dire la négation de son universalité, jusqu'aux confins de la terre et jusqu'à la fin des siècles.

Un seul Empire pour toute la chrétienté fut une conception théorique et pratique qui tenta d'associer l'universalité de l'Église avec l'universalité prétendue du pouvoir politique. Comme celle-ci était impossible à réaliser, l'idée qui prévalut fut celle d'Églises nationales liées et soumises au pouvoir de

l'État. Mais l'esprit du christianisme et sa multiple et millénaire expérience montrent que toute limitation, toute sujétion que peuvent lui imposer d'autres formes sociales se révèlent contradictoires et donnent lieu à de longues et difficiles réactions pour la reprise d'une autonomie plus large.

En parlant de l'autonomie du christianisme et en l'opposant à la situation sociale des religions positives pré-chrétiennes, nous n'avons pas l'intention d'affirmer que celles-ci n'avaient point d'autonomie réelle, celle-ci fût-elle initiale et virtuelle. Nous avons déjà affirmé autre part que les trois formes fondamentales de socialité, même au travers de leurs interférences et de leurs superpositions d'organes et de fins, tendent toujours à émerger et à conquérir leur figure propre. Intérieurement à toute forme il y a la tendance à l'autonomie. Mais avant le christianisme, jamais la forme religieuse ne parvint à conquérir l'autonomie sous le double aspect du contenu et de l'organisation, pour la raison, sociologiquement incontestable, qu'aucune religion pré-chrétienne, même l'hébraïque n'était fondée sur la personnalité humaine dans sa valeur spirituelle au point d'arriver à la société en tant qu'ensemble unitaire par la personnalité et par elle seulement. Au contraire, toutes les religions pré-chrétiennes étaient fondées sur des groupes particuliers pris comme ensembles unitaires sans retour direct et particulier à la personnalité humaine. Ces retours ont toujours été indirects et incomplets.

Le christianisme opère dans le domaine sociologique une inversion et une réorganisation des valeurs. Nous avons vu que la socialité est une projection de l'individu, que c'est l'individu qui pose toute base sociale. La superposition de la forme sociale à l'individu telle qu'elle eut lieu dans les sociétés pré-chrétiennes fut une déviation et, dans bien des cas, une perversion. Le retour à l'individu comme base de toute valeur sociale est une conversion et une restauration.

Selon la conception chrétienne, cette conversion, cette restauration est opérée par le Verbe de Dieu qui, par une union hypostatique a réhabilité la personnalité humaine en son nom et par son sacrifice. La société que Jésus-Christ a fondée, l'Église, est une société dans laquelle chaque individu, loin de perdre sa propre personnalité, la valorise dans une union mystique avec le Chef de l'Église, par son élévation à l'état de grâce et par son destin personnel quant à la vision de Dieu.

Historiquement, dans le domaine de la vie sociale, l'influence de cette conception est décisive, même à travers des phases inévitables d'affirmations et de négations, de victoires et de défaites, au cours d'un laborieux processus toujours actif et toujours entravé. Famille, État, civilisations en sentent les effets à brève ou à longue échéance, au fur et à mesure que les hommes prennent conscience de l'énorme portée de la

valeur de la personnalité humaine et de son élévation religieuse.

Beaucoup trouvent la théologie chrétienne sur laquelle se fonde cette restauration de la personnalité humaine incompatible avec la raison. Ils tentent de scinder la conception religieuse de la conception humaine rationnelle. Mais toutes les fois qu'on a essayé de supprimer la forme religieuse, ou de la lier à d'autres formes sociales, on a diminué et réduit la valeur de la personnalité humaine.

Ce phénomène revient au cours de l'histoire non seulement en raison du passage de la forme religieuse à d'autres formes de socialité, mais en raison des conditions historiques mêmes qui affectent la socialité tout entière dans son processus. Si bien que l'on peut dire que le processus historique se fonde sur ce rythme d'affirmation et de négation de la personnalité humaine.

21. — Concrètement, le christianisme se présente à nous comme Église, c'est-à-dire comme une société religieuse organique, autonome, permanente et universelle.

On conteste l'affirmation que l'Église soit, dans le cadre sociologique, une société complète en soi indépendante de l'État. On soutient, au contraire, qu'en dépit des efforts de la hiérarchie ecclésiastique, l'Église a toujours été (plus ou moins, comme les religions pré-chrétiennes) l'expression religieuse des autres formes sociales dont, sous l'angle politique, l'Église — ou mieux la hiérarchie ecclésiastique — fut tantôt l'élément dominateur, tantôt l'élément soumis.

Ceux qui soutiennent ce point de vue sont les mêmes qui n'admettent pas trois formes fondamentales de socialité : la familiale, la politique et la religieuse, mais une seule, qui serait la politique, au sein de laquelle et dans la dépendance de laquelle les autres formes se développeraient. Ce que nous avons dit sur la concrétisation de la socialité et ses formes s'oppose à cette thèse. Mais nous ajouterons encore pour éclairer et pour étayer nos idées, quelques observations rapides.

En premier lieu — nous l'avons déjà noté — ce serait une erreur que de concevoir les religions pré-chrétiennes comme de simples projections de la socialité familiale ou politique. Les religions pré-chrétiennes étaient, elles aussi, des concrétisations de la forme religieuse ayant leur originalité et leurs caractères qu'on ne pouvait ramener à d'autres formes. Cependant, comme elles s'appuyaient sur les groupes sociaux plus que sur la personnalité humaine, elles s'identifiaient, pour ainsi dire, avec les autres formes de socialité. Si bien que ces religions peuvent sembler à certains des projections, à d'autres des synthèses de la socialité familiale ou politique. Mais quiconque analyse bien tous les facteurs sociaux du monde pré-chrétien doit convenir que projections et synthèses n'étaient que le donné phénoméno-

logique de l'interférence des formes sociales. Il ne pouvait y avoir interférence véritable sans autonomie spécifique.

Dans le monde chrétien aussi, nous relèverons des phénomènes de projection et de synthèse et, si nous ne regardons que la surface, nous trouverons au christianisme des coïncidences avec les autres religions. Mais le propre de la sociologie historiciste, c'est d'aller au fond des phénomènes et de découvrir à leur racine les véritables caractères de la réalité. Il n'y a personne qui ne voie la différence de la conscience collective du monde pré-chrétien et de celle du monde chrétien quant à la situation de la religion dans la société familiale et politique.

La conscience sociale est, comme nous l'avons vu, à la base de la socialité, dont elle constitue l'essence, dont elle reflète les changements, dont elle transforme les données caractéristiques, dont elle élargit les limites. Or c'est dans le christianisme et dans le christianisme seul que se produit cette nette distinction entre les formes sociales, distinction qui prit à l'origine figure d'antagonisme; et l'antagonisme n'a jamais cessé. Mais distinction ou antagonisme d'un côté, interférence et même compénétration de l'autre, sont des aspects relatifs des positions qu'a prises, historiquement, la conscience chrétienne dans la réalisation concrète de l'Église comme autonome et en tant qu'autonome.

Le développement autonome de l'Église, comme forme chrétienne de socialité, dérive de l'ensemble de sa doctrine et des besoins de son existence. De même que, pour qu'elle s'affirme en tant que conscience autonome, il faut que ses associés aient conscience d'elle, de même, au moment où cette conscience se forme, l'autonomie est affirmée. Les obstacles matériels ou moraux que rencontre l'autonomie de l'Église deviennent une aide puissante pour arriver à cette affirmation, la lutte permettant aux associés de prendre une conscience toujours plus nette et plus profonde de leur société. Et si la lutte pour l'autonomie avec ses vicissitudes et ses alternances ne prend jamais fin entre l'Église qui revendique cette autonomie comme son attribut et l'État qui la limite et qui la nie au nom de son pouvoir, cela veut dire (et c'est là, sociologiquement, le nœud de la question) qu'une forme religieuse spéciale est née, laquelle, en tant que telle, par son existence même, limite la forme politique et est limitée par celle-ci.

Ce fait spécial, nous l'examinerons dans un chapitre à part. Nous ne faisons ici que l'indiquer, pour rendre claire l'autonomie sociologique du christianisme, qui, d'un côté, lui est commune avec les autres religions pré-chrétiennes, de l'autre, se présente avec des caractéristiques qui lui sont propres.

Celles-ci proviennent, spécialement, de l'universalité que l'Église a toujours revendiquée et revendique encore, même si, en fait, elle ne comprend pas la moitié des hommes qui vivent

sur notre planète. Mais l'universalité est potentielle et dynamique, elle existe si la conscience des associés l'affirme comme sa caractéristique, sa croyance, sa mission. Telle est la conscience chrétienne : elle est et ne peut être que catholique, c'est-à-dire universelle.

22. — Pour certains, le christianisme, bien qu'ayant eu dès l'origine l'esprit de prosélytisme (ce qui n'était même pas une nouveauté), ne serait pas devenu universel dans le monde alors connu sans une organisation politique comme l'Empire romain. Celui-ci rendait possibles les communications avec des régions très lointaines comme les Indes, mettait les peuples en contact entre eux et avec l'Urbs, facilitait une superstructure religieuse de provinces ecclésiastiques et donnait au christianisme un centre commun aussi autorisé, aussi puissant que l'était la Rome impériale.

Pour la partie strictement religieuse et dogmatique, le lecteur cherchera les livres propres à résoudre cette question. Du point de vue sociologique, une constatation semblable n'atténue en rien ni l'autonomie ni l'universalité de l'Église. La soi-disant subordination du développement du christianisme et de sa constitution ecclésiastique au fait extérieur de l'Empire romain ne sort pas du cadre du conditionnement physique et historique nécessaire à tous les événements humains. Autant dire que Rome, Paris ou Londres sont devenues des villes peuplées parce qu'elles étaient situées au bord d'un fleuve ou proches de la mer, ou que la Lombardie, la Vénétie, les Flandres ont presque toujours été des champs de bataille parce que ce sont des lieux de jonction facile pour les armées des principaux États d'Europe.

Le conditionnement physique et le conditionnement historique sont nécessaires pour que l'homme vive et agisse. Tout passé-présent conditionne tout présent-futur. L'antécédent historique conditionne le processus historique. Mais, pour nous, le conditionnement n'est jamais déterministe parce que, pour nous, le processus historique est rationnel. L'Empire romain a facilité et entravé la diffusion du christianisme comme tous les conditionnements historiques, qui servent d'aiguillon et de frein, de mûrissement et de retard. Toute autre situation historique différente de celle de l'Empire romain eût également été un conditionnement social et historique typique comme le fut par la suite la situation des autres peuples païens à l'égard de la prédication de « la bonne nouvelle ».

Les Pères de l'Église expliquent le rapport entre le christianisme naissant et l'Empire romain en disant que l'Empire romain fut prédestiné par Dieu à servir de moyen naturel (conditionnement historique) au développement le plus rapide

du christianisme dans le monde antique. Dans le même esprit que les Pères Dante dit, en parlant de Rome et de son Empire :

La quale e il quale a voler dir lo vero
 Fur stabilite per lo loco Santo
 U' siede il successor del maggior Piero (1)

C'est la même question qui se pose pour la formation de l'autorité suprême de l'Église liée à son siège de Rome. Ici encore nous ne nous engagerons pas dans une discussion théologique non plus que dans une discussion juridique sur le primat de Saint-Pierre. Les catholiques savent ce qu'ils en doivent penser. Les dissidents s'essaient aux explications les plus disparates. De même que ceux qui font abstraction de toute croyance chrétienne positive, ils s'efforcent d'interpréter le fait — indéniable — en attribuant à l'Église de Rome un but de conquête et de domination de tous les peuples chrétiens.

Du point de vue sociologique, du moment qu'on admet l'Église comme une forme concrète et autonome de socialité religieuse tendant à l'universalité, cette forme ne pouvait manquer d'avoir une autorité permanente, légitime, reconnue comme telle, propre à donner à la forme sociale une unification organique. Que celle-ci soit concrétisée historiquement en un centre pour les catholiques et en différents centres pour les orthodoxes et les protestants, cela, théologiquement, présente un intérêt pour les fidèles qui doivent pouvoir distinguer la véritable Église des Églises dissidentes. Sociologiquement, ce n'est pas un argument contre la tendance de l'Église à l'unité et à l'universalité.

On a coutume d'affirmer que l'Église n'eût point conquis son unité avec Rome pour centre s'il ne se fût pas trouvé là l'unité politique ; que cette unité s'est brisée comme l'Empire s'est brisé en Occident et en Orient et que les églises nationales se sont formées par la suite comme les États nationaux : c'est-à-dire que l'Église changerait, dans ses grandes lignes, sa physionomie organique suivant l'aspect politique. Mais outre que la véritable histoire ne coïncide pas avec cette synthèse superficielle, nous pouvons admettre qu'en raison de l'interférence des formes sociales et en raison du conditionnement historique, il y eu et il y aura des répercussions réciproques et des similitudes de processus entre la forme religieuse chrétienne et la forme politique de la socialité. Nous nions toutefois qu'il y ait interdépendance nécessaire et déterminante. Notre

1) Laquelle et lequel si on veut dire la vérité furent établis pour le lieu saint où siège le successeur du grand Pierre

théorie sociologique s'applique au cas présent, comme à tous les autres cas qui se présentent dans le processus historique sous un aspect de causalité réelle ou apparente. Si l'on exclut une force déterministe pour admettre l'originalité des formes sociales, il faut accorder à celles-ci un développement tout à la fois autonome et interférent. N'oublions pas que ce sont les hommes qui agissent, par leur activité individuelle, dans le domaine complexe de la vie sociale.

Notre théorie sociologique s'applique à la forme de socialité religieuse qu'est l'Église en tant que le christianisme n'a détruit ni la nature humaine ni la nature de la société humaine. L'Église même, encore que conçue comme une société surnaturelle, a les caractères sociologiques d'une société humaine. Ainsi, de même que l'autonomie de l'Église diffère de celle des religions pré-chrétiennes et de par son contenu religieux et de par son universalité, de même l'interférence de l'Église avec les autres formes sociales diffère aussi des interférences de ces religions.

L'autonomie sociologique, même avant d'être complètement acquise, est la conscience de l'originalité d'une forme sociale et de son irréductibilité à une autre forme sociale. L'interférence est influencée par la conscience de cette autonomie. Quiconque a conscience de son indépendance agit avec les autres en être indépendant, même s'il se trouve en face d'une violence matérielle. Le martyr, affirmant qu'il doit obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes et marchant au-devant de la mort, a une autonomie de conscience très supérieure à celui qui croit devoir plier, même sur le terrain religieux, devant l'autorité de l'État ou de la Famille. De même, une société religieuse qui résiste pour ne pas être absorbée par une autre société (familiale ou politique), a une autonomie fondamentale même si sa résistance lui fait subir les persécutions les plus dures et même si elle est réduite à une sujétion complète.

Les contacts et les interférences des formes sociales entre elles sont réglés par la conscience qu'ont les associés de l'autonomie de leur forme. Si cette conscience est vive des deux côtés, il naît une opposition qui peut devenir conflit. Si elle est faible d'un côté, ce côté faible subit l'interférence. Au point qu'il se produit une superposition ou une confusion des organes et des fins. Quant les interférences et les conflits regardent non pas les organes et les fins des deux formes sociales, mais seulement l'activité de chacune, alors les deux formes auront non seulement conscience de leur autonomie mais encore des organismes à elles et une structure à elles, ce qui rend leur opposition plus caractérisée et plus évidente.

Nous avons noté plus haut qu'en rendant la religion indépendante du groupe social, le christianisme a humanisé sous un certain aspect la famille et l'État. Sociologiquement, l'exer-

cice qu'une forme sociale fait de sa fonction développe dans les autres un sentiment d'autonomie plus fort. C'est ce qui s'est produit pour la société chrétienne considérée relativement aux fonctions spécifiques ou aux fins particulières des autres formes et non pas certes dans une indépendance, un isolement absolu. Les trois formes sociales (chacune conservant la plus grande autonomie), sont toujours corrélatives dans le plan général de la socialité dans lequel et pour lequel se développe toute activité humaine, même la plus élevée.

La famille, dans le christianisme, n'est pas une société religieuse séparée de toutes les autres ; elle n'a pas de culte à elle. Mais tout en restant exclusivement société familiale, elle demandera à la religion sa consécration, sa stabilité et l'élévation éthique de sa fin naturelle. A son tour, tout en restant autonome, la famille recevra de la forme politique les garanties juridiques nécessaires à son état, à son économie, à ses effets sociaux. Le processus de ces interférences, dans le cadre chrétien, n'a jamais cessé depuis le jour où chaque forme put affirmer son autonomie de façon toujours plus efficiente. Elle ne cessera jamais dans les vicissitudes continuelles de la vie sociale.

Sous l'influence et du christianisme, un processus analogue d'autonomie et d'interférences se produit dans la vie politique. Dans le monde pré-chrétien, la forme politique — là où elle existait à part de la famille — englobait une religion à elle. Débarassée, par l'avènement du christianisme, de cette religion particulière, elle précisa et développa d'autant plus sa conscience politique qu'elle put marquer davantage ses objectifs, sa matière, ses organes, en les distinguant de ceux de la forme religieuse. L'autonomie politique, au sens sociologique du mot, sera plus développée dans le cadre chrétien que dans celui des religions pré-chrétiennes. C'est que, dans la période pré-chrétienne, la conscience autonome des trois formes de socialité était moins développée ; aussi les interférences jouaient-elles dans le plan organique et finaliste de la forme qui se trouvait prévaloir à un moment déterminé (patriarcat, théocratie, polis ou respublica). Dans le monde chrétien au contraire, étant donnée la forme religieuse autonome et universelle, les interférences jouent sur le plan des rapports entre êtres représentatifs des différentes formes sociales.

Dans le monde chrétien même, il se produira des superpositions partielles d'une forme sur l'autre dans le plan des fins et des organes ; mais, à n'importe quel stade d'involution, l'autonomie du christianisme restera une donnée fondamentale impossible à supprimer. Lorsque l'État aura cherché tous les moyens de contester à l'Église son autonomie, il arrivera quasi constamment — s'il ne supprime pas tous les croyants — à faire revendiquer et professer son autonomie à la conscience religieuse avec une conviction, une efficacité plus grandes. La

réduction du plan social et juridique au plan individuel et mystique sera dans tous les cas la dernière défense de l'autonomie, parce qu'elle est la première affirmation d'une religion personnelle et universelle.

VI

LES FORMES SECONDAIRES

A) L'ÉCONOMIE

23. L'économie comme conditionnement de la vie sociale et comme forme particulière de socialité.
24. La propriété : sa double nature individuelle et sociale ; sa réalisation historique.
25. Le problème moral et social de la propriété. Le communisme moderne et « l'État économique totalitaire ».
26. L'économie d'État et l'État politique totalitaire. Structure et fonction individuelles et sociales de l'économie. Capitalisme.

23. — L'économie peut être regardée soit comme conditionnement de la vie sociale, soit comme une forme particulière de socialité. Les deux aspects ne s'excluent pas, parce qu'ils sont pris sous deux plans différents.

Comme conditionnement de la vie sociale, l'économie est prise dans son aspect matériel de moyen de subsistance permettant aux hommes de manger, de se vêtir, d'avoir une habitation, de bouger. Sans cela, aucune vie humaine ou animale ne serait possible, l'existence d'êtres tels que nous avec nos exigences biophysiques serait inconcevable. De même que l'air, la lumière, la terre conditionnent l'existence humaine, de même les aliments, les vêtements, les habitations et autres choses semblables la conditionnent aussi. La différence est que, dans la recherche et dans la réalisation de ces éléments de notre vie bio-physique, il faut un travail et une organisation qui dépassent la simple activité personnelle pour arriver nécessairement à une activité collective ou de groupe qui fait passer du simple conditionnement à une forme de socialité.

L'économie, originellement, ne peut être que familiale. Le mot même, dérivé du grec, signifie « direction de la maison ». Le besoin le plus immédiat d'une famille, c'est la recherche des moyens matériels d'existence : aliments, vêtements, habitation. Deux éléments importants font du fait brut de cette recherche une valeur sociale. Le premier, c'est la solidarité, en ce sens que le fort travaille pour le faible, celui qui peut travailler pour celui qui ne peut pas : pour les vieillards, les enfants, les ma-

lades. Le second, c'est la tendance à former une économie en commun, une participation directe ou indirecte, actuelle ou future, aux épargnes qui sont à l'origine du pécule domestique et de la propriété familiale.

Jusqu'ici, l'économie n'arrive pas à être une forme autonome de socialité : elle n'est qu'un objet de l'activité domestique en vue de fins particulières restant dans le domaine de la famille. C'est le conditionnement de la vie matérielle de chaque homme qui, devenant un des buts de l'activité domestique, sous les deux aspects de solidarité et de participation, dépasse sa nature physique hédoniste et devient un facteur moral de la vie commune. C'est là une transformation opérée par la conscience affective familiale qui se réalise dans les exigences élémentaires et matérielles de la vie quotidienne, avec une finalité morale digne de soucis et de sacrifices.

Comme les familles se croisent et se multiplient, l'économie s'élargit et passe du plan familial au plan du groupe, de la tribu, du village, de la cité, de l'État. La structure sociale, quel que soit son caractère ou l'étendue de son territoire, a un lien économique que nous pouvons considérer comme un conditionnement d'existence.

Mais comme les noyaux humains eux-mêmes en tant que tels sont obligés de réaliser et d'adapter de mieux en mieux ce conditionnement ou cette structure, il se forme une économie de groupe, qui devient un des buts de toute activité sociale. Cependant que la famille tend à obtenir des moyens de vie pour ses membres, la ville s'occupe d'avoir un approvisionnement suffisant et surveille les échanges et les moyens de communication, l'État s'intéresse au régime monétaire, à la sécurité des trafics, aux relations avec les autres pays et ainsi de suite.

Bien que les aspects et les caractères de l'activité économique des différentes formes de socialité soient différents, celles-ci ont de commun la solidarité et la formation d'une économie de groupe représentant en même temps la tendance éthique et sociale de l'économie même. En fait, l'économie n'est pas autonome et n'a pas de finalité propre ; elle participe de la nature et du finalisme des formes fondamentales de la socialité. On veut ranger l'économie dans la catégorie de l'utilité et lui donner sous cet aspect une autonomie non seulement métaphysique mais sociale. La structure économique serait quelque chose en soi, avec des lois, un développement et une finalité à elle et un caractère déterminant, participant du monde physique dont l'homme s'approche pour le faire sien sans altérer sa nature. Le prétendu passage dont nous avons parlé du conditionnement à la socialité, et de l'utilité à l'éthicité, ne serait qu'une illusion produite par des théories transcendantes. Toute la construction autonome de l'économie moderne, au moins en tant que science, a son origine dans cette théorie.

Nul ne met en doute que l'économie, se fondant sur des éléments et des forces physiques, ne soit soumise elle aussi aux lois du monde matériel. Cependant, le facteur homme, (intelligence et volonté) participe à la causalité économique comme agent principal, arrive à la régler par son effort et selon les cas à la dominer ou, tout au moins, à l'utiliser pour ses besoins. La synthèse des deux facteurs : homme et nature, nous donne l'économie humaine ni tout à fait libre, ni tout à fait déterminée. Les valeurs morales, psychologiques et politiques jouent le rôle le plus important dans l'économie. L'étude de l'économie pure, prise comme l'étude du cours des astres et de la vitesse de la lumière, sert à trouver ses lois fondamentales et aide aussi à l'analyse des causes. Mais la synthèse réelle n'est jamais celle d'une économie pure. Il faut se garder d'une erreur aisée à commettre (tant en économie qu'en philosophie) et qui consiste à confondre l'abstrait théorique et le concret réel, à négliger toute intervention humaine efficace et à laisser croire que l'économie a une structure autonome et déterminante.

Ce que nous avons écrit dans l'*Introduction* sur le hasard dans l'histoire, on pourrait le répéter au sujet de l'économie déterministe. L'économie, c'est la synthèse de la nature et de l'homme, des lois physiques et de la valeur volontaire sociale humaine. Le déterminisme physique exerce son pouvoir sur l'activité humaine comme stimulant et comme régulateur : mais le produit est intrinsèquement humain et social. Aussi l'économie n'arrive-t-elle pas à devenir une forme fondamentale et autonome de socialité ; elle s'appuie, pour se développer aux formes fondamentales ; elle devient un élément nécessaire de la structure sociale et une des fins immédiates de l'activité sociale, même de la religion.

Il peut sembler bizarre d'affirmer que l'économie, de simple conditionnement de la vie religieuse, devient une des fins immédiates de l'activité religieuse. Il en est ainsi pourtant. Même les églises doivent avoir une structure économique à elles, l'affirmer, la développer, la défendre s'il le faut. Du point de vue sociologique c'est parfaitement exact. La structure de n'importe quelle forme sociale exige comme élément nécessaire les moyens matériels requis par la vie de ses membres, moyens matériels dont la recherche, la conservation et l'augmentation exigent un travail assez considérable. Ces moyens matériels peuvent se réduire au minimum nécessaire, mais ne peuvent faire complètement défaut.

Il est intéressant de rappeler à ce propos la controverse des Franciscains, sur la pauvreté qui a opposé pendant plusieurs siècles une assez importante fraction de l'Ordre aux papes. Beaucoup de Franciscains assuraient que l'Ordre ne devait vivre que d'aumônes, sans rien posséder, même les maisons où

ils logeaient. Les papes, au contraire, affirmaient que l'Ordre devait posséder, fût-ce au moyen et au nom du Saint-Siège les églises, les maisons et biens indispensables à sa stabilité, à son développement régulier, à la discipline de ses membres, qui néanmoins, pouvaient vivre dans la plus parfaite pauvreté, dans le détachement spirituel et dans les plus grandes privations physiques. La controverse déborda sur le terrain dogmatique et politique ; mais elle mit en lumière une donnée expérimentale fort intéressante. Tant que les Franciscains tinrent à la pauvreté absolue, l'Ordre se développa comme un mouvement populaire qui s'appuyait sur la masse dans les villes et dans les campagnes, dont il était comme la floraison. Du point de vue économique-sociologique, le premier franciscanisme fut, tout à la fois, un produit direct et un élément parasite *sit venia verbo* de la partie plébéienne de la Commune médiévale. Ainsi la structure économique du temps suppléait au manque de structure économique des Franciscains primitifs, puis des Spirituels. La crise une fois surmontée, leur structure économique particulière consolidée, les différentes branches de l'Ordre franciscain prirent l'aspect des autres Ordres mendiants de leur temps.

Nous trouvons dans l'Évangile que les Apôtres, Jésus étant encore en vie, possédaient un pécule et qu'ils avaient l'assistance de femmes de familles riches quand il leur fallait parcourir les villes et les villages sans sac, sans argent, sans vêtements de rechange, vivant de l'hospitalité qu'ils recevaient. Nous y trouvons aussi que celui qui travaille pour la Bonne Nouvelle mérite salaire. Le système que soutient saint Paul, c'est celui des offrandes et des aumônes. A Jérusalem, à Alexandrie, les premiers chrétiens font une tentative pour mettre leurs biens en commun. Ces tentatives échouent. Au cours des premiers siècles, les chrétiens font des associations, ont des oratoires, mettent des fonds en commun. Quand l'Église finit par être tolérée, elle peut obtenir à son avantage l'application des lois sur les biens des temples et des sanctuaires païens et posséder à titre de personne morale, commençant ainsi la formation d'une structure économique particulière.

Le danger d'une Église occupée des biens matériels et faisant d'un moyen d'existence le but de l'activité de ses membres est certain ; c'est un danger de tous les temps, chez tous les peuples. Mais le danger est aussi réel (bien que moins préjudiciable), d'un État perdant ses objectifs éthiques et politiques pour accumuler des biens matériels ou d'une famille perdant tout sentiment de moralité pour rechercher immodérément la richesse. Cette inversion des fins en matière économique attaque l'essence même des formes fondamentales de socialité. L'économie sous l'aspect de la richesse, c'est-à-dire avec son sens égoïste, devient dans ce cas la finalité prédominante de

l'activité sociale. La société déterminée qui altère ainsi ses finalités commence à se désorganiser, à défaire sa synthèse éthico-sociale, à diminuer jusqu'à perdre sa valeur de conscience collective et à s'orienter toujours davantage vers la recherche de satisfactions hédonistes. On voit prévaloir, dans ce cas, l'individualisme égoïste et matériel, négation de la socialité et de ses finalités ainsi que de la solidarité fondée sur la conscience collective de groupe.

Aussi l'effort de toutes les formes de société, dans tous les temps, s'applique-t-il toujours à préciser les termes de la participation de chaque membre aux richesses qui se produisent et circulent en elle, à lui fixer des limites infranchissables, à en donner des raisons, en un mot à formuler en termes éthiques et juridiques les rapports qui se créent dans le domaine de chaque société, de manière à barrer le chemin aux excès de l'égoïsme tant individuel que collectif.

Formuler des rapports économiques au sein des trois formes de la socialité n'est pas chose arbitraire ; cela répond à la tendance au rationnel dont la société vit. Et c'est dans l'opposition d'intérêts qui se produit entre les différents hommes ou les différents groupes sociaux que se forme et se modifie la structure économique même dans un sens toujours plus adéquat à la réalité sociale. Dans ces oppositions, on note toujours des moments où l'on passe du pseudo-rationnel ou du semi-rationnel à une rationalité plus consciente. Le fait matériel devient moral, le rapport économique devient juridique, la donnée particulière s'universalise. Ainsi le type social fait pression sur l'économie et la transforme ; et, d'autre part, la structure économique fait pression sur le type social, en altère les lignes, en confond les aspects.

Ce phénomène économique-social est si important qu'il a trompé ceux qui font de l'économie l'unique loi de l'histoire, comme un déterminisme fondamental d'où dépendraient toutes les manifestations éthiques et sociales. Le matérialisme historique de Karl Marx a été en honneur pendant un demi-siècle. Une pareille erreur, et d'autres semblables, serait, dans le domaine sociologique, analogue à l'erreur d'un déterminisme biologique, dérivé de la conformation du corps et de l'hérédité. L'erreur n'est pas dans l'analyse de ce que les causes matérielles peuvent produire chez l'individu ou dans la société ; elle consiste à faire de ces causes matérielles un principe unique et fondamental ; c'est-à-dire que l'erreur, c'est la réduction moniste des autres facteurs au facteur matériel et par conséquent — la conséquence est logique — l'attribution à ce facteur d'un caractère déterminant. On ne nie point l'influence de l'économie dans la société, on nie que l'économie soit l'unique causalité sociale historique, et qu'elle soit une causalité déterminante. D'après nous, l'économie est un conditionnement

des forces de la socialité qui devient élément de structure, et l'une des fins immédiates de l'activité humaine, à caractère éthique et social.

24. — Le problème le plus intéressant de la structure économique-sociale est celui de la propriété. L'emploi personnel d'aliments, de vêtements et d'une demeure est une invite à une possession individuelle tranquille. La possibilité d'arriver à cette possession et l'impossibilité d'en faire abstraction donne à tout homme un droit fondamental de participer aux biens matériels. L'incapacité de beaucoup de personnes, telles que les enfants, les vieillards, les malades à se procurer ces biens rend nécessaire un système de solidarité sociale. Le travail, moyen ordinaire et nécessaire de se procurer ces biens, est un fait à la fois personnel et social en ce sens qu'un travail efficace est impossible sans la coopération de plusieurs à un but commun. Quand nous parlons de l'homme solitaire qui fait tout par lui-même, nous n'avons pas à l'esprit les nombreuses choses faites par d'autres dont, directement ou indirectement, il a la jouissance. La vie érémitique elle-même, c'est-à-dire la plus pauvre et la plus dénuée de confort matériel, ne saurait se passer de l'aide d'autrui. La légende supplée à l'absence de l'homme par des corbeaux qui apportent du pain et des lions qui creusent une fosse.

La première solidarité économique qui se réalise est celle de la famille. Elle répond aussi bien à la nécessité de moyens d'existence pour chacun qu'à la coopération au travail et à la participation aux produits du travail des personnes invalides. Cela donne naissance à une propriété commune domestique (peu importe quel en peut être le régime juridique) ayant pour base le travail accompli dans un but commun. De notre point de vue, le travail du père ou du frère, allant au champ ou à l'usine, vaut autant que celui de la mère ou de la sœur qui veillent à la maison, à la cuisine, aux vêtements. L'emploi définitif des biens par chaque personne est originellement le résultat de la coopération domestique. Les systèmes d'assistance modernes suppléent à la maison et l'imitent ; mais ils ne la suppriment pas.

Dans la mesure où elle est le plus utile, la production est due à la coopération spécifique du travail de plusieurs personnes ; ce qui donne lieu à la formation de sociétés particulières, temporaires ou permanentes, de caractère exclusivement économique. Ces sociétés sont innombrables et leur type varie ; peu importe qu'elles ne coïncident pas soit avec l'économie domestique, soit avec d'autres cycles économiques sociaux. Ce sont tout de même de vraies sociétés : elles appartiennent aux formes secondaires de socialité parce qu'elles n'ont fonction que de moyen et se spécifient ou se réunissent

selon l'intérêt économique qui les domine, selon la technique productive, l'étendue de la zone qu'elles occupent, la façon dont elles se coordonnent à d'autres cycles productifs et ainsi de suite. Leur structure et leur activité exigent une hiérarchie correspondant au degré de participation de chacun à la production.

Même dans les phases primitives de l'association économique, par exemple à l'époque de la grande chasse, il devait y avoir des associations économiques avec une hiérarchie des fonctions. Il devait y avoir un ou plusieurs chefs, une élite des meilleurs chasseurs, avec des aides et des serviteurs, pour ouvrir des brèches, abattre le gibier, dépecer les animaux, les transporter vers les habitations, préparer les repas et les abris. Cette association, fût-elle temporaire et changeante, exigeait une préparation technique, un entraînement personnel, une différenciation des genres de travail qui ne pouvait pas ne point se refléter dans la structure économique de cette société. On peut en dire autant de la pêche, de la vie pastorale, de l'agriculture, des arts manuels (qui devaient exister même dans une économie primitive), jusqu'à ce qu'on en vienne à un ensemble économique productif, propre à faire vivre des communautés entières de familles et de tribus.

La différence des participations au travail productif commun comportait une différence correspondante dans la distribution du produit du travail. Instinctivement, au moment d'une coopération dans le travail, il se créait un rapport du *do ut des* et du *facio ut facias* sous la forme de la société économique la plus élémentaire. L'attribution personnelle du produit du travail et la jouissance individuelle et familiale de ce produit du travail, donnent la base de la possession non seulement des matières fongibles mais encore de celles qui subsistent après emploi comme les métaux, le bois, les instruments de travail et surtout les lieux de refuge et d'habitation, qu'il s'agît de tentes, de cabanes ou de maisons, conçues comme le centre de la vie de famille. L'extension de la jouissance de ces biens à la terre, conçue comme propriété exclusive en tant que fécondée par le travail est le processus naturel de l'économie agraire fondée sur une culture à système permanent.

L'origine de la propriété, du point de vue historique, ne peut être précisée. Les documents les plus anciens que l'on possède (la Bible, les livres sacrés des peuples autres que le peuple hébreu, les monuments, les inscriptions, les médailles, les vases, les papyrus) nous présentent, dans leur ensemble, une société organisée dans laquelle il existe des propriétaires, des artisans, des serviteurs, des esclaves, des rois et des seigneurs fort riches, des travailleurs salariés, des armées et des soldats. Pour nous arrêter à la période de la Genèse antérieure à Noé, nous pouvons noter que Caïn a fondé une ville qu'il appela Hénoch du nom

d'un de ses fils. Les tribus sauvages elles-mêmes ont toutes un système économique fondé sur la propriété ; comme leur adaptation à des conditions différentes des conditions originales est lente, on peut supposer que leur système remonte à des siècles éloignés.

Avant tout, il semble évident que la propriété foncière stable — c'est elle qui possède tous les caractères de la propriété — n'a pu se former que sous le régime d'une économie déterminée. Des populations habitant des cavernes ou bien se consacrant à la cueillette des fruits produits par la nature ou encore à la chasse ne pouvaient éprouver aucun intérêt pour la propriété d'une maison et d'un champ. Ce qui les intéressait, c'était la jouissance des bois que leur extension et le petit nombre de leurs habitants faisaient considérer comme n'appartenant à personne. On peut en dire autant des pêcheurs en ce qui concernait la mer, les fleuves et les lacs, et des populations nomades qui cherchaient non pas des terres en propriété mais des pâturages temporaires.

Si longues qu'on puisse imaginer les périodes au cours desquelles les populations primitives ne sont pas encore parvenues à une économie stable, on ne saurait nier le fait que tous les éléments historiques que nous possédons — il est vrai qu'ils ne remontent qu'à quelques millénaires — nous présentent un stade social économique avancé et en évolution, fondé sur des types de propriété stable garantie par des lois, et rendue sacrée par la religion. La propriété stable se présente donc à nous comme unie au développement des trois formes fondamentales de la socialité, et ne faisant qu'un avec leur structure.

Ce fait nous fournit la clef qui va nous permettre de comprendre la double nature de la propriété, laquelle est à la fois et sous différents aspects individuelle et sociale. La propriété est comme une participation de l'individualité aux choses. Les choses prennent un nom et assument pour nous une réalité relative à l'homme au moment où l'homme les connaît, les fait sa propriété, s'en sert. L'idée qu'une chose nous appartient est intime, personnelle, arrive à être une affection, peut devenir un attachement morbide. L'usage quotidien nous fait lier les objets à nos souvenirs, aux phases de notre vie. Nous étendons ce sens de la propriété aux choses qui ne nous appartiennent pas en propre : une rue, un parc, une église, une ville, un quartier.

Mais l'homme est social : sa vie est sociale ; la propriété des choses s'étend de l'individuel au social de manières si multiples qu'il est difficile de les classer. Nous avons noté comment le travail crée simultanément l'économie familiale et la coopération ou société économique extra-familiale. La participation au produit peut se faire à deux titres : de par la soli-

darité familiale (s'étendant à des formes de société plus larges telles que l'État, l'Église et plus encore) ou en vertu d'une répartition de caractère plus spécifiquement économique. En partant de ces deux phases fondamentales, nous voyons se développer la propriété familiale-sociale d'un côté jusqu'à ce qu'elle arrive à de vastes propriétés, soit de la commune, soit de l'État, et, de l'autre côté, la propriété individuelle strictement personnelle en tant que produit et réalisation d'une activité particulière.

La propriété au sens traditionnel du mot n'est autre chose que la possession d'un bien stable d'une façon exclusive, définitive et complète exercée par un sujet capable de posséder, que ce sujet soit plus particulièrement l'individu ou le groupe, qu'il soit constitué par une élite ou par plusieurs classes, ou encore qu'il se réduise au chef, patriarche ou roi de la communauté, de la tribu, du royaume (cela dépend de conditions de fait qui sont historiques, juridiques, économiques et morales). Ce que nous observons dans presque tous les documents historiques dont nous ayons connaissance, c'est que la propriété individuelle et la propriété commune existent simultanément, bien que dans une mesure différente. Les deux exigences, l'individuelle et la sociale n'ont jamais disparu sous quelque régime économique que ce fût où la propriété stable était constituée.

Pour être une véritable propriété, la propriété commune doit être spécifiée tant dans le sujet que dans l'objet, sans quoi elle n'est propriété qu'en puissance. Il ne faut pas confondre un terrain n'appartenant à personne et où des caravanes de passage peuvent éventuellement se réfugier avec un terrain déterminé sur lequel telle tribu ou tel village revendique le droit de pâturage ou le droit de chasse à l'exclusion d'autres tribus ou d'autres villages. C'est pourquoi plus haut nous avons parlé de la propriété comme de la possession d'un bien stable de manière exclusive, définitive et complète. Le sujet peut être l'individu et la communauté ou encore un groupe ou plusieurs groupes d'une communauté. Il peut également arriver qu'un bien appartienne simultanément à des titres différents et à une personne et à la communauté des usagers. Aujourd'hui encore, on trouve en Italie et ailleurs des propriétés collectives ou des droits civiques sur des propriétés privées. Le « mir » russe était une forme de propriété collective par familles ou par villages. Même en Italie, il y a eu jusqu'au siècle passé des droits particuliers pour les familles de semer à tour de rôle. Les villages ont encore aujourd'hui des droits sur des pâturages ou des bois.

Plus la culture est extensive, avec pâturages, céréales, coupe de bois, récolte de fruits sauvages, semilles faites tour à tour, plus la propriété commune est respectée et répond aux exigences élémentaires des classes paysannes et ouvrières. Plus

la culture devient intensive, plus la propriété s'individualise soit en une personne, soit en une entreprise capitaliste. Mais dans les deux cas, la participation soit à la propriété, soit à la co-propriété dans le vieux sens du mot, soit à la simple jouissance des produits, amène une communion d'intérêts répondant à la fonction sociale de toute propriété.

L'idée d'une propriété éminente, représentative ou effective du chef d'un peuple ou d'un État dérive de l'idée originelle que le chef en tant que tel — patriarche ou roi — avait un droit sur tous les biens du groupe famille ou royaume. Originellement, le pouvoir et la possession étaient inséparables. Le régime féodal comportait pour le roi la propriété de toutes les terres. Il les accordait à ses vassaux d'une manière temporaire ou renouvelable, en tout cas annulable et souvent annulée pour félonie.

L'histoire ne nous offre pas le spectacle d'une évolution d'un type de propriété en commun à un type de propriété individuelle, mais le développement varié et simultané des deux types de propriété, la propriété individuelle et la propriété en commun, selon les exigences de l'économie, les progrès techniques et les événements historiques. On lit dans la Genèse que Joseph, pendant la famine vendit au peuple le blé accumulé dans les greniers du roi et encaissa l'argent ; que l'année suivante, le peuple n'ayant pas d'argent, Joseph vendit le blé et prit le bétail en échange, et que l'année d'après encore, le peuple n'ayant plus ni argent, ni bétail, Joseph acquit toutes les terres qui devinrent ainsi propriété royale, à l'exception de celles des prêtres. C'est ainsi que tous les Égyptiens devinrent domestiques agricoles ou serfs du roi, et que Joseph leur imposa de payer au roi un cinquième de ce que donnerait le blé en gardant pour leurs semences et pour la subsistance de leur famille les quatre autres cinquièmes.

Le passage d'un type de propriété à un autre est l'effet d'un ensemble de causes physiques et historiques qui souvent se répètent d'époque en époque et souvent varient avec la variation des conditions de civilisation et le type de structure sociale. Ce que nous trouvons de primordial, c'est l'idée de possession personnelle. Cette idée est si fondamentale que dans les phases primitives de l'humanité on l'étendait aux personnes. L'esclavage et la polygamie s'expriment en termes de propriété ; les serviteurs réduits à l'état d'esclaves deviennent une marchandise à vendre, une propriété à exploiter. Les épouses étaient la propriété du chef de la famille, les fils la propriété du père. Dans son irrationalité, le droit de vie et de mort sur les enfants, les épouses, les esclaves provenait du concept de propriété, appartenance qui ne souffrait pas de limites dans son exclusivité, dans sa totalité.

Le processus sociologique du contenu de l'idée de propriété

va des concepts les plus matériels et les plus liés à l'exercice de la domination et de la force à des concepts qui se différencient et se spécifient au fur et à mesure en formes éthiques et juridiques. Mais ce processus n'est pas purement progressif, c'est le processus que nous avons décrit dans notre *Introduction* et qui est un mouvement vers la rationalité ou la pseudo-rationalité avec des retours et des involutions. Le contenu de domination et de force du concept de propriété est un fait historique qui se répète sous différents types et pour différentes raisons, selon un ensemble de causes qu'on ne peut apprécier qu'historiquement. Au xvi^e siècle, l'esclavage des indigènes de l'Amérique sous le concept de propriété, avec la subtile construction juridique de l'époque, est une des régressions éthiques et sociologiques les plus significatives que l'on puisse noter.

Esclavage, polygamie, accumulation de propriété foncière par les élites disposant du pouvoir ou de la force sont les causes profondes d'une classification sociale sans unification morale, sans communion spirituelle, avec un abîme séparant les classes : d'une part, l'élite riche et despotique, d'autre part le travailleur esclave ou aussi misérable qu'un esclave ; d'un côté le citoyen qui a tous les droits, de l'autre l'hilote ou le serf de la glèbe privé de tout droit. Certains croient que l'économie, dans chacune de ses phases, exige une catégorie de travailleurs sans droits, condamnés au travail sans autre utilité personnelle que de subvenir à leur misérable existence, et sacrifiés en quelque sorte au bien-être des autres hommes. Qu'on appelle ces sacrifiés esclaves (pendant des milliers d'années l'esclavage fut considéré comme légitime), serfs de la glèbe, coolies, castes inférieures, peuples vaincus, ouvriers salariés, avec n'importe quelle structure sociale, — même à présent que le machinisme a pris la place de bien des travaux accablants, — des millions et des millions d'êtres humains sont soumis à une infériorité économique et sociale de par les exigences d'une communauté supérieure (ou considérée comme supérieure) dont, socialement, ils ne font pour ainsi dire pas partie.

Ce phénomène, si on le regarde du point de vue du régime de la propriété, nous ramène au perpétuel contraste de la conception d'une propriété provenant du travail avec celle d'une propriété expression de la domination et de la force. Primitivement, il y avait deux façons de rendre possible l'acquisition d'une propriété stable : l'occupation et le travail, un acte de domination ou une volonté de domination et, d'autre part, un exercice des facultés de travail de l'homme depuis les facultés spirituelles jusqu'aux aptitudes manuelles. Toute occupation présuppose un noyau humain déjà formé avec une organisation déterminée : tout travail collectif exige une organisation fût-elle élémentaire. L'occupation première d'un

terrain qui n'est à personne ne donne pas lieu à des luttes, mais aussi bien le choix de terrains non occupés que la conquête de terrains occupés donne lieu à des oppositions et à des différenciations sociales souvent profondes. Même l'organisation du travail distingue, crée des classes, suscite des oppositions. Les excès de ces classifications dépendent non de la nature de l'économie, qui se prêterait à une répartition juste, bien que différenciée, de tous les biens de la terre, mais de la volonté de domination, de l'emploi de la force, de la peur que ceux qu'on a soumis se rebellent, de l'élimination des concurrents, de l'égoïsme de la richesse, des inégalités de culture, d'éducation, de mentalité et d'habitudes entre propriétaires et travailleurs.

Les effets durables et tristes d'une telle décadence de l'idée de propriété furent l'avilissement du travail manuel, la séparation permanente de la propriété et du travail, l'élimination du travail comme titre de propriété ou moyen direct de l'acquérir. En somme, la propriété stable fut conçue comme le droit d'une élite pouvant arriver à l'obtenir soit par la conquête et la force, soit de façon normale par l'héritage, l'achat, la donation ou autres moyens semblables. C'est ainsi que s'élève chez les peuples une construction juridique de l'économie propriétaire limitée à une sorte de classe privilégiée, fixée par des traditions et des lois qui ont mis la propriété à l'abri de l'attaque des classes, en liant l'État politique à la classe propriétaire et en rendant solidaires d'elle l'ordre religieux, l'ordre civil et l'ordre économique par un système permanent d'oligarchie.

25. — L'inégalité des conditions sociales, l'accumulation des richesses entre les mains de quelques-uns, le nombre énorme des pauvres, des déshérités, des esclaves, a fait naître, sous l'influence du christianisme, le problème moral et social de la propriété. Avant le christianisme, soit dans le judaïsme, soit dans d'autres religions ou d'autres philosophies, les éléments moraux ne manquaient pas sur l'usage de la richesse et sur le mépris des biens terrestres et on peut dire que l'idée de justice était développée, bien qu'elle fût presque toujours limitée aux classes supérieures. Les grands mouvements de masses pour une répartition de la propriété foncière ou contre l'oppression des classes riches ne font pas seulement partie de l'histoire romaine ; sous une forme ou sous une autre, c'est une fermentation qui s'est produite chez tous les peuples. Mais en prêchant l'égalité de tous les hommes devant Dieu, le christianisme a ôté sa base à la conception que l'inégalité des différents ordres sociaux était une inégalité de nature. En prêchant l'amour du prochain, il a inauguré la valeur des rapports moraux et donné au concept de justice sa base la plus solide et sa plus large ex-

tension. Dans le domaine de l'économie, ses effets ne pouvaient manquer de se faire sentir, bien que le christianisme ne vint pas prêcher une économie spéciale et n'eût pas pour tâche directe de réformer la structure économique de la société.

Malheureusement les changements économiques, même sous l'influence d'idées morales efficaces sont lents, et les sentiments égoïstes de ceux qui ont des richesses et sont puissants renaissent toujours, même lorsqu'ils ont été mortifiés. Aussi nombre de Pères de l'Église ont-ils soutenu que la propriété était une conséquence du péché originel, comme, selon la même conception, c'étaient des conséquences du péché originel que le pouvoir public dans son caractère coactif, la guerre, l'esclavage, et d'autres faits sociaux déplorable, impossibles à éliminer, et cependant permis par Dieu pour exercer les bons à la patience et punir les mauvais de leur méchanceté. Si les Pères et les écrivains chrétiens ne se préoccupaient pas de la possibilité de réformes économique-politiques du régime de propriété, ou peut-être avaient peur d'éveiller des sentiments de cupidité pour le bien d'autrui et de révolte contre l'ordre social, ils incitaient les riches à une charité active et les exhortaient à faire participer autrui aux biens que Dieu leur avait dispensés ; ils exhortaient les pauvres à la patience et à la résignation, ils poussaient tous les hommes à la pauvreté volontaire ou tout au moins au détachement à l'égard des biens terrestres. Ils cherchaient ainsi un correctif éthique et ascétique aux inégalités sociales et au mauvais usage des richesses. D'un autre côté, ils insistaient sur l'idée d'une justice commutative et sur l'obligation d'observer les lois divines et humaines en matière économique. Ils luttèrent tout spécialement contre l'usure et toutes les autres façons d'exploiter l'ouvrier et le pauvre, et favorisaient l'affranchissement des esclaves ou un traitement humain et moral fondé sur l'idée de fraternité. Cette conception anti-mondaine de la propriété coïncidait avec leur conception anti-mondaine du pouvoir, des jouissances terrestres, de la vie même, et faisait naître ces vastes courants érémitiques qui devenaient dans les périodes troublées les grandes réserves spirituelles d'un monde encore à moitié païen.

Le premier stade fut suivi du stade monastique bénédictin. Le travail agricole et manuel des moines se mêlait à celui des paysans ; la culture et la bonification des terres étaient faites au moyen de l'emphytéose et d'autres formes de participation du travailleur direct à la copropriété ; l'élévation spirituelle des masses s'unissait à leur rédemption économique. Des formes d'esclavage persistaient, mais elles allaient en s'atténuant ; la servitude de la glèbe se développait, mais s'amendait aussi d'un autre côté ; la propriété ecclésiastique se développait en même temps et s'alliait à des formes de pouvoir féodal. Les abus de la propriété atteignirent l'Église. La corruption

s'étendit avec l'abus des investitures et l'indiscipline du clergé riche. Deux courants se formèrent alors dans l'Église : le courant orthodoxe de la pauvreté et du détachement, de l'ascétisme individuel et de l'esprit des moines qui atteint son sommet avec la littérature franciscaine, et l'autre qui se fourvoie dans l'hérésie et dans la rébellion et va de la dénégation à l'Église de tout droit à posséder jusqu'au communisme apocalyptique et aux mouvements anti-sociaux dirigés contre la famille et l'État. Ces mouvements se répètent à travers le Moyen Age ; ils deviennent souvent des mouvements de révolte, comme ceux qui se produisent après la peste noire pendant la seconde moitié du XIV^e siècle, qui fut une terrible période de désagrégation sociale. Pendant la Réforme et les guerres de religion, les motifs sociaux recommencent de se greffer sur les motifs dogmatiques et moraux et d'agiter les masses. La confiscation des biens ecclésiastiques, et leur vente ou leur cession à bas prix aux classes bourgeoises, devient un moyen d'affermir les monarchies et de frapper le pouvoir de l'Église et des ordres religieux. Ce système a duré jusqu'à nos jours ; il a été un moyen de développer la propriété privée, de dégager la main-morte et d'en remettre les richesses en circulation et en valeur pour transformer en titres mobiliers la représentation de la propriété et pour donner une base plus large au capitalisme de l'économie moderne.

Ce n'est que sous le régime moderne de la propriété dégagée des liens sociaux et en raison du développement du capitalisme que se sont formés une théorie positive et un courant d'organisation pratique du communisme. Les spéculations des Anciens avaient le caractère d'utopies, les mouvements sociaux des plèbes et des esclaves ou se transformèrent en révolte ou tentèrent des revendications particulières. Les courants chrétiens hérétiques ou orthodoxes ou bien ne dépassèrent jamais un communisme négatif et ascétique, ou bien combattirent non pas la propriété en général mais uniquement la propriété ecclésiastique. Il était naturel qu'il en fût ainsi à une époque où l'économie était encore artisanale et agricole et les industries avant tout domestiques, et où les biens communs : bois, pâturages de montagne ou terrain à ensemercer pour une culture extensive, suffisaient aux besoins des collectivités des villages et des contrées. Le désir des classes paysannes était de transformer le bien commun en bien privé au moyen du morcellement des grandes propriétés, de la division des jachères, de la levée de la main-morte ecclésiastique. Cela n'était pas du communisme, mais la réalisation d'un programme agrarien qui a, depuis l'époque des Gracques, bien souvent agité les plèbes rurales de l'Italie et des zones méditerranéennes.

Le communisme positif moderne, avec la négation de toute propriété privée, est une réaction contre le capitalisme et l'in-

dustrialisation de l'économie. Il se fonde sur une organisation économique comportant le maximum d'égalité sociale uni à la méthode de production la plus avancée. Il ne faudrait pourtant le comparer ni avec un régime de propriétés incultes abandonnées à l'usufruit en commun des populations, ni à la propriété éminente des rois et princes féodaux sur toutes les terres du royaume, ni aux propriétés domaniales des États gardées pour un usage public ou pour des concessions usufruitaires telles que les mines en Italie.

Le communisme moderne doit s'appuyer sur un développement économique intense et réunissant tous les intérêts privés, depuis celui des gens cultivés jusqu'à celui du plus humble des travailleurs, depuis l'industrie jusqu'au commerce, depuis l'agriculture industrialisée jusqu'à celle du petit lopin domestique. Bien que jusqu'à présent, les expériences totales et concluantes fassent encore défaut, la tentative de la Russie soviétique et les différents essais de socialisme d'État donnent une certaine lumière sur ce que serait le communisme intégral. Il intéresse la sociologie tant du point de vue particulier des développements de l'économie que du point de vue plus large de l'organisation de la société.

Le communisme intégral part de la suppression de toute propriété personnelle stable, empêche toute possibilité de transformer l'épargne en bien stable, annule par conséquent la raison d'être de l'épargne, abolit toute initiative privée et personnelle en matière d'économie. Il est impossible que les hommes se résolvent spontanément à renoncer à une si grande part de leur vie personnelle, et non pas seulement les classes riches, mais encore les classes moyennes et les travailleurs eux-mêmes s'ils ont, comme dans les pays de petite propriété, une petite terre, une maison, une économie à eux. Il faut pour cela une contrainte qui ne peut être que la contrainte politique, étant donné que seul l'État, dans un régime moderne, a l'exercice incontesté de tout pouvoir, de tout droit, de toute force. Ce n'est qu'autour de l'État moderne que le communisme peut se développer comme volonté d'un parti vainqueur imposé de force aux récalcitrants. Même dans l'hypothèse où un pays voudrait faire petit à petit l'expérience communiste, en passant graduellement à travers le socialisme d'État ou l'économie dirigée, il faut employer le pouvoir politique non pas seulement pour imposer les différentes lois socialistes et les orienter vers un but communiste mais pour maintenir debout le nouveau régime.

Dans l'ensemble, le problème de l'économie communiste devient tout de suite un problème politique. Il ne peut se formuler que dans une alternative des plus claires : ou bien transformer l'État en société économique et la politique (non seulement la politique, mais, avec elle, toute la vie sociale)

en rapports économiques ; ou bien transformer l'économie en expression politique et donner à la politique toute la représentation sociale. Ou *l'État économique totalitaire*, ou *l'État politique totalitaire*.

Pour comprendre cette position du problème d'une façon moderne, il faut tenir compte du fait qu'aujourd'hui les deux formes fondamentales de la socialité : la famille et l'Église, bien que gardant leur influence morale sur un vaste domaine d'activités sociales, ne jouissent plus de l'autonomie d'organisation et du pouvoir quasi-indépendant qu'elles avaient à d'autres époques. Aujourd'hui, l'État a monopolisé tout pouvoir de coercition, toute formation juridique valide et uniforme et toute intervention décisive même dans l'économie privée. La tendance à un État totalitaire est en marche. Nous expliquerons ce phénomène dans le Chapitre XI.

C'est donc l'État qui sera le moyen juridique et politique de la transformation communiste de l'économie et devra la faire respecter par les citoyens en s'opposant à toute fuite. L'État devra frapper toute tentative faite pour reconstruire la propriété privée, comme il frappe actuellement le vol ou l'escroquerie, avec cette différence que le vol et l'escroquerie présupposent une structure économique extérieure à l'État dont l'État est garant mais sur laquelle il n'a aucune action directe, tandis que les crimes contre le communisme supposent un État communiste, le seul véritable et légitime représentant de toute la propriété.

Maintenant de quelque façon que l'on conçoive l'économie communiste : concentrée dans les organes directeurs de l'État, ou décentralisée et confiée à des organes spéciaux, l'État restera toujours le gérant de l'économie et le vrai responsable de l'énorme entreprise. L'organisation, la sécurité, l'orientation, les préoccupations politiques de l'État se répercuteront sur l'économie, ou bien, *vice-versa*, ce sera l'économie, avec toutes ses oscillations et toutes ses crises, qui pèsera sur la structure politique de l'État.

Le mot État, dans son emploi abstrait, impersonnel, donne toujours lieu à une équivoque qui est supportable en fait de droit constitutionnel mais ne l'est pas en fait de sociologie. L'État, en tant que dirigeant et responsable, c'est la classe dirigeante ou la clique qui commande. Du point de vue sociologique, dans l'économie communiste d'État, on aura superposition de fonctions : la politique et l'économique chez les mêmes personnes responsables, même si les organes sont différents. Ce fait se produira au détriment de l'autonomie sociologique des formes de socialité, parce qu'il enlèvera à chaque sphère d'activité la liberté particulière qui lui est nécessaire pour réaliser les fins sociales de chacune.

Nous avons vu que, lors de périodes plus élémentaires, les

formes sociales peuvent être concentrées et réduites à réaliser leurs fins particulières au moyen d'organes qui ne leur sont point propres, comme cela se produisait dans la famille patriarcale dont le chef était également prêtre, juge et gérant de la communauté. Dans ce cas toutes les exigences sociales étaient également concentrées, les champs d'activité limités; les marges de liberté ne pouvaient donc être qu'assez réduites. Malgré cela, la tendance à l'autonomie des formes sociales est innée dans la vie humaine, et bien que les interférences des différentes formes et leur unification atténuée le fait de leur autonomie, il n'en est pas moins impossible que toute autonomie disparaisse, parce que le dynamisme social disparaîtrait aussi. Or c'est lui la condition nécessaire du processus historique et du progrès humain.

Quand les différentes formes de socialité sont arrivées à une distinction aussi nette que possible de leurs organes et de leurs fins, quand leur autonomie fondamentale s'est affirmée même à travers de continuelles interférences et un achèvement mutuel, toute confusion d'organes et de fins serait une régression sociale et ne saurait être obtenue que par la force. Dans le cas du communisme, il s'agirait du passage de l'économie, de la simple structure ou conditionnement de la vie sociale à un organisme avant tout politico-finaliste. On comprend bien qu'avec un semblable régime, ni la famille, ni l'État politique (considéré dans ses fins spécifiques), ni l'Église ne pourraient avoir d'autonomie réelle. Aucune forme de socialité n'aurait plus d'économie propre, mais l'économie serait unifiée; l'asservissement des individus et des groupes au centre économique-politique serait totale. Toute liberté viendrait à manquer, parce que le moyen manquerait de toute initiative personnelle ou collective. L'initiative personnelle deviendrait impossible là où il n'y aurait aucune possibilité d'utiliser pour cette initiative le minimum de ressources économiques nécessaire. L'union de l'économie et de la politique, avec le caractère d'un monopole, serait le plus monstrueux des attentats à la personnalité humaine, à son initiative, à son libre développement, à l'autonomie de son activité.

Qu'on n'aille pas croire à une exagération de notre part. Il faut garder présente à l'esprit la façon dont, dans toute organisation sociale, le principe de l'autonomie des formes de socialité peut se développer et contribuer au dynamisme du processus historique. Toutes les concrétisations sociales fermées, telles que les castes, font de la société une chose statique et en arrêtent le développement. Il faut une marge de liberté, c'est indispensable; or cette liberté ne peut exister sans une structure économique qui en permette l'existence et l'affirmation. Comme nous le verrons au chapitre VIII, cette marge de liberté ne fait jamais défaut à aucune forme sociale; reste à

voir seulement si elle contribue ou non au dynamisme de la société. Or, dans le communisme intégral, si ce qu'il signifie se réalisait dans tout son sens, il n'y aurait plus la moindre marge de liberté non seulement économique ou politique, mais religieuse, intellectuelle, familiale, personnelle.

Cependant cette affirmation-là encore peut paraître exagérée, d'autant plus que, comme nous n'avons aucune expérience d'un communisme intégral (on ne saurait qualifier ainsi même l'expérience russe), on ne peut prononcer qu'un jugement théorique. Il y a plusieurs théories communistes, et certaines admettent des marges d'économie personnelle et des marges de liberté, plus particulièrement de liberté intellectuelle et religieuse — égalant et dépassant même celles qui existent dans n'importe quel État.

Il est évident que, dans la proportion où il existera des marges de liberté réelles et efficaces, il existera un facteur minant les bases d'un État totalitaire communiste. On admettra de la sorte un courant vers lequel canaliser l'instinct de la propriété personnelle, instinct qu'aucun État ne saurait détruire. On créera ainsi une antithèse amenant petit à petit à la négation de l'État communiste. D'où la nécessité de la force, de la répression, de la suppression des courants qui nient et qui démolissent. Il est vrai que tout État absolutiste et totalitaire doit appliquer la même méthode pour son existence ; mais dans le cas d'un État respectant encore l'initiative économique, ne lésant pas la propriété privée ou tout au moins la laissant subsister à côté d'expériences de socialisme d'État, il y a encore une zone d'activité humaine qui reste libre, rend le régime moins étouffant et laisse une possibilité d'initiative personnelle dans tous les domaines où l'emploi des moyens matériels reste encore libre.

En somme, un communisme intégral n'est concevable qu'en tant que transformation de l'État et de toutes les énergies individuelles en une entreprise collective à laquelle subordonner toute autre raison d'être de la vie sociale, chacune étant soumise à la discipline de fer d'un travail rendu collectif, et à une renonciation à toute initiative personnelle pour laquelle il faudrait des moyens matériels.

Là où il n'y a pas possibilité d'épargne, ni de libre disposition de l'épargne, ni d'acquisition d'un bien stable au moyen des fruits du travail, ni faculté de laisser à ses enfants, à ses parents, à ses amis le moindre bien, il ne pourra jamais exister autre chose qu'un État économique totalitaire sans aucune liberté.

Toutes les variations, atténuations, rectifications de ce type fondamental, qui admettraient une marge de liberté individuelle et familiale, dans le domaine économique porteraient à une évolution orientée vers la propriété et à sa réaffirmation progressive, comme au retour d'une exigence naturelle

et primitive quoique étouffée. L'expérience servirait, comme toutes les expériences humaines, à orienter vers un terme différent et des formes nouvelles l'activité de réaction qui se dégagerait d'un régime de contrainte et de totalitarisme économique-politique.

Voici le fond de toute notre analyse sociologique d'une théorie encore à l'état d'hypothèse : une conception économique-totalitaire transformant l'État en entreprise économique et assujettissant toute activité humaine aux fins de cette entreprise ne peut être fondée que sur une conception matérialiste de la vie, sur une suppression totale des droits de la personnalité humaine, et sur le plus dur système de contrainte de tout le peuple par une élite technique et politique, au nom d'un intérêt collectif qui coïncidera avec l'intérêt particulier du groupe qui commande. La répugnance éthique qu'on éprouve pour une conception semblable coïncide avec son caractère anti-social. La sociologie se borne à signaler les contradictions de la théorie communiste avec les principes sociologiques les plus connus, qu'affirment des expériences millénaires.

26. — Pour compléter notre examen de l'hypothèse communiste, il nous faudrait étudier l'autre alternative, c'est-à-dire ce passage de l'économie privée au plan politique, que nous avons dénommé plus haut *l'État politique totalitaire*. Nous nous occuperons de cette tentative qui appartient à celles qui sont en cours de réalisation, dans le Chapitre XI consacré à l'État moderne. Qu'il suffise ici d'indiquer que ce passage de l'économie privée à l'économie d'État peut avoir lieu de deux façons. La première est le passage de la pure propriété stable à la « raison sociale » collective : tels sont les exemples que nous avons empruntés à l'économie égyptienne du temps de Joseph le Juste — selon la Genèse — ou encore le type féodal du Moyen-Age. Dans les deux cas, le dynamisme économique brisé par un monopole aussi énorme est repris pour le travail personnel, l'épargne, les zones libres ou privilégiées du commerce, les biens des Églises et d'autres institutions semblables parce que, en substance, il s'agit alors d'un État non-totalitaire (si État il y a) et d'une économie primitive qui n'est pas entièrement absorbée par la forme politique.

L'autre manière, tout à fait moderne, c'est ce que nous pouvons appeler le *socialisme d'État*, en vertu duquel l'État absorbe en lui sous forme de monopoles, de taxes et de confiscations de propriété, d'interventions bancaires ou d'immixtion du Trésor, la majeure partie de l'économie d'un pays et, soit directement soit au moyen d'organes spéciaux, contrôle et régleme toute la production, et en corrige la distribution. Tel est le mouvement progressif de l'État moderne dans son intervention économique. Si le but des hommes au pouvoir est une éta-

tisation progressive de l'économie, le résultat final sera plus ou moins semblable à un communisme d'État de type avant tout politique. Autrement, l'expérimentation économique subirait différentes phases, selon que les impulsions viendraient tantôt de la politique et tantôt de l'économie, tantôt du centre et tantôt de la périphérie, avec une tendance à l'équilibre entre le caractère étatiste et de monopole d'un côté et les réactions individuelles locales ou de catégorie de l'autre.

Ce qu'on peut affirmer comme certain du point de vue sociologique, c'est que la tendance à l'intervention de l'État est générale parce qu'elle répond au rythme d'une socialisation de l'économie nécessaire pour corriger l'individualisme exagéré du siècle passé, pour amener à une participation plus juste au fruit de leur travail les classes laborieuses, pour en arriver à une solidarité économique plus large développée sous l'impulsion des grandes entreprises. Si l'intervention de l'État finit par dégénérer en une substitution de l'État à l'initiative privée, en un système de protectionnisme exagéré, en des tentatives d'économie dirigée et par en arriver à un mirage d'autarchie économique, tout cela pourra être l'effet de grandes crises morales et matérielles, politiques et psychologiques, et servira peut-être d'expérience pour trouver une autre solution plus adéquate à la situation de la société moderne.

Cette solution ne pourra se fonder que sur la nature de l'économie et sur sa fonction de structure des différentes formes de socialité. Pour une nouvelle orientation il faut repenser au caractère fondamental de la socialité, qui est donné par l'homme concret, dans sa double caractéristique individuelle et sociale. C'est là que se trouve l'élément qu'on ne saurait ramener à un autre. Toutes les formes sociales sont rendues telles par l'individu homme. Leur synthèse se trouve dans la rationalité concrète de l'individu, qui vit, pense et agit socialement mais qui résout toute socialité en sa valeur personnelle particulière et en la valeur des autres auxquels chacun est lié. L'économie sous ses différentes formes de possession et de propriété ne peut trouver son équilibre que dans le caractère de l'activité humaine. L'économie ne peut être véritablement humaine que dans sa double structure et dans sa fonction individuelle et sociale.

Ce n'est pas au hasard que nous disons « structure et fonction ». Beaucoup admettent la fonction sociale de l'économie mais non pas la structure sociale. C'est une erreur. La fonction n'est pas un fait extérieur attribué par convention ; la fonction doit être l'effet de la structure. C'est la structure qui appelle la fonction. Dans ce qu'elles ont d'essentiel, structure et fonction se confondent. Quand le rapport entre structure et fonction est altéré et tend trop à l'individualité, soit personnelle, soit de catégorie, ou tend trop, au contraire, à la socialité,

prise comme totalité des individus, alors, pour une raison ou pour une autre, l'économie subit une crise qui se répercute sur l'organisation même des différentes formes sociales.

Quand nous parlons de structure et de fonction individuelle-sociale de l'économie, nous voulons affirmer en premier lieu la structure et la fonction de la propriété stable, qui donne à toute économie avancée et en évolution sa base la plus solide et la plus caractéristique ; la propriété stable elle-même doit avoir une structure individuelle-sociale. D'aucuns pensent que la propriété privée a structure et fonction exclusivement individuelles et que la propriété publique a structure et fonction sociales : leur synthèse donnerait la fonction de propriété tant individuelle que sociale. Cette thèse est incomplète et irrationnelle. La différence entre l'un et l'autre type de propriété est juridique et non sociologique ; elle n'est même pas strictement économique. L'une et l'autre de ces propriétés participent à la structure et à la fonction de l'économie générale, et à leur double qualité individuelle et sociale.

Le premier noyau social est la famille. Le changement d'organisation qui a brisé les liens économiques de la famille pour une plus grande individualisation de la propriété a été une réaction au majorat et aux entraves de jadis, mais il a eu, comme toute réaction, des effets nocifs, et dépassant les objectifs qu'il était légitime de s'efforcer d'atteindre. De même, l'abolition des corporations d'arts et métiers, qui voulait amener la liberté dans la profession, dans la production et dans le commerce, a conduit également à une individualisation du travail et des arts qui les laisse sans défense. Si la liberté industrielle a servi au développement de la grande industrie, elle a produit aussi la « prolétarianisation » de l'ouvrier. Il est impossible de supprimer ou d'atténuer la structure sociale de l'économie et par conséquent de toute propriété sans que sa fonction sociale soit aussi supprimée. Ceux qui croient (ils sont nombreux), que ce n'est pas la structure, mais seulement la fonction de la propriété privée qui est, d'un certain point de vue, sociale, se trompent parce qu'ils ne mesurent pas à quel point l'une et l'autre sont liées.

La tendance la plus saine et qui répond le mieux au caractère fondamental de l'homme, c'est celle qui assimile la structure économique à la raison caractéristique de la vie individuelle et sociale et, par conséquent, à la raison permanente des trois formes fondamentales de la socialité. Cette structure économique nous l'appelons organique, soit parce qu'elle correspond au véritable critérium de la socialité qui vit par des organes, soit en raison du passage du fait matériel de toute économie à sa valeur éthique et finaliste grâce à la communion et à la solidarité humaines dans le fait de la production et de la distribution, soit enfin en vertu de la constitution d'organes plus

spécifiquement économiques qui servent d'instrument aux formes sociales concrètes et de liaison entre les différentes sociétés humaines : familles, classes, communes, États, dans une perméabilité dépassant toute limite.

La base sociologique de la structure et de la fonction individuelle-sociale de l'économie suppose la nécessité de la coexistence d'une propriété privée et publique, individuelle et collective, commune et partagée, selon les types économiques prédominants. De même qu'elle n'admet pas le communisme dans sa signification intégrale d'abolition de toute propriété privée ni le socialisme d'État dans son caractère prédominant de substitution de l'État à l'initiative privée et de socialisation de toute entreprise, elle n'admet pas un individualisme économique excluant tant la structure que la fonction sociale de la propriété et, en général, de l'économie.

L'individualisme économique est aujourd'hui caractérisé par le système dit capitaliste, mais il peut y avoir de l'individualisme économique dans des systèmes pré-capitalistes ou primitifs, comme il pourrait y avoir un système capitaliste *collectivisé*. Le système capitaliste, ce n'est pas l'usage du capital, c'est-à-dire de l'épargne employée dans la production, parce qu'il n'y a pas de production, si primitive soit-elle, où l'épargne destinée à ce but soit employée. Nous entendons par capitalisme la technique économique où le capital a la prédominance soit dans la production même soit dans le renouvellement et l'accroissement des moyens. Sous cet aspect, le capitalisme est lié au développement du machinisme industriel, au libre-échange économique et à l'individualisme politique. L'erreur de Marx et des marxistes en retard, c'est d'attribuer au capital les fautes du capitalisme et de rêver d'une société sans capital. Le fait le plus intéressant et le plus caractéristique, sociologiquement, du système capitaliste, ç'a été d'avoir rendu le capital anonyme, de l'avoir scindé de la personnalité humaine qui n'en a plus la responsabilité directe, et d'avoir tenté de créer une économie indépendante des organismes sociaux. Ces faits ont produit une crise morale et sociale extrêmement grave, à laquelle on ne pourra remédier qu'en faisant du capitalisme actuel un système organique répondant mieux à la structure et à la fonction individuelle-sociale de l'économie.

Cette vue d'ensemble, strictement sociologique, ne tend pas à dissimuler les maux nichés dans la réalité de toute structure économique ; elle ne met pas au même niveau toutes les structures que l'histoire nous présente au cours des siècles ; elle ne justifie pas le régime de propriété d'hier et d'aujourd'hui. Nous entendons expliquer le fait sociologique de l'économie et aussi le ramener à ses données essentielles et à ses lois constantes. Parmi celles-ci nous en notons deux comme résumant notre étude : à savoir d'abord que la structure économique n'est pas

indépendante du type qui prévaut dans les trois formes fondamentales de socialité et qu'entre l'une et l'autre il y a toujours influence réciproque — et en second lieu que, quelles que soient dans le concret les structures économiques stables, un type quelconque de propriété simultanément et partout individuel et social ne saurait faire défaut.

Quelque effort que l'on fasse pour éliminer ces deux lois, on n'arrivera jamais ni à les annuler ni à les rendre vaines. Les actions et réactions des groupes humains, tantôt au nom de l'État, tantôt au nom de l'Église, tantôt au nom de la famille — ou bien sous les dénominations économiques de classes et d'organismes particuliers (lesquelles au fond, se ramènent aux autres groupes) — n'échappent pas aux lignes extrêmes que tracent ces deux lois. La poussée qui vient des inégalités économique-sociales des exigences et des positions des individus et des groupes dans les différentes formes de socialité pour modifier la structure économique — au moins dans ses abus les plus criants — est d'autant plus sensible qu'il existe plus de marge de liberté pour se mouvoir et s'exprimer et que la pression des besoins matériels se fait plus vivement sentir. Cette poussée est continuelle. Elle n'arrivera jamais à créer une structure économique stable, ni une structure parfaite, où les inégalités soient automatiquement et complètement compensées.

Afin d'expliquer l'opposition d'intérêts qui sépare les différents groupes humains, on a formulé la théorie de la lutte de classe entendue comme un moyen de solution et un acheminement vers une organisation plus juste. En laissant de côté les postulats théoriques de cette lutte qui ne nous intéressent pas pour l'instant, ni l'idée d'une classe économique ni celle d'une lutte aboutissant à une solution définitive, c'est-à-dire d'un dynamisme conduisant à une statique, ne résistent à une critique sérieuse.

La conception la plus exacte, du point de vue sociologique, c'est que, dans la société, le monde des contrastes est réel dans tous les sens, comme est réel le monde des convergences. La polarisation des forces, pour nous exprimer par une image physique, a toujours lieu dans la forme sociale : les synthèses sont de caractère rationnel et indiquent le mouvement vers le rationnel ; les désagréations se produisent toujours sur le terrain de la matérialité et indiquent au contraire la régression égoïste, animale. Cette lutte qui part du for intérieur de l'individu se déroule dans toutes les formes de la socialité, même les plus hautes, même celles qui sont baignées de surnaturel comme la société chrétienne, dans l'Église elle-même. Quoi d'étonnant si le monde de l'économie, lequel repose sur les intérêts matériels qui conditionnent la vie, est agité de luttes perpétuelles et fondamentales ? La

famille n'est-elle pas troublée par les passions sexuelles et l'État n'est-il pas troublé par les ambitions politiques, par l'excès de la domination et par la licence ?

La lutte de classe, telle que l'a posée le XIX^e siècle sous un régime capitaliste et industriel, n'est qu'un phénomène particulier que les théoriciens socialistes, tout imprégnés de matérialisme historique, présentent d'une façon inexacte. Plus qu'une théorie, la lutte de classe a été une arme de bataille, d'autant plus fallacieuse qu'elle se fonde sur le sentiment d'une félicité à venir qu'on obtiendrait par une organisation égalitaire et communiste.

Les oppositions économiques (qui ne sont pas la lutte de classe) dureront aussi longtemps qu'il y aura parmi les hommes des gens n'arrivant pas à passer de la pure matérialité des biens terrestres à la raison éthique-finaliste de ces biens : qui concevront la propriété comme purement individuelle et non pas sociale : les richesses comme le moyen égoïste d'avoir des satisfactions plutôt que comme des biens auxquels, sous différentes formes, tout le monde a le droit de participer de par les nécessités de la vie. C'est pourquoi, en matière économique, toute saine initiative en vue du bien commun se développera toujours sur deux plans : le plan éthique et le plan social-politique : celui qui transforme l'esprit et le cœur des hommes et celui qui modifie la structure sociale dans un sens de plus en plus humain et de plus en plus chrétien.

VII

LES FORMES SECONDAIRES

B) COMMUNAUTÉ INTERNATIONALE, SOCIÉTÉS PARTICULIÈRES

27. Nature et origine de la Communauté internationale.
28. La guerre et la paix.
29. La colonisation : ses différents types et son orientation moderne.
30. La Société des Nations et la formation de la conscience internationale.
31. Les caractères des autres formes secondaires de la socialité.

27. — La communauté internationale peut être considérée comme une forme secondaire de socialité : non qu'elle ne soit pas nécessaire, ou qu'elle ne puisse pas assumer un caractère d'une importance de premier ordre, mais on ne peut la dire originelle : elle peut se résoudre en d'autres formes de socialité dont elle emprunte les éléments pour se constituer et se développer. L'originalité sociale réside en chacune des trois formes fondamentales : on peut dire que la communauté internationale est leur amplification sur le terrain des rapports entre peuples. Une semblable amplification ne se produit pas seulement en extension mais en intensité et en synthèse de valeurs : aussi prend-elle une forme particulière et spécifique que, dans un sens générique, et sans préciser de structure, nous appelons la communauté internationale.

Quels que soient les rapports des peuples entre eux, dès qu'ils débutent par une prise de contact soit de particuliers, soit de représentants des autorités respectives, un rapprochement se fait entre eux ainsi qu'un échange de connaissances. Les contacts ne créent de communauté qu'à partir du moment où ils passent du plan matériel au plan spirituel et où la conscience naît d'une communion d'objectifs. Les événements, bons ou mauvais, qui intéressent les peuples en rapport, donnent à cette conscience l'occasion de se former. Que ce soit par l'échange des marchandises dont chaque peuple a besoin, ou par la formation de familles exogamiques, que ce soit par une recherche du savoir dans différents centres de culture, ou au moyen du prosélytisme religieux, que ce soit par la défense organisée contre un ennemi commun (présent ou sim-

plement redouté), ou même par une discussion d'intérêts qui peut donner naissance à une guerre — tout contribue au développement d'une conscience commune.

La formation de communautés internationales suit des affinités de langage, de civilisation, d'expansion coloniale comme la communauté grecque. Ou bien elle procède par conquête armée et centralisation de l'administration comme l'Empire Romain (et de façon semblable à bien des égards les Empires méditerranéens et asiatiques qui l'ont précédé); ou bien elle suit la race et la religion, même en cas de dispersion, comme ç'a été le cas pour le peuple hébreu, les civilisations religieuses comme la chrétienne, la mahométane et l'hindoue; ou encore les alliances politiques et la gravitation des différents peuples vers un centre d'hégémonie, comme les empires modernes; ou une entente générale entre États réunis en un organisme politique et moral comme aujourd'hui la Société des Nations.

Ce qui constitue l'élément particulier de toute communauté internationale, c'est le sens ou la conscience de l'affinité morale et de la communion humaine: c'est pourquoi nous préférons le mot « communauté » au mot « société ». La communauté ne se fonde pas sur la pure utilité, bien que l'utilité soit l'un des motifs les plus directement poursuivis; la communauté dépasse l'utilité pour atteindre une valeur plus haute et plus significative; celle de valeurs morales convergentes. Ces valeurs pourront s'exprimer tantôt comme des valeurs familiales (solidarité du sang et des origines), tantôt comme des valeurs nationales (identité de la langue, de la race, des traditions, de l'histoire), tantôt comme des valeurs de civilisation (similitude de la culture, de la religion, du contenu spirituel). Au fond de tous ces éléments, pris dans leur valeur morale et idéale, on trouve un lien que nous ne pouvons exprimer autrement que par le mot « amitié ».

Ce mot est consacré par les siècles comme le plus apte à indiquer le fond éthique des rapports entre peuples. L'amitié n'est pas seulement, dans ce cas-là, le contraire de l'inimitié entre peuples, menant, en conséquence, à une alliance défensive ou même offensive contre un ennemi commun; c'est, de plus, le produit d'une histoire qu'on a vécue ensemble, d'une affinité culturelle et spirituelle, d'un contenu de valeurs communes et permanentes, dont la synthèse ne saurait mieux s'exprimer que par ce noble mot d'amitié.

De même que l'amitié des individus, l'amitié des peuples a besoin d'être cultivée, affermie, confirmée, c'est-à-dire qu'elle a besoin d'être actuelle et non pas seulement hypothétique et historique. Et, malheureusement, il en est de l'amitié entre peuples comme de toute autre amitié: elle peut se briser et se transformer en inimitié, laquelle est d'autant plus profonde que

les rapports ont été plus étroits. De la même façon, des heurts momentanés et des disputes irritantes, on peut en revenir aux pacifiques et fraternels rapports d'avant, rendus plus effectifs par de nouveaux gages d'une amitié renouvelée.

Pour donner à cette amitié une valeur sociale et publique, pour assurer ses effets politiques économiques et moraux, on a recouru de tout temps à des formes juridiques telles que des pactes et des alliances gravés dans le bronze ou dans le marbre, des cérémonies religieuses et des fêtes publiques pour célébrer l'événement et le consacrer, afin qu'il reste d'une façon plus solide dans la mémoire et dans le cœur des populations amies et alliées. Aussi les rapports entre peuples reposent-ils sur la confiance publique. *Pacta sunt servanda* est le principe fondamental de toute communauté de peuples et de toute civilisation, si élémentaire soit-elle. L'admission et l'observance de ce principe marquent la différence qui sépare une société qu'on peut considérer comme civilisée (même si elle se compose de ce qu'on appelle des sauvages) d'une bande de brigands et de malfaiteurs. La fidélité aux pactes présuppose qu'on était de bonne foi quand on les stipula, et cette fidélité repose sur un sentiment effectif d'amitié et de réciprocité entre les parties. Un pacte qui n'est pas accepté de bonne foi n'a aucune valeur morale puisqu'il ne repose que sur l'avantage immédiat ou sur la crainte. Une fois l'avantage fini, une fois le danger qu'on redoutait éliminé, le pacte n'a plus de consistance et on le viole à la première occasion.

Il est vrai que l'histoire nous présente beaucoup de cas — ce sont peut-être les plus nombreux — ne présupposant aucun lien d'amitié et manquant, d'un des deux côtés ou même des deux, de cette condition nécessaire qu'est la bonne foi. Il est vrai aussi que dans la vie privée un ami sincère est aussi rare qu'un trésor. Néanmoins, l'amitié est la base de la communauté aussi bien entre hommes qu'entre peuples : l'amitié signifiant vérité et non pas mensonge, fidélité et non pas trahison, solidarité et amour et non pas égoïsme. Tout l'édifice de la vie sociale est bâti sur l'amitié et, dans la totalité des cas, les falsifications de l'amitié sont les éléments qui souillent, altèrent et troublent toutes les relations humaines.

Il ne s'agit pas d'un pur sentiment ou d'une affinité sensible, l'amitié est une convergence d'âme, c'est un respect réciproque fondé sur l'estime morale, c'est une intégration spirituelle de l'individu, avant même qu'elle se traduise en affection sensible, en avantage mutuel et en solidarité sociale. On pense que la seule utilité dicte les pactes et les alliances entre peuples. Certes, l'utile a sa raison d'être ; il est un motif qui fait chercher au dehors des auxiliaires et des alliés. Mais tant que les rapports entre les peuples restent sur le plan utilitaire, ils n'arrivent jamais à créer de conscience collective et à fonder de

communauté réelle. C'est une erreur sociologique et historique que de voir dans les rapports entre les peuples un lien créé par la seule utilité et resté tel quel dans la matérialité des avantages réciproques. Tout pacte dépasse les limites de l'utilité pratique en vue de laquelle il a été stipulé et atteint un plan éthique ; sans quoi ce n'est pas un véritable pacte. Les rapports entre peuples, même s'ils ne sont, en commençant, qu'utilitaires, arrivent à la solidarité de l'amitié, ou bien se dessèchent et meurent.

Toute conscience qui se forme par un contact avec d'autres, tend à s'amplifier en même temps qu'à unifier. L'unification de la conscience est un mouvement spirituel dépassant les faits sensibles pour une participation à des biens supérieurs qui ne pourra se réaliser que dans une vie sociale intense. Sans cette conscience commune qui se développe petit à petit, partant de petites zones pour s'étendre à des zones plus larges créant des centres de rayonnement, de puissance, de culture, de religiosité : écoles ou temples, monuments rappelant des gloires communes ou des douleurs communes, il serait impossible de concevoir l'existence et le développement de civilisations telles que la grecque ou la juive, et même les plus antiques comme l'égyptienne ou la chinoise.

Toutes les grandes formations de peuples ont eu, pour commencer, leurs motifs utilitaires et ne se sont pas seulement développées en vertu d'idées et d'avantages moraux, mais encore par la force, les armes et les conquêtes. Toutefois, elles n'auraient pu ni s'affirmer, ni résister, ni maintenir leurs effets pendant de longues époques sans la formation d'une conscience commune au delà de leurs groupements politiques ou familiaux respectifs, dans une convergence de mœurs plus hautes, de traditions, de théories, de religion où les éléments spirituels étaient le véritable trait d'union d'une civilisation.

Le mot « amitié », que nous avons employé pour désigner la base fondamentale commune à ceux qui participent à une civilisation et pour exprimer la valeur spirituelle nécessaire à la création de rapports entre les peuples, ne doit pas être critiqué par ceux qui considèrent les côtés obscurs des rapports entre peuples. L'égoïsme s'oppose à l'amitié comme facteur de désagrégation de toute communion soit d'individus, soit de groupements. L'utilité n'exclut pas l'amitié tant qu'on ne la préfère pas et qu'on ne l'oppose pas à l'amitié. Mais dès qu'un dualisme se crée entre l'amitié et l'utilité, les effets de ce dualisme sont délétères dans la mesure où l'utile est recherché pour le plus grand dommage de l'amitié.

Si on regarde l'état actuel des rapports entre peuples, il faut dire à première vue que ce qui compte le moins c'est l'amitié, tout au moins sur le terrain de la politique. Notre civilisation date de millénaires. Pour autant que les langues et les menta-

lités des peuples soient différentes et leurs races distinctes, dans le domaine de la science, dans celui de la culture et dans celui de la religion, nombreux sont les éléments qui nous font sentir une affinité réelle. Le christianisme nous unit par un lien de religion et d'amour. Même le froid humanitarisme a aidé à s'approcher des classes déshéritées et des peuples malheureux ; il a fait lutter contre ce qui subsistait de l'esclavage et contre l'oppression des minorités. Néanmoins, les différences entre peuples sont d'autant plus sensibles que les liens moraux qui nous unissent devraient être plus intimes. On dirait que le contraste est d'autant plus fort que l'affinité sociale est plus grande, dans notre civilisation actuelle.

Les motifs qui nous unissent et ceux qui nous rendent ennemis les uns des autres ne sont pas sur le même plan et n'ont pas la même efficacité sociale. Ce sont les motifs économiques et politiques développés par des régimes de nationalisme exaspéré (aujourd'hui on parle de race au lieu de parler de nation avec une équivoque insincère et grossière) qui agitent les peuples à l'intérieur de chaque État et les font se heurter entre eux sur le terrain international. Par compensation l'effort fait pour dominer ces différends sans rompre les relations diplomatiques, sans recourir aux représailles économiques ni à la guerre, est assez grand pour indiquer du progrès moral chez l'humanité, qui cherche à se libérer des mouvements irrationnels en allant vers une rationalité plus compréhensive et plus effective. Au milieu des graves problèmes que la guerre a laissés sans solution et que la politique de l'après-guerre n'a fait que compliquer encore, la conscience d'une communauté internationale s'affirme de plus en plus comme une saine réaction à un passé sanglant, et s'efforce de faire face à des agitations politiques croissantes qui sembleraient conduire à une guerre nouvelle, laquelle serait, d'après l'opinion commune du monde entier, une catastrophe de notre civilisation.

28. — L'amitié internationale et les guerres ont toujours coexisté. Ou plutôt, l'amitié internationale est la tendance spirituelle qui, malgré les inimitiés et les guerres qui l'entravaient, a toujours été poursuivie comme idéal. Les guerres, dans une ambiance de communauté, se sont toujours produites comme la rupture d'une amitié. On présuppose cette amitié au moment où on déclare la guerre, comme ce qui existait et cesse d'être au moment où la guerre commence. Telles sont les guerres qui s'engagent entre deux ou plusieurs peuples en contact entre eux et formant, ne serait-ce que tout au début et de la façon la plus élémentaire, une communauté dans laquelle chaque peuple a sa personnalité et est regardé comme un égal.

Dans ce cadre, la guerre est un des moyens (le pire assurément) de résoudre un conflit. Ainsi conçue, la guerre pourrait

être présentée comme l'extension aux rapports internationaux de ce qu'est un duel entre particuliers. On a recours à la guerre pour obtenir par la force la reconnaissance d'un droit ou la réparation d'une offense qu'on n'aurait pu obtenir par voie amicale. C'est ainsi que, dans les conflits entre peuples, il s'introduit un élément extra-rationnel : la force armée, qu'on substitue à la raison et au droit, lesquels, dans le heurt, ont perdu leur valeur, parce que ces peuples considèrent que, dans un cas semblable pour rajeunir ou renouveler les bases de leurs rapports, un seul droit sera efficace, celui de la victoire, le droit du plus fort.

Il ne serait pas exact d'affirmer que l'homme subordonne ses raisons au fait brut de la supériorité des armes et lui attribue, par conséquent, une valeur telle qu'elle se substitue à celle de la raison. Un peuple même vaincu croit à son bon droit, et au bien-fondé des motifs pour lesquels il s'est battu, si bien qu'il maudit le destin hostile ou la maladresse de ses généraux. S'il cède, c'est uniquement parce qu'il n'a pas la possibilité morale (souvent même la possibilité matérielle) de résister encore. Le droit de la victoire n'est un titre juridique que pour le vainqueur, jamais pour le vaincu. Si rien de nouveau ne vient, après la cessation des hostilités, reconstituer entre les deux peuples la conscience internationale et ré-activer les rapports d'amitié, la rupture que la guerre a produite continuera après la guerre. Il ne s'agira que d'un armistice prolongé, ou bien, en cas d'une exécution forcée de la loi du vainqueur, d'une soumission par la violence, mais jamais d'un passage de la guerre à la paix.

La paix, c'est l'élément nouveau qui rend possible la cessation de la guerre et la reconstitution de la conscience internationale. Ce n'est point une paix imposée au vaincu par le cri de Brennus : *vae victis*, mais une paix tempérée par un sentiment d'équité, acceptée par le vaincu comme le moindre des sacrifices qui puisse lui être demandé en comparaison d'un renouveau d'amitié et d'un recommencement de coopération. La guerre conçue comme un moyen de garantie juridique ne peut avoir d'autre issue que la paix, pour résoudre avec justice et à jamais les litiges qui l'ont entraînée. Autrement, une guerre appelle une autre guerre et une représaille est suivie d'une violation juridique. Le recours aux armes devient périodique, la rupture entre peuples devient un mal incurable.

Il paraît étrange que la guerre puisse être juridiquement conçue comme un acheminement vers la paix, comme un moyen de passer du désordre à l'ordre, d'un déséquilibre à la construction d'un nouvel équilibre. Quiconque va jusqu'au fond des valeurs sociologiques ne peut s'empêcher de constater que, si la guerre n'entre dans le tableau d'une civilisation que comme un phénomène négatif de caractère barbare, la conscience éthique collective tend à la transformer en moyen légitime

en lui attribuant un caractère juridique et un finalisme moral dans le sens de l'ordre et de la paix.

Cette tendance correspond à la loi, bien des fois mentionnée au cours de cette étude, des mouvements vers la rationalité, mouvements qu'on trouve dans toutes les phases de la vie sociale, même les plus basses et les plus troublées. Souvent, la rationalité n'est qu'apparente : nous l'avons appelée pseudo-rationalité ; mais même dans des cas semblables, un fond lointain de rationalité ne fait pas défaut. Il est impossible de concevoir la guerre comme étant sa propre fin, non plus que comme une volonté perverse naissant chez les hommes de détruire l'humanité. Si dans des cas particuliers elle prend l'aspect tantôt d'une offensive, tantôt d'une défense, tantôt d'une revanche, dans sa construction juridique elle a le caractère finaliste de la revendication d'un droit, de la restauration de l'ordre dans la paix que l'on veut obtenir à tout prix. Tel est l'aspect que donnent à la guerre tant les moralistes et juristes modernes que les anciens canonistes et scolastiques qui, pour justifier la guerre, partaient d'une idée fondamentale sans laquelle toute justification était impossible, c'est-à-dire que la guerre devait être produite par un état de nécessité dont il fût impossible de sortir sans recourir aux armes.

Dans semblable construction d'une guerre rationnelle et juste, ce qui répugnait dans la pratique, c'était l'impossibilité de concilier l'appréciation des deux parties adverses pour obtenir une convergence d'opinions sur la nécessité de la guerre, sur l'ordre à obtenir, sur les éléments dont se composerait la paix à réaliser. Si bien qu'il y avait là et qu'il y aura toujours en opposition deux nécessités, deux droits et deux ordres. La guerre que, seule, une idée abstraite justifie porte en soi l'antinomie pratique des oppositions que bien souvent elle ne fait qu'exaspérer, au lieu de les résoudre. Si bien qu'alors que, théoriquement, elle devrait contribuer à la formation d'une conscience commune, pratiquement elle développe des éléments d'hostilité de telle sorte qu'il est fréquent qu'une guerre appelle une autre guerre et ainsi de suite.

La différence, ou mieux l'opposition qu'il y a entre l'évolution des guerres et la conception juridique romano-chrétienne, ne provient pas de ce que cette théorie serait erronée, mais de la structure de la communauté internationale qui n'avait pas, et qui n'a pas encore de moyens suffisants pour opposer une résistance, non point seulement morale mais organique, aux déviations de la guerre et à l'animalité que toute guerre développe chez l'homme, avec des instincts de domination physique, de violence, d'inhumanité, de haine que la raison et un sain équilibre spirituel n'arrivent que bien difficilement à corriger et à réfréner.

Le cas est pire quand aucune conscience commune ne s'est

encore formée entre peuples, ou groupes de peuples, ou quand des préjugés de race, de religion, de nationalité rendent difficile la formation d'une conscience semblable, ou encore quand cette conscience est tellement superficielle qu'elle peut facilement se perdre. Alors la guerre prend un tout autre sens que ce que nous pouvons appeler guerre *juridique*. Elle aura pour but de subjuguier le peuple ennemi, de le réduire en esclavage, d'occuper son territoire en le forçant d'émigrer, si possible, voire de le détruire jusqu'à ce que le souvenir même de son nom disparaisse.

Ce type de guerre est celui des peuples d'envahisseurs, tels que les Barbares du IV^e au VI^e siècle, l'Islam contre les chrétiens, les colonisateurs blancs contre les Indiens et les Peaux-Rouges d'Amérique. Au début, il n'y avait aucun contact, aucune communauté de civilisation entre les peuples belligérants : l'unique rapport était celui des armes ; et le but de la guerre n'était pas une paix juridiquement réalisable, mais le seul avantage du vainqueur obtenu par le plus grand sacrifice possible du vaincu. Par bonheur, la perversité humaine ne peut pas durer longtemps sans donner naissance à quelque lueur d'humanité. Après les premiers chocs, après les premiers assouvissements de la rage, de la haine, de l'orgueil, il n'est pas rare qu'au sein de la lutte même, une manière de solidarité se crée entre les combattants. Par lui-même, le métier des armes porte à un code d'honneur, à une sorte de respect réciproque qui a quelque valeur pour les rapports futurs entre les combattants. Le sanglant holocauste au dieu de la barbarie nécessaire des Journées de trêve pour l'inhumation des cadavres, le pansement des blessés, l'échange des prisonniers, les formalités avant la reprise des combats. Tous ces faits indiquent un début de rapports sociaux.

Les faits qui font suite à la guerre tels que les longues trêves, les paix (même lorsqu'elles sont imposées au vainqueur), la vie en commun sur un même territoire des vainqueurs et des vaincus, finissent par rendre possibles, petit à petit, des relations, une tolérance de régime, voire à la longue une fusion ou une assimilation avec ceux qui sont moralement les plus forts. C'est ce qui s'est produit lors des invasions barbares dans le monde latin. Mais si les parties adverses n'arrivent pas à participer à une même civilisation, ne serait-ce que partiellement et sur le terrain juridique (c'est aujourd'hui le cas des Chinois ou des Japonais dans le système de la Société des Nations) les guerres entre éléments hétérogènes n'auront pas pour but une paix et un ordre possibles et un système commun : elles resteront toujours des guerres tyranniques, oppressives ou exterminatrices, selon les cas. Les luttes entre chrétiens et mahométans ont eu pendant des siècles ce caractère prédominant (sinon tout à fait absolu). Un peuple qui se croit supérieur aux autres, un

peuple élu, muré dans son système religieux moral et politique, est toujours un peuple qui tend à une domination absolue sur les autres et veut obliger les autres peuples à s'assimiler à lui ; ou bien les forcer d'émigrer, loin de tout contact, si même il ne préfère pas les détruire comme des ennemis éternels de sa race et de sa foi.

Historiquement, ces deux types de guerre, le premier que nous avons appelé *juridique*, le second que nous pourrions appeler *hégémonique*, alternent, se confondent et se compliquent, si bien que, souvent, les guerres ou sont, dès le début, à la fois juridiques et hégémoniques, ou le deviennent par la suite à travers différentes phases, de sorte que les vainqueurs sont toujours portés à concevoir la paix (issue inévitable de la guerre) soit comme un ordre dans leur hégémonie, soit comme un pas et un arrêt sur le chemin de leur hégémonie conçue comme l'ordre véritable.

Jamais un ordre ne peut se dire parfait ; jamais une paix n'est définitive ; mais quand, après une guerre, l'ordre nouveau est établi comme un simple droit de victoire hégémonique, sans considérations de justice et d'humanité, alors il s'ouvre une série de guerres qui réduisent les peuples à la misère et au désespoir.

La guerre a donc, du point de vue sociologique, la fonction qu'ont les maladies à l'endroit de la santé, les crises physiques à l'égard du développement, les angoisses morales par rapport à la tranquillité. Tant que les maladies ne deviennent pas chroniques et n'amènent pas la mort, tant que les angoisses ne détruisent pas l'équilibre moral, elles peuvent servir de stimulant et faire connaître le mal à éviter : elles exciteront donc le dynamisme social dans la direction d'une organisation meilleure. Au delà de cette fonction négative, c'est le désastre et la catastrophe. Pour la formation d'une conscience de communauté parmi les peuples, les guerres peuvent servir, comme tous les maux et toutes les douleurs, à la réalisation d'une première élaboration négative, faisant arriver à mieux sentir le mouvement rationnel vers l'ordre et la paix et le besoin, inné dans la nature, de rapports humains pacifiques et utiles entre les peuples. En fait, cette élaboration se fait en vertu de la tendance unificatrice de toutes les civilisations ; c'est cette tendance qui donne sa structure morale à toute communauté internationale, en dépassant les égoïsmes particuliers, économiques et politiques, et les intolérances de castes, de classes et de religions nationales (1).

(1) Pour ces théories sur la guerre et la possibilité de l'éliminer, voir l'étude de LUIGI STURZO, *La Communauté Internationale et le Droit de Guerre*. Bloud et Gay, Paris, 1930.

29. — Les constatations qu'il nous faudrait faire à propos de la colonisation sont presque les mêmes que nous venons de faire sur la guerre. Pour ne pas insister sur les sombres couleurs de l'histoire sanglante et tragique par laquelle a passé et passe encore l'humanité, occupons-nous d'abord des colonisations pacifiques, des colonies créées pour l'expansion de peuples proches par leurs traditions de race, de culture, de commerce comme l'étaient les Grecs et les Phéniciens. Les colonies juives de la *diaspora*, les colonies romaines aux frontières de l'Empire, les colonies vénitienes et génoises en Orient, les colonies modernes faites de gens qui ont émigré dans des pays sous-peuplés, portent l'empreinte d'un effort de travail, d'une assimilation pacifique, d'un développement de la civilisation au milieu, cela se conçoit, de privations, de sacrifices notables et graves, spécialement de la part des pionniers ou d'hommes tels que les missionnaires, qui ont tout sacrifié au bien d'autrui, jusqu'à leur vie, dans un parfait esprit de charité. La contribution que les émigrations pacifiques et les colonies autonomes ont apportée dans la nation qui les reçoit, au progrès ethnique et social a toujours été en rapport avec l'élévation morale et la conscience civile et de groupe des différentes populations. Il n'en est pas ainsi quand l'absence de noyaux familiaux, la différence de civilisation et de race, l'insuffisance d'organisation politique et sociale enlèvent aux émigrants le frein de l'ambiance, des lois, de l'autorité, des coutumes. Alors les effets du premier contact entre populations différentes sont délétères, et c'est pour longtemps qu'on voit compromises la possibilité d'une assimilation et la formation d'une conscience commune se développant grâce à une sympathie mutuelle, en vue d'avantages réciproques.

Les colonisations pacifiques sont toujours le produit d'une civilisation avancée de part et d'autre ; elles nécessitent une certaine égalité morale, une affinité de race quelconque et le sentiment de la coopération et de l'intégration réciproques. D'autre part, le fait de l'émigration et la conduite des émigrants ne doit susciter chez le peuple qui les reçoit aucune préoccupation ni d'ordre national, ni d'ordre ethnique, ni d'ordre économique. Cela présuppose un développement international et colonial nécessairement affermi par une structure politique, culturelle et souvent hégémonique remontant haut. On peut dire cela de la colonisation grecque de la Sicile, de la Grande Grèce et des Côtes de l'Asie.

Ce type de colonisation, fondé sur l'expansion d'un peuple en quête de travail et de moyens de subsistance chez un autre peuple ami avec lequel il fraternise et auquel il s'adapte en acceptant ses lois, ses mœurs, sa langue, sa structure politique et sociale, est bien différent du type de la colonisation économique-politique de régions incultes et de populations non-civilisées

et primitives à l'égard desquelles, forts de leur pouvoir d'organisation et de leurs armes, les colons agissent en dominateurs. Une colonisation semblable est, comme la guerre, un sacrifice des deux côtés, particulièrement du côté le plus faible. Elle s'accompagne de guerres et des plus cruelles violences.

Comme tous les sacrifices humains, elles ne serviraient à rien et seraient simplement détestables si elles ne contribuaient pas, en vertu d'une douloureuse et mystérieuse solidarité, à susciter des valeurs morales, à faire passer du plan animal au plan rationnel et à former une conscience morale au moyen de dures expériences. Mais que de misères et quelle sombre histoire pour n'arriver à créer qu'un embryon de conscience commune entre peuples soumis et peuples colonisateurs ! Malheureusement, une distance presque infranchissable subsiste toujours entre eux tant que la colonie n'arrive pas à se gouverner elle-même ; parce qu'il y a d'un côté une minorité qui domine et doit maintenir sa domination par l'ordre et par la force, d'un autre côté le grand nombre qui se sent en tutelle, même s'il est mieux traité aujourd'hui qu'hier. Au contraire, plus ils participent à une civilisation et à une conception morale qui en fait des égaux du peuple colonisateur, plus ils prennent conscience d'eux-mêmes.

C'est avec les grandes navigations du xv^e siècle que commence l'histoire de ces colonisations. Jusque-là, on ne pouvait parler de véritables colonisations au sens où nous prenons aujourd'hui ce mot. C'étaient des invasions et des conquêtes effectuées par un peuple aux dépens d'un autre (ainsi fit Charlemagne à l'égard des Saxons). Ou bien il s'agissait d'occuper des centres ou des échelles de caractère commercial auxquels on donnait une défense militaire (c'est ce que fit Venise dans la mer Égée et en Orient). La colonisation européenne de l'Inde, des Amériques, de l'Océanie et de l'Afrique est d'une autre espèce. Elle commença par l'occupation — pacifique ou violente — de terres lointaines. Elle continua souvent par des guerres barbares contre les naturels et se développa sur le plan de l'exploitation économique par les compagnies concessionnaires. Puis ces contrées devinrent des colonies européennes nanties de vastes appellations (royaumes et empires) et furent gouvernées de loin au nom des rois chrétiens — catholiques ou protestants — qui en avaient la domination. Tantôt ce furent des hommes d'une grande intelligence et d'un grand cœur qui gouvernèrent ces colonies, et tantôt des aventuriers et des tyrans féroces. Les populations indigènes furent assimilées ou refoulées (elles se réfugiaient alors dans les endroits les plus inaccessibles). Dès les premiers temps, les missionnaires prirent la défense des populations indigènes. En général, ils s'opposèrent à la christianisation forcée, à la destruction des royaumes et à l'esclavage. La lutte était inégale entre leurs efforts et la férocité des colo-

nisateurs. Quand les Jésuites du Paraguay pensèrent à créer des pays indépendants soustraits à l'influence délétère des Espagnols et des Portugais, ils finirent par se faire persécuter et leurs admirables colonies furent détruites. L'extermination des Peaux-Rouges de l'Amérique du Nord a dépassé en froide barbarie celle à laquelle se livrèrent les colonisateurs du Centre et du Sud.

La lente transformation des colonies de zones d'exploitation en unités politiques, l'affirmation d'une personnalité collective des populations indigènes ou assimilées, la revendication d'une autonomie administrative, enfin la conquête d'un gouvernement à elles, telles sont les phases par lesquelles ont passé ou sont en train de passer les colonies modernes. Depuis la révolte des deux Amériques, dont la civilisation était surtout européenne, et la conquête de leur indépendance jusqu'à la constitution des dominions britanniques en États autonomes, aux grandes tentatives faites pour donner aux Indes un gouvernement à elles, sans qu'elles cessassent pour autant d'être un empire appartenant à la couronne ou Royaume-Uni, jusqu'à la constitution d'un Empire Colonial français participant à la vie politique de la mère-patrie, les progrès du système colonial moderne ont été énormes. Le premier a été l'abolition officielle de l'esclavage et de la traite des hommes : pour réaliser cette prohibition dans toute sa portée économique, morale et politique, les cent années qui se sont écoulées depuis la première proclamation faite par l'Angleterre n'ont pas encore suffi. Il y a eu jusqu'à une guerre entre les différents États de l'Amérique du Nord au sujet d'une revendication à ce point humaine et nécessaire !

Il subsiste encore des formes d'esclavage qui sont ou tolérées ou insuffisamment combattues, tels les travaux auxquels sont obligatoirement assujettis les indigènes des colonies africaines, telle la contrebande d'esclaves qui continue et telle surtout la traite des femmes et des enfants organisée comme une grande entreprise clandestine avec d'énormes capitaux, et contre laquelle la lutte des États civilisés est insuffisante, peut-être parce que des intérêts occultes empêchent de la livrer à fond. Mais avec toutes ses déficiences et à travers toutes les difficultés la colonisation suit aujourd'hui une ligne de moralité et de civilisation ignorée, dédaignée et considérée comme irréalisable au cours des siècles précédents.

30. — Ces conquêtes morales et d'autres qui, de nos jours, ont passé du domaine idéal et théorique au domaine pratique et sont devenues de vastes réalisations des lois et des coutumes, de pures aspirations qu'elles étaient, — répondent au mouvement incessant qui tend à la rationalité. Mouvement que différentes causes tantôt retardent, tantôt troublent et font

dévier et qui, de par le dynamisme qui se dégage de lui, prend toujours plus d'élan vers des objectifs idéals qui ne sont point encore atteints. Mais plus le mouvement pratique rationnel est important, plus grandes sont les réactions du fond irrationnel de la vie humaine.

La colonisation a été un des aspects de contact et d'entente des différentes races humaines, point toujours le meilleur : mais elle a servi à utiliser beaucoup d'éléments de progrès de la vie sociale. Les missions ont été de beaucoup les plus avantageuses. Si l'on doit admettre que, sans la pénétration des missionnaires, dans certains pays la colonisation eût été difficile, on doit constater aussi le préjudice immense qu'ont porté aux missions l'esprit de conquête et de domination des colonisateurs.

A travers ces mouvements spirituels et matériels, le problème des races s'est posé à l'esprit humain sous une forme plus concrète et plus directe, comme le problème d'une civilisation commune à laquelle arriver, à savoir la parfaite égalité des races, non seulement du point de vue religieux de par l'affirmation éthique du christianisme, mais d'une manière effective dans les rapports mondains et en fait de culture, de droit, de politique et d'économie.

Les barrières que le langage, les mœurs, les religions, ont élevées entre les différents peuples, et celles que la différence des races dresse instinctivement tombent graduellement, non seulement en vertu de théories sociales et morales embrassant l'humanité entière, mais encore dans l'expérience pratique qui tend à mettre les peuples à un niveau commun dans une grande société dépassant les barrières et les frontières. Aujourd'hui, les groupements humains des différents continents et des différentes races peuvent se dire contigus ; il y a continuité complète d'États et de colonies. Malgré la difficulté des communications et l'isolement de certaines zones sauvages, aujourd'hui, dans toutes les parties de la terre l'humanité se connaît suffisamment et les répugnances physiques et morales sont atténuées par une connaissance et une compréhension suffisante entre gens de races différentes.

Tout cela est dû à la pénétration lente, dans la structure sociale, de l'esprit et de la morale du christianisme et à la prédominance de la formation juridique gréco-romano-chrétienne. Cette vitalité spirituelle a pu se répandre dans le monde entier, même là où le christianisme, en tant que religion, ou n'est pas connu ou est combattu, grâce à cet ensemble de facteurs que nous appelons la civilisation occidentale. Cette civilisation, qui a utilisé et absorbé les éléments des civilisations juive et gréco-romaine, qui a su emprunter à chaque peuple la tradition de vertus naturelles et de saines orientations, qui s'est imposée comme prédominante et en raison de sa vertu intrinsèque et de par les circonstances historiques, — est devenue le

centre de toute la pensée et de toute l'activité des peuples. Les autres civilisations non-chrétiennes et les peuples non-civilisés s'orientent vers notre civilisation, qui a utilisé toutes les ressources de la nature, qui a créé une science, un art, une éthique pour tous, et montre encore une vitalité qui garantit son avenir.

Il est vrai que cette civilisation que nous appelons chrétienne n'a été, jusqu'à présent, ni complètement civilisée, ni complètement chrétienne, qu'il s'y est inséré, de tout temps, des facteurs troublant sa ligne ascensionnelle et sa plénitude spirituelle. Aujourd'hui, le scientisme positiviste, l'humanitarisme sentimental, le capitalisme et le machinisme économique ont prétendu remplacer les valeurs morales du christianisme, et ils ont fait déchoir cette spiritualité qui est la marque des progrès de la civilisation. Aujourd'hui, le conflit est profond entre les tendances spirituelles et les tendances positivistes dans les différents domaines de la civilisation occidentale ; ce qui a déterminé au cours du siècle dernier un gigantesque dynamisme théorique et pratique de notre civilisation, tant dans la pensée que dans l'activité mondiale. Dans ce renouvellement d'élaboration, le christianisme reprend une place notable et une efficacité d'organisation supérieure à celle des deux siècles précédents.

Quelle que soit la façon dont on apprécie les orientations actuelles de la civilisation moderne, il est certain qu'après la catastrophe de la grande guerre, nous faisons une tentative pour organiser pratiquement une société entre tous les États, sans préoccupation de races ni de civilisations, avec un système éthique et juridique accepté par tous et qui, dans son ensemble, est le produit de la civilisation gréco-romano-chrétienne et de l'expérience de la civilisation occidentale au cours des derniers siècles.

La Société des Nations est très discutée et elle le sera de plus en plus avec la tâche difficile qu'on lui a donnée sans la nantir de la plénitude des moyens juridiques et politiques qui lui eussent été nécessaires. Une société semblable et dans sa conception et dans son essai de réalisation ne peut pas ne point solliciter l'attention de tous ceux qui se posent le problème de la formation d'une conscience internationale.

La faiblesse dont elle souffre aujourd'hui ne doit pas être attribuée à son contenu spirituel ni aux postulats éthiques et juridiques sur lesquels elle repose, mais à une orientation insuffisante de la conscience publique, prise entre les problèmes immédiats de chaque pays et les exigences d'une vie internationale de plus en plus intense. La faiblesse de structure de la Société des Nations est une conséquence inévitable et presque irrémédiable de cela.

Cependant, dans son ensemble moral, juridique et politique, elle représente aujourd'hui le plus grand effort qui ait été fait

en vue d'une nouvelle structure internationale. Il n'est pas inutile à notre étude d'analyser quelques-uns des éléments spirituels sur lesquels repose cet édifice. Le premier provient de la conviction que par-dessus toutes les différences d'intérêts, de nationalités, de races et de civilisations, il est possible d'arriver à une entente permanente entre les peuples, par un système commun éthique et juridique. Cette idée n'est pas un principe nouveau; elle a ses origines lointaines dans le *jus gentium*, lequel suppose à son tour l'existence simultanée de peuples acceptant les mêmes prémisses éthiques et les mêmes critères juridiques. Ce n'est pas tout. Dans la réalisation pratique des prémisses éthiques et des critères juridiques, pour obtenir un résultat efficient, il faut que se développe une structure sociale (si élémentaire soit-elle) qui les rende effectifs et concrets. C'est pourquoi, historiquement, le *jus gentium* fut romain sous l'Empire Romain, devint chrétien et canonique au Moyen Age et se transforma en droit international privé et public à l'époque contemporaine. C'est pourquoi le droit international moderne concrétise l'expérience des siècles, aussi bien du *jus gentium* de l'antiquité que du droit canonique du Moyen Age, en appliquant ces expériences à la situation présente et en l'étendant à toutes les civilisations.

Le droit international moderne ne pouvait rester dans le vague des théories et des affirmations juridiques des spécialistes; il devait, comme dans le passé, se fonder sur une structure organique, politique et sociale. De même que dans le passé, ç'avaient été des structures organiques que l'Empire romain d'abord, la chrétienté ensuite, de même il était nécessaire que l'époque moderne en arrivât à une structure organique internationale dans la proportion où s'étaient étendus les rapports entre les peuples. Les survivances du passé ne suffisaient plus. La papauté avait survécu à la crise de la Réforme et de la Révolution Française, mais sa fonction internationale avait disparu peu à peu. Le Saint Empire Romain Germanique était tombé, ne subsistant plus que de nom jusqu'à la fin du XVIII^e siècle. L'élément populaire avait envahi la politique des États et le principe des nationalités avait fait bruyamment son entrée dans le domaine international. Les Colonies Américaines avaient conquis leur indépendance et proclamaient la doctrine de Monroë. Les essais d'utopies philosophiques ne manquèrent pas au XVIII^e siècle et au XIX^e siècle, fondés sur des théories humanitaires, ou bien sur la conception religieuse de la Sainte Alliance, tombée en discrédit à cause de l'attitude réactionnaire de l'Autriche. On remédia à l'absence d'une structure internationale par des conférences et des conventions depuis celle de Paris sur le droit de guerre maritime (1858) jusqu'aux conférences de la Paix qui se tinrent à La Haye en 1899 et en 1907.

L'expérience de la grande guerre a montré avant tout combien faible et combien imprécis était l'organisme international sans une structure à lui, sans un centre et sans un conseil permanent ; et combien vastes et complexes étaient les intérêts politiques et économiques de chaque État, au point qu'ils enserraient, d'une chaîne sans interruption, le monde entier. Même les États restés neutres pendant la guerre ne purent échapper à cet ensemble d'altérations politiques, économiques et morales qu'avait déterminé ce fait que la moitié du monde avait pris les armes contre l'autre moitié. Il était naturel que les États éprouvés par une guerre aussi longue, qui avaient engagé dans cette guerre plus de vingt millions d'hommes, la totalité de leur épargne déjà existante et, dans certaines zones, une partie notable de leur épargne à venir, s'efforçassent de réviser leur structure internationale pour en arriver à une forme de solidarité qui, sans violer l'indépendance de chaque État, en organisât la dépendance réciproque et sur le plan juridique et sur le plan politique et social.

La seule réalisation d'une idée semblable constitue déjà un élément décisif pour la formation de plus en plus effective et active d'une conscience internationale et pour une discrimination plus facile (moins difficile, à tout le moins) des états d'âme provenant de motifs particuliers et nationaux et de ceux qui sont généraux et intéressent toute la communauté. Assurément, les uns et les autres de ces motifs ont leur influence sur l'activité toujours croissante de la vie internationale moderne, et, dans les oppositions polémiques, il est certain qu'une dévaluation ne manquera jamais de se produire tantôt des intérêts particuliers — même légitimes — tantôt des intérêts de la communauté entière. Mais ce jeu de forces qui fait sortir du cercle de chaque État particulier et des secrets diplomatiques pour porter les questions au grand air des débats internationaux est, par lui-même, un progrès vers la formation d'une conscience générale et une amélioration de structure d'une communauté de peuples. Les insuffisances, les défauts, les faiblesses d'aujourd'hui, la crise qu'on traverse alors que le centre genevois a déjà quinze ans d'existence, les difficultés que rencontre la S. D. N. pour vaincre les résistances des États particuliers, les abandons de poste troublants auxquels se sont livrées des puissances de premier ordre sont des phénomènes naturels dans la construction d'une unité neuve, d'une ampleur et d'un caractère sans précédents. Une Société des Nations aura d'autant plus de valeur qu'elle aura eu à surmonter des difficultés plus graves, mettant en danger son existence même.

Un autre signe du progrès accompli vers un équilibre stable entre nation et communauté de nations, c'est la lente mais sûre transformation de l'idée de souveraineté qui, d'un domaine purement théorique, a passé insensiblement dans celui des réa-

lisations pratiques. Nous en reparlerons en temps voulu ; pour l'instant, nous tenons à noter que la base du nouvel équilibre réalisé dans les États n'est plus cherchée dans une entente occasionnelle entre souverains (que ceux-ci soient des souverains absolus ou démocratiques, qu'il s'agisse d'un peuple ou d'un roi) créant leur loi comme un développement de leur volonté, mais dans le lien constant, objectif, de dépendance et d'interdépendance des États entre eux. Ceux qui voudraient arriver à une autarchie politique et économique (but aujourd'hui plus vain que jamais) tentent de se soustraire à cette interdépendance, mais les faits leur donnent de continuels démentis et leur en donneront de plus en plus à l'avenir ; car cet avenir tend à une coopération plus étroite pour se défendre de guerres destructrices.

C'est un autre des avantages de la S. D. N. et des pactes successivement conclus que d'avoir limité les cas de guerre, d'avoir mis hors-la-loi comme un crime, la guerre « en tant qu'instrument de politique nationale », d'avoir développé des systèmes d'arbitrage, d'avoir créé un tribunal effectif de justice internationale et de faire l'essai d'une convention limitant l'armement et s'opposant au trafic des armes. Les idées qui inspirent ce mouvement sont, en elles-mêmes plus efficaces que le peu qu'on a obtenu jusqu'à présent. Elles sont les leviers de commande de l'avenir et des moyens de défense contre les pessimismes des hommes sans foi, contre les égoïsmes des gouvernements sans morale, contre les subtilités juridiques des peuples sans confiance dans l'efficacité des principes. Tout le mouvement du xix^e siècle et du xx^e siècle qui commence par l'abolition de l'esclavage, la reconnaissance de l'indépendance des nationalités, l'autonomie et la personnalité des colonies, l'égalité des races, le respect du droit des minorités, conduit directement à la construction éthique et juridique d'une communauté internationale dont Genève et La Haye ne sont qu'un premier indice et non pas certes le plus heureux.

31. — Les formes secondaires de la socialité ne sont pas seulement l'économie et la communauté internationales : celles-ci constituent les plus importantes et les plus générales, si liées avec les trois formes fondamentales qu'elles participent à leur structure et qu'elles en sont des éléments indispensables. Nous avons considéré l'économie comme un conditionnement de la socialité ; nous pouvons considérer la communauté internationale comme un prolongement ou une extension de la socialité fondamentale dans le sens de ce qu'on peut appeler la civilisation.

Il y a d'autres types de formes secondaires de la socialité, qui ont un caractère particulier et limité. Elles peuvent être des formes intermédiaires entre la totalité d'une société et

leur noyau élémentaire, ou bien rester en marge des différentes formes, ou grouper les hommes par catégories. Pour qu'elles puissent être considérées comme formes secondaires et non pas comme associations occasionnelles, il faut qu'elles aient atteint une certaine autonomie.

Les villages, les villes, les régions, les provinces ont ou peuvent avoir, selon leur situation historique, une autonomie propre. Ils ne peuvent être considérés comme de simples unités politiques dépendant de l'État. Leur réalité morale dépasse leurs caractères politiques. Ils sont, à la fois, groupements de familles, organismes de classe, centres d'administration et de culture ; ils ont une conscience à eux, formée de leurs noyaux vivants ; ils ont souvent une histoire qui peut arriver à être plus intéressante que celle du peuple et de l'État auquel ils appartiennent.

Historiquement, il a pu y avoir des villages et des villes d'une autonomie si marquée qu'elle donnait l'impression que l'État n'était autre chose qu'une résultante fédérale. Et bien que les oscillations de la politique puissent porter à donner ou à nier des droits d'autonomie locale à des provinces et à des villes, on ne saurait supprimer cette personnalité historico-ethnique qui fournit sa base à la formation d'une conscience particulière et d'une solidarité spéciale.

Ce qu'on appelle les minorités de races, de nationalités ou de religions, minorités qui se sont formées dans un État ou une ville déterminée et se sont maintenues comme minorités au cours des siècles, donne aussi lieu à une formation secondaire de socialité. Ces minorités arrivent à prendre une figure historique importante quand elles ont défendu leur personnalité contre toute oppression. De par leur force intérieure ou grâce à des événements historiques, les minorités notables peuvent s'affranchir et devenir des États politiques indépendants. Au cours d'une longue élaboration historique, la minorité en tant que telle est toujours une forme secondaire de socialité.

On peut aussi compter parmi les formes secondaires de socialité les Universités qui eurent, au Moyen Age, une personnalité presque complètement autonome, et qui arrivèrent aux XIV^e et XV^e siècles à participer au pouvoir politique d'un côté et au pouvoir religieux de l'autre. Cette participation au pouvoir ne provenait pas d'une insertion organique quelconque dans les cadres de l'État ou de l'Église, mais d'une vertu propre de ces centres autorisés de culture, de science, de technique, qui constituaient la base d'une conscience autonome et active.

Un autre cas que l'histoire nous présente et qui entre dans notre cadre sociologique, bien que de nature complètement différente, a été celui des Compagnies colonisatrices des Indes ou des deux Amériques qui prirent, avec privilège royal, un caractère politique autonome, quoique de nature économique.

Les organisations internationales modernes du travail, de la II^e ou de la III^e Internationale, ou des Syndicats chrétiens d'Utrecht, sont un type d'organisations autonomes extérieures à l'État qui disposent d'adhésions morales et de moyens matériels et concourent à former une conscience particulière antagoniste, dans certains cas, du reste de la société.

C'est encore un autre type que les associations scientifiques modernes. Bien que se maintenant dans une sphère théorique et adhérant souvent à des institutions de culture soit d'État, soit ecclésiastiques, elles arrivent à former entre leurs adhérents une conscience particulière ainsi qu'à se créer, à des moments historiques donnés, une physionomie autonome.

Les sectes politiques et religieuses qui n'arrivent pas, par le fait qu'elles sont des sectes, à prendre entièrement l'aspect des formes de socialité organisées, comme le sont l'État et l'Église, et vivent, en conséquence, en marge de l'un ou de l'autre, forment une conscience sociale particulière et arrivent à se conquérir une personnalité et une autonomie à elles.

Les organismes de classe, au moment où ils prennent un caractère autonome et arrivent à s'affirmer avec leur personnalité propre, peuvent être regardés comme des formes secondaires de socialité. Et non seulement les organismes de classe fondés sur l'économie, mais aussi ceux qui, dépassant ou supprimant les raisons économiques, se développent sur le terrain politique ou ecclésiastique. Telles étaient les compagnies franches des XIV^e et XVI^e siècles, les troupes formées de soldats partisans, les partis politiques, les ordres monastiques, etc... Si le type familial n'est ni leur base ni leur intégration, la formation d'une conscience distincte tendant à l'autonomie est la base réelle et la donnée de fait spécifique pour la formation de formes secondaires de socialité.

Pour ce qui est de leur classification sociologique, toutes les formes secondaires de socialité se ramènent aux trois principales : la forme familiale, la forme politique, la forme religieuse. Elles servent comme de lien dans la structure de la société dont elles développent la contiguïté en créant des états particuliers de conscience, tantôt complémentaires, tantôt en opposition, niant aussi quelquefois toute valeur sociale fondamentale, mais, dans l'ensemble, servant de médiation entre l'une et l'autre forme et en développant mieux le dynamisme.

Le dynamisme social se déploie dans deux directions opposées : la positive qui va vers un processus d'élargissement et d'agrandissement, et du noyau familial s'élève graduellement jusqu'à la communauté des peuples, et celle qui va en sens contraire, et procède par négations, niant depuis la communauté la plus générale jusqu'à la plus particulière, pour finir par se replier sur le monde personnel. Les deux mouvements tantôt

s'intègrent et tantôt se nient, tantôt se stimulent et tantôt se combinent. Ce n'est pas toujours que le processus d'élargissement acquiert en solidité et en profondeur. Ce n'est pas toujours que le processus de repli utilise toutes les valeurs sociales développées. Alors que le processus positif est presque toujours généreux (il s'appuie sur des motifs de sympathie et de compréhension entre les hommes), l'autre, le négatif, est souvent égoïste, turbulent, intransigeant, violent. Nous ne nions pas, pour autant, sa nécessité, sa valeur d'intensité personnelle, la profondeur des sentiments qu'il peut susciter. Le mouvement qui va de la socialité à la personnalité et de celle-ci à celle-là, fait comme il l'est de contradictions et de contrastes, rend possibles les plus grandes conquêtes sociales, qui ne pourraient avoir lieu dans des sociétés où tout dynamisme est artificiellement entravé, comme certaines sociétés primitives, et toutes celles qui reposent sur des castes fermées.

Les formes de socialité ne peuvent pas être considérées comme des limites inaltérables, comme des cadres fixes. Les formes secondaires intègrent les principales, et celles-ci se développent dans les secondaires. Tout est flux et reflux des formes entre elles, tout est également flux et reflux au sein de chacune des formes, dans les différents groupements sociaux, en marge de chacune des formes ou de plusieurs formes réunies. Cette interférence continue est due au fait que le véritable élément actif de la société est l'homme individu. Bien que les formes sociales puissent avoir des points de repère matériels comme les limites géographiques pour un État, les édifices du culte pour la religion, la maison (*domus*) pour la famille, bien qu'elles soient caractérisées juridiquement par leur compétence et leurs effets sociaux, bien qu'elles puissent avoir des économies distinctes et des organismes particuliers et autonomes, c'est cependant l'individu qui vivifie et rend efficace toute forme sociale. Si l'activité individuelle dans une direction déterminée vient à manquer, la forme sociale perd de la vitalité, de la valeur, de la puissance, de l'existence : il arrive même qu'elle puisse être absorbée par les autres formes sociales que l'activité humaine rend, par contre-coup, plus efficientes.

C'est pourquoi, après avoir fait l'analyse sociologico-historique des formes de socialité fondamentales et secondaires, comme concrétisation de la vie sociale que les individus réalisent par leur activité personnelle et coopérante, il est nécessaire de procéder à l'étude des *synthèses sociales* qui donnent leur consistance, leur mouvement et leur perpétuité aux formes sociales. C'est ce que nous allons faire dans la seconde partie de cet Essai.

DEUXIÈME PARTIE

LES SYNTHÈSES DE LA SOCIALITÉ

VIII

AUTORITÉ ET LIBERTÉ

32. L'autorité et la liberté, synthèse sociologique. Liberté « originelle ».
33. Liberté « organique », liberté « finaliste » et liberté « formelle ».
34. Limites de l'autorité.
35. Légitimité de l'autorité.
36. La méthode d'autorité et la méthode de liberté.

32. — Aucune société quelle que soit sa forme ne saurait se passer de l'autorité, qui est principe d'ordre, moyen d'unification, symbole de la socialité. Il ne peut y avoir de société qui ne soit en même temps, sous une forme ou sous une autre, partage d'idées, de sentiments, d'affections, de valeurs, d'intérêts. En vue de cette participation, directement ou indirectement, les membres de toute société concourent à la création, à la réalisation et à la consolidation de l'autorité. Nous avons écrit, plus haut, que l'essence de l'autorité est la conscience sociale même, en tant que conscience permanente, active, unificatrice et responsable. Aussi bien la réalisation de l'autorité en un organe personnel que la soumission d'un grand nombre d'hommes à un seul sont des faits de conscience : ce n'est que dans la conscience qu'on peut trouver la valeur profonde de l'unification sociale dans l'autorité.

Ceux qui nient l'autorité sont ceux qui nient la société en tant que telle, un ordre déterminé comme contraire à un intérêt particulier, un ordre déterminé, qu'ils veulent changer en un autre jugé meilleur. Les premiers se mettent d'eux-mêmes en dehors de la société, comme anarchistes, les seconds sont frappés par les lois qu'ils violent, les troisièmes constituent le perpétuel ferment des révoltes sociales tant en mieux qu'en pire. Il y a une autre catégorie de gens qui nient l'autorité ; ce sont les détenteurs du pouvoir quand ils abusent du pouvoir ; ils rendent l'autorité déraisonnable, faible et odieuse ; ils désorganisent la société en donnant raison aux résistances et aux révoltes.

S'il est impossible de concevoir une société sans autorité (fût-elle abusive ou dévoyée), il est également impossible de concevoir une société sans liberté. Nous ne parlons pas ici de la liberté métaphysique de l'individu, c'est-à-dire du libre-

arbitre. Pour une sociologie telle que la nôtre, fondée sur l'existence d'une conscience individuelle et sur son développement dans la vie sociale, le libre-arbitre est un postulat.

Cependant, si tout homme est libre, il n'en est pas moins conditionné. Le monde physique autant que le monde social conditionnent sa naissance, son existence, son développement, son activité. De son côté, chaque individu, par le fait même qu'il est social, conditionne l'existence des autres. Chaque conditionnement peut être aussi bien un obstacle qu'une incitation à l'action. Il est possible à dominer ou non, possible à transformer ou non, suivant les circonstances. Dans son ensemble, le conditionnement physique et social forme avec l'homme-individu une sorte de solidarité coexistante.

La liberté ne peut être conçue comme l'absence du conditionnement ou comme un acheminement vers l'inconditionnel. Un individu libre de tout lien social, n'est pas l'individu le plus libre qu'on puisse concevoir. L'absence du conditionnement est en rapport inverse de tous les avantages que la société offre à l'homme pour qu'il y fasse un libre choix. Un homme hors de la société aurait une formation de conscience moins humaine, parce qu'il serait détaché d'un passé historique qu'il ne connaîtrait pas et des conquêtes morales et matérielles de l'humanité qu'il ne saurait arriver à posséder. Plus il serait détaché de la vie sociale, jusqu'à ne plus en avoir de connaissance directe ni même de souvenir, plus l'homme serait obligé de refaire lui-même l'expérience des siècles pour s'assurer une vie point trop animale. La liberté serait une liberté minima ; l'absence de conditionnement social serait pour lui un conditionnement physique, plus difficile et plus strict.

La liberté de l'homme dans les rapports sociaux ne peut donc être conçue ni comme la faculté personnelle du libre-arbitre (qui est présumée), ni comme une absence de conditionnement (qui rendrait l'action plus difficile), mais comme une participation consciente de l'individu à la vie sociale. Après ce que nous avons écrit de la concrétisation de la socialité, cette affirmation sur la liberté ne doit pas sembler hors de propos. La liberté humaine est une conséquence nécessaire de notre nature rationnelle qui tend à la connaissance ; c'est là où il n'y a pas de rationalité qu'il n'y a pas de liberté. La volonté transporte le jugement théorique sur le terrain pratique de l'action. Plus profonde est notre connaissance et plus conscient l'acte de notre volonté, plus efficace est notre adhésion à ce que nous voulons ou notre répugnance à ce que nous ne voulons pas. Nous nous sentirons d'autant plus libres dans notre choix que nous pénétrerons plus profondément la vérité et l'embrasserons avec plus de ferveur. L'élan de notre être vers l'adhésion est intérieur et, par conséquent, libre et efficace. Plus il est intérieur et plus il est libre (c'est-

à-dire dégagé de tout obstacle) et plus il est efficace aussi.

La vie sociale n'est pas, en nous, une vie différente de la vie individuelle.

Notre participation à la vie sociale, dans son ensemble, peut comporter une adhésion plus ou moins grande ; elle n'en est pas moins, en fait, une participation. C'est pour quoi la vie individuelle se développe sur le plan social comme une prise de conscience, comme une adhésion. Plus un individu participe consciemment à la vie sociale, plus il est socialement libre. Et, d'un autre côté, plus l'organisme d'une société concrète offre à ses membres la possibilité de participer consciemment à elle, plus la liberté sociale s'y développe.

De ce point de vue, dans toute société, que celle-ci soit la famille ou l'État, il peut y avoir aussi bien un membre qui, se désintéressant de la vie sociale n'y participe que de façon minime, qu'un membre qui, voulant s'intéresser à la vie sociale, ne puisse le faire parce que le système trop étroit de cette vie l'en empêche.

L'autorité, c'est la « *reductio ad unum* » du corps social ; la liberté, c'est la « *coexistentia membrorum* ». Concevoir une société sous une autorité et sans liberté, c'est concevoir un agrégat matériel d'hommes où manquerait l'élément spontané de cohésion, qui, dans ce cas, serait remplacé par la force. Un troupeau d'esclaves capturés et transportés au marché ne fait pas une société. Concevoir une société soi-disant libre sans autorité, ce serait concevoir un agrégat humain manquant du moyen organique d'atteindre quelque but social que ce soit. Une armée à la débandade et en fuite, sans chef ni commandement, ne fait pas une société. Sans un minimum d'autorité ou un minimum de liberté, on ne peut concevoir la société sous aucun aspect. Quand on dit que l'une ou l'autre manque, cela doit être entendu d'une façon relative, sous des aspects particuliers et déterminés ou à l'égard de certaines formes de vie sociale ou pour certaines catégories de personnes ou pour des exigences collectives déterminées.

La liberté sociale peut être considérée sous différents aspects : comme liberté *originelle*, liberté *organique*, liberté *finaliste* ou liberté *formelle*. Sans ces précisions il est difficile de faire un peu de lumière sur un thème si souvent confus, tant en sociologie qu'en politique. Ici, nous parlons de la liberté sociale en général en nous occupant plus particulièrement de la société politique mais en nous reportant aux deux autres formes sociales pour compléter notre étude.

La liberté *originelle* pose le problème, que n'a pas ignoré l'antiquité classique, de savoir si l'homme s'est soumis volontairement à un pouvoir politico-social, ou bien s'il y a été obligé ; c'est-à-dire si, en face du fait social il y a chez l'individu une liberté originelle ou une soumission originelle.

L'idée mythique d'une ère saturnienne, d'une liberté naturelle, d'une humanité sans lois, avait différentes sources de caractère religieux et psychologique, mais elle se traduisait surtout par une coloration poétique qu'elle donnait à une période primitive de l'humanité, conçue comme un rêve d'enfant, la vie primitive et champêtre sans les préoccupations, les haines, les guerres des villes et des nations. Pour combler le vide entre l'un et l'autre type de vie collective, on a eu l'idée d'un contrat, d'une libre convention faite pour réunir les différents groupes de familles qui, se dépouillant d'une partie de leur liberté, se seraient soumis à une loi commune et à un pouvoir supérieur. L'exagération des lois, les abus du pouvoir et des richesses, les tyrannies et les guerres en eussent été la conséquence terrible, avec la perte de la liberté originelle.

Les Pères, pendant la première période du Christianisme, ont développé un thème semblable à celui-ci dans son pessimisme social, à savoir que le pouvoir politique coercitif, les lois contraignantes et punitives, la propriété, les guerres, les esclavages étaient le résultat du péché originel qui a fait perdre à l'homme jusqu'à sa liberté naturelle.

En revendiquant pour la vie religieuse (sans rapport avec la politique) la reconquête d'une liberté spirituelle devant Dieu, sa loi et sa révélation, le christianisme jetait les bases de la revendication de la liberté originelle de la personnalité humaine dans la vie sociale aussi. Les effets de cela mûrirent au cours des siècles, particulièrement dans l'organisation civile et religieuse de la société médiévale et dans les théories sur lesquelles elle se fondait.

Les scolastiques reprirent alors le motif d'un contrat originel conçu en termes de droit privé, parce que la mentalité de l'époque étendait aux relations sociales les conceptions juridiques des relations entre particuliers. La formation de la société fut conçue comme un contrat de vie en commun des différentes familles ; le rapport entre société et chef ou autorité comme un contrat de sujétion et de loyauté d'un côté, d'observance du pacte de l'autre.

Les contrats furent-ils un ou deux, tacites ou exprimés, propres à engager les héritiers ou révisibles ? Tout cela a donné matière à des dissertations, à des hypothèses et à des discussions qui ne sortaient pas toutefois du cercle du droit privé. Les « contractualistes » du Moyen Age ne niaient pas que l'autorité vint de Dieu selon le fameux passage de saint Paul, ni que la société fût une exigence de la nature. Leur théorie tendait à garantir la liberté des différentes classes et des différents corps en face du pouvoir royal ou impérial. Le peuple, d'une part, ou mieux les groupes constituant le peuple, et le souverain d'autre part étaient regardés comme deux per-

sonnalités distinctes et contractantes qui se limitaient mutuellement. Tous deux étaient soumis à une loi supérieure, loi morale ou loi de nature, au lien du pacte et aux lois qui en dérivait. Ainsi le roi n'était pas considéré comme *solutus a lege* mais comme soumis à la loi.

Cette théorie était combattue par les légistes et par les partisans de l'autorité impériale et royale, comme constituant le peuple en intermédiaire entre Dieu et le pouvoir civil. De même qu'on combattait alors vigoureusement la médiation ecclésiastique, on rejetait la médiation populaire. Pour ces théoriciens, l'autorité royale venait directement de Dieu.

Les deux positions, la contractuelle et l'autoritaire, passent du Moyen Age à l'âge moderne, avec des points de vue philosophiques différents, au fur et à mesure que le pouvoir politique se transforme en un absolutisme d'État et que les libertés locales et les privilèges perdent leur efficacité. Le passage se produit dans le sens de la conception moderne de l'État pris comme entité parfaite avec un droit lui appartenant. D'une conception de droit privé qu'elle était au Moyen Age, elle se transforme en une conception de droit public, et l'État atteint son point culminant dans l'idée toute moderne de la souveraineté.

Le mot souveraineté a été employé pour indiquer la plus haute expression de l'autorité conçue comme ne faisant qu'un avec l'État dans sa plénitude, dans son absolu, dans son individualité. Nous sommes loin du Moyen Age féodal, avec son fractionnement de l'autonomie, son organisation hiérarchique, l'existence des corps privilégiés, le rapport de loyauté entre vassaux et seigneur, — le seigneur étant « *primus inter pares* » tout un système fondé sur la conception d'un droit privé s'étendant aux affaires publiques. Avec l'idée de souveraineté, tous les pouvoirs de la Maison Régnante se concentraient au nom d'une entité publique : l'État. Celle-ci n'était pas regardée comme une construction politique volontaire ; on la faisait dériver d'un droit fondamental supérieur : le droit naturel, conçu comme « *dictamem rectae rationis* » (Grotius). Cependant, lors d'une première époque, la souveraineté, bien que non contrainte par les lois qu'elle décrétait, se considérait comme soumise au droit naturel qu'elle ne pouvait ni réformer ni dispenser.

Qui pouvait se faire le garant de l'observance des droits naturels ? La réponse des contractualistes était : le peuple, en tant qu'il est le sujet originel de la souveraineté sociale, laquelle n'a passé au monarque qu'en vertu d'un consentement soit tacite, soit exprimé de la communauté. La liberté originelle, même confondue avec le droit de nature de la société-État avait ainsi sa reconnaissance, si limitée qu'elle fût. Mais les théoriciens du pouvoir absolu et illimité, en faisant provenir directement de Dieu une espèce d'investiture de

la souveraineté en la personne du monarque, mettaient la garantie du respect des droits naturels dans le rapport de conscience du prince envers Dieu.

Cette dernière conception est devenue prédominante et a été pratiquement réalisée par les monarchies de droit divin du xvii^e siècle jusqu'à la Révolution Française. Toutefois, au cours de cette seconde période de l'ère moderne, la théorie contractuelle redevient en faveur sous ses deux aspects, l'aspect autoritaire et l'aspect démocratique. Devant les progrès du rationalisme, les champions du droit divin, en laissant de côté le rapport religieux que ce droit impliquait, n'avaient d'autre alternative que de recourir au contrat social présumé. Ce fut alors plus ou moins la théorie de Hobbes qui l'emporta. D'après cette théorie, le fait de la société, de n'importe quelle espèce, dépend du droit d'association inné dans la nature humaine ; mais tout le pouvoir souverain passe des individus à l'État de manière entière et inaliénable. Toutes les autres sociétés inférieures à l'État peuvent être suscitées par les individus, mais seul l'État leur donne leur existence, leurs limites, leurs libertés, et peut les supprimer. La liberté originelle, selon cette théorie, serait la liberté de désigner le sujet du pouvoir, liberté qui se perd au moment même où elle s'exerce.

Par contre, la théorie démocratique dont les principaux représentants ont été Locke d'abord et Rousseau ensuite, tout en partant de l'individu pour arriver à l'État sans passer par l'intermédiaire de groupes, soutenait que la liberté originelle des individus ne s'épuise pas dans la désignation d'une autorité, mais reste dans les individus mêmes qui forment la volonté collective à quoi s'identifie la souveraineté de l'État.

Locke identifiait la volonté sociale avec la volonté de la majorité ; Rousseau, plus individualiste encore, définissait la volonté générale comme la somme des volontés individuelles unies ensemble. Il admettait pourtant que les individus pussent s'entendre par pacte, pour donner une valeur décisive à la majorité des votes regardée, par *factio juris*, comme la volonté générale.

Le contrat des démocrates à la Rousseau n'est qu'un pacte d'association : il n'existe pas, pour sa théorie comme pour les autres théories contractuelles, un pacte entre associés et gouvernant (ou monarque). Non seulement le gouvernement est élu et révocable, mais il n'est autre chose que l'exécuteur de la volonté générale. La volonté populaire, selon Rousseau, est inaliénable, indivisible, irréprésentable et illimitable. Bien que les idées de Rousseau aient influé sur le développement de l'État depuis la Révolution Française, il était impossible de mettre en pratique un radicalisme semblable. L'idée de souveraineté populaire est venue se combiner avec

l'idée d'État, entité collective, et on en est venu au système représentatif par lequel la volonté de l'État, fût-ce à titre de traduction de la volonté populaire, devient elle-même source de droit. C'est ainsi qu'on a substitué au droit naturel, et aussi au droit divin des vieilles monarchies, le nouveau droit d'État.

La dernière phase de ce développement des idées relatives à la liberté sociale originelle est la formation de la théorie des groupes pris comme collectivités fondamentales se développant en vertu d'une force naturelle interne et se créant à eux-mêmes leur loi. La race, la nation, la classe, prennent la place de l'individu. Elles n'ont pas besoin de contrats d'association. L'autorité naît du groupe même comme un fait nécessaire. Là où la force domine, le consentement est sous-entendu. L'élite qui arrive a droit de domination sur les autres. Le groupe s'identifie avec le pouvoir. Le groupe, c'est l'entité finaliste des individus, et la liberté du groupe en tant que tel est la liberté des individus.

Nous venons de tracer sommairement les différentes phases de l'idée de la liberté sociale originelle relativement à la formation de l'autorité, pour mieux pouvoir comprendre la valeur de notre théorie sociologique. On ne saurait mettre en doute qu'il existe chez l'homme une liberté originelle de caractère social que nous considérons simplement comme la réalisation, sur le plan social, de la liberté individuelle. Si nous la disons originelle, ce n'est pas dans le sens historique d'une liberté naturelle extra-sociale qui eût donné lieu à la libre constitution de la société, puisque pour nous la société, toute la société — fût-elle embryonnaire — existe toujours tant qu'il y a sur terre un homme et une femme. Nous avons développé au Chapitre I la thèse de la concrétisation de la socialité pour n'avoir à y revenir ni ici ni autre part. La forme politique de la socialité n'acquiert son autonomie que tardivement, lorsque déjà la socialité humaine a pris un vaste développement et contient implicitement la substance de cette forme. Le cas historique d'un contrat tacite ou exprimé, librement fixé entre les individus ou les groupes d'individus désirant se donner une forme politique et une autorité régulière, n'est pas fréquent. Il ne peut se produire que dans des sociétés déjà développées, et dans des civilisations récentes.

L'idée de contrat est donc une conception juridique pour trouver la base des droits individuels ou des droits des groupes en face de l'autorité centrale. Le contrat veut être d'un côté le titre originel de l'autorité et sa limite permanente, et de l'autre le moyen de revendication des libertés fondamentales de l'individu. C'est, en termes de droit privé, une tentative de concilier la liberté avec l'autorité, l'individu avec l'État. Plus tard, la tentative est faite sur le terrain jurnaturaliste,

plus tard encore sur celui de l'individualisme et de la souveraineté populaire.

Il faut sortir des termes juridiques et en arriver au plan sociologique. Liberté et autorité sont les éléments nécessaires et par conséquent originaires de la socialité et ne peuvent pas ne pas provenir toutes deux de la personnalité humaine, en tant que celle-ci est sociale. La liberté, c'est l'autonomie même, individuelle-sociale, dont l'autorité qui assure l'ordre est garante : il n'y a pas de liberté ni d'autonomie sans ordre. L'autorité, c'est la conscience même, individuelle et sociale, en tant qu'elle est directive permanente responsable et synthétique. Sous cet aspect, l'autorité ne peut dériver d'un individu particulier, ni de l'individu en dehors de tout rapport social (ce n'est qu'une abstraction), mais de l'individu concret, et, en tant que tel, social : à la fois rationalité et volonté, nécessité et autonomie qu'exprime la conscience collective.

Dans leur originalité fondamentale, liberté et autorité ne sont pas deux moments différents ou opposés de la société ; elles ne sont qu'une même exigence de la personnalité sociale de l'homme. L'autorité n'est pas hétéronome, c'est-à-dire dérivée d'un principe extra-social : elle est innée et originelle dans la nature rationnelle sociale de l'homme. Avec la constitution de l'autorité, l'individu ne perd pas la liberté, qu'on ne saurait avoir qu'à l'intérieur d'un ordre social : il prend seulement conscience qu'il participe à cet ordre grâce auquel il lui sera possible d'agir et de développer sa personnalité.

Quand, de la position originelle de liberté et d'autorité, on passe à une réalisation concrète, on voit se poser les problèmes pratiques des limites de l'autorité et des garanties de la liberté. Il est évident que le postulat d'une liberté originelle et d'une autorité comme conscience de l'ordre inspirera toutes les réalisations éthiques, juridiques et politiques qui se développeront sous le binôme liberté-autorité. Le contraire aura lieu quand on soutiendra la thèse d'une autorité conçue comme hétéronome par rapport à la société, et dérivant d'un principe extérieur à la personnalité humaine.

Ceux qui suivent cette thèse sont avant tout ceux qui soutiennent que le droit divin des monarques est une investiture directe de Dieu et considèrent que Dieu a créé l'autorité comme un ordre supérieur à la nature et à la personne humaine (1). De là provient la conception de la souveraineté

(1) Le passage de saint Paul : « *Non est potestas nisi a Deo* » indique le besoin naturel de toute société d'avoir un organe d'autorité. Il n'a donc pas un sens exclusif, comme si d'autres facteurs de la société (parmi lesquels la liberté) ne provenaient pas de Dieu auteur de la nature, non plus qu'il n'indique une légitimité, comme si la formation concrète de l'organe de l'autorité provenait directement de Dieu, non plus qu'il ne signifie attribution, comme si l'attribution des pouvoirs au sujet investi de l'autorité était une action extra-naturelle exercée au moyen d'une intervention divine spéciale.

comme une donnée extra-sociale. Même ceux qui conçoivent la souveraineté populaire comme une donnée absolue que ne limite aucun élément originel, (tel que la nature rationnelle de la personnalité humaine), et qui donnent à la soi-disant volonté générale (totalitaire ou majoritaire) une valeur illimitée et irresponsable, soutiennent le caractère hétéronome de l'autorité. Cela comporterait que l'irrationnel ou l'immoral voulu par une foule devînt *ipso facto* une obligation pour chaque individu. La volonté générale « ferait pendant » au droit divin des rois. Enfin tous ceux qui font dériver l'autorité du groupe social conçu comme une entité absolue et irresponsable : l'État, la race, la nation, la classe, soutiennent son hétéronomie. C'est une telle entité qui constitue pour eux le titre de l'autorité en dehors et au-dessus de la personnalité humaine, au-dessus de la nature rationnelle de celle-ci et de sa liberté originelle.

Il peut sembler étrange qu'alors que les théoriciens de l'État souverain (que celui-ci soit une nation, une race ou une classe organisée en État) croient avoir résolu le problème de l'autonomie de l'autorité en la considérant comme immanente dans la souveraineté de l'organisme social, et qu'ils accusent ceux qui font dériver de Dieu toute autorité d'être des partisans de l'hétéronomie, on les accuse eux-mêmes de cette erreur. En vérité ils interprètent mal la façon dont l'autorité dérive de Dieu, en la considérant comme une hétéronomie alors qu'il ne s'agit que d'une transcendance. Tout ce qui est dans la nature dérive de Dieu, a une cause créatrice et ordonnatrice qui le transcende tout en n'en étant pas moins immanent dans la nature. De même, la nécessité d'une société fondée sur l'ordre rationnel, qui est à la fois liberté et autorité, y est également immanente. Transporter de la nature et de la personnalité de l'homme à l'entité État, ou race, ou classe, ou nation la plénitude immanente et originelle de l'autorité, c'est faire de ces entités dérivées (et plus ou moins matérialisées, en dehors de la spiritualité rationnelle de l'homme) le principe d'autorité. C'est remplacer un Dieu transcendant et créateur par les produits de l'activité humaine et les différentes combinaisons sociales qu'on peut appeler nations ou races, États ou Maisons régnautes, classes, empires ou autres choses semblables, d'une valeur simplement historique et transitoire.

La liberté sociale originelle, c'est l'autonomie de la personnalité humaine, réalisable dans un ordre social. L'autorité c'est la conscience, l'expression et la garantie de cet ordre, et, par conséquent, une participation consciente de tous les individus.

33. — La difficulté a été et sera toujours d'organiser et de garantir cette participation croissante des individus à l'autorité sociale. En pratique, il y a, dans toute société, les organes

du pouvoir et la masse des sujets. Ceux-ci, bien souvent, non seulement ne se sentent pas en participation avec le pouvoir mais prennent à l'égard de celui-ci une attitude tantôt d'actifs antagonistes, tantôt d'étrangers passifs. D'un autre côté, les personnes qui détiennent le pouvoir se sentent comme des personnes à part, différentes de la masse et supérieures à elle.

Le moment de la distinction des groupes par leur fonction et leur responsabilité avec le heurt ou le désintéressement qui peuvent en dériver, peut être considéré en sociologie, comme un moment dialectique dans le dynamisme social. S'y arrêter comme à un moment statique et insoluble serait une erreur. La tendance sociale pousse à l'organisation de toute attitude associative ; et la liberté organique est la condition principale de son développement.

Nous entendons par liberté *organique* aussi bien l'initiative de créer des organismes sociaux adaptés aux besoins multiples de la vie, selon ses différents degrés, que la liberté à l'intérieur des organismes mêmes. L'application principale et directe de la liberté originelle, c'est la liberté de créer les organes du groupement, de les modifier, de les développer, de les multiplier.

Dans notre chapitre sur la concrétisation de la socialité, nous avons affirmé que les individus eux-mêmes, en tant qu'ils sont dans le finalisme social, sont organes fonctionnels de la société, aussi bien pris tout seuls que réunis en groupe. Le père est un organe de la famille, la mère un autre organe, les fils encore un autre : tous réunis ne forment qu'un unique organisme. Il faut en dire autant de la ville, de la classe, de l'État. Ce mouvement organique est permanent dans la vie sociale, non pas de façon déterministe, mais avec la liberté du choix, ce choix fût-il dicté par une exigence naturelle.

Les philosophes politiques de l'État moderne, et jusqu'à quelques contractualistes catholiques du xvii^e siècle, ont soutenu que seul l'État était société par droit de nature, et qu'aucun des organismes dits intermédiaires n'avait de droit que par concession de l'État ou du monarque. La théorie aboutit au système de Hobbes qui refuse aux sociétés différentes de l'État toute origine naturelle, toute autonomie, et toute participation à la souveraineté. On a une conséquence de cela dans l'accentuation toute moderne de l'individualisme d'un côté et de l'étatisme de l'autre. C'est ainsi que ceux-là mêmes qui admettent, en théorie, la liberté originelle, n'en reconnaissant point le développement organique la nient dans la pratique.

Leurs systèmes répondaient à des attitudes et à des pré-occupations politiques différentes ; il y avait alors une tendance générale en faveur des États monarchistes absolus et contre le fractionnement du pouvoir. Mais si on peut entraver l'organicisme social, on ne saurait le supprimer. Ce n'était pas alors,

et ce n'est pas aujourd'hui où la centralisation de l'État est arrivée au maximum, qu'on peut arrêter l'initiative de créer des organismes adaptés à des besoins toujours nouveaux de la vie sociale, sur la base de groupements soit légalisés, soit extérieurs à la loi : associations économiques, morales, religieuses, culturelles ou politiques — en tant que ces associations répondent aux multiples aspects de l'activité humaine dans son dynamisme incessant et divers.

Dans la constitution de tout organisme petit ou grand, partiel ou total, les individus ne peuvent pas ne pas se poser le problème tantôt de l'autorité sociale en tant qu'ordre, tantôt de la participation à cet ordre de tous les associés. C'est le plus grand problème. Il n'est point politique dans sa substance. Il n'est pas seulement le problème des sociétés politiques. Il est sociologique. Il est le problème de toute société et en elle-même et dans ses rapports avec les autres sociétés. Ce n'est que dans une vie organique et dans une organisation d'ensemble de la société que les individus peuvent prendre conscience de leur nature individuelle-sociale, et participer à l'autorité pour coopérer à l'ordre et unifier les vouloirs en une expression finaliste.

L'erreur d'enlever la liberté organique, de réduire ou, pis encore, de supprimer toute liberté aux associations qui ne sont point celles de l'État (qu'il s'agisse d'Églises ou de sociétés de culture), de supprimer les libertés traditionnelles des communes, des provinces, des cantons, des régions et des États fédéraux, provient de la conception individualiste du XVIII^e siècle fondue avec l'étatisme démocratique du XIX^e. L'organisme social est compromis, la liberté organique est violée et par conséquent réduite à s'affirmer en marge de l'État ou contre l'État.

Comme les organismes sociaux sont finalistes par nature, la liberté organique se ramène à une liberté *finaliste*. La liberté finaliste, c'est la participation consciente aux fins sociales ; seul le conscient est libre. La fin est un acte de notre intelligence qui dirige notre action ; il n'y a pas d'action humaine extra-sociale (nous l'avons indiqué déjà en différents endroits). Relativement à l'action individuelle, la société peut être regardée tantôt comme conditionnement, tantôt comme moyen, tantôt comme fin. Au moment où les individus ont formé une société (nécessaire en tant que société, libre en tant qu'elle est une société donnée), ils ont commencé de coopérer à la fin sociale. Le premier qui coopère à cette fin, c'est le sujet investi de l'autorité (que ce sujet soit personnel ou collectif). Il résume dans son pouvoir la fin sociale même ; ou mieux, son pouvoir est un moyen et lui un ministre utilisant cet instrument : il n'y a que la fin qui soit l'âme de la société. Les autres coopèrent à la fin sociale et participent,

par conséquent, au ministère moral et social de l'autorité dans la mesure où ils prennent mieux conscience de la vie sociale elle-même. Quiconque nie la fin sociale, agit contre la fin sociale, nie la société.

Quand nous parlons de liberté finaliste, nous n'entendons pas affirmer que la fin générique de la société soit libre, qu'il s'agisse de la société domestique, de la société religieuse, de la société politique. De même, la fin générique de l'action humaine, qui est le bien, n'est pas libre, mais c'est chose libre que la concrétisation de cette fin dans la contingence continue et multiple de l'activité individuelle. De même, la fin générique de toute société, qui est le bien commun, n'est pas libre, mais la façon de réaliser ce bien est libre. Les libéraux considèrent comme un bien ce que les conservateurs ou les nationalistes ne considèrent pas comme un bien et *vice versa*. La fin immédiate est toujours libre, et elle est librement voulue. Une fois réalisée, elle se transforme soit en moyen, soit en obstacle à l'égard d'une autre fin à atteindre et ainsi de suite. La liberté finaliste, c'est la liberté de choisir la fin immédiate, de la vouloir et de la réaliser.

Dans l'ensemble des libertés sociales, la liberté finaliste constitue un pas en avant de la liberté organique. C'est une affirmation plus intime de la nature même de la liberté. C'est l'identification de chaque individu à la fin sociale, c'est cette « *reductio ad unum* » à quoi tend la volonté des associés non de par une contrainte extérieure et autoritaire, mais en vertu d'une libre participation à l'activité de l'autorité même, en vertu du développement de la conscience sociale de l'ordre dont l'organe de l'autorité est responsable.

Dans l'armée, l'autorité est aussi roide que possible, aussi distincte que possible de la masse. Les sujets non seulement n'y participent point, mais y sont maintenus systématiquement étrangers. Quand l'armée est en guerre, tous coopèrent aux fins d'un organisme aussi spécial : non seulement à cette fin générique qu'est la victoire, mais à des fins spécifiques, tactiques, stratégiques et morales. Plus ses membres ont conscience d'arriver à la victoire, plus ils participent efficacement aux opérations militaires permettant de l'obtenir. Au contraire, le peu d'espoir d'une victoire les rend incertains, inertes, peu sûrs. En dépit de la plus rigoureuse discipline, le manque de confiance peut provoquer jusqu'à la débandade et à la fuite. C'est grâce à un état de conscience collectif que se maintient une société aussi artificielle que l'est une armée en état de guerre. L'absence de cet état de conscience amène à la désagrégation la plus anti-sociale, telle qu'une fuite désordonnée.

L'état de conscience n'est pas seulement une formation intellectuelle mais le résultat d'une libre volonté, même quand, dans le cas d'une guerre, chaque soldat a été envoyé au front

par un acte d'autorité de l'État et sous la menace de sanctions graves. Le fait de la contrainte n'est qu'un conditionnement de la formation matérielle de l'armée. Si ce fait n'était pas dépassé par l'adhésion consciente de chacun des membres : sentiment du devoir, exaltation patriotique, espoir de la victoire, élévation du sacrifice — actes de conscience directs ou réfléchis toujours libres même quand ils sont suggérés — l'armée rassemblée n'aurait aucune valeur : sa formation morale ne serait pas très supérieure au niveau d'une bande d'esclaves sous le contrôle d'un négrier.

On a coutume de dire qu'il n'y a point de véritable liberté individuelle, et par conséquent pas de liberté sociale là où il n'y a pas d'alternative. C'est d'un angle visuel inexact que l'on considère la liberté uniquement comme une possibilité de choix. Dans bien des cas de la vie de chacun, il n'y a pas d'alternative et, pourtant, ce que nous voulons, c'est librement que nous le voulons. Dans le cas de guerre, le soldat qui ne voudra pas coopérer à la fin collective sera un déserteur, un saboteur, un veule, un embusqué, un traître ; mais tout cela c'est par sa propre volonté qu'il le sera. Explicitement et implicitement, la vie sociale est librement voulue ou librement refusée (parfois en partie voulue en partie refusée). Les objecteurs de conscience qui se refusent à participer à la vie militaire de leur pays usent de leur liberté finaliste pour arriver à la suppression de la guerre en n'acceptant pas de coopérer avec l'autorité de l'État ; ils se mettent ainsi au dehors de l'ordre social actuel. Le fait de savoir s'ils arriveront ou non à supprimer la guerre et si l'usage qu'ils font de leur liberté est légitime ou non, est une question à part. La liberté finaliste, dans sa caractéristique positive, se ramène à la participation de la conscience à l'autorité et à l'ordre ; dans sa caractéristique négative, c'est la non-participation à un ordre donné, parce que la conscience répugne directement à cet ordre. Le cas des chrétiens qui repoussent un ordre religieux et politique déterminé parce qu'il est en opposition avec la foi révélée et la morale, est l'acte le plus clair et le plus noble de liberté finaliste individuelle en vue d'un finalisme social futur.

Cette liberté originelle, cette liberté organique, cette liberté finaliste... dans quelles limites peuvent-elles s'exercer ? Quelles sont les garanties de cet exercice ? Ainsi se pose le problème de la liberté *formelle*.

La liberté formelle repose, comme les autres, sur la personnalité humaine, mais elle est inhérente à l'organisme social comme un élément objectif. Il n'y a pas de liberté formelle sans une cristallisation juridique de la société. Dans le concret il faut parler de libertés formelles ; or, ces libertés ne sont les mêmes ni toujours ni partout. Elles varient selon les mœurs, les préjugés, les croyances, les aspirations sociales,

elles varient avec les époques, la culture, le génie de chaque peuple et de chaque race. Ce n'est pas seulement dans la société politique qu'il y a des libertés formelles, mais dans la société religieuse, dans la société familiale, dans la société économique, dans la société internationale.

Les jurisconsultes romains disaient que « *quis cadit a forma cadit a toto* », entendant affirmer par là que l'observance de la formalité garantit la substance du droit. C'est pourquoi les hommes combattent pour les libertés formelles. Quand ils ont perdu celles-ci, ils estiment qu'ils ont perdu la liberté. Sans la forme grâce à laquelle elle peut être garantie, aucune liberté sociale n'aurait de consistance et ne résisterait aux assauts de la licence et de la tyrannie. La construction juridique de toute société, et particulièrement de la société politique, doit tendre à éviter non seulement les deux extrêmes, mais tout ce qui peut acheminer le gouvernement vers la tyrannie et les sujets vers la licence.

Du point de vue juridique, si l'on doit préciser les limites formelles de l'autorité et de la liberté et leurs garanties réciproques, l'une et l'autre doivent être conçues comme deux valeurs distinctes, comme deux termes antagonistes, si bien que là où arrive l'autorité, la liberté cesse et vice-versa. Dans le domaine sociologique, ce qui prévaut c'est la conception dialectique dans laquelle la délimitation de l'une et de l'autre rend possible leur coexistence, leur interférence et leur compénétration, si bien que le moment de la liberté appelle par ricochet celui de l'autorité, et que leur synthèse constitue la résultante sociale : l'ordre ou la tendance à l'ordre. Si la résultante n'est ni l'ordre ni la tendance à l'ordre, cela veut dire que la délimitation formelle de l'autorité et de la liberté est telle qu'il y a excès d'un côté ou de l'autre, ce qui brise l'équilibre apte à donner la synthèse.

Il est toujours impossible d'atteindre un équilibre social parfait, les causes d'altération des facteurs sont nombreuses. Mais une société civile évoluée peut aspirer à un équilibre normal tendant à un ordre meilleur. Pour obtenir un équilibre semblable, les libertés formelles sont l'instrument le plus délicat.

Beaucoup croient que les libertés formelles — qu'ils appellent libertés politiques — sont une conquête toute récente (et non plus sûre, hélas !) de l'État moderne. C'est une erreur historique et sociologique. Les libertés formelles ont toujours plus ou moins existé, bien qu'elles ne fussent conçues, dans le passé, ni comme des libertés pour tous, ni comme des libertés individuelles, ni comme une méthode ou un système pour assurer la participation de l'individu au pouvoir public. Selon les différentes époques, elles ont été conçues comme facultés des classes gouvernantes, comme libertés corporatives, comme

immunités personnelles ou *royales*, comme droit de l'Église ou de certaines classes, comme privilèges spéciaux, ou encore comme droit personnel ainsi que *l'habeas corpus*.

De quelque façon que les libertés formelles se soient réalisées à travers les temps, même en l'absence d'une conception théorique exacte de ce qu'elles étaient (cette conception du reste est récente et tous ne l'acceptent pas) ces libertés ne pouvaient manquer, dans n'importe quelle société, fussent-elles élémentaires et limitées. Si par une supposition abstraite et non pas historique nous voulions concevoir une société sans libertés formelles, ni en religion, ni en politique, ni en économie, ni même dans la famille, dans la ville, dans les villages, dans les tribus, il nous faudrait supposer un troupeau de moutons ou une chiourme d'esclaves. Un groupe de personnes placées sous un terrible tyran violateur de toutes les lois humaines et divines, sans aucune garantie ni de leur vie ni de leurs consorts ni de leur progéniture et sans autre loi que l'arbitraire d'une autorité prétendue, serait un groupe extra-social qu'on ne saurait appeler société. Pour qu'on parle de société (nous avons développé cette théorie plus haut), il faut un commencement de conscience collective, un commencement d'ordre, une participation à l'autorité, une liberté formelle. Les Hilotes et les esclaves des sociétés pré-chrétiennes, selon leur situation pratique, pouvaient être considérés comme faisant partie de l'ordre social ou non.

Toute la lutte pour les libertés formelles qui s'est développée depuis des siècles et qui durera toujours se fonde sur la revendication d'une partie du pouvoir, dans le sens générique du mot, par ceux qui en sont écartés. Cette lutte en vue d'une participation ne se livre pas toujours sur le terrain politique. La société politique proprement dite dans son autonomie est d'une apparition tardive, et ce n'est que récemment qu'elle a pris la prédominance sur toutes les autres formes sociales. D'ailleurs, au sein même des sociétés politiques, les luttes pour les libertés formelles peuvent concerner des problèmes non-politiques. Les luttes religieuses, tant anciennes que récentes, tendaient à la création d'un droit garantissant la liberté de groupes, de minorités, de communautés dans leur profession religieuse. Les luttes économiques telles que celles des Gracques sous la République romaine, s'efforçaient, en affirmant une raison d'intérêts, de créer un droit positif de libertés formelles garantissant à la plèbe ses conquêtes économiques. C'est ce qui se produit aujourd'hui avec la réclamation de lois sociales garantissant les droits des travailleurs, leur personnalité morale, leur liberté.

Dans un sens restreint, on a donné le nom de libertés formelles aux libertés politiques qui assurent à l'individu l'exercice de la vie politique comme la liberté de vote, de presse,

de réunion, d'association. Ces libertés ont formé le noyau central des luttes pour la liberté au cours du XIX^e siècle, et elles ont été l'origine du type de l'État démocratique moderne. Mais l'expérience du XIX^e siècle est beaucoup plus complexe. En donnant leur valeur maxima aux libertés formelles, là où ce fut possible, il se constitua une classe politique plus large, plus ouverte à tous les courants et à toutes les catégories de citoyens. Mais ni la liberté organique ni la liberté finaliste ne furent appréciées à leur juste valeur. Les organismes dépendant des États et les organismes autonomes furent combattus, en partie détruits, en partie soumis à l'État, toute autonomie de groupe se trouvant ainsi diminuée et réduisant la société à une individualisation excessive. La conséquence de cela fut la centralisation d'État ainsi que la bureaucratisation de la vie politique.

Les libertés formelles sont les plus exposées à se perdre, soit par suite d'une violation ouverte de la part des organes politiques de l'autorité, soit en raison d'une défense insuffisante de la part des citoyens. On combat pour ces libertés, pour les conquérir, les affermir, les adapter au développement de l'activité sociale. On lutte contre elles en minorant leur valeur parce qu'elles ne rendent pas ce qu'on prétend obtenir d'elles. On ne comprend pas que les libertés formelles présupposent toujours les libertés substantielles, c'est-à-dire la conquête, l'exercice, la tutelle et l'approfondissement de la liberté originelle, de l'organique et de la finaliste non seulement sur le terrain politique mais sur tous les plans de la vie sociale, familiale, économique, culturelle, religieuse et internationale. Sans cette synthèse réelle des différentes libertés, il est impossible d'en avoir tous les avantages de façon à obtenir ce que la liberté sociale est en substance : conscience permanente de vie, coopération à l'ordre, participation morale et politique à l'autorité.

34. — Les libertés formelles, en matière politique, garantissant l'exercice des droits de chacun comme individu ou comme groupe particulier, peuvent être regardées par ceux qui sont investis de l'autorité comme une limitation de leur pouvoir. On ne peut pas concevoir d'autorité illimitée. La forme même de la socialité, en précisant les fins et les moyens sociaux, crée à l'autorité ses limites intérieures. Rien de ce qui est contraire ou simplement étranger à la fonction de l'autorité — qui est fonction d'ordre, garantie juridique et défense sociale — ne peut être ni objet de son activité ni interférence de ses organes. Ce qui appartient à l'individu en tant que tel lui est étranger ; ce qui lèse les droits de la personnalité est contraire. Le respect du domaine individuel et des droits de la personnalité est la limite de toute autorité.

Le problème pratique, c'est de préciser ses limites, d'éviter qu'elles soient dépassées, de les rétablir en cas de violation ou de relâchement, d'autant plus que c'est du côté de l'autorité qu'est la force, dont on abuse facilement.

Ici, il convient de noter que, dans la pratique, le conflit n'éclatera jamais entre l'autorité et la liberté prises dans leur signification abstraite comme deux positions antagonistes. Dans le concret, les luttes auront toujours lieu entre les représentants de l'autorité et leurs défenseurs en tant qu'investis du pouvoir d'une part et, d'autre part, les représentant de l'opposition et leurs partisans. Les uns et les autres peuvent avoir pour enseigne aussi bien le principe d'autorité que le principe de liberté ; les termes et le contenu étant interchangeables. C'est encore une abstraction que de parler, comme on le fait souvent, de conflits entre gouvernement et citoyens, roi et peuple, comme s'il s'agissait de deux entités en lutte. Si par hasard un conflit se dessinait sous une forme aussi nette, c'est-à-dire s'il n'y avait d'un côté que le roi tout seul et de l'autre le peuple entier, le conflit serait tout de suite résolu en faveur du peuple contre le roi ou des citoyens contre le gouvernement. Il n'y a pas d'autorité qui pût résister, si elle avait contre elle toute la communauté. Quand on dit toute la communauté, il est inutile de prendre ce terme de « toute » dans un sens physique, il suffit de le faire dans un sens moral, c'est-à-dire qu'il suffit, pour qu'on puisse l'employer, que personne ne prenne la défense du gouvernement ou du roi et que ceux qui expriment d'une façon quelconque l'opinion générale soient contraires. La résultante collective n'est pas matérielle : elle est morale.

L'histoire ne nous fournit pas de positions aussi nettes ; celles qui ressemblent à cela sont toujours résolues contre les représentants de l'autorité. Normalement, le conflit a lieu entre deux sections sociales. Des deux côtés nous ne trouvons pas des individus pris analytiquement mais des groupements constitués sous un principe ou un titre spécial avec un chef leur donnant de la force, qu'il s'agisse des partis politiques ou des syndicats ouvriers d'aujourd'hui, de l'Église et de l'Empire du Moyen Age, des vassaux ou des communes, de minorités ethniques ou d'États Généraux, d'Universités ou de Parlements, de Guildes ou de Corporations, de factions armées comme les Guelfes et les Gibelins ou les Blancs et les Noirs, ce sont toujours des groupements sociaux pour lesquels on combat. Et, souvent, les extrêmes de la liberté et de l'autorité disparaissent quand le conflit se développe entre deux groupes d'élites pour la seule conquête du pouvoir : et cependant la masse divisée en deux factions croit arriver à une liberté qu'elle n'aura jamais ni sous l'un ni sous l'autre des adversaires.

Mais pour laisser de côté ce dernier aspect de tant de luttes

qu'enregistre l'histoire, les luttes que nous appelons « luttes pour la liberté », quand elles ne finissent pas par un équilibre entre les deux termes antagonistes, mènent aux régimes de réaction, de police ou de tyrannie, ou bien produisent une alternance de régimes semi-libres et semi-tyranniques auxquels les peuples faibles ou en décadence s'adaptent souvent ; mais dans cette hypothèse même, au fond de la vie sociale on ne voit jamais cesser l'aspiration à la liberté et le désir de secouer l'oppression.

La délimitation entre l'autorité et la liberté n'est pas un fait mécanique ni un *a priori* sociologique : c'est une résultante de la vie sociale dans la variation de conceptions, de positions, de besoins et d'activités. Dans une période de guerre on a un système où l'autorité a plus d'importance qu'en période de paix. Dans un système théocratique, on a une conception mystique de l'autorité qu'on n'a pas dans un système « humaniste ». Chez un peuple nourri de libertés civiles et habitué à la participation des citoyens à la vie collective, on a une idée de la liberté différente de celle que s'en fait une population de paysans disséminés dans les campagnes et n'ayant jamais eu ni idées politiques, ni éducation civile.

La délimitation entre autorité et liberté est donc un fait de conscience. La liberté doit être regardée comme une participation consciente au pouvoir (peu importe sous quelle forme). L'autorité doit être regardée comme une conscience sociale unificatrice et responsable. Toutes deux se partagent les pouvoirs au moment où les consciences entrent en contact. Si le contact est un contact de coopération et d'entente, il y aura cet équilibre particulier que les différentes forces sont capables d'exprimer. Si le contact est lutte, il y aura cette lutte particulière qui s'engage suivant la manière dont on la conçoit et les fins spéciales que l'on veut atteindre.

Il s'ensuit que la liberté ne peut être efficace et valable que pour ceux qui participent au système politique ; et dans la mesure seulement où ils y participent, ils seront capables de limiter le pouvoir de l'autorité. Il n'y a pas de liberté pour ceux qui ne participent pas au système. Dans les régimes oligarchiques, la limitation du pouvoir est faite par le groupe oligarchique. Sous un régime démocratique, elle est faite par l'ensemble des forces populaires. Dans les régimes où une partie des citoyens est exclue du système politique, il peut y avoir, chez les exclus, trois états de conscience collective. Le premier, c'est l'indifférence à l'égard des problèmes politiques, accompagnée de la conviction qu'ont ces citoyens que ce n'est pas à eux de s'en occuper ou qu'il vaut mieux pour eux ne pas s'en occuper. Cela peut signifier que la conscience politico-sociale est émoussée ou point encore éveillée, ou bien qu'en l'absence d'intérêts politiques ils trouvent le refuge de leurs

aspirations libres dans d'autres formes sociales, telles que l'Église, la famille, l'économie, laissées à l'écart par le pouvoir politique. De toute façon, eux-mêmes consentent implicitement à se tenir en dehors du rythme politique parce qu'ils n'en comprennent pas l'importance, ne se sentent pas le devoir de s'en occuper et n'ont pas de motifs suffisants pour les inciter à s'y intéresser d'une façon ou d'une autre.

En second lieu, il peut se faire que là où il y a un réveil de conscience politique, il y ait de quoi pousser à la revendication de quelques libertés et de quoi fixer mieux les limites de l'autorité ; mais il y a aussi le sentiment de l'impossibilité où l'on est de lutter et de vaincre les difficultés parce que les détenteurs du pouvoir sont forts et leurs partisans nombreux. Dans ce cas, il faut souvent qu'on en arrive au dernier degré de la souffrance pour se décider à la lutte. Cela ne suffit pas. Il faut le sentiment que le moment est arrivé et que la conscience est mûre pour en affronter les conséquences. Tel a été le cas des Vêpres Siciliennes contre la domination angevine.

Le troisième état d'âme, enfin, c'est celui de la lutte. Quand elle sera capable de créer le dynamisme social d'autorité-liberté, elle rendra efficaces les limites qu'on assignera à l'autorité, au nom de la liberté, pour l'empêcher d'aller trop loin. Mais la lutte peut aussi rendre inefficace toute autorité si, au lieu d'amener à une collaboration avec celle-ci elle mine sa base de stabilité et de force morale.

L'histoire nous montre que les luttes pour ou contre le pouvoir ont été continuelles dans les pays d'un grand dynamisme où les civilisations se sont intensifiées et où elles ont créé de nouveaux éléments de progrès moral et politique. Les Hébreux, la Grèce, Rome, le Moyen Age, la Renaissance, l'Age Moderne, ont été agités de luttes titaniques ; mais ce furent là les peuples les plus civilisés de tous. Dans toutes les luttes, quels qu'en aient été les objectifs immédiats, la polarisation des forces positives et négatives de la société se produit sur les termes d'autorité et de liberté. Peu importe que les pouvoirs de l'État se trouvent de l'un ou de l'autre côté. L'État a lutté contre l'Église pour la liberté, l'Église a lutté contre l'État pour la liberté : on peut en dire autant de n'importe quel autre noyau ou de n'importe quelle autre forme sociale. Car l'essence de l'autorité (nous l'avons dit) c'est la conscience sociale même, en tant que permanente, active, unificatrice et responsable. Ceux qui s'opposent à l'autorité veulent eux aussi arriver à participer au pouvoir sous n'importe quel nom ou n'importe quelle combinaison, et cela d'une manière permanente (en faisant reconnaître leurs droits politiques), d'une manière active (en exerçant ces droits), d'une manière unificatrice (dans la vie de l'État), d'une manière responsable (dans les organes mêmes du pouvoir). L'extension de l'autorité aux groupes qui luttent au nom

de la liberté est la contre-partie de la limitation du pouvoir.

Le processus de l'extension de l'autorité à tous a pour conséquence que le pouvoir n'a plus de limites essentielles. C'est ce qui s'est produit dans les démocraties individualistes modernes. La souveraineté populaire, conception naïve, a fait croire que le peuple était investi de tous les pouvoirs ; le peuple a eu la même conviction à l'endroit de ses représentants et, à travers ses représentants, à l'endroit du gouvernement. Il s'ensuit que les libertés formelles existent encore de nom par-ci par-là, mais que les libertés essentielles se sont en grande partie évanouies. Le pouvoir n'a plus de limites ni morales, ni politiques, ni économiques, ni organiques, et tout est ou peut être soumis à la main-mise de l'État. Cela signifie que les limites que la liberté formelle oppose au pouvoir ne sont pas efficaces en elles-mêmes, si la conscience des libertés essentielles disparaît et si on ne passe pas de la conception individualiste de la liberté à une conception organique et finaliste de la liberté et de l'autorité.

Si les démocraties modernes ne font pas cet effort, les termes se renverseront : les organes de l'autorité deviendront les seuls réunissant en eux toute liberté par l'abolition des libertés formelles sur le terrain politique, sur le terrain économique et même sur le terrain religieux, et par l'entrave apportée à toute initiative individuelle et à toute possibilité d'un mouvement vers la liberté. Une des réalisations de cette hypothèse, c'est l'État totalitaire de nos jours qui prétend résoudre le conflit liberté-autorité en faveur du pouvoir central personnel. Pour avoir le consentement de la conscience publique, nécessaire à l'accumulation de tous les pouvoirs sur un seul homme, l'État totalitaire s'appuie sur les manifestations des foules, préparées à l'avance, sur l'éducation pré-déterminée de la jeunesse, sur la peur du pire, sur l'exaltation mystique des masses. Seulement, de la sorte, le droit devient provisoire, la personnalité humaine perd sa valeur, la classe dominante échappe aux lois, devient supérieure aux lois. Une tyrannie s'instaure avec le consentement artificiel et apparent des foules et avec l'aide des forces militarisées et de la police toute-puissante.

Dans un État semblable, la polarisation dualiste des forces sociales qui est au fond de toute société organisée et qui, en tant que telle, ne peut pas ne pas se développer dynamiquement, tend à s'annuler. « Tend à s'annuler », disons-nous, parce que, en fait, il est impossible qu'elle s'annule. La polarisation dualiste des forces sociales que nous considérons ici sous l'angle « autorité-liberté » est l'un des aspects synthétiques de la socialité et nous en parlerons en temps voulu. Ce qui se produit dans un État totalitaire ne peut être qu'une phase de réaction qui durera tant que les mouvements extérieurs accompagnant cette phase résisteront à la critique intérieure et à l'usure des

forces centralisatrices, et tant que les succès apparents qui excitent l'imagination populaire ne montreront pas leur vanité. Le passage de l'État totalitaire à la normalité dualiste peut se faire sans difficultés graves ou bien de façon catastrophique, mais il ne peut jamais manquer de se faire, quelles que soient les conditions dans lesquelles un État totalitaire moderne peut s'être réalisé.

Il y a dans le fond de la conscience civile le sentiment du droit qui ne peut être impunément violé. Il y a la tradition de vieilles libertés qui peut s'atténuer, se plier aux exigences historiques et à l'évolution de l'État, mais non se perdre. Il y a un souci éthique et religieux au fond de notre civilisation, qui exige le respect de la personnalité humaine et la justice à la base de tout système juridique et politique. Tout cela fait barrière contre la conception totalitaire de l'État et reprend, au moment critique, l'efficace sociale qui semblait disparue.

Dans certains régimes démocratiques modernes, on essaie de maintenir les limites fixées entre la liberté et l'autorité au moyen d'un tribunal de garantie décidant de la légalité constitutionnelle des mesures adoptées ou des lois approuvées. Le fonctionnement de ce tribunal peut être plus ou moins influencé par les pouvoirs de l'État, ou peut se ramener à une pure formalité. D'aucuns ont soutenu que la division des trois pouvoirs : judiciaire, législatif, exécutif, mène à l'équilibre des forces organisées et, par conséquent, au maintien des limites entre liberté et autorité. On ne saurait nier l'utilité d'un tel système dans un milieu approprié ; mais il est malaisé à cette indépendance des pouvoirs de se maintenir. En vertu d'une incoercible tendance à l'unification, toujours l'un des trois prévaudra sur les autres selon l'oscillation des événements, l'orientation de la conscience publique ou l'abus de la force.

Nous n'avons pas l'intention de minorer ces moyens d'organisation et d'autres qui ont leur valeur pratique et servent pendant un certain temps l'avantage public en développant toujours plus la conscience juridico-politique des classes dirigeantes dans les pays civilisés. Mais il ne faut pas les surestimer comme des mécanismes infaillibles, comme des systèmes de vie politique nécessaires, uniques, en pensant à une sorte de déterminisme organique social. On tombe souvent dans le mécanisme des procédures et dans l'extériorisation des compétences, sans arriver à la substance des problèmes qu'impose la véritable liberté. Aujourd'hui, avec un régime démocratique, l'État est omnipotent presque autant qu'avec un régime totalitaire. Il y a seulement cette grande différence qu'avec un régime démocratique comportant la liberté de la presse et la liberté de réunion et de vote, la possibilité existe de modifier les majorités et de renverser les gouvernements sans recourir à la force et aux révoltes. Ce qui nous présente un autre côté

du problème de la liberté et de l'autorité : le problème de la méthode.

35. — Avant d'examiner la méthode de liberté et la méthode d'autorité, il faut dire un mot sur la légitimité de l'autorité. Cette légitimité est une limite au type d'autorité sociale et aux personnes qui peuvent en être investies. Il est vrai que cette limite a été souvent dépassée. Mais il est également vrai que la concession d'une légitimation à l'usurpateur a toujours été un des problèmes qui agitent les peuples et causent les guerres et les révoltes. Du point de vue pratique et historique, la légitimation est une question d'importance primordiale, tant parce qu'elle regarde la liberté originelle que parce que, si elle n'est point légitime, elle n'est pas et ne peut pas être une véritable autorité.

Quelle que puisse être la forme des États : monarchiques ou républicains, oligarchiques ou démocratiques, absolus ou tempérés, l'autorité en doit être légitime à tous les degrés et dans tous les organismes. Cependant, pour autant que puisse intéresser le problème de la légitimité d'un conseil communal ou d'une préfecture, comme il y aura toujours, pour décider de sa légitimité ou une autorité supérieure ou un tribunal, ou le corps électoral reconvoqué *ad hoc*, la question ne présente pas de caractères sociologiques, mais bien des caractères purement administratifs. Dans des questions semblables, la légalité de la forme se confond avec la légitimité, et l'amendement des vices de forme est toujours le moyen juridique employé, dans le cas où un changement serait inopportun ou dangereux.

C'est l'autorité suprême de l'État qui doit porter le sceau visible de la légitimité, sans quoi son crédit est ébranlé dès le début et l'éviction ou la rébellion prend un caractère de légitimité. Peu importe qu'un roi ou qu'un dictateur s'entoure d'hommes armés et d'espions et qu'il s'appuie sur une faction : moralement, le pouvoir illégitime n'est pas un pouvoir.

Le besoin social d'une légitimité chez celui qui est investi de l'autorité existe dans toutes les sociétés : dans la famille, dans l'Église, dans les États. Dans l'Église chrétienne, il est même plus grand que dans toute autre institution puisque dans l'Église on ne demande pas seulement la valeur morale et légale de l'autorité, mais sa valeur mystique, laquelle ne peut être donnée que selon des formes préétablies et avec l'efficace sacramentelle des nominations légitimes. Dans la famille, c'est une raison physique et morale à la fois qui rend cette exigence très vive et donne lieu au droit de recherche de la paternité. A part ces cas tout à fait spéciaux, dans toutes les sociétés publiques et, *a fortiori*, dans l'État, ce besoin répond à une espèce de droit, tacite ou manifeste, qu'ont les citoyens de s'as-

surer que l'investiture correspond au système d'État qu'ils ont hérité de leur père ou ont créé eux-mêmes, et dans le cas où il en est ainsi, de donner leur adhésion à l'homme nouvellement investi de l'autorité.

La légitimité politique est un fait positif : nul n'a la légitimité innée. Ce n'est que dans une société patriarcale qu'il peut y avoir extension de l'autorité du père ou du chef de souche à l'ordre et à la défense, essence de la forme politique de la socialité. Historiquement, la société patriarcale ne dépasse pas les limites de la tribu nomade ou du petit village isolé. Le développement des familles, la formation des classes, la création des commerces, la construction des villes, fait du système patriarcal un système de familles prédominantes, de groupes militaires, de castes sacerdotales, de classes et d'ordres citadins et ainsi de suite. Le problème de la légitimité n'est pas originel dans le sens d'une légitimité par nature mais seulement dans le sens d'une tradition. La légitimité se soutient par la tradition : celle-ci se forme par une volonté collective instinctive ou réfléchie, occasionnelle ou délibérée, à l'aide d'actes moraux ou d'actes immoraux. On peut même observer avec Grégoire VII au sujet de l'autorité politique que ses origines sont souvent des vols, des meurtres, des révoltes, des guerres. Dans de tels cas, même issue d'un acte de violence qui répugne au caractère rationnel de l'homme, la formation d'une tradition arrive, par des consentements venus plus tard et des adhésions même implicites, à créer une présomption de légitimité, un titre suffisant pour donner à l'autorité caractère effectif.

La tradition, de quelque façon qu'elle soit formée, suppose un consentement général ; pour changer ce que la tradition a cristallisé, il faut un autre consentement de celui ou de ceux qui sont, par tradition, investis de ce pouvoir ou en ont la responsabilité. Et, derrière eux, il y a toujours un consentement général, soit présumé, soit effectif, soit tacite, soit exprimé. La légitimité est fondée sur ce consentement ou bien n'est plus légitimité. Le besoin psychologique que l'autorité soit légitime est tel que, là où manque un titre suffisant, on s'efforce à y remédier de toutes les façons, car l'autorité illégitime serait chose impossible, serait contradictoire en soi. La légitimation est un fait qui s'est répété bien des fois dans le passé et qui se répétera dans l'avenir. Là où la tradition ou la loi manquent, les hommes inventent un titre quelconque de légitimation. Les modes de légitimation varient selon les époques et les peuples, mais tous doivent tenir d'une volonté ou une autorité supérieure. Souvent, la faction qui a suivi l'usurpateur heureux se transforme en représentante du peuple (dans un milieu démocratique), ou bien en représentante de la classe militaire ou autocratique (dans un milieu oligarchique), et proclame un nouveau chef. On trouvera un prêtre ou un pon-

tife pour oindre l'usurpateur du chrisme sacré des rois là où le peuple aura encore des rites sacrés, et l'usurpateur obtiendra ainsi une autorité morale difficile à contester.

Dans la période moderne, on a recours au plébiscite d'électeurs sélectionnés comme on a fait lors des plébiscites qui ont été faits pour l'unité de l'Italie, ou bien aux plébiscites à suffrage universel mais confectionnés avec art comme ceux qui se firent pour Napoléon III, pour Mussolini, et pour Hitler. Dans les moments de révolution, quand le pouvoir constitué est abattu, on procède à la formation d'assemblées constituantes. Dans les périodes de guerre, on s'appuie sur le droit de la victoire.

Le mode de légitimation varie, mais la recherche de la légitimité est nécessaire pour qu'un état politique puisse subsister. S'il y a une faction qui refuse la légitimation et considère le pouvoir établi comme usurpé, la lutte qui s'ensuit aura lieu sur le terrain même de l'autorité. Les partisans de cette faction reprennent leur liberté originelle et combattent pour l'affirmer en face de l'autorité constituée, qu'ils déclarent illégitime. Dans ce cas, il peut y avoir ou bien résistance active (rébellion et guerre civile) ou bien résistance passive (protestations et manifestations publiques et privées) ou bien, sous un régime libéral, la constitution d'un parti contraire au régime. Dans les temps modernes, le premier cas s'est produit lors de la guerre faite par les Carlistes pour la succession au trône d'Espagne : dans le second cas avec le régime du « non expedit » en Italie après la prise de Rome. On a un exemple du troisième cas en France, après l'avènement de la troisième République, avec la formation du parti monarchique.

En général, la population civile tend à avoir l'ordre et le bien-être dans le pays et, par conséquent, légitime facilement le pouvoir de celui qui l'a usurpé par des moyens illégaux, quitte à faire marche arrière ou bien à avancer davantage sous la poussée des événements. Au temps des factions et des luttes de familles puissantes, l'autorité était plus instable et les guerres civiles, les guerres de succession et les guerres de légitimation étaient les plus longues et les plus difficiles. Aujourd'hui, on peut dire le problème de la légitimation simplifié de par le fait du suffrage universel donné au peuple comme une faculté permanente et organisée s'exprimant par des élections, des referenda et des plébiscites. Ce suffrage peut être appliqué soit aux changements d'autorité qui ont déjà eu lieu pour obtenir leur ratification, soit aux changements à faire pour leur donner un consentement préventif.

Il ne manque pas de théoriciens pour soutenir que, s'il est légitime de résister à l'usurpation même par les armes, il serait illégitime de se révolter contre un gouvernement déjà établi en fait, en raison du besoin d'ordre et de paix qu'a la société.

Sans quoi la société serait troublée par de continuelles agitations et des luttes de factions, voire des guerres civiles. On sollicite ainsi l'adhésion aux gouvernements de fait comme une légitimation, que celle-ci s'exprime ou non sous forme plébiscitaire (cela dépend des cas) pour mettre fin à l'incertitude des régimes et au jeu des factions.

Nous ne voulons pas juger ici des deux théories qui présentent, l'une et l'autre, des points discutables : la première en ce qui a trait à la stabilité des régimes, la seconde quant à la défense de la liberté dans le cas de gouvernements autorocratiques. Nous nous contentons de noter cela pour conclure que la légitimation de l'autorité, non seulement dans le passé mais aujourd'hui encore et dans l'avenir, est et restera un besoin impossible à supprimer et qui se fonde sur la liberté sociale originelle.

36. — L'examen fait jusqu'ici de la nature et des limites de l'autorité et de la liberté nous permet de retenir, comme des faits acquis, tant l'idée d'une loi ou nécessité naturelle faisant toujours coexister autorité et liberté dans toutes les sociétés, que ce fait historique que les formes sociales, de quelque façon qu'on les groupe, cherchent à éluder les devoirs qu'imposent la liberté et l'autorité et à en franchir les limites. On crée ainsi un dualisme fondamental qui peut se développer avec les caractères d'une diarchie ou bien des caractères révolutionnaires. Nous parlerons de ce dualisme dans un chapitre à part. Ce qui nous intéresse ici, c'est de ne pas le perdre de vue pour être en mesure de mieux examiner le problème de la méthode dans l'interférence des forces sociales polarisées en « autorité liberté ».

Deux méthodes peuvent être appliquées à l'organisation et au développement de toute société et particulièrement de la société politique : la méthode d'autorité et la méthode de liberté. Nous entendons par méthode d'autorité celle qui règle toute l'activité publique au moyen d'une loi, qui impose l'observance de cette loi par des moyens coactifs ou la menace de châtements pour les transgresseurs, qui ne laisse rien à l'initiative privée, et qui ne permet pas que l'opinion publique formée par les différents citoyens et les corps moraux de différentes espèces interfère avec l'activité du pouvoir politique.

Il ne faut pas confondre la nature du régime avec sa méthode. Il est certain que la méthode d'autorité est plus conforme à un régime autoritaire qu'à un régime libre ; il peut pourtant se faire qu'un régime de liberté, sans sortir de la lettre de ses lois constitutionnelles, applique une méthode d'autorité qui se traduit dans ce cas par un régime de police. Il peut se faire de même qu'un régime d'autorité de caractère paternel, laisse beaucoup de marge à la méthode de liberté, particulièrement

dans les zones les moins dangereuses pour l'État. Un exemple : jusqu'à la fin de la grande guerre, dans tous les pays, y compris la France et l'Italie d'alors, on appliquait plus la méthode d'autorité que la méthode de liberté en politique étrangère ou en politique militaire. Au Moyen Age, le système municipal était réglé par une méthode de liberté.

Au fond, la méthode d'autorité part de la conception que l'organisme du gouvernement ne fait pas confiance aux citoyens, à leur conscience, à leur discipline spontanée parce qu'elle n'a confiance ni en leur initiative, ni en l'efficacité de leur critique, ni en leur coopération morale. Il tend à s'isoler et à faire valoir la poigne, la discipline, la loi imposée d'en haut. Il s'ensuit que les contacts entre les citoyens et l'État se réduisent aux moins sympathiques : le fisc, la police, la magistrature criminelle, la bureaucratie administrative. Le citoyen cherche à échapper aux taxes, à corrompre la police, à éviter la magistrature. Ne pouvant esquiver la bureaucratie, il s'impatiente de sa lenteur et maudit son formalisme. Quand la méthode d'autorité est employée dans des régimes électifs, la dégénérescence politique est plus fréquente, et là où tout est contrainte et soupçon, les électeurs cherchent à former des associations de sauvetage autour de chefs influents, de députés trafiquants et d'employés infidèles. Le contrôle public, la critique ouverte, la formation de partis d'idées ne peuvent plus avoir lieu ; le système autoritaire tarit la source du dynamisme politique qui est l'initiative individuelle.

Qu'on ne nous dise pas que nous chargeons les teintes, que nous attribuons à la méthode d'autorité plus qu'il ne lui revient. En vertu de cette méthode, tous les citoyens sont considérés comme politiquement mineurs ; et comme, pour l'appliquer, il faut donner de plus grands pouvoirs à la police, bon gré mal gré, ces mineurs se trouvent considérés *à priori* comme les pensionnaires d'une maison de correction. En pédagogie l'application exclusive de la méthode d'autorité est anti-éducative : elle donne aux enfants une âme craintive. Dans l'incertitude où ils se trouvent de savoir si ce qu'ils font va plaire à leur père, à leur maître, à leur principal, à leur pion, ils deviennent souvent faux et, qui pis est, adulateurs. Et souvent, dans leur cœur, ce sont des révoltés. Cette méthode, appliquée à la vie civile et politique rend les citoyens incapables à coopérer avec l'autorité et mal préparés à assumer des postes de commandement et de responsabilité. Elle les dresse malheureusement à une déférence de flagorneurs envers ceux qui sont investis de l'autorité et à un mensonge continu inspiré par la peur des policiers, des mouchards, des faux amis, des délateurs.

Il est impossible à aucune société, même à la société familiale ou à la société religieuse, de se développer normalement sans la confiance réciproque, la franchise des manières et la vérité

surtout, qui enlève toute possibilité de crédit au mensonge, et toute considération à l'hypocrisie et à l'adulation. Nous n'entendons pas affirmer pour autant que l'autorité ne doit pas être efficace, que la loi ne doit pas être observée et que la faute ne doit pas être punie. Tout au contraire, notre conception de l'autorité montre bien jusqu'à quel point nous entendons la garder comme pivot de la vie sociale et comme centre d'unification. L'autorité ne se confond pas avec la méthode d'autorité. Peut-être serait-il mieux de dire « la méthode de contrainte », mais le sens est bien clair même si nous employons ce terme de « méthode d'autorité ».

Nous lui opposons la méthode de liberté. Notre point de départ est la conviction que le développement de la personnalité ne peut être normal dans une atmosphère de contrainte, mais seulement dans un air libre. Qu'on ne confonde pas, comme beaucoup le font, et souvent, la liberté et la licence. La liberté n'est pas plus sans limites qu'elle n'est sans freins. Dans la liberté, les limites et les freins doivent procéder d'une conviction plutôt que de la crainte, du contrôle et de la discipline sur soi-même des citoyens plutôt que de menaces extérieures, de la valeur d'une tradition aimée et respectée, plutôt que de la peur des mouchards. A Hyde Park, à Londres, n'importe qui peut parler au public de n'importe quoi : politique, religion, art, histoire. Le public intervient, des groupes se constituent : ici des catholiques, là des protestants, ici des communistes, là des socialistes ou des libéraux, ou des féministes, et ainsi de suite. Tous écoutent et prennent la parole dans le désir de connaître et d'apprendre. Personne n'apporte de perturbation, personne ne proteste, personne ne s'agite. La police est là, quelques agents sans armes. Conviction de la liberté, tradition qu'on aime, éducation faite dans un sens de tolérance réciproque. Cela serait-il possible à Berlin ou à Paris ?

Le problème de la méthode de la liberté implique différentes questions qu'il importe de résoudre. Avant tout, cette méthode n'exclut pas l'intervention de l'autorité, de la loi, de la police quand c'est nécessaire, pour protéger l'ordre, pour punir les délits, pour l'éducation civile même. En second lieu, la liberté a ses limites morales dont on doit tenir compte dans toute vie collective. La méthode n'exclut ni les limites morales de la liberté ni la juste intervention de l'autorité : ce sont là garanties de la liberté même. Certes, il est difficile de préciser les limites et d'équilibrer l'intervention de l'autorité ; c'est en cela que la méthode aura toute efficacité : dans tout ce qui peut être résolu par un libre choix des citoyens, il vaut mieux que l'autorité n'intervienne pas. Ce qu'il est intéressant de ne pas perdre de vue, c'est que ceux qui sont investis de l'autorité ne sont infailibles ni dans le choix de leurs moyens ni dans leurs jugements d'opportunité, ni dans leurs décisions d'intérêt

public. En somme, la méthode de liberté facilite la coopération des citoyens avec le pouvoir, tandis que la méthode d'autorité le détache du pouvoir et les oppose à lui. Les détenteurs du pouvoir peuvent être illuminés et soutenus par le public et la critique peut leur faire du bien. On comprend, d'autre part, qu'il y ait des limites à la critique. Elle peut devenir lutte. Elle peut saboter les hommes qui sont au pouvoir; elle peut les rendre instables. Toute méthode à laquelle un tempérament n'est pas apporté peut être dangereuse. Il convient seulement d'apprécier laquelle des deux méthodes présente le plus de dangers. Nous pensons que la méthode de liberté présente beaucoup plus d'avantages et beaucoup moins de dangers que celle d'autorité. Nous reconnaissons que même la méthode de liberté doit avoir ses limites. Mais les premières limites doivent partir d'une éducation éthico-politique et d'une tradition dans la jouissance de la liberté. Il est impossible de s'éduquer à la liberté s'il n'y a pas de libertés en actes, de même qu'il serait impossible d'apprendre à nager sans se jeter à l'eau. C'est donc une erreur que de parler de peuples qui ne seraient pas mûrs pour les libertés politiques. Il faut procéder par degrés et faire sentir toute la responsabilité que donne la liberté.

La méthode de la liberté impose des devoirs que ceux qui en profitent doivent sentir. C'est le milieu social lui-même qui impose l'accomplissement de ces devoirs. De même qu'on ne peut obliger par la force à être loyal, à ne pas dire de mensonges, à ne pas aduler, à ne pas exciter les bas instincts, mais que c'est l'atmosphère sociale elle-même qui nous fait sentir la beauté, l'obligation morale et sociale de cela, de même ce sont les devoirs moraux et sociaux qui proviennent de l'exercice des libertés politiques et civiles qui arrivent à créer une atmosphère d'une civilisation plus élevée.

Je me souviens qu'en 1897 les élections municipales de ma ville natale étaient corrompues par le trafic du vote des classes laborieuses auquel se livraient les deux groupes bourgeois qui se succédaient au pouvoir. C'est alors que je commençai l'organisation démocratique-chrétienne des artisans et des ouvriers, et que je me lançai dans les luttes citadines à la tête d'un troisième parti fondé sur la liberté et sur la dignité du vote. J'affranchis ainsi une grande partie des artisans, puis des agriculteurs. L'éducation a la plus grande valeur aussi bien dans la vie publique que dans la vie privée.

On a combattu la liberté de parole et la liberté de presse dans l'idée qu'on en abuserait au préjudice de la religion, de la morale et de la sûreté de l'État. L'époque moderne n'eût pu concevoir une méthode de liberté sans la liberté de la presse; et à aucune époque, avant même qu'existât la presse, on n'eût pu la concevoir sans la liberté de parole et de diffusion des écrits. Au siècle passé on a combattu, au nom de la liberté de

la presse, la censure préventive tant ecclésiastique que politique. Les États absolutistes se refusaient à faire la concession de supprimer cette censure pour empêcher l'avènement de l'État représentatif (qu'on appelait alors l'État libéral) et de la démocratie politique. Sans liberté de presse et de parole en matière politique, il était impossible (comme il est, en fait, encore impossible) que le peuple participât à la vie publique au moyen d'un vote libre et d'une libre discussion au sein des Assemblées et des Parlements. Le problème de la méthode (censure préventive ou répression) était dépassé par le problème du régime politique. La liberté de parole et la liberté de la presse furent obtenues avec l'avènement des gouvernements dits libéraux, que ceux-ci fussent modérés ou démocratiques. Cependant, selon les pays et selon les circonstances de la politique locale, on établit des normes pour réglementer cette liberté, de façon qu'elle ne dégénérât pas en licence publique et ne portât pas préjudice à l'honneur des particuliers. La question pratique de savoir si les lois adoptées ont été suffisantes ou non s'écarte de notre sujet.

Aujourd'hui, les gouvernements qui veulent une réglementation préventive de la presse en font presque un monopole d'État et ne lui laissent aucune liberté politique : il en est ainsi en Russie, en Italie et en Allemagne, pour ne citer que les pays les plus importants. Il n'y a pas de chose plus anti-naturelle que de vouloir donner à l'autorité le monopole de former la pensée et l'âme des citoyens. Il ne s'agit plus là de la méthode d'autorité ou, de liberté, mais d'une conception de l'État dite totalitaire.

Actuellement, le problème de la liberté de parole et de la liberté de presse se rattache à des problèmes de plus en plus vastes tels que le cinématographe, la T.S.F., tous les moyens de communication inventés et à inventer. La vieille conception individualiste ne tient plus devant la forme capitaliste de la presse, du cinéma, de la T.S.F. Les problèmes de politique intérieure et de morale éducative sont compliqués par les problèmes de politique étrangère.

La liberté de parole et la liberté de presse ne doivent pas être conçues seulement comme un affranchissement de la censure préventive, mais encore comme une responsabilité morale et politique de la part de ceux qui font usage de la parole et de la presse pour propager leurs idées. Le public doit être habitué à réagir contre tout ce qui peut porter préjudice à la famille, à la morale, à la patrie. Mais il doit aussi se montrer jaloux des libertés conquises pour qu'aucune autorité ne vienne les violenter en passant de la réglementation à la suppression, de l'initiative privée au monopole d'État.

La méthode de liberté et la méthode d'autorité doivent être employées de telle sorte que, là où l'une dépasse les bornes,

l'autre rétablit l'équilibre. Comme il est plus fréquent de voir l'excès du côté de l'autorité que du côté de la liberté parce que l'autorité a pour elle la loi et la force, il faut que le peuple soit appelé par des referenda, des élections locales et générales, administratives et politiques à se prononcer sur la marche des affaires de son pays. Il faut qu'il y ait, pour l'opinion publique, des moyens de s'exprimer : presse quotidienne et périodique, meetings et réunions, associations permanentes ou temporaires ouvertes à tous. Et, bien que l'activité publique doive être contrôlée par une réglementation suffisante à éviter, dans la mesure du possible, que l'initiative privée ne dépasse les limites de la morale sociale, on ne doit jamais arriver, sous prétexte de morale, à faire de la vie publique le monopole de quelques dirigeants, de familles puissantes ou de classes oligarchiques.

La chose nécessaire par-dessus tout, c'est l'éducation politique visant à une conception saine, équilibrée et rationnelle de ce que sont la liberté et l'autorité, de leur caractère indispensable, de la réciprocité de leur valeur, de la synthèse sociale qu'elles forment. Avec cette éducation, tous sentiront mieux les devoirs qu'imposent la jouissance de la liberté et l'exercice de l'autorité. Les questions de méthode seront résolues avec le plus grand respect possible de la personnalité, de l'initiative individuelle et de la spontanéité du groupement humain. Et l'autorité limitera son intervention de façon à solliciter la coopération des citoyens et à obtenir de ceux-ci leur adhésion spontanée.

Les inconvénients qu'une telle méthode aura pour la vie sociale seront toujours inférieurs à ceux que comportera la superposition d'une personne, d'une classe ou d'un groupe oligarchique à tous les citoyens, écartés de la vie politique, privés de leur libre initiative et des responsabilités que celle-ci comporte.

IX

MORALE ET DROIT

37. Morale et droit, seconde synthèse de la socialité. La morale est à la fois individuelle et sociale. Importance de l'ascèse.
38. Le droit comme expression organico-sociale de la moralité.
Droit et devoir.
Le droit naturel.
39. Ordre éthique, ordre juridique. A la base : justice, honneur, sainteté.
40. Les sanctions et la justice criminelle. La peine de mort.
41. Justice commutative, distributive, sociale, internationale.

37. — Il y a une seconde synthèse qui se greffe sur celle d' « autorité-liberté », c'est celle de « morale et droit ». La morale exige la liberté comme un postulat ; et elle l'accompagne à tous ses degrés, de la morale servile à celle des fils de Dieu, dans un processus intime de spiritualisation. Le droit postule l'ordre, qui aboutit à l'autorité, de l'autorité paternelle à une autorité qui est plus élevée et plus mystérieuse ; l'autorité de Dieu.

Nous entendons par morale la correspondance de l'action humaine avec la raison dans sa rectitude, ou plutôt, selon notre manière de nous exprimer, « la rationalité réalisée dans la vie pratique ». Morale vient de « mos » comme éthique vient « d'ethos » et ces deux mots, le latin et le grec signifient coutume, esprit de communauté caractéristique ; ces idées nous mettent au centre de la question. La morale est conçue comme une norme commune de la société, norme qui devient constante, devient « des mœurs », en raison de la répétition simultanée des actes, de l'esprit qui les anime et du caractère que ces actes prennent dans la recherche du bien commun. L'habitude d'attribuer au mot « morale » le sens de « bonnes mœurs », de « norme juste », de rationalité pratique et d'ajouter une épithète (mauvaise morale) ou un préfixe (immoral) pour indiquer des mœurs blâmables, confirme implicitement la tendance normale de la société à la rationalité ; on considère dans les mœurs courantes la société comme rationnelle, lors même qu'elle n'a que l'apparence de la rationalité.

Ceux qui gardent au mot « morale » son sens neutre, en-

tendent par morale une donnée abstraite telle que la direction de la volonté vers les actes libres, direction qui peut être bonne ou mauvaise. Dans cette définition, il n'y a point de place pour le sens fondamental du mot « morale », c'est-à-dire « les mœurs ». Cela provient d'une habitude mentale ou d'une méthode purement didactique, quand cela ne vient pas d'une erreur de système, parce que bien des gens font une distinction entre la morale individuelle et la morale sociale. Ceux qui nous ont suivi jusqu'à présent comprendront tout de suite pourquoi nous n'acceptons pas cette distinction, non plus que les formules qui présupposent implicitement une distinction semblable. Pour nous la morale est unique, individuelle et sociale à la fois, pour la raison qu'il n'existe aucune société extra-individuelle non plus qu'aucun individu extra-social. Quiconque accepte notre thèse sur la nature de la société et sa concrétisation ne saurait diviser la morale en individuelle et sociale. La morale est toujours individuelle parce que tous les actes humains procèdent de l'individu ; et elle est toujours sociale parce que tous les actes humains se projettent dans la société. Nous avons affirmé que la pensée elle-même est sociale, bien qu'il y ait des pensées qui, en fait, ne sont pas communiquées à autrui. Un acte intérieur de haine, s'il produit des effets, produit des effets sociaux. S'il est supprimé par un acte contraire de vertu, ce second acte produira de bons effets sociaux. N'importe quel acte intérieur s'extériorise : il est social.

Quand les moralistes font une distinction entre la morale individuelle et la morale sociale, ils tiennent surtout à spécifier le domaine dans lequel l'autorité politique peut intervenir pour réglementer les mœurs et punir les violateurs de la loi sans envahir le terrain de l'activité privée. Leur erreur, dans ces cas, consiste à s'appuyer sur une distinction inexacte. Ils devraient fonder leur enquête sur les rapports entre la liberté et l'autorité, et jamais sur la délimitation du champ moral entre l'individuel et le social.

On pourrait objecter : « Un individu seul, en dehors du monde social est-il lié par une morale ? » Nous avons lu plusieurs fois cette hypothèse enfantine, qui repose sur l'idée toute faite que la morale sociale est extérieure et la morale individuelle intérieure. Erreur fondamentale : la morale en tant que conformité de l'action à la droite raison est toujours intérieure, quels que soient nos rapports avec autrui. S'il y avait par hasard un individu n'ayant en acte aucun rapport avec personne au monde (Robinson dans son île inhabitée), il en aurait toujours virtuellement. L'hypothèse d'un homme isolé n'a aucune valeur parce qu'il n'existe jamais un homme sans rapport avec la société, lors même que le hasard l'en aurait séparé ou lors même qu'il s'en serait séparé spontanément. Les moralistes tiennent à affirmer que la morale n'est pas un

simple produit social non plus qu'une donnée purement positive, mais qu'elle provient de la nature, de cette nature rationnelle humaine que le créateur a instituée dans un ordre cosmique et éthique auquel l'homme participe en tant qu'individu sous sa responsabilité personnelle. Notre affirmation que la morale est tout à la fois individuelle et sociale, sociale dans la mesure même où elle est individuelle, ne contredit pas cette théorie, parce qu'en créant la nature humaine Dieu l'a faite essentiellement individuelle et nécessairement sociale.

Le problème doit être posé dans les termes suivants : peut-il y avoir une morale qui ne soit pas sociale ? Ne jouons pas de l'hypothèse d'un homme isolé n'ayant jamais connu un autre homme, mort sans avoir jamais connu d'autre homme. Si un tel être a jamais existé, nous ne possédons point de renseignements sur lui ; il n'y a donc à tirer de lui aucune expérience susceptible de nous être utile. Notre expérience est faite d'hommes vivant en société : peu importe que cette société soit petite ou grande. Quand elle est petite, elle est un monde pour chacun, et quand elle est très grande comme l'étaient l'Empire Chinois ou l'Empire Romain, chacun se fait un petit monde à soi dans le grand monde où il vit.

Du point de vue social, le problème de la morale a la même valeur que le problème de la connaissance. Elle aussi, la connaissance est originellement sociale ; elle naît de la relation de chacun de nous avec ses semblables ; ce n'est que sur des données sociales que la personnalité de l'individu se développe. Si chacun, laissé seul dès l'enfance, devait développer de soi-même ses facultés et ses connaissances, il lui faudrait refaire sans aide de longues et coûteuses expériences séculaires. Normalement, il resterait soumis à des instincts élémentaires sans développement intellectuel sérieux. Il faut en dire autant de la connaissance et de la pratique de la morale.

Le facteur social fait tellement partie de notre nature qu'il nous est impossible de pousser à l'extrême l'hypothèse d'un homme se développant de lui-même en dehors de la société. La Bible nous présente Adam adulte, en communion avec Dieu ; et c'est Dieu qui dit : « il n'est pas bien que l'homme soit seul ». Ce « il n'est pas bien » a une signification complexe et totale, et concerne toutes les relations humaines. Ce qui exprime la vie sociale, ce sont ces autres paroles : « faisons-lui une aide qui lui ressemble ». La société est aide et complément dans tous les domaines : le sensitif, celui de la procréation, l'intellectuel, l'éthique.

La révélation de Dieu au moyen de Jésus-Christ, fils de Dieu fait homme, est le chemin pour arriver à la société avec Dieu, en tant que c'est dans l'humanité de Jésus-Christ que nous trouvons à son plus haut degré l'aide du semblable, la compréhension révélatrice, et la participation de l'amour. L'isole-

ment est si contraire à la perfection que, dans le mystère de la Trinité-Unité de Dieu, bien que sans le comprendre, nous sentons, nous autres croyants, une indicible impression de repos de l'esprit parce que nous trouvons réalisées l'individualité et la socialité dans l'infinité divine.

Dire que la morale est un fait purement individuel est une erreur au même titre que dire qu'elle est un fait purement social. Ni l'individu ni la société ne pouvant se passer d'une morale, on introduirait ainsi deux principes moraux distincts, c'est-à-dire, en fait, deux moralités. La tendance à considérer comme distinctes — et en opposition dans certains cas — la morale individuelle et la morale sociale n'est ni nouvelle ni récente. Cette tendance isole la moralité de sa véritable source, qui est la rationalité, pour en faire quelque chose d'extérieur et de conventionnel, s'adaptant aux époques, aux classes, aux conditions de la vie sociale dans ses concrétisations particulières. Il s'ensuit qu'elle ferait dépendre l'adhésion ou l'opposition de l'individu à la morale sociale de sa plus ou moins grande faculté d'adaptation au milieu social ; cette adhésion ou cette opposition seraient donc une disposition psychologique plutôt qu'une conviction éthique. D'autre part, ceux qui mettent dans la conscience individuelle toute valeur éthique sans tenir compte de l'ensemble social rendent incompréhensible la morale même dans ses multiples expériences historiques.

D'autres considèrent la morale individuelle comme subjective et la morale sociale comme objective. Tandis que la première tend à une norme absolue s'exprimant par le mot *devoir*, la seconde ne peut être concrétisée que sous une forme relative aux exigences collectives. D'où deux morales avec leur contraste qui ne trouve d'autre solution qu'un compromis constant.

La séparation de la morale individuelle et de la morale sociale conséquente aux théories que nous venons d'exposer a sa source plutôt dans une conception sociologique séparatiste que dans une conception éthique. On traite l'individu et la société comme deux entités distinctes et même, en quelque sorte, opposées. Il est compréhensible que, dans une hypothèse semblable, la morale soit distincte, voire dualiste. Mais pour nous, qui considérons la société comme un aspect nécessaire de l'individualité, c'est chose inexplicable que l'idée de deux moralités, l'une absolue et individuelle, l'autre relative et sociale, ou encore l'une subjective et l'autre objective ou l'une intérieure et l'autre extérieure, pour la même raison qui rend inexplicable la conception d'une morale purement sociale. Certes, dans la morale, on peut considérer aussi bien le côté intérieur que le côté extérieur, aussi bien le subjectif que l'objectif, l'absolu que le relatif, parce que, comme elle

est toujours unique, individuelle-sociale, elle est, par cela même une synthèse du rationnel et du positif.

La vie morale présuppose un ordre éthique comme la vie physique présuppose un ordre cosmique. Nous voulons affirmer par là que le monde dans lequel nous vivons et qui est notre conditionnement de vie est un monde rationnel que nous, qui le connaissons et y vivons, interprétons rationnellement. En fait, nous ne naissons pas dans un monde parfait du point de vue de l'éthique : et nous ne réalisons ni en nous-même ni chez les autres toute la rationalité de l'action. Nous devons conquérir le monde non seulement physiquement mais encore moralement. C'est en nous et par nous que doit se réaliser cet ordre cosmique et éthique. Il doit devenir notre vie individuelle-sociale. Nous devons donc arriver à rendre notre vie rationnelle en faisant effort pour nous rendre adéquats à l'ordre rationnel dont nous sommes partie vivante.

Il n'existe pas d'ordre éthique parfait. Historiquement, il existe autant d'ordres éthiques qu'il existe de milieux sociaux de civilisation. La civilisation est, avant tout, un ordre éthique. Chaque homme est conditionné pour l'éthique par le milieu dans lequel il naît, vit et se développe. Il peut participer de telle ou telle éthique historique : la primitive, la païenne, la juive, la chrétienne, la mahométane, l'indienne, la chinoise, selon les temps, les lieux et les circonstances. Mais ce serait une erreur que de penser qu'un ordre éthique donné est exclusivement relatif à des conditions de milieu et à des circonstances historiques, sans un contenu rationnel qui lui donne un caractère véritablement humain, et sans un continuel élan intérieur vers la réalisation de la rationalité en tant qu'idéal dépassant une réalité déficiente et imparfaite.

Ceux qui s'arrêtent, en éthique, au relativisme de l'ambiance et des circonstances historiques réduisent la morale à n'être autre chose qu'une simple adaptation psychologique, un pragmatisme utilitaire en vue d'une vie en commun exigeant, en tant que telle, le sacrifice d'une partie de nos libertés personnelles. La morale comme la société, selon cette théorie, ne seraient que des faits extérieurs à la vie humaine. Nous soutenons au contraire qu'aussi bien la socialité que la moralité sont des faits intérieurs et que, par conséquent, ni l'une ni l'autre ne sont des limitations de la liberté personnelle, mais un perfectionnement aidant à dominer ou corriger les instincts animaux, à spiritualiser la vie, à donner aux rapports des hommes entre eux une signification plus élevée, digne de la nature rationnelle, et à diriger l'action vers un but de perfection.

Le milieu, la tradition, la règle sociale sont le point de départ pour se trouver soi-même, comprendre les valeurs éthiques et s'en rendre maître afin de déverser sur autrui son expé-

rience propre. Quand l'individu a su conquérir sa liberté, il regarde la morale sociale comme sa propre morale, et aidé à briser tout ce qui s'y trouve de servilité, de contrainte, d'attachement à la lettre pour donner la victoire à l'esprit, tout ce qui s'y trouve de formalisme pour en dégager la substance éthique, tout ce qui s'y trouve de matérialité pour en libérer la rationalité. C'est dans cette lutte que réside tout l'effort éthique de chacun, qui devient l'effort éthique de la société. Si nous regardons bien en nous-mêmes et dans le monde qui nous entoure, nous trouvons tant de déficiences éthiques, des mœurs si indignes de l'homme que force nous est d'en rougir pour nous-mêmes et les autres et d'accuser la société comme fondée sur la perversion. Mais il faut cet acte de connaissance pour commencer le processus intime de la spiritualisation éthique de chacun de nous et de la société, processus qui va, au moyen d'un effort d'ascétisme, d'une morale servile à une libre morale de fils de Dieu. Aussi n'y a-t-il pas d'ordre éthique positif qui ne soit fondé sur une pratique ascétique. L'ordre éthique positif le plus rationnel est celui qui transporte la nécessité de l'ascèse d'une contrainte purement matérielle (comme celle qui pesait sur l'esclave ou sur la femme dans le monde païen) à une contrainte volontaire et libre voulue pour des motifs spirituels telle que celle du christianisme.

Qu'on n'aille pas croire, comme beaucoup, que l'ascèse a un caractère purement individuel étranger aux fins sociales. Elle est autant sociale qu'individuelle. L'éducation de la jeunesse — fait social d'une extrême importance — serait impossible sans l'ascèse, de même qu'il serait impossible de coopérer aux fins sociales sans une ascèse allant, si c'est nécessaire, jusqu'au sacrifice de soi-même aux autres. Les religions qui dressent le mieux à la vie morale sont celles qui se fondent le plus sur l'ascèse individuelle-sociale. Les morales anti-sociales sont celles qui atténuent le devoir de l'ascèse, soit en soi-même, soit dans les rapports des hommes entre eux.

Ce processus de spiritualisation de la morale, auquel contribue puissamment l'éducation ascétique, est, avant tout, un processus individuel et peut s'accomplir chez l'individu jusqu'au plus haut degré de perfection (ce que les chrétiens appellent la sainteté), même quand le milieu dans lequel il vit est et reste au niveau social le plus bas. Mais les effets de cette perfection individuelle ne manquent pas de se faire sentir sur le plan social lors même que nous n'en avons pas de signes sensibles dans les institutions permanentes, dans les traditions et dans les lois.

Dans le Christianisme, la conception de l'ascèse individuelle semble à première vue antithétique de la collectivité, que l'on confond souvent avec le « monde » désigné, dans l'Évangile comme la société du mal. Ces paroles de saint Jean

sont graves : « mundus totus in maligno positus est » (Epist. I-V-19). L'indépendance à l'égard du monde et la fuite loin de lui sont donc recommandées. Cette idée dualiste et pessimiste a été amplement développée par les Pères. Toutefois, on trouve en même temps une autre image aussi bien dans l'Évangile que chez les Pères : celle d'une société spéciale nommée le Royaume de Dieu qu'on appelle le petit troupeau, la graine de sénevé, le levain. Cette nouvelle société, qu'on oppose au monde, se compose d'individus sanctifiés. Ce n'est pas l'individu isolé opposé à la société par une orgueilleuse négation qui est appelé à la tâche : c'est une société d'élus, une petite, humble société qui, au sein même de la société de tous les hommes, doit vivre autrement que des passions, des convoitises, des impuretés du monde, une société qui doit vivre dans la mortification, dans la pratique de la vertu, dans l'attente du Royaume de Dieu.

Saint Augustin a peint les deux milieux comme deux villes, celle de Dieu et celle de Satan ; du point de vue strictement religieux et chrétien, on peut réellement parler de deux sociétés distinctes et en opposition. Mais elles sont le symbole du dualisme éthique, devenant puissant dynamisme, inné à la société humaine (qu'on regarde celle-ci en tant que famille, en tant qu'État, en tant qu'Église ou comme société de nations). Ce dualisme est vécu par les individus et en eux-mêmes et dans le plan social : c'est dans la morale qu'il a son domaine le plus important et auquel on peut ramener toutes les autres activités sociales, puisque la morale est la réalisation de la rationalité dans l'activité humaine.

38. — Le droit peut être regardé comme l'expression organico-sociale de la moralité. Originellement, le droit est subjectif ; il indique la faculté qu'a le sujet humain d'agir conformément à ses fins et il a comme corrélatif le devoir. Tout droit comporte une obligation de la part d'une personne ; en échange, la personne corrélatrice a tout à la fois une obligation et un droit concomitants. C'est ainsi que le patron a le droit de faire travailler son domestique et l'obligation de le payer. Le domestique a, de son côté, le devoir de travailler et le droit d'être payé. Celui qui gouverne a le droit d'être obéi et le devoir de faire de bonnes lois. Vice-versa le citoyen a l'obligation d'obéir aux lois en même temps que le droit d'être bien gouverné.

Une double chaîne semblable de droits et de devoirs subjectifs réciproques constitue par elle-même une structure sociale organique, si élémentaire qu'elle puisse être. Pour arriver à un organisme social effectif, il faut que le droit passe du plan subjectif au plan objectif et constitue un ordre juridique précisant les droits et les devoirs, les limites et les ga-

ranties : une autorité qui juge et décide. En dehors d'un organisme social, le droit ne serait qu'arbitraire et force, le devoir ne serait que contrainte et assujettissement physique. Ce n'est que dans la société qu'il pourra y avoir passage de la force brute à la rationalité des droits et des devoirs entre les hommes.

Cette rationalité n'est autre chose que l'application de la norme morale (rationalité dans l'action) aux rapports du droit et du devoir. D'où pourraient venir ces rapports soit entre particuliers, soit entre groupes sociaux, soit entre groupes et personnes, sinon de la rationalité de la personne humaine ? De tels rapports sont moraux parce qu'ils ont pour fin l'activité humaine ; ils sont également juridiques parce qu'ils règlent l'activité des hommes en tant que faisant partie d'un organisme social donné.

Les Latins appelaient le droit « jus », de *jubere*, pour indiquer l'origine sociale de la reconnaissance du droit au moyen de l'autorité. Nous, nous disons « droit » et nous avons tiré le mot de l'idée de rectitude : ce qui est juste c'est ce qui est rationnel. Dans l'idée même du commandement, l'idée de la justice est implicite parce qu'on ne peut commander que ce qui est droit et juste. Dans un sens large, on dit également « loi » pour « droit ». En droit positif, le mot loi n'indique qu'une forme d'expression de l'autorité sociale pour obliger les sujets. D'une manière générale, il désigne l'ordre éthico-juridique. Saint Thomas unit les deux idées quand il appelle la loi « un ordre élaboré par la raison en vue du bien commun et promulgué par ceux qui ont le soin de la communauté ». Montesquieu adopte le sens le plus large quand il dit que « la loi en général est la raison humaine en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre ».

L'idée de droit, de loi, d'ordre rationnel a conduit à une formule plus concrète, celle de loi naturelle ou de droit naturel. Nous aimons mieux parler de loi naturelle que de droit naturel, parce que le mot « droit » est originellement subjectif et trouve sa réciproque dans un devoir, tandis que l'idée de loi est objective et suppose déjà une autorité et un ordre. L'expression « droit naturel » est plus répandue, et les juristes d'aujourd'hui la reprennent. Pour eux la morale naturelle considérée en soi reste une loi de la conscience ; considérée comme valeur sociale elle est la base d'un ordre juridique qui s'appelle droit. Le droit naturel ne serait donc pas différent de la loi morale ; il ne serait qu'une spécification de celle-ci dans un ordre particulier, l'ordre juridique. Si on voulait le définir, on pourrait l'appeler : la rationalité de l'ordre juridique.

Dans le concret, il existe autant d'ordres juridiques qu'il y a de sociétés distinctes. Chacun de ces ordres concrets peut être ramené à un ordre historiquement plus large, tel que celui

dont le caractère est emprunté aux différentes civilisations. Pourtant, quel que puisse être un ordre juridique concret, pour être véritablement tel, il ne peut manquer d'avoir une correspondance de base avec l'éthique, et d'être adéquat aux principes généraux du droit, c'est-à-dire de la rationalité dans l'ordre social et dans son organisation. La loi de nature, ou, si l'on veut, le droit naturel, serait la forme rationnelle de tout ordre juridique réel.

L'expression fondamentale de cette justice naturelle, dite droit de nature, peut être fixée comme la coexistence des droits et la réciprocité des devoirs. C'est la transformation de la valeur subjective des droits et des devoirs de la personnalité humaine en son ordre social, objectif. En fait, il n'y a pas de droit qui n'émane de la personnalité humaine et pas de devoir qui n'ait sa contre-partie. La personnalité de l'homme en tant que rationnelle, n'est pas seulement le sujet mais la source du droit ; ce n'est pas, comme certains le pensent, la société ou l'État. La coexistence de nombreux sujets de droit exige leur coordination et leur réciprocité. C'est pourquoi l'idée de devoir est inséparable de l'idée de droit (1). Si tous avaient des droits sans avoir de devoirs, la coexistence sociale cesserait. Si tous avaient des devoirs sans avoir de droits, le caractère obligatoire des devoirs ferait défaut.

Mais quels sont ces droits et ces devoirs qui dérivent de la personnalité humaine ? Comment peut-on déclarer qu'ils correspondent à la droite raison ? Comment peut-on les considérer comme provenant du droit naturel et non pas comme une formation positive de l'homme ? Dans le concret, l'ordre éthique et l'ordre juridique sont des ordres positifs et non pas abstraits ; ils répondent à l'ensemble du processus historique et aux formations sociologiques particulières. L'élément constant du processus historique et des formes sociales, la rationalité qui devient conscience collective, n'est jamais pleine et complète, jamais statique et définitive. C'est, comme nous l'avons dit plusieurs fois, un mouvement vers la rationalité, une acquisition pratique de la rationalité, une victoire sur l'irrationalité, une correction apportée à la pseudo-rationalité.

Le droit naturel lui-même n'échappe pas à cette loi sociologique. Quiconque prétend cataloguer les droits de nature et les distinguer des droits positifs, n'arrive qu'à dissocier le fond rationnel-éthique de toute loi (d'un ordre juridique donné) des détails dans lesquels elle se concrétise. C'est-à-dire qu'il met en évidence, dans toute loi, le principe rationnel qui

(1) Quand on dit que Dieu a droit à notre adoration, à notre obéissance, on ne fait pas de Dieu un sujet de droit au sens juridique du mot mais seulement dans un sens transcendantal. Entre le droit de Dieu et le droit humain, il n'y a qu'une certaine analogie.

doit s'y trouver implicite de la *coexistence des droits et de la réciprocité des devoirs*. Les droits particuliers résulteront des relations humaines, dans le concret de celles qui seront acquises en fait dans un milieu social déterminé. S'il y a jamais eu une société matriarcale où la figure du père de famille n'était pas encore apparue, le droit du père (dérivant de la nature) d'élever sa progéniture ou d'être nourri par ses enfants ne pouvait exister. Dans une société où l'état politique ne s'est pas encore formé, on ne pourra parler ni de droits souverains, ni des droits des citoyens, bien que ce soient des droits dérivant de la nature. Aussi disons-nous que le principe rationnel du droit de nature contenu dans chaque loi est la coexistence des droits et la réciprocité des devoirs. Les uns limitent et conditionnent les autres, exprimant en cela la rationalité des rapports sociaux fondés sur la personnalité humaine.

La loi naturelle des droits et des devoirs est intégrée par la loi évangélique de l'amour réciproque, comme l'âme qui vivifie le corps, comme l'esprit qui donne à la lettre son sens. L'Évangile hausse le concept de la personnalité humaine jusqu'à celui de fils de Dieu et de frère de Jésus, véritable fils de Dieu. Mais l'ordre juridique terrestre reste au seuil de cette perfection évangélique ; la personnalité humaine reste la source et la mesure immédiate du droit naturel.

Quand juristes et moralistes anciens et modernes affirment que telle ou telle institution est conforme ou contraire au droit naturel, comme ils ne possèdent pas les secrets de ce code il faut qu'ils aient recours à l'élément qui, en dehors des valeurs historiques, rend permanent et sûr un jugement semblable ; cet élément, pour eux comme pour le sociologue, c'est la personnalité humaine. Mais la valeur de la personnalité humaine est comme un trésor caché qu'il faut trouver, comme un filon d'or qu'il faut découvrir et purger de ses scories. La rationalité qui est l'essence de la personnalité humaine n'est pas un *a priori* dans l'organisation juridique positive : c'est une expérience. Aussi ne devons-nous pas nous étonner que les philosophes grecs aient considéré les esclaves comme des êtres inférieurs. Nous comprenons les scolastiques qui, tandis que des communes comme Florence et des princes comme les papes abolissaient l'esclavage parce que contraire au droit de nature, soutenaient que l'esclavage en soi n'est pas contraire à ce droit. Il est plus difficile d'absoudre ceux qui répètent aujourd'hui encore une affirmation semblable (qui choque profondément notre sensibilité), sans comprendre que le droit de nature, en tant que rationalité des institutions juridiques positives, doit être découvert et replacé dans le cadre du processus historique pour avoir entièrement sa valeur pratique.

Cela ne signifie pas que la rationalité des rapports juridiques varie d'un siècle à l'autre ou d'une civilisation à l'autre,

et qu'il n'y ait dans l'ordre juridique rien de stable ni de permanent, mais seulement que les aspects de cet ordre se développent et se précisent selon le processus historique, au point de rendre irrationnel ce qui, dans un autre plan historique, pouvait encore passer pour rationnel ou semi-rationnel.

Pour mieux mettre en lumière cette idée — que nous développons ailleurs au moyen d'autres arguments — prenons l'exemple le plus clair de tous : l'institution de la vengeance. Tant que la justice criminelle n'était pas organisée dans la société politique et restait une fonction de défense de la famille (clan, gens, tribu...), elle n'avait dans le concret d'autre forme possible que la vengeance : œil pour œil, dent pour dent. Dans ce milieu, la vengeance se présentait comme rationnelle, et un juriste ou un moraliste quelconque pouvait affirmer (s'il avait quelque idée de ce qu'était le droit naturel) que ce type de justice criminelle était conforme au droit naturel. La même raison fait que là où la défense d'une ville ou d'un peuple est réglée par les armes au moyen de la guerre : soit une guerre suivant toutes les règles de l'art, soit une guérilla de style brigandesque, on ne peut nier qu'au milieu des scories de la matérialité tragique de cette guerre il y ait un fond juridique rationnel, comme dans une vengeance de famille.

L'erreur, c'est d'attribuer à une institution juridique déterminée une valeur rationnelle objective et absolue, alors qu'elle n'a qu'une valeur relative dans sa réalisation concrète et dans le rapport social que cette réalisation concrète développe. Il faut se rendre compte que toute institution juridique, dans le concret, est une synthèse de rationalité et d'animalité ou, mieux, d'esprit et de littéralité. La lettre vieillit avec ce qui passe dans le processus historique, tandis que l'esprit se renouvelle dans ce qui survit.

Le droit de nature, regardé non comme un code abstrait mais comme la rationalité de l'ordre juridique, doit constamment être découvert et rétabli dans sa juste valeur au fur et à mesure que l'ordre juridique positif vient à subir les variations du dynamisme social. Cela ne peut se faire que si l'on tient compte de la position que la personnalité humaine assume dans le jeu des modifications de l'ordre juridique. Ce qui s'oppose à la coexistence des droits et à la réciprocité des devoirs ne pourra pas être rationnel, et ne saurait être considéré comme conforme au droit de nature. Le contenu rationnel de l'ordre juridique est un contenu permanent et stable en tant que la rationalité de l'homme lui est essentielle, mais il est tout à la fois processus et dynamisme en tant que l'action humaine et la société qui en découle sont un processus et un dynamisme.

39. — La formation sociologique d'un ordre éthique déterminé et d'un ordre juridique annexe ne procède pas par plans distincts ; c'est un processus unique guidé par la rationalité de l'activité humaine. Mais il se réalise tantôt comme mœurs, tantôt comme loi, tantôt comme simple orientation éthique, tantôt comme institution juridique, selon les exigences de la conscience collective et l'appréciation de l'utilité sociale. L'ordre éthique se fonde sur la conviction que cet ordre est bon, qu'il faut donc l'observer. L'ordre juridique est fondé sur la conviction que non seulement cet ordre est bon mais qu'il est utile et, dans certains cas, nécessaire à la société ; c'est pourquoi on est contraint de l'observer sous peine d'une sanction sociale.

Tout ordre juridique positif présuppose un ordre moral sur lequel s'appuyer : ce qui s'appuie sur un ordre immoral ne saurait être un ordre juridique véritable. Certains juristes arrivent à concevoir un ordre juridique dans une bande de voleurs qu'ils classifient comme société ; mais cette recherche de catégories générales qui fait mettre sous le même commun dénominateur la famille, la classe, la ville, l'université et aussi une bande de voleurs et une maison d'un genre spécial, et appeler ordre juridique celui d'une association de brigands aussi bien que celui d'un État, n'est qu'un jeu de subtilités et d'abstractions dénué de bon sens. Il n'y a pas d'ordre juridique qui ne se fonde sur un ordre éthique ; celui qui échappe à l'ordre éthique manque de base. Il ne saurait être considéré comme un ordre : c'est un désordre.

Tout ordre juridique positif n'est pas parfaitement adéquat à la moralité naturelle non plus que, dans les pays chrétiens, à la conception chrétienne de la moralité. Les déviations sont un fait historique indéniable. Chez certains peuples nous trouvons des institutions juridiques ou des coutumes populaires autorisées par des lois nettement immorales, comme l'immolation de l'épouse sur le bûcher du mari défunt, l'exposition des enfants, le meurtre des estropiés. Pour ne pas accuser seulement les peuples barbares et païens, nous pouvons citer la peine de mort appliquée en Angleterre jusqu'au milieu du siècle passé pour un vol de cinq shellings. Pour s'en tenir à l'époque présente, rappelons le divorce accordé pour des motifs futiles, l'autorisation donnée à la propagande anti-conceptionnelle, les lois instituant la stérilisation forcée, et ainsi de suite...

Quand nous parlons d'ordre juridique et d'ordre éthique dans le concret et, d'une manière générale, de rationalité dans la société, nous entendons toujours parler d'un ordre en formation, en mouvement, d'une tendance à l'ordre, d'un ordre relatif avec une aspiration à un ordre idéal jamais réalisé, d'une rationalité en perpétuel devenir. C'est notre thèse et, désormais, le lecteur connaît tous ses aspects, en sachant bien que

ce devenir, comme tout le processus humain, n'est pas déterministe mais cognitif et volitif, bien que conditionné par le monde physique et historique que, d'ailleurs, l'homme s'approprie et dépasse par son activité. Nous pouvons donc, non seulement logiquement mais historiquement, affirmer que l'ordre juridique se réalise par le même processus selon lequel se réalise tout l'ensemble de la vie sociale, c'est-à-dire par la libre activité humaine dans la coopération constante de la vie sociale, en utilisant des instincts, des besoins, des forces aveugles de la nature qui forment la base du conditionnement humain, ou en luttant contre eux. L'ordre juridique positif ne reste pas extérieur à la formation du complexus social dans sa réalité et dans son dynamisme : il est rationnel et pragmatiste, objectif et subjectif, conditionné et libre. Il est donc un mouvement constant vers la rationalité dans sa concrétisation juridique, lors même qu'il semble que sa nature tende à l'immobilité.

La cristallisation de la vie sociale en institutions juridiques est un des passages les plus intéressants de l'état de conscience à la réalité extérieure. Il s'agit de la traduction en termes juridiques des formes de socialité prédominantes dans un processus historique donné. Cette cristallisation se fait originellement par la répétition d'actes instinctifs et utiles arrivant à former la tradition d'un groupe social. En se détachant petit à petit de son originalité, la tradition, utile ou non, est respectée comme une obligation sociale qui « fera pendant » à un droit ou soi-disant tel. Fixer le droit et l'obligation en formules d'abord pragmatiques et mnémoniques puis systématiques et écrites, voilà le fait des lois. Appliquer les lois à des cas particuliers, c'est le rôle de l'autorité qui rend la justice.

Mais il faut noter que le rythme de la conscience collective et celui de son extériorisation et de sa cristallisation ne coïncident point. Le premier est plus mobile, plus rapide, sous l'impulsion des nécessités morales et matérielles. Le second est plus lent : pour se réaliser et pour se transformer, il doit vaincre bien des résistances. Ces deux rythmes correspondent à des mouvements asynchrones et antagonistes de l'esprit humain : l'un dynamique, l'autre statique. Le premier est donné par le sentiment incessant du processus et du besoin de réalisation ; le second par la nécessité du repos dans la réalité de fait, conçue comme définitive : « hic manebimus optime ». Dans la vie sociale, le lien juridique est un moyen de fixer la réalité des rapports créés ; c'est comme une digue opposée à la rapidité de ce fleuve qu'est le processus historique.

On dit que ce ne sont pas les lois qui créent le fait mais que c'est le fait qui crée les lois. La phrase est inexacte. Entre

la loi et le fait il y a réciprocity d'influence. Si la loi est la résultante juridique des activités humaines, celles-ci, réglées par les lois, sont disciplinées de manière à produire des effets qui, en l'absence d'une discipline, n'auraient pas lieu. Toutefois, si cette correspondance était parfaite, la statique serait définitive. Dans ce cas, on ne saurait même pas découvrir l'origine de la première cristallisation juridique, effet, elle aussi, d'un dynamisme qui l'appelle comme sa contre-partie. Entre dynamisme et statique il y a le rapport du moteur au frein. Il doit y avoir, pour le mouvement, une marge où le frein n'intervient pas. Si cette marge est juste, le mouvement est régulier, c'est-à-dire va vers le rationnel ; si au contraire il y a un écart au préjudice soit de la dynamique, soit de la statique, nous avons soit des situations figées comme dans les régimes de castes fermées, soit des états révolutionnaires et désordonnés comme ceux qui se produisent dans toutes les périodes de grandes transformations.

La différence de rythme entre la cristallisation juridique et l'état actif qui pousse à la dépasser est d'autant mieux sentie que les hommes prennent plus conscience de l'écart qui sépare cette formule juridique et la réalité vécue, la statique de la loi et le dynamisme de la vie. La loi réglemente en tant qu'elle exprime l'esprit qui l'anime ; là où il y a séparation entre l'esprit et la lettre, la vie et la matérialité, la loi devient peu à peu une formule vide de contenu.

Le rythme juridique peut être artificiellement accéléré ; c'est ce qui se produit dans les États modernes où l'on cherche, par des lois rapides, brusques et à jet continu d'enserrer la réalité dans les formules et de donner au droit physiologie vivante. Par contre-coup, comme la législation actuelle ne dure pas beaucoup, elle n'arrive pas à créer l'état d'âme d'une participation spirituelle chez le peuple qui y reste étranger comme on reste étranger à une chose destinée à changer bien des fois — tandis que les coutumes antiques et séculaires restent gravées dans l'esprit comme des lois sacrées.

C'est dans ce fait qu'est la clef du phénomène de la désintégration de l'ordre juridique et de sa réduction à l'ordre éthique. Bien qu'aucune loi ne puisse être considérée comme telle, être acquise à l'ordre juridique si elle répugne à l'ordre éthique, la loi se présente souvent à la conscience générale comme un lien extérieur ne contraignant que par les sanctions qu'il comporte ; si ces sanctions venaient à manquer, nul ne se sentirait tenu de les observer. Dans ce cas, la séparation du juridique et de l'éthique peut être temporaire, ne durer que jusqu'à la formation d'une adhésion intérieure qui fera considérer la loi comme juste et digne qu'on lui obéisse. Cette conviction de la conscience met en valeur le côté éthique que la loi contenait mais qui n'était point senti. Si au contraire (c'est

une autre hypothèse) la loi, soit en raison d'une méfiance à l'égard de l'autorité dont elle émane, soit parce qu'elle semble partielle, défectueuse ou injuste, ou encore de par une hostilité préconçue et injustifiée, n'arrive pas à pénétrer dans la conscience collective, elle reste à l'état de lien extérieur strictement juridique et n'est exécutée que par peur des sanctions. La tentative d'évasion peut être à ce point constante que la loi finit par tomber.

Le consentement de la conscience publique à l'énoncé de la loi — que cette approbation soit tacite ou notoire, préventive en raison de la confiance accordée à l'autorité ou consécutive de par l'adhésion donnée — est nécessaire pour qu'un ordre juridique acquière une valeur morale collective. La loi aura son efficace juridique même sans ce consentement (quand les formes légales ont été observées), mais jamais son efficace morale. Celle-ci peut être acquise plus tard, même si tout d'abord la conscience publique répugnait à la loi. Ainsi, dans ces deux cas, ou bien la formule juridique se désintègre parce que la loi ne répond pas à la conscience publique, ou bien elle arrive à pénétrer cette conscience et est destinée à rester longtemps en vertu de sa valeur éthique. La réduction à l'éthique est un fait nécessaire pour la stabilité de l'ordre juridique dont elle empêche la désintégration, en même temps qu'elle est l'élément apte à donner à la loi une valeur objective absolue intangible.

Pour que cette réduction ait lieu, il faut que la loi ait un contenu de justice évident, quelque chose de sacré et qui a sa base dans la nature : un rapport clair avec un principe supérieur à l'homme, principe que l'on peut exprimer par des paroles que tous vénèrent comme symbole et comme réalité : *Justice, Honneur, Sainteté*.

L'idée de justice est fondamentale chez l'homme : elle est innée à sa conscience élémentaire ; c'est une idée pour laquelle il résoud instinctivement la rationalité des rapports entre les hommes en égalité ou en équivalence. Alors que l'idée de justice a trait aux rapports entre les hommes, celle d'honneur met en relief la personnalité et la dignité spirituelle de chacun, et celle de sainteté indique le sceau divin imprimé en nous, ou notre rapport religieux avec Dieu et son autorité souveraine. Ces trois qualités, c'est-à-dire le respect de la personnalité humaine, l'égalité ou équivalence des rapports sociaux et la consécration du divin doivent se trouver implicitement ou explicitement dans toute loi. Elles sont l'essence de l'ordre juridique ; elles sont l'élément stable et permanent. Ce n'est qu'avec elles que la loi devient véritablement quelque chose de sacré, qu'elle se révèle acte d'autorité et consentement de la conscience publique, rationalité du bien social, expression constante de l'esprit du processus historique, éthicité fondamentale, c'est-à-dire Honneur, Justice et Sainteté.

40. — L'obligation d'observer les lois et les sanctions établies contre ceux qui les transgressent donne sa physionomie à l'ordre juridique et rend la société plus organique, parce qu'elle assure les rapports des droits et des devoirs réciproques. Au fond, le caractère obligatoire est une conviction éthique. Sans une conviction semblable, l'obligation serait extérieure et se fonderait exclusivement sur la force, comme celle où se trouve un troupeau d'esclaves par rapport au négrier. L'obligation est sentie par la conscience de chacun comme un impératif éthique et comme une nécessité sociale ; de la conscience elle passe dans les mœurs et devient objective. Mais l'obligation juridique a quelque chose de particulier, qui est la sanction sans laquelle elle n'aurait aucun caractère juridique. Ce sont les lois traditionnelles ou écrites qui, formées par le consentement populaire ou promulguées par l'autorité, contiennent implicitement ou explicitement la sanction que la conscience sociale réclame comme garantie de l'ordre contre ceux qui le violent ou le troublent.

Si la conviction éthique de l'obligation était toujours efficace, et pour tout le monde, point ne serait besoin de sanctions légales. Les sanctions ne sont pas nécessaires pour ceux qui se conforment aux lois parce qu'ils participent intérieurement à l'esprit de la loi et parce qu'ils étendent leur conviction théorique à la pratique, par la raison qu'ils sentent la valeur de la justice dans les rapports humains et le lien de l'amour entre les hommes. La famille vivifiée par l'amour et par la piété filiale n'a pas besoin de sanctions. Les sanctions sont nécessaires ou quand la violation des devoirs familiaux passe dans le domaine de la vie civile, ou quand la famille constitue en tant que telle un noyau social plus large, de caractère civil et économique, comme le clan, la tribu, la gens. La religion se fonde sur une conviction supérieure ; elle exige plus de foi et de discipline sur soi-même que de sanctions. Mais si la religion est organisée socialement dans l'Église, avec des rapports extérieurs non seulement disciplinaires mais économiques et politiques, alors les sanctions ecclésiastiques participent du caractère civil et public du complexus social.

Dans la punition du coupable, on trouve trois éléments : la sauvegarde de la société contre des éléments nuisibles, le châtiement pour le mal commis et l'amendement possible du coupable. Tous les peuples sont d'accord sur ce point : il n'y a pas de société possible sans un système pénal. Alors que les sociétés volontaires ou les sociétés naturelles, limitées ou limitables, peuvent résoudre le problème de la sauvegarde de leur bien-être et de leur unité en expulsant le membre coupable quand il n'est pas possible d'obtenir qu'il s'amende (ainsi font, aujourd'hui, la famille et l'Église), la société politique qui comprend tous les sujets d'un territoire déterminé

n'a d'autre ressource pour éliminer le coupable que l'exil, la prison, la détention perpétuelle ou la condamnation à mort.

Le critère de l'amendement possible n'est pas constamment observé dans les sanctions pénales : la peine a été conçue principalement comme un châtiment, concomitamment comme une sauvegarde sociale : enfin ce n'est que de façon subordonnée et seulement pour les jeunes délinquants et les femmes perdues qu'on a considéré aussi l'amendement. Quand on statue des peines impliquant l'élimination du coupable, l'idée de l'amendement est complètement perdue de vue ; ce qui l'emporte c'est le châtiment et son caractère exemplaire destiné à inspirer une crainte suffisante pour diminuer le nombre des crimes.

La prédominance de l'un ou de l'autre des critères de la peine dépend de la façon dont se développe la conscience du droit pénal dans les différents types de société. Dans le type familial fermé tel que les tribus et les castes, la faute du membre d'une autre tribu ou d'une autre caste est regardée non pas comme personnelle mais comme collective. Dans ce cas, sur l'idée de justice on voit prévaloir une défense instinctive qui se manifeste par la vengeance ou par les repréailles. Si la faute est commise par un membre de la tribu ou de la caste, la punition peut être personnelle ; elle n'exclut pas, toutefois, la solidarité du groupe ou du sous-groupe social : des femmes, des enfants, voire des serviteurs. Cette conception d'une solidarité de groupe n'est pas propre seulement à l'antiquité et au Moyen Age ; nous la trouvons aujourd'hui encore dans la survivance de la décimation comme peine militaire et dans la suppression en bloc de groupes considérés comme anti-sociaux. C'est contre cette tradition de solidarité familiale que s'élevait la voix du prophète Ezéchiel quand il blâmait la coutume israélite de faire expier aux fils les fautes de leurs pères. Il affirmait la responsabilité personnelle. « L'âme qui aura péché — c'est celle-là qui mourra. » (Ezéchiel, XVIII-4.)

On arrive à la conception personnelle de la responsabilité de la faute quand la personnalité humaine commence à émerger du groupe. Cela peut avoir lieu quand la société politique s'affirme supérieure aux groupes de famille et donne un caractère social à des crimes donnés, punis en dehors de la justice familiale par des magistrats déterminés ou bien par le consentement populaire. Dans cette évolution, la peine assume principalement le caractère du châtiment. Le cas d'élimination est représenté seulement par l'exil et l'ostracisme, alors que la peine de mort est regardée comme un châtiment exemplaire.

La conception d'une justice égale pour tous ne pouvait exister que dans une société égalitaire où l'idée individuelle prédominât. Dans des sociétés formées de classes supérieures et de classes inférieures bien démarquées, ou encore composées de tribus différentes ou de castes fermées, où l'esclavage et

la servitude de la glèbe existaient, la justice punitive ne pouvait pas ne pas être inégale et dans la compétence des magistrats et dans la méthode de procédure et dans l'application de la peine. L'idée d'une différenciation dans le système pénal est si enracinée que, lors même qu'on arrive à l'égalité, il subsiste, pour des différenciations de catégories, des juridictions comme la Haute-Cour pour les sénateurs, les ministres ou les députés, la Cour Ecclésiastique pour les prêtres, la Cour Martiale pour l'Armée, les Cours Spéciales pour les délits politiques. La justice pénale a eu presque toujours une conception de classe qui l'emportait sur toutes les autres en ce qui concernait la propriété, et c'est un fait notable qu'il y a quelques dizaines d'années à peine, en Angleterre, on pouvait être condamné à mort ou relégué dans les terribles colonies pénales d'Australie pour des vols de peu d'importance.

L'évolution du système pénal de l'idée de châtiment vers l'idée d'amendement et du système de vengeance collective vers le système de la responsabilité personnelle, se reflète dans la qualité des peines. Jadis, la condamnation à mort ou à des peines corporelles barbares comme la mutilation ou la cécité, était chose normale. Cela provenait en partie d'une organisation insuffisante, de la multiplicité des juridictions, patronales ou seigneuriales, de la situation misérable des classes inférieures, de la méthode d'éducation civile, du manque de sécurité publique, et d'un système d'emprisonnement primitif et inhumain. Le pilori, la flagellation, la marque d'infamie et la mutilation épargnaient la dépense des prisons et la nécessité de colonies disciplinaires. La mort éliminait le coupable. Par compensation, il existait alors des lieux et des villes de refuge qui empêchaient ou retardaient les vengeances pénales, mais malheureusement donnaient ainsi aux coquins le moyen d'échapper à une juste punition et de peupler les bois de brigands.

Il était impossible que des systèmes semblables pussent délivrer la société des malfaiteurs qui pullulaient plus que jamais, infestant les villes et les campagnes, bien que les gibets fussent dressés, les bûchers allumés et les guillotines montées en permanence devant les foules toujours prêtes à accourir à ces spectacles de sang et de mort. On voulait terroriser aussi bien le peuple que les délinquants par le spectacle de la peine capitale et des peines corporelles douloureuses et publiques ; mais la défense sociale était insuffisante, le châtiment cruel et généralement disproportionné.

La procédure pénale elle-même s'est modifiée selon l'orientation sociale. Dans un système où la responsabilité collective est en prédominance, la recherche de la faute personnelle est sommaire et ne va pas jusqu'au fond. Quand la persona-

lité émerge, la recherche de la responsabilité et du degré de la faute est plus poussée, la défense du coupable devient un office public. L'emploi de la torture pour obtenir la confession du coupable et les déclarations des témoins se rattache à l'idée de la responsabilité personnelle dans la faute. Malgré l'opinion d'Aristote favorable à l'emploi de la torture dans les procès, Cicéron et Sénèque (saint Augustin plus tard) se sont prononcés contre elle. Les juristes ont eu des avis différents sur l'utilité de la torture pour connaître la vérité. Il a fallu arriver aux XVIII^e et XIX^e siècles pour obtenir son abolition dans les pays civilisés ; ce fut là un progrès notable dans la justice pénale. Qu'on n'aille pas croire toutefois que la torture, abolie légalement, n'est pas employée aujourd'hui encore de manière arbitraire aussi bien par les polices que dans les prisons ou dans les camps de concentration.

Aujourd'hui encore il existe des prisons anti-hygiéniques et horribles et des méthodes pénales déplorables ; et, de temps en temps, il se produit des actes de justice sommaire tels que les lynchages non seulement de nègres en Amérique mais de blancs en Europe, comme celui de ce jeune Bolonais qui fut lynché sur place en Novembre 1926 parce qu'on crut qu'il avait attenté à la vie de Mussolini. Les assassinats commis par Hitler et ses hommes la nuit du 30 juin 1934 sans la moindre procédure préventive sous prétexte de réprimer un complot ont à peu près le même caractère. Malgré cela, il faut convenir que, depuis plus d'un siècle, le processus d'humanisation du système pénal a été incessant, bien qu'il y ait encore beaucoup de chemin à parcourir pour qu'il réponde rationnellement à la triple nature de la peine : défense sociale, châtiment, amendement. Aujourd'hui l'égalité devant la loi est presque complète, les magistratures sont organisées par l'État et jouissent d'une indépendance à peu près suffisante. Malheureusement, la police judiciaire est presque toujours un instrument politique, et l'indépendance de la magistrature est troublée par le pouvoir, surtout si celui-ci est un pouvoir personnel, autoritaire et tyranique.

Parmi les différents problèmes éthico-sociologiques, une question recommence à passionner aujourd'hui : c'est celle des limites du pouvoir pénal, plus particulièrement la question de savoir si la société a le droit de punir de mort et dans quels cas. Nous n'entendons pas discuter ce problème du point de vue juridique, non plus qu'avec des critères strictement éthiques ; ce ne serait pas conforme à notre méthode. Sociologiquement, un problème n'est tel que lorsqu'il est posé par la conscience sociale comme un problème pratique à résoudre ou quand, résolu d'une façon, il est remis en discussion en vue d'une solution ultérieure. C'est ainsi que se pose aujourd'hui le problème de la guerre, dont on se demande si elle est un crime et si,

en tant que telle, elle doit et peut être éliminée. C'est ainsi que, dans un passé qui n'est point éloigné, on a posé le problème de l'esclavage et de la légitimité du trafic des esclaves. C'est ainsi que, depuis plus d'un siècle, on pose le problème de la peine de mort en se demandant si elle est légitime ou non et si on peut l'éliminer et jusqu'à quel point on le peut.

Pratiquement, les États modernes ont ramené à un très petit nombre les délits entraînant la peine de mort quand ils n'ont pas aboli celle-ci, comme l'avait fait l'Italie avant le fascisme. La peine de mort subsiste dans toutes les législations militaires ou sous les régimes de cours martiales. Dans l'application de la peine de mort, on a éliminé aujourd'hui toutes les formes de mort douloureuse et de tourments prolongés, et les spectacles publics.

Aussi bien sur l'abolition de la peine de mort que sur l'abolition de la guerre, la conscience publique ne s'est pas encore formée, n'a pas encore opté, si bien qu'elle n'est pas arrivée à une solution complète, qu'elle a simplement franchi des étapes intermédiaires. Entre l'idée de l'abolition, plus humaine et plus rationnelle, et la crainte de voir la société perdre un instrument d'ordre et de sécurité, la conscience publique reste incertaine. Seuls les voyants, les audacieux, les réformateurs ont le courage des grandes idées et précèdent le monde de quelques dizaines d'années ou de quelques siècles.

Le mouvement de la conscience sociale vers la rationalité n'est pas direct ni rapide, mais lent et incertain, avec des étapes et des retours. Aujourd'hui, avec l'avènement de gouvernements autoritaires, sous cet aspect, comme sous beaucoup d'autres, on a fait un pas en arrière, mais il est impossible que le mouvement vers la rationalité s'arrête complètement. Quand la peine de mort, comme la guerre, sera abolie, elle cessera d'être légitime et on ne cherchera plus à la présenter comme nécessaire ; si la pratique montre que la société peut s'assurer l'ordre et la tranquillité par d'autres moyens, on ne demandera pas son rétablissement. Quiconque lirait aujourd'hui ce que l'on écrit contre l'abolition de l'esclavage en Amérique, avant et après la guerre civile, verrait que les esclavagistes regardaient le problème de l'esclavage comme insoluble tant du point de vue économique que du point de vue social. Il en sera ainsi de l'abolition totale et complète de la peine de mort.

Nous distinguons, cela s'entend, le code civil du code militaire en temps de guerre. Dans une armée en guerre, la peine de mort est nécessaire parce qu'il est impossible d'appliquer un autre système de peine. Mais nous pensons que le mouvement vers l'abolition de la guerre balayera tout ce qui est lié à ce moyen irrationnel de justice internationale. D'un autre côté, nous ne considérons pas qu'on puisse parler d'un ordre

juridique régulier ni dans une guerre civile ni dans une période de révoltes à main armée. Les condamnations prononcées au cours de ces périodes échappent au concept de la justice pénale et tombent dans la catégorie des représailles, des vengeances et des répressions. Le mal, dans des cas semblables, a son origine dans de tristes conditions sociales et dans l'impossibilité de trouver de libres méthodes. Au-dessous de toute rébellion et de toute guerre civile il y a toujours une oligarchie tyrannique.

Le problème de la peine de mort est presque toujours influencé par la conception religieuse qui prédomine. Ceux qui, comme les peuples orientaux, ont peu d'estime pour la vie, soit parce qu'ils croient à la transmigration des âmes (métempsychose), soit parce qu'ils ont foi en un au-delà heureux, comme les Musulmans, ne tiennent pas grand compte de la peine de mort parce qu'ils ne tiennent pas grand compte de la vie ; pour eux le problème n'existe pas. Au contraire, dans les milieux où la pensée humanitaire et individualiste est développée, et où la vie est considérée comme le bien suprême, on met en doute ou bien l'on nie résolument le droit de la société à frapper de la peine capitale. Dans les États dits totalitaires fondés sur le mysticisme de la nation ou de la race il est plus facile que dans les autres d'imposer aux hommes le sacrifice de leur vie. Les hommes y existent en vue de la collectivité et non la collectivité pour les hommes. Pour nous autres chrétiens qui avons foi en un au-delà de récompenses ou de peines suivant les œuvres, le meurtre de personnes qui peuvent être en état de perdre leur âme n'est pas indifférent ; nous préférons les voir emprisonner. Les préoccupations spirituelles valent bien sur la balance les préoccupations d'ordre juridique. Elles pèsent d'autant plus qu'on est plus convaincu que la peine de mort n'est pas le moins du monde nécessaire pour assurer à la société moderne l'ordre, le bien-être et une protection contre les malfaiteurs.

En somme, le problème de la peine de mort comme celui de la guerre est un problème qui se fonde sur l'idée de nécessité. Au moment où l'on met en doute cette nécessité, on cherche d'autres moyens que la guerre et la peine de mort. Au moment où on trouve d'autres moyens et où on les reconnaît adéquats, la nécessité de la guerre et de la peine de mort prend fin, et avec elle, leur légitimité (1).

(1) A ceux qui citent l'exemple de l'antique Israël où la peine de mort était établie de par la volonté de Dieu et en son nom, nous pouvons répondre que les chrétiens qui croient à l'intervention directe de Dieu dans le régime du peuple élu ne feront pas difficulté à admettre que Dieu qui est l'auteur de la vie en pût disposer selon ses hautes finalités. Mais chrétiens et non-chrétiens doivent bien admettre qu'Israël se trouvait dans une phase historique primitive, où bien des institutions sociales étaient admises (acceptées ou tolérées

En matière de justice civile et économique, le processus a été presque le même que celui de la justice pénale. Il y a eu une évaluation particulariste de la justice de groupe à l'intérieur du groupe même et une évaluation différente des rapports des groupes entre eux. Cette différence, nous la trouvons dans la loi hébraïque comme chez les autres peuples anciens. En Grèce, entre les Hilotes et les citoyens il y avait deux façons d'apprécier les rapports de justice. Au Moyen Age on retrouve en partie les effets de la distinction des groupes dans les rapports établis par la justice civile : il y a une justice pour les hautes classes, une autre pour la bourgeoisie, une autre pour le menu peuple ou les serfs de la glèbe.

41. — Le rapport de justice commutative se fonde idéalement sur l'égalité. C'est là une idée antique que les scolastiques ont renouvelée au Moyen Age. Cependant, si l'on considère les rapports à l'intérieur de groupes fermés, l'égalité personnelle ne se trouve qu'au sein de chacun des groupes. Au dehors, c'est dans l'objet qu'on cherche l'égalité, si bien que dans le « do ut des » des contrats d'achat et de vente, il y a une mesure conventionnelle qui rend égaux les objets de l'échange même si cet échange a lieu entre personnes de catégories différentes et de groupes différents. Il n'en est pas de même du « facio ut facias » entre personnes de groupe ou de rang différents ; l'égalité objective est altérée par l'inégalité subjective, lorsque la liberté n'est pas égale entre les contractants.

Pour corriger les altérations de la justice commutative dans les rapports privés que peuvent déterminer de multiples causes et principalement les abus de la richesse au détriment de la pauvreté, ou pour intégrer les rapports privés dans un ordre supérieur, on voit intervenir parfois ce qu'on a nommé la justice distributive. Celle-ci n'est pas, comme on l'a cru, un simple élément potentiel de la justice ; elle en est un aspect caractéristique, particulier aux rapports entre les hommes. La justice distributive incombe à ceux qui président à la société quel que soit leur pouvoir : familial, religieux ou politique. C'est dans la recherche du bien commun et dans sa réalisation, dans l'équivalence des rapports entre les différentes catégories de personnes et leur fonction qu'on obéit à l'obligation de la justice distributive.

Toutes les mesures de l'État relatives aux problèmes du travail, si courants aujourd'hui, doivent être regardées comme des applications du principe de la justice distributive. Telles sont, par exemple, les assurances sociales pour les maladies, le chômage, les accidents du travail, la vieillesse. Ces assu-

par Dieu *propter duritiam cordis*), qui ne sauraient être admises aujourd'hui par la morale chrétienne, telles que le divorce, la polygamie, la guerre exterminatrice, l'esclavage.

rances sont un moyen d'intégrer la compensation due au travail relativement à sa fonction sociale. Certains appellent la justice distributive justice sociale, mais cela produit de la confusion. Tout ce qui se rapporte à la société est social. L'idée d'une distribution de la justice est plus exacte et plus compréhensive. On appelle justice sociale la justice que chacun des membres de la société doit à celle-ci en vertu de sa fonction collective car, de même que la société a des rapports de justice envers ses membres (justice distributive), les individus ont des rapports de justice envers la communauté (justice sociale). Ce qu'on dénomme ainsi, c'est l'ensemble des devoirs envers la société : payer les impôts, accomplir son service militaire, observer les prescriptions de la santé publique et autres obligations semblables, qui représentent le lien de la justice nous attachant à la communauté pour les services que la communauté rend à chacun de nous en fait de bien-être matériel, de sécurité, d'ordre, d'intégration intellectuelle et morale.

C'est le même concept de justice distributive qui préside aux rapports des groupes autonomes tels que les États aujourd'hui ; c'est en raison de ces rapports que l'on parle aujourd'hui d'une justice internationale qui sera organisée avec des tribunaux à elle, comme celui de La Haye, ou bien au moyen d'arbitrages et avec un appareil juridique imposant qui a commencé par se développer au sein de l'Église avec le Droit Canonique, puis sous une forme autonome avec le Droit International.

Dans ce réseau de rapports des particuliers entre eux (justice commutative), de la communauté envers ses membres (justice distributive), des membres envers la communauté (justice sociale), et des États entre eux (justice internationale), l'unique recherche, la recherche insistante de l'homme est le juste, le droit, l'égal, l'équivalent, le rationnel, comme un besoin primordial et jamais satisfait, comme une impulsion à laquelle il faut répondre de façon satisfaisante parce qu'il semble que tout conspire à l'entraver.

Aussi est-ce une chose continuelle que la lutte contre l'injustice qui tantôt se présente comme fraude, tantôt comme oppression du fort au détriment du faible, tantôt comme privilège de classe ou de caste sans aucune correspondance avec des fonctions ou des devoirs sociaux, tantôt comme abus d'autorité et ainsi de suite. Pour que la justice soit véritablement à la base des États, et pour que les charges sociales et les avantages sociaux soient bien répartis, il faut avant tout une conscience éthique bien formée réagissant aux actes d'injustices venant soit du haut soit du bas. Ensuite, il faut un système politique organique et libre, pour que les réclamations faites contre les injustices puissent être efficaces. Ces deux moyens de corriger les injustices sont d'autant plus nécessaires aujourd'hui

que l'État englobe tant de fonctions économiques et a pris un tel pouvoir financier, que les mesures qu'il décrète peuvent lui faire déposséder des classes entières au bénéfice d'autres classes et altérer le cours des lois économiques, comme il est advenu en Allemagne lors de la dévalorisation du mark et de l'annulation des dettes de l'État.

Le principe de l'égalité ou de l'équivalence, fondamental pour la justice, doit se trouver à la base de tous les rapports humains privés et publics. De là un continuel effort d'évaluations, une recherche continuelle d'analogies, une tendance à équilibrer les différents éléments de manière à obtenir la justice. De là la nécessité d'une magistrature intelligente, consciencieuse et indépendante, pour rendre à chacun la justice à laquelle il a droit. De là un pouvoir législatif et un pouvoir exécutif contrôlés (dans les systèmes démocratiques) et la recherche de mécanismes sociaux rendant plus facile, plus générale et moins coûteuse à chacun la défense de son droit.

L'analyse faite montre clairement que la justice ne saurait être considérée comme quelque chose de conventionnel et d'extérieur ni du point de vue individuel ni du point de vue social, ainsi qu'ont l'habitude de considérer les écoles utilitaires et les écoles positivistes. Pour les utilitaires, la justice viendrait de l'utilité qu'a l'individu à respecter chez autrui ce qu'il désire voir respecter chez lui ; ce serait dans ce but utile qu'il se soumettrait à la discipline collective que comporte l'observation des règles dites de la justice. Pour les positivistes, la justice serait la subordination de l'individu à la société représentée par la classe dominante, subordination exprimée par des lois et des règles rendant possible l'existence en commun. Pour les uns comme pour les autres la justice se ramènerait à un ensemble de règles opportunes et conventionnelles correspondant au degré d'évolution sociale et au point de développement des besoins collectifs.

Pour nous, la justice est intérieure, c'est une moralité, s'exprimant par la formation juridique continuelle de droits et de devoirs, tendant à une égalité ou équivalence des rapports individuels-sociaux. Dans son essence, cette égalité n'est pas matérielle et ne saurait se ramener à des termes matériels. Elle est spirituelle et se réalise en termes spirituels, même dans cette participation aux choses matérielles dont s'occupe la justice sous ses aspects de justice commutative, de justice distributive, de justice sociale et de justice internationale. L'égalité se fonde sur le respect de la personnalité humaine, égale chez tous, elle s'épanouit en assurant à chacun, matériellement, le nécessaire, en donnant à tous la possibilité de développer leurs aptitudes et leurs qualités morales et intellectuelles, en faisant participer chaque homme à la vie de la communauté, en ouvrant à chacun l'accès de toutes les charges

et de toutes les fonctions publiques selon ses possibilités, en donnant à tous, sans distinction, des garanties de justice, en répartissant proportionnellement entre tous les charges et les corvées sociales, en poussant à un ordre social véritablement rationnel.

Dans cette idée dynamique d'une égalité spirituelle comme point d'aboutissement de la justice, il y a une valeur éthique fondamentale. Pourquoi égaux ? Parce que l'humanité est commune à tous. En quoi égaux ? Dans la vie de l'esprit, par laquelle chacun a droit à une existence digne d'un être rationnel. Comment égaux ? Par une coexistence de droits et une réciprocité de devoirs assurés par un ordre éthico-juridique.

Il manque à cette construction rationnelle un élément qui, domptant la mauvaise volonté et l'égoïsme dont nous sommes tous remplis, puisse faire vouloir et respecter constamment l'ordre de la justice : et c'est l'amour réciproque. Un amour non point sentimental, mais effectif ; non point limité au cercle dans lequel nous vivons, mais s'étendant à tous les hommes, ne peut être réalisé que par une lumineuse conception religieuse telle que la religion chrétienne, qui embrasse tous les hommes en tant que fils de Dieu et unit tous les hommes dans le destin commun de la vie présente et future. La justice reste toujours la base des rapports entre les hommes, mais elle doit être vivifiée par l'amour et ennoblie par la fraternité.

C'est une faute que de considérer dans l'amour du prochain le caractère individuel seul et non point le caractère social. C'est là une des nombreuses erreurs provenant du fait qu'on sépare l'individu et la société pour en faire deux entités séparées alors qu'ils ne sont que deux facteurs d'une synthèse réelle, analysés comme concepts. L'amour du prochain est un lien social qui renforce tous les autres liens et les perfectionne, de l'économique au politique, du national à l'international, du familial au religieux. L'amour ne dénie aucun droit : mais il rend le droit moins rigide ; il n'atténue aucun devoir : il rend le devoir plus facile ; il n'altère aucune distinction sociale : il supprime la distance ; il ne réduit pas les inégalités matérielles : il les ramène au plan de l'égalité spirituelle.

C'est pourquoi tous les vices humains qui s'opposent à l'amour, comme l'envie, la haine, la colère, le mépris, l'orgueil sont des causes et des sources d'injustice ; alors que, dans la vie sociale, l'amour se résout en liberté, égalité et fraternité. Ces trois paroles prises comme symbole par la Révolution Française indiquaient alors la chute des régimes absolus, des privilèges de classe et des inégalités sociales. La religion chrétienne, alors que c'est elle qui a ennobli et rendus vrais spirituellement ces trois mots-là fut assimilée à l'Ancien Régime avec la structure duquel une grande partie de la vie ecclésiastique se trouvait engrenée, et combattue comme si c'était elle qui

eût renié la loi chrétienne. D'autre part, l'Église ne pouvait pas ne point rejeter un certain sens que l'on donnait à ces trois mots au milieu du tourbillon d'une révolution qui finit très vite, avec le sang d'abord, avec la tyrannie napoléonienne ensuite, par nier toute liberté, toute égalité et toute fraternité.

Le temps vint bientôt où ces trois paroles, détachées du sens que leur avait donné un événement historique particulier, reprirent leur signification humaine et chrétienne sur laquelle repose notre civilisation, et pour laquelle, aujourd'hui encore, on combat toutes les injustices et toutes les monstruosité perpétrées au nom de la liberté ou de l'autorité, du peuple ou de l'État.

DUALITÉ ET DIARCHIE

42. Toute dualité est pratiquement *dualiste* et tendanciellement *unitaire*. L'institution du point de vue sociologique et dans le rythme de la dualité sociologique.
43. Le courant organisateur et le courant mystique. La diarchie sociologique.
44. Pluralité et non pluralisme dans la dualité. Processus de la médiation dans la formation des diarchies.
45. La diarchie État-Église.

42. — La synthèse de la liberté et de l'autorité se résout en un dualisme de forces concrètes qui, sur le plan de l'ordre, se limitent mutuellement. La synthèse de la morale et du droit se résout en une dualité de forces concrètes qui, sur le plan de l'égalité, se limitent mutuellement. Nous trouvons partout une polarisation incessante de forces dans deux domaines distincts, tantôt sous un nom, tantôt sous un autre. Ce continuel dédoublement de la vie sociale se présente tantôt comme irréductible et en lutte perpétuelle, tantôt comme conciliable et en bienfaisante collaboration. Et, par un passage rapide de l'objectif au subjectif, la dualité concrète se présente à nous comme contraste entre l'idéal et le réel, entre le spirituel et le matériel. Nous ne voulons pas dire qu'en fait il y ait d'un côté irréalité et de l'autre réalité. Nous voulons dire que les forces de conscience et d'activité individuelles s'orientent vers l'un des deux termes, de sorte que l'un puisse représenter l'élément rationnel spirituel et idéal, l'autre le pratique, le matériel, le réaliste.

Cette dualité fondamentale, qui répond à la nature même de l'homme, faite de la raison et des sens, doit, pour être utile aux fins de la nature, arriver à une résolution synthétique sans laquelle elle serait stérile : tel nous apparaît tout le développement de l'activité humaine, tant sous son aspect individuel et intérieur que sous son aspect sociologique et historique. Seulement, il faut savoir l'interpréter en le dégageant d'éléments étrangers et perturbateurs qui ne font voir ni sa raison intime ni l'admirable vitalité qui se dégage de ce développement.

Ce que nous avons étudié jusqu'à présent des formes de la

socialité, de leurs interférences, de leur tendance à l'unification, de leur mouvement vers la rationalité, et les synthèses que de « liberté-autorité » et de « moralité-droit » nous avons tirées, nous permettent de déduire qu'il n'y a rien de social qui ne reçoive son empreinte de la dualité de l'idéal et du pratique, du spirituel et du matériel, du finaliste et du conditionné. Cela se manifeste dans tous les modes de réalisation de la vie sociale en tant que philosophie, art, religion, politique, économie. La dualité ne reste pas à l'état de simple tendance, ou telle qu'une expression passagère de différents états d'âme et des courants multiples et autonomes de pensée et d'activité qui forment la matière du devenir social. Dans le concret, tout le divers et le varié de la vie se polarise constamment en dualité, et la dualité tend toujours à l'éliision et à l'unification.

Il semble qu'une force cosmique, un mouvement déterministe pousse toutes les activités coexistantes et en pluralité vers le nombre deux et fasse tendre le deux à l'un. Mais cette force n'est pas déterministe dans notre domaine, même si nous la pensons comme une force cosmique. La socialité est le monde des êtres raisonnables et volitifs qui se décident à l'action librement, bien que liés par leur conditionnement tant intérieur qu'externe. Ils ne subissent pas la loi de la dualité : ils agissent au sein de cette loi. Ils ne sont pas déterminés à l'un ; mais, étant un dans leur individualité, ils cherchent librement l'un dans leur réalisation finale. Toute société qui se développe sur des relations humaines est pratiquement *dualiste* et tendanciellement *unitaire*.

Le dualisme est inné dans la nature humaine qui se révèle à nous sous l'aspect du sujet connaissant, le *moi*, et de l'objet connu, l'*autre*. Pour autant que la connaissance et l'amour tendent à franchir le fossé qui sépare le sujet et l'objet, en cherchant une unification immanente dans l'acte de connaître et dans la possession du bien, il ne s'agit jamais que d'une synthèse transitoire laissant intacts les deux termes sans les confondre. Il faut en dire autant de la dualité sociologique. La famille naît d'une dualité qui s'unifie : *erunt duo in carne una*. De là naît une seconde dualité : parents et enfants. La société politique est une dualité qui s'unifie : gouvernants et gouvernés, roi et peuple. La résultante économique provient de deux termes s'exprimant sous forme de contrat, *do ut des, facio ut facias* : des rapports multiples se systématisent en deux. La synthèse qui en résulte laisse intacts les termes de la dualité ; et puisque aucune synthèse n'est jamais définitive dans le processus historique, cette synthèse à son tour arrive à développer une activité nouvelle, en se résolvant dans le multiple, c'est-à-dire en se désintégrant de telle sorte que le multiple se réduise de nouveau en dualité, que cette dualité se synthétise et ainsi de suite indéfiniment.

Il pourrait sembler d'après cette analyse que la société n'est autre chose qu'un flux et un reflux de forces instables qui se composent et se décomposent continuellement ; il n'en est pas ainsi. Dans le mouvement dynamique de transformation en dualité, et dans la tendance permanente à l'unification, ce que les juristes appellent l'*institution* se construit et se réadapte sans cesse. Ce terme d'institution a passé dans la sociologie avec une signification moins technique, pour indiquer les différentes structures concrètes de la socialité en raison desquelles et au sein desquelles les individus se meuvent et agissent. Pour nous, ce sont des institutions que la famille, l'État, la classe, la commune, l'Église, l'Université et ainsi de suite. Les juristes appellent institution toute construction juridique (même formaliste), tels le registre de l'état-civil, le cadastre ou la citation. Pour nous, ce sont là choses qui ne nous intéressent pas. Nous considérons le terme d'institution comme convenant, en sociologie, à indiquer la fixation des différents courants d'activité sous forme de structures en tant qu'organes et moyens permanents adéquats à des fins déterminés. C'est pourquoi l'institution peut être regardée non seulement comme une résultante, mais comme une objectivation de l'activité humaine et de ses fins.

La théorie de l'institution est en faveur aujourd'hui auprès de juristes français notoires. Ils semblent la considérer comme une entité extérieure et supérieure à la volonté qui la réalise comme un *a priori* logique en face de l'individu. En fait, ce n'est qu'un *a posteriori*, une résultante de l'expérience, aussi bien sa structure objective que chacune de ses variations. La différence entre les deux façons de concevoir l'institution se répercute sur le problème de la dualité sociologique. Pour ces juristes, la réalité de l'institution est tout entière dans le fait qu'elle est telle en tant qu'entité unitaire. Pour nous, l'institution est dualiste dans son dynamisme perpétuel, et ce n'est qu'en tant que tendance qu'on peut la dire unitaire, parce que l'institution n'est pas, ne peut pas être extérieure au rythme de l'activité individuelle-sociale. Si nous disons qu'elle en est l'objectivation, c'est parce que nous travaillons à construire et même à démolir pour construire, dans le sens que nous ajoutons nos expériences à celles du passé. Comme toute l'expérience humaine est vécue d'une façon dualiste, avec une tendance à l'unification, l'institution sera vécue de façon dualiste et réalisée avec une tendance à l'unité.

Il ne faut pas nous laisser entraîner loin des images auxquelles nous appuyons notre pensée. Nous avons déjà noté qu'il n'existe pas d'acte individuel qui ne soit en même temps social, qu'il n'existe pas un seul moment de vie associée qui ne crée un organisme, ce qui veut dire qu'il n'y a pas un instant où quelque institution ne se réalise, même s'il s'agit d'une ins-

titution élémentaire et inchoative. Mais dans n'importe quel stade de la société, la réalité éthico-juridique institutionnelle que nous croyons avoir construite pour toujours n'est qu'un moment du processus, et la formation juridique qu'on croit fixée n'est qu'une étape dans la voie d'un développement ultérieur.

L'institution sert à nous donner l'empreinte stable d'une réalité en processus. C'est nous-mêmes qui nous représentons cette stabilité comme une identité avec une réalité toujours semblable. Quand nous parlons d'un État tel que la France, il nous semble en pouvoir parler comme d'une personne morale constamment présente à elle-même, constamment identique. Mais si nous voulons analyser les phases de sa politique, de sa culture ou de sa religion, dans le processus d'un siècle seulement, nous ne pouvons leur donner la même valeur (bien que le nom et dans une certaine mesure la géographie restent identiques), car nous trouvons une grande différence entre la France de 1830, celle de 1852, celle de 1870, celle de 1914, celle de 1935. L'identification idéale se fait non par l'institution objective, mais par la conscience collective qui lui donne son existence et sa continuité. Cette conscience collective qui, en acte, n'est jamais identique à elle-même, jamais unifiée, jamais unité véritable, mais toujours pluralité, qui s'oriente vers une dualité pratique et tend à une unité idéale, se manifeste dans l'institution France, en raison justement de son dynamisme et parce que c'est là une conscience véritablement vivante. Au contraire, bien que la géographie de la Rome de 1935 soit la même que celle de la Rome des Scipions et des Césars, bien que l'Athènes de 1935 soit géographiquement la même que celle de l'Athènes de Périclès et de Platon, ni l'une ni l'autre en dépit de leur nom, de leurs souvenirs, et de la rhétorique du monde entier, ne sont identiques en tant qu'institutions : la conscience collective de la continuité fait défaut, parce que la continuité du processus fait défaut. La réalité collective du passé s'est résolue en une autre réalité collective entièrement nouvelle, avec un autre rythme, un autre dynamisme, d'autres motifs dualistes, une autre tendance unificatrice.

Le dynamisme dualiste ne se trouve pas seulement au sein d'une institution pour la faire se réaliser et se développer : il existe aussi dans le rapport qu'il y a entre les différentes institutions, chacune étant considérée comme une réalité complète existant en soi. En vérité, on ne pourrait parler de réalité complète qu'en vertu d'une habitude d'abstraction logique et juridique, par laquelle nous désignons une série de rapports sociaux considérés sous un aspect donné organico-finaliste. C'est ainsi que lorsque nous disons « famille », personne ne s'avivra de penser que les relations de toutes sortes de toutes les personnes qui constituent une famille se limitent à ce cercle.

Il en est de même si l'on dit tribu, village, ville, État, Église. Nous arrivons toujours à un terme que l'on peut dépasser soit en extension soit en compréhension. Nous avons examiné cela en différents points de notre travail, en parlant des formes de la socialité, de leur développement, de leurs interférences. Chaque fois que nous en avons analysé le processus, nous avons vu le même phénomène : des forces devenant une dualité sous le nom de telle ou telle forme sociale, la prédominance d'une forme sur les autres comme tendance unificatrice, cette unification qui se désagrège et redevient une dualité nouvelle, puis tombe à des pluralités temporaires audacieuses pour se repolariser en deux formes principales et tendre à l'unité qui n'est jamais parfaitement obtenue ou bien, si elle est obtenue, retombe dans des périodes de désintégration sociale.

Il est impossible de ne pas trouver à un moment quelconque de l'histoire, dans n'importe quelle concrétisation sociale, sous les différents aspects de la religion, de la politique, du droit, de la culture, non seulement les traces de la dualité des forces groupées, mais encore les éléments dualistes des différentes synthèses sociologiques. S'il n'en était pas ainsi, le processus spirituel de l'homme stagnerait dans l'immobilité, le mouvement vers la rationalité s'arrêterait dans l'irrationnel, les valeurs éthiques ne pourraient se développer ni se fixer dans le droit, le droit n'aurait pas sa relativité historique et les institutions ne pourraient se construire.

La loi de la dualité sociale tendant constamment à l'unification est une loi générale à laquelle aucune société, aucune institution, aucune réalité humaine ne se soustrait, à laquelle nous-mêmes, en tant qu'individus, ne nous soustrayons pas. Ainsi l'histoire est-elle faite, en vertu du double mouvement de la raison et de la sensibilité humaine, de la liberté de l'esprit et du conditionnement de la matière.

43. — Pour bien comprendre la dualité sociologique, cherchons à la saisir telle qu'elle se présente à chaque instant du processus historique. Elle nous apparaît telle qu'un conflit latent ou manifeste entre la réalité considérée de façon statique et son devenir. La réalité se manifeste comme organisation sociale stable, le devenir comme une impulsion vers une amélioration en vue d'un idéal qui se poursuit. L'organisation est défendue comme une réalité sûre, appréciée et goûtée par ceux qui s'y trouvent installés et redoutent les changements ; alors que ceux qui ne supportent pas l'organisation actuelle et s'efforcent de la modifier conçoivent le devenir comme une justice idéale, un bien-être plus large, un dépassement du mal ou même, dans les moments tragiques, comme une ruine nécessaire et, par conséquent, comme une délivrance.

Dans un moment normal, ces deux courants pourraient être

exprimés par l'autorité, qui symbolise l'organisation en acte, et par la liberté, qui symbolise l'impulsion au devenir. Mais cela ne serait pas tout à fait exact. Les termes pourront être intervertis comme cela se produit aujourd'hui chez les fascistes, les nazis et les bolcheviks, qui ne sont point poussés à l'action par un idéal de liberté mais par une plus grande solidarité collective avec le pouvoir. Il semble plus exact de définir les deux termes de la dualité sociologique comme deux courants : l'un organisateur et l'autre mystique. Nous rattachons au premier tous ceux qui travaillent à la structure sociale pratique, au second tous ceux qui agitent des idées, révèlent les misères du présent, et poussent aux réformes pour un idéal à venir presque messianique.

Ces deux courants pénètrent toujours toutes les formes sociales et leur cours est ce qui donne le mouvement et le développement, en remuant les eaux stagnantes de l'inertie et de l'abattement, voire en poussant au sacrifice. Le mot « mystique » employé pour « idéal » déplaît à beaucoup et me déplaît à moi aussi. Cependant, tandis que le mot « idéal » indique en général quelque chose d'intellectuel et de rationnel vu en tant qu'idée, le mot « mystique » décèle la foi, l'adhésion, l'amour et indique en même temps quelque chose de mystérieux, semblable à une force supérieure qui entraîne. C'est ainsi qu'on peut parler d'une mystique de la liberté du XIX^e siècle, comme aujourd'hui d'une mystique de la force.

Ces courants agitent les institutions et les formes sociales, et se manifestent dans les œuvres de la pensée et de l'art, dans l'activité religieuse et dans l'activité politique. Ils créent les élites actives d'un côté et de l'autre. Il peut arriver que les termes soient intervertis, si bien que le courant organisateur s'exprime en termes mystiques et le courant mystique en termes organisateurs. Dans la lutte pour la pauvreté que soutinrent contre la papauté d'Avignon les plus ardents des Frères Mineurs, ceux-ci, qui représentaient le courant mystique, s'efforçaient de faire que ce courant l'emportât sur le plan organisateur soit en soutenant et en favorisant Louis de Bavière, soit en appuyant la nomination de l'anti-pape. Les papes, au contraire, qui représentaient la partie organisatrice de l'Église, faisaient appel à des motifs idéaux et mystiques. Dans la lutte du siècle passé pour les libertés politiques, les motifs idéaux étaient du côté de ceux qui s'appelaient les révolutionnaires ; ceux-ci s'efforçaient toutefois d'organiser l'État libéral que les rois n'avaient accepté qu'à contre-cœur avec les statuts de 1848, tandis que les défenseurs de l'État absolu excitaient les masses avec des motifs mystiques tels que la défense de l'Église et le loyalisme envers la monarchie.

Rien d'étonnant à cela. Dans le concret, nous l'avons noté autre part, les deux forces en lutte (ou en coopération) ne doivent

pas être conçues comme deux abstractions ou deux positions logiques. Ce sont, de part et d'autre, des individus ; et chaque parti exprime ce qu'il peut en fait de facteurs idéaux ou d'organisation pour résister et pour vaincre. Si bien que l'interférence des courants est constante. Celui qui l'emporte est celui qui peut entraîner à sa suite le contenu le plus important d'éléments sociaux sous un idéal dynamique (même si cet idéal est pseudo-rationnel), parce qu'il a pu en même temps se placer sur le terrain de la réalité et de l'organisation. C'est l'organisation qui fixe l'idéal mystique dans l'institution, et c'est cet idéal qui rend l'organisation vivante et progressive. C'est en partant de ce processus que la diarchie sociologique se développe.

Par diarchie, nous entendons la formation de deux pouvoirs soit au sein de chaque groupe soit dans l'ensemble du complexe social. La formation de ces deux pouvoirs peut être plus ou moins organique, plus ou moins prononcée et plus ou moins étendue, mais toujours — ne serait-ce que d'une manière élémentaire — les deux pouvoirs s'affirmeront comme des points d'orientation des deux courants, le courant organisateur et le courant mystique.

Quand on parle de diarchie, l'idée vient à l'esprit de la co-existence de deux pouvoirs souverains avec interférence réciproque : telle la diarchie de la France à Tunis ou dans la république d'Andorre, et la diarchie de l'Angleterre dans les Indes : ce sont là des diarchies politico-juridiques constituées par une espèce de compromis dans le titre et dans l'exercice de la souveraineté. La diarchie dont nous entendons parler est d'un caractère sociologique, qu'elle s'exprime sur le plan politique ou qu'elle s'exprime sur d'autres plans sociaux. Nous pourrions nous reprocher l'emploi du mot diarchie s'il était employé d'une manière générale dans le sens d'une souveraineté purement politique ; mais ce n'est qu'en Angleterre qu'on parle quelquefois de la diarchie de l'Inde ; jamais en France ni autre part où l'on employait autrefois le mot de consouveraineté. Aujourd'hui encore, on peut dire que ce mot n'est pas usité, l'Européen aimant mieux parler de colonies ou de protectorats quand il s'agit de peuples d'un autre continent ou d'une autre race. Le mot de « diarchie » est le plus indiqué pour préciser le concept de dualité sociale concrétisé dans deux formes de pouvoir quelle qu'en soit la portée : morale, politique ou religieuse.

Selon les opportunités qui se présentaient au cours de notre travail, nous avons noté l'existence de cette diarchie ; si nous ne l'avons pas appelée ainsi, ç'a été pour ne pas introduire un mot nouveau et une idée particulière avant d'en avoir donné l'explication. Quand nous avons parlé de l'évolution de la forme familiale en forme religieuse ou de ces deux formes en forme

politique, nous avons marqué l'affirmation d'un pouvoir nouveau au détriment du pouvoir déjà constitué, et la diarchisation de la société. La prédominance de la forme politique dans l'antiquité ne supprime pas une coexistence du pouvoir familial dans les tribus israélites, dans les phratries grecques, dans les gentes latines. Les institutions domestiques avaient une autonomie de pouvoir qui pouvaient représenter, en face de l'unification politique, la partie stable et organique de la société, avec leurs rites, leurs droits spéciaux, leur système pénal et leur économie.

Quand l'accroissement de la vie citadine et le développement militaire et fiscal du pouvoir politique amoindrirent le pouvoir familial, la diarchie se transporta sur le terrain plus vaste des classes ; il en fut ainsi à Rome entre les patriciens et les plébéiens, avec l'organisation relative du Sénat et du tribunal, avec les familles puissantes et les factions citadines. Quand le plan social se confondit avec le plan politique, on vit naître des partis dans lesquels la lutte se dualisa comme à la fin de la république romaine et au début de l'Empire. Quand ce fut un chef qui détint fortement le pouvoir politique, la dualité se forma entre les forces oligarchiques et les forces démagogiques qui le soutenaient. Quand le pouvoir fut réparti, comme dans les régimes de monarchies paternelles, ou de monarchies libérales, les unes avec leur Parlement des États, les autres avec des parlements populaires, la dualité se polarisa dans l'un ou l'autre des pouvoirs. Si les deux pouvoirs s'entendirent et formèrent une seule force juridico-politique, une minorité dissidente naquit (ou un meneur de peuple) pour accueillir les plaintes et le mécontentement, et se traduire par une révolte.

Pour avoir de la stabilité et pour se continuer, toutes les forces sociales tendent toujours non seulement à la polarisation dualiste mais à la cristallisation diarchique. Cette cristallisation se produit dans le domaine qui, chez un peuple donné, à une époque donnée, peut être dit en prédominance. Il est naturel que, d'une façon générale, les forces en duel s'appuient sur les organismes existants et que ces organismes existants soient terrain de lutte et d'entente, mais cela n'est pas toujours nécessaire. Il peut arriver que de nouveaux organismes sociaux soient créés par les courants nouveaux qui surviennent et se présentent comme devant délivrer du passé : tel fut le cas de la Réforme et celui de la Révolution Française.

Quelle que soit la phénoménologie historique de la cristallisation de la dualité en diarchie, il est certain que la diarchie sociologique est d'autant plus réelle et effective que la vie des peuples est plus dynamique, que leur civilisation est plus avancée, que leurs valeurs spirituelles sont plus développées. La raison de cela paraît évidente si l'on réfléchit que l'élément dynamique du dualisme est toujours — ou a toujours semblé — un idéal

à atteindre, une foi à affirmer, un bien à encourager, une rationalité à conquérir, un avenir meilleur à réaliser en face d'une réalité qui est ou qui paraît tarie de ses sources spirituelles.

Les deux pouvoirs formés par la diarchie doivent être regardés, l'un comme le garant et le défenseur du *statu quo*, l'autre comme le propulseur des changements. Peu importe qu'en fait on invertisse les termes ou que l'un ou l'autre pouvoir puisse défendre des positions déjà acquises. Comme le monde marche, il est nécessaire que les pouvoirs diarchiques marchent aussi ; autrement, on verrait surgir une force nouvelle qui s'élèverait en opposition avec eux et, créant une nouvelle dualité, préparerait l'avènement d'un autre pouvoir. Dans les régimes parlementaires, on présume que la diarchie est formée d'un côté par le chef de l'État (roi ou président) avec ses ministres, de l'autre par le peuple avec son Parlement. On présume aussi que l'un représente la partie stable, organisatrice, l'autre la partie dynamique, mystique. En fait il peut y avoir soit une collaboration effective, soit un antagonisme détruisant le système de l'État, soit une subordination passive de l'un des pouvoirs à l'autre mettant fin à toute diarchie réelle. Ce dernier cas peut donner lieu à la réaction susdite, de la part d'une troisième force qui deviendra représentatrice du courant réformateur au nom de quelque idéal senti de façon générale, et refaisant une nouvelle diarchie sur une nouvelle dualité.

La diarchisation pourrait être regardée comme la stabilisation du mouvement dualiste ; la diarchie organisée devrait représenter l'ordre, la dualité son dynamisme. Nous nous efforçons d'analyser ainsi la réalité et de lui donner des lignes générales, mais la réalité est différente de son analyse et ne se laisse pas généraliser. Cette tentative d'analyse n'en est pas moins utile à nous donner une idée approximative.

De même que la dualité tend à l'unité, la diarchie une fois formée tend à l'unification. L'unification ne supprime pas la diarchie ; elle en fait une hiérarchie. Il s'agit toujours d'une tendance unificatrice, de synthèses partielles, de la collaboration des deux pouvoirs, ou bien d'une lutte pour la répartition ou pour la distinction des champs d'action. A ces différents stades, l'unification se produit souvent d'une manière pratique tantôt pour l'un, tantôt pour l'autre des deux centres diarchiques, tantôt sous forme juridique, tantôt sous forme éthique, tantôt sur le terrain politique, tantôt sur le terrain religieux ou culturel.

Il doit être difficile pour ceux qui conçoivent la société en termes juridiques de reconnaître un pouvoir diarchique dans une entité sociale n'ayant pas un pouvoir juridique quelconque. Ces esprits ne sauraient comprendre ce que fut au xiv^e et au xv^e siècle le pouvoir des Universités sur l'Église, sur les royaumes et sur l'Empire. On ne peut nier qu'alors, sociologiquement,

dans leurs rapports avec le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir séculier, les Universités firent partie d'une diarchie transitoire, mais puissante. D'autres n'admettent pas que l'on parle aujourd'hui d'une diarchie entre l'État et l'Église, celle-ci n'ayant pas, dans beaucoup d'États, de pouvoirs juridiques reconnus. Mais aucun sociologue ne peut nier qu'en dépit de cette absence de pouvoirs juridiques reconnus, l'Église exerce encore aujourd'hui, même dans les pays protestants, une véritable fonction diarchique.

Il faut observer que la diarchie n'est pas partout la même, ni formellement ni effectivement, et que l'unification ne se fait pas toujours sur le même plan : le social, le religieux ou l'économique. Les forces sociales se nouent et se dénouent d'une manière plus libre que les organismes mêmes ; aussi donnent-elles à ceux-ci une vitalité, un coloris, une raison d'être conforme à l'orientation de la conscience collective, aux besoins sociaux, aux nécessités des masses pauvres, à la destinée des centres d'élite, qu'il s'agisse d'élites intellectuelles, aristocratiques, sacerdotales ou tribunicienes.

On peut avoir une impression de longue stabilité uniquement parce qu'un roi ou un empereur vit longtemps comme François-Joseph, ou bien parce que le mouvement des réformes politiques est lent ou presque vain. Mais ce n'est là qu'une apparence ; et d'ailleurs, toute la vie sociale n'est pas liée à un épisode politique, et tout le travail de formation ne s'extériorise pas. Bien plus que dans la forme, la réalité du pouvoir se trouve dans la conscience qu'on l'a. La diarchie est surtout la conscience de la dualité sociale et du pouvoir qui se dégage d'elle. Il peut y avoir des périodes où la conscience du pouvoir n'est pas éveillée et aussi où cette conscience n'est pas bien orientée dans ses deux termes dualistes. On peut alors voir de longues stases, de l'assouplissement, ou bien, au contraire, des agitations désordonnées et convulsives. Mais au moment où la société reprend conscience d'elle-même, elle recommence à s'orienter vers la dualité ; elle arrive à former une diarchie nouvelle ou à faire revivre l'ancienne, et elle retrouve l'ordre dans la tendance (morale politique ou religieuse) à l'unification.

44. — Un des phénomènes sociologiques les plus intéressants est précisément la formation de l'orientation de la conscience collective par l'un ou l'autre terme de la diarchie comme volonté de pouvoir. La conscience collective pourra être dite une résultante des consciences individuelles uniquement lorsque les individus réaliseront en fait, ne serait-ce que rudimentairement, le but de l'association. Tant que rien n'est commencé en fait, on ne pourra parler que d'une orientation individuelle en sympathie avec celle des autres, point encore dualisée, mais multiple et variée, comme sont indéfiniment multiples

et en perpétuelle interférence les individus et les groupes en communication entre eux.

L'orientation dualiste, ainsi que nous l'avons noté plus haut, est une orientation pratique. Sans l'action, la polarisation des forces sociales vers deux termes antagonistes, soit pour la lutte, soit pour la collaboration, ne pourrait se produire. Une fois l'orientation créée, le passage de la dualité à la diarchie sera possible quand le courant mystique sera fondé sur la rationalité et répondra à de tels besoins spirituels ou spirituellement sentis qu'il puisse former la conscience du pouvoir. Ce n'est qu'alors que se crée un pouvoir antagoniste, et que celui-ci prend structure et vie. Mis en face de la réalité, le nouveau pouvoir limite celui qui existait déjà, et l'oblige à pactiser ou à le combattre. La diarchie est formée.

On pourrait croire que la multiplicité de consciences en formation, les tentatives qu'elles font simultanément pour s'affirmer et prendre une partie du pouvoir organisé dans chacune des formes de la socialité, amène non pas au dualisme mais au pluralisme et crée non pas deux mais de nombreux centres de pouvoir, de sorte qu'il faudrait parler de polyarchie, si c'était chose possible, et non pas de diarchie. La polyarchie pourrait être conçue comme la formation de différents centres de coexistence sociale avec leur autonomie et un contact réciproque tantôt de tolérance et tantôt de lutte. Ce qui a suggéré à certains une idée semblable, ç'a été le fait qu'il n'y a plus dans la société actuelle (conçue de façon moderne comme une totalité politique) ni unité de conscience ni possibilité d'une unification, alors que la tendance centrifuge de la société est favorisée par la multiplication de groupements spontanés et par la liberté de propagande des idées, dans toutes les sphères de l'activité humaine. Si bien que c'est un agglomérat, une pluralité qui semblent la face de la société.

Ce que l'on peut opposer tout de suite à une conception semblable, c'est que la pluralité des groupes sociaux a toujours existé et qu'elle existera toujours, à toutes les époques et dans n'importe quelle population. Elle existait dans les plus grandes formations historiques telles que la Rome antique, la Papauté médiévale, le Califat musulman, le Céleste Empire. Du reste, chaque individu forme autour de lui un cercle et un noyau qui peut être regardé comme une cellule sociale au milieu d'une infinité d'autres cellules semblables, et chaque individu fait partie d'autres centres sociaux dans lesquels ses relations s'expriment et par lesquels toute activité humaine se développe. C'est l'histoire de tous les jours que ces groupes ou des groupements en affinité forment des centres sociaux et s'affirment en vertu d'idées, de forces, de finalités prédominantes. Toutefois, tant que les groupes et les groupements de groupes sont regardés analytiquement comme des individualités ayant leur

existence à elles ou comme des individualités dans un ensemble conventionnel, c'est de l'abstraction. La réalité est autre chose. Il faut les regarder dans leur activité : on voit alors que dans chaque groupe, les forces se divisent en deux, que dans chaque groupement de groupes, les forces se divisent en deux et ainsi de suite, jusqu'au plan social le plus vaste. Aucun individu ne saurait échapper à cette continuelle dichotomie des forces, de par le rythme au sein duquel il vit.

On peut considérer la pluralité comme la matière ou le conditionnement de l'activité des noyaux sociaux, la dualité comme l'esprit qui se dégage d'eux. La pluralité indiquerait la coexistence nécessaire des individus associés, la dualité leur orientation pratique. La pluralité donnerait son fond réel à la formation des forces sociales; la dualité les spécifierait et les rendrait actives. Aussi n'acceptons-nous pas le mot « pluralisme » comme le signe d'un système sociologique. Des pluralités en tant que pluralités ne sauraient ni se coordonner ni agir sans passer par la dualité et se constituer en diarchie.

De la dualité à la diarchie, le processus sociologique a une caractéristique qui lui est particulière et mérite d'être mise en lumière : celle de la *médiation*. A chaque moment de la vie sociale, nous pouvons concevoir deux forces, soit antagonistes et en lutte, soit coopérant entre elles. La lutte peut prendre fin par l'avantage de l'un ou de l'autre parti ; la coopération peut devenir immobilité. Dans l'histoire, nous ne voyons ni la suppression de la force diarchique antagoniste, ni l'immobilité dans la coopération, c'est-à-dire une solution définitive d'unification. Il arrive au contraire que le vainqueur se dédouble ou que le vaincu reprenne des forces, ou encore qu'un troisième courant se substitue à la diarchie déchu. De quelque façon que ces mouvements se produisent, que ce soit le passage d'un état de lutte à un état de coopération, ou d'un état anarchoïde pluraliste à un état de dualité d'orientation, puis de formation diarchique, ils se produisent toujours parce que l'un des courants sociaux fait la médiation et opère le passage.

L'élément médiateur ne saurait être considéré comme un troisième élément coexistant aux deux autres et subsistant à part en une triade permanente. Ce n'est qu'une manifestation soit de la diarchie déjà en fonction, par le dédoublement de l'un des deux pouvoirs, soit de la diarchie en formation, par la chute de l'une des deux forces vaincue. C'est toujours un dédoublement dynamique : un passage d'une combinaison à l'autre de l'une des forces sociales prédominantes.

De ce point de vue, on note chez certains historiens une tendance à symboliser ce mouvement par trois noms qui reviennent fréquemment dans l'histoire de la civilisation chrétienne de l'Occident : l'État, l'Église et le Peuple. Deux de ces trois pouvoirs seraient des pouvoirs diarchiques, le troisième serait

médiateur, selon le déroulement de la phénoménologie historique. Nous lisons ainsi que l'Église sert de médiatrice entre l'État et le peuple, ou que le peuple, prenant parti dans les luttes entre État et Église, sert de médiateur dans leurs relations, ou encore que l'État, prenant la défense des intérêts terrestres de la communauté, sert d'intermédiaire entre l'Église et le peuple.

Cette façon de présenter l'idée de la médiation sociologique nous semble un peu simpliste. Représenter le peuple comme une troisième force entre l'État et l'Église n'est pas tout à fait exact, parce qu'on ne saurait concevoir ni l'État ni l'Église sans peuple, c'est-à-dire le premier sans sujets, la seconde sans fidèles. Et le peuple ne saurait agir, en tant que tel, qu'en s'appuyant à une structure sociale existant déjà ou bien en créant une autre. Ce schéma d'État, Église et Peuple ne nous donne qu'une image inexacte de la façon dont les courants mystiques et les courants organisateurs se nouent et se dénouent, se dédoublent ou se synthétisent de manière à prendre tantôt des positions antagonistes, tantôt des fonctions de médiation, tantôt des activités en collaboration. Nous avons parlé plus haut d'un échange de fonctions entre les deux courants ; nous pouvons noter ici leur médiation caractéristique. Il s'agit de vues analytiques aidant à bien comprendre le dynamisme des diarchies spéciales, du passage de la pluralité à la dualité, et des anciennes diarchies aux nouvelles.

D'aucuns pourront dire que ce sont là schèmes établis d'avance dans lesquels nous faisons entrer toute la phénoménologie sociale, que nous traitons ainsi comme une phénoménologie déterministe. S'exprimer de la sorte serait détacher l'analyse que nous faisons présentement de l'ensemble systématique de notre travail et de l'esprit qui l'anime. Si les lois sociales abstraitement examinées peuvent avoir un aspect déterministe, cela ne doit point faire dévier notre jugement. Ce sont des lois comme les lois économiques et morales, exprimées et réalisées par des hommes avec leur libre nature et leur conditionnement nécessaire. Il serait erroné de croire qu'il n'y a pas de lois sociologiques et historiques parce que l'homme est libre, ou bien que les lois sont déterministes parce que le conditionnement humain est nécessaire. Si le mouvement des noyaux humains se réduit de la pluralité à la dualité, si la dualité se cristallise en diarchie, si les courants dualistes se dédoublent, deviennent intermédiaires et se synthétisent, si la tendance finale va vers l'unité, tout cela n'empêche pas chaque individu d'affirmer sa personnalité librement, de choisir sa voie et de marcher dans la vie concrète comme il le peut et comme il l'entend. Il en est comme de quelqu'un qui se décide à voyager ou à ne pas voyager, à aller en chemin de fer ou en avion. Une fois en voyage, il n'a pas la liberté d'in-

terrompre son voyage avant que le train ne soit arrêté ou que l'avion n'ait atterri.

Maintenant que nous avons expliqué qu'il ne s'agit pas d'une phénoménologie déterministe, disons que nos schèmes ne sont pas des schèmes pré-établis dans lesquels nous forçons à entrer toute la phénoménologie historico-sociale. Notre conception est une vision sociologique de lois venant de la nature humaine, de sa rationalité, de sa manière d'agir, de son efficience sociale. Ce qu'on pourrait opposer à notre manière de voir, ce sont deux hypothèses : celle d'une unification sociologique dans l'État, entité nécessaire et unique : idée chère aux adorateurs de l'État ; et l'autre, l'hypothèse pluraliste d'une coexistence autonome de centres sociaux multiples, sans possibilité d'unification.

La première hypothèse, l'hypothèse moniste, est en contradiction formelle avec la coexistence et l'autonomie des formes sociales que nous avons étudiées longuement dans la première partie de notre Essai. La seconde hypothèse ne tient aucun compte de la tendance à l'unification. Toutes deux passent par-dessus la réduction à deux des forces sociales, fait évident aussi bien dans la vie individuelle que dans la vie sociale.

Nous examinerons plus à fond l'hypothèse moniste dans le prochain chapitre consacré à l'État moderne, considéré comme la plus grande tentative qui ait été faite de monisme politico-social. L'autre, celle du pluralisme, ne saurait, en sociologie, être prise sérieusement en considération. Le pluralisme, si on le conçoit comme une discontinuité sociale, tombe dans un fractionnement qui ne serait possible que dans des sociétés géographiquement discontinues, ou encore, sous certains aspects, dans des castes fermées sans communication aucune. Par contre, le pluralisme considéré comme continu se ramène à une conception individualiste anti-sociale, à une période pathologique de la société. En fait, ceux qui croient avoir trouvé l'explication des conditions modernes de la société en la représentant de façon pluraliste « font de l'abstraction » sans se rendre compte que les lois sociologiques, vues dans la réalité, désignent clairement le mouvement dualiste et la concrétisation diarchique, même dans la société présente.

45. — La diarchie sociologique qui, depuis l'apparition du christianisme jusqu'à nos jours, s'est montrée constante, bien qu'avec des phases et des possibilités d'adaptation extraordinairement variées, est celle de l'État et de l'Église. Dans les époques pré-chrétiennes, nous avons déjà trouvé quelque chose de semblable à une diarchie, tantôt primordiale, tantôt évoluée, selon que le pouvoir sacerdotal était organisé ou non en caste puissante et en formes théocratiques. Mais

souvent la religion se limitait à une fonction rituelle et cédait toute fonction organico-sociale (l'essence du pouvoir diarchique) à la famille ou à l'État. Le christianisme s'affirma tout de suite comme une religion autonome, comme une église indépendante avec une organisation à elle, éducatrice des peuples et des rois, polarisant vers elle des forces sociales imposantes. Il était naturel que l'Église chrétienne créât bien vite une nouvelle dualité dans la vie sociale, et devînt un pouvoir diarchique, voire un centre d'unification.

Le côté original des rapports de l'Église avec l'État provient de trois aspects du christianisme déjà examinés, qu'il est une religion à contenu éthico-dogmatique, une religion personnelle, une religion universelle. En pénétrant dans la conscience des peuples convertis, ces faits ne pouvaient pas ne point se répercuter dans les concrétisations historiques de la socialité en leur donnant une empreinte particulière. Il ne s'agit pas de rapports de sociétés à sociétés, juridiques ou politiques ; il ne s'agit pas non plus d'interférence de contenu entre forme religieuse et forme politique de socialité ; il s'agit de la formation d'une conscience individuelle qui s'exprime en même temps dans l'Église et dans l'État selon les fins de ces deux organismes, d'une conscience personnelle sociale unifiée dans l'esprit chrétien et tendant par conséquent à l'unification religieuse.

Une tendance semblable, incoercible par nature, transportée sur le plan juridico-politique des rapports entre l'Église et l'État, a posé le problème de la prééminence du but religieux sur le but politique et de la subordination ou coordination éthico-religieuse ou éthico-politique (suivant le cas) de l'État et de l'Église. Problème des plus graves : sa solution positive ou négative, son atténuation ou son exagération, ses solutions partielles ou ses complications temporaires ont accompagné le christianisme depuis ses débuts jusqu'à nos jours et l'accompagneront à jamais. Son influence a été énorme sur la civilisation chrétienne parce qu'il concerne l'orientation de conscience des fidèles dans leur activité sociale. Même lorsque les rapports entre État et Église ont été rompus sur le terrain politique et niés sur le terrain juridique, l'Église a toujours été pour les fidèles le symbole de l'unification intérieure de leur conscience naturelle avec leur conscience surnaturelle ; et, pour eux, le problème de la subordination et de la coordination des fins entre l'Église et l'État est resté intact.

Cette situation qui existe depuis presque deux mille ans, et n'a jamais trouvé de solution complète, est l'origine d'une limitation réciproque de l'État et de l'Église que l'on peut nier verbalement mais qui, en fait, a existé et continue d'exister même lorsque l'État passe à la séparation complète et que

l'Église se réfugie dans les Catacombes. Quelles que soient, dans la pratique, les phases de la lutte, la conscience collective de ceux qui sont, tout à la fois, citoyens de l'État et fidèles de l'Église est le premier théâtre et le plus profond de la limitation des deux pouvoirs. La limitation provient de l'autonomie des deux formes de socialité : elle se produit dans les interférences du contenu religieux et du contenu politique, sous forme de courant mystique et de courant organisateur tantôt en lutte, tantôt faisant trêve, et tantôt d'accord, tantôt se dédoublant et prenant rôle d'intermédiaire, tantôt se résolvant dans une unification de caractère pratique et temporaire.

La tendance à l'unification n'est jamais définitive ; nous l'avons déjà plusieurs fois noté ; c'est pourquoi les rapports entre Église et État, si lourds d'expériences, renferment tantôt latent et tantôt manifeste un conflit permanent. Ce conflit peut prendre, selon les cas, un caractère ou politique ou juridique ; en substance, c'est toujours un conflit de conscience. Il n'y a pas entre les deux de conflit extérieur, qui ne sous-entende un conflit de conscience, parce que ce qui est en jeu, c'est la personnalité humaine réveillée par le christianisme et défendue par lui contre les immixtions des pouvoirs qui l'offensent, la conscience surnaturelle du fidèle s'affirmant contre les intérêts matériels qui entrent en opposition avec elle, et la conception universelle de l'Église en face de tout particularisme politique ou national stérilisant.

Si la dualité du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel s'est affirmée dès le début du christianisme, ce n'est que tardivement qu'une diarchie solidement organisée a fait son apparition, bien qu'elle ait toujours existé de manière implicite. Lors des premiers siècles, la position de l'Église ne franchit pas le domaine religieux et moral. Elle ne revendique aucune participation au pouvoir politique. Evêques et papes se déclarent les sujets de l'Empereur et des Rois. Il était cependant impossible que l'Église n'influât pas sur la formation et l'activité de la société politique et du pouvoir public, puisqu'elle exerçait une autorité reconnue sur la morale publique et privée. Et cette influence ne fut pas moins réelle dans la période antérieure à Constantin qu'elle ne le fut par la suite. La ségrégation que s'imposèrent les chrétiens loin de la vie sociale, leur négation du régime religieux (qui était un régime religieux-politique) sur lequel reposait l'Empire Romain, leur manière de s'affirmer avec une volonté autonome en résistant jusqu'au martyre, eurent en fait pour résultat de transformer le monde païen en monde chrétien et de contraindre les empereurs, au début du iv^e siècle, à leur accorder une tolérance qui devint vite une reconnaissance officielle.

L'Église repêtrit de ses principes la famille (mariage chré-

tien), la justice (juges librement choisis), la culture (enseignement public et privé), l'assistance et la bienfaisance (fonds pour les pauvres), le système fiscal (exemption du clergé), le système civil et commercial (privilège du forum), les intérêts de la cour (influence des luttes épiscopales et dogmatiques), les mœurs (décisions des conciles), la législation (Gratien et Justinien). Quand on a conquis les nœuds principaux de la vie publique, surtout dans un Empire divisé et désaxé, ou on participe au pouvoir ou on résiste au pouvoir : la diarchie existe de fait.

Quel fut alors, des deux pouvoirs, celui qui produisit l'unification ? Sous un certain aspect, ce fut l'Église : dans la vie locale, dans la formation d'une conscience nouvelle, dans le contrôle moral exercé sur la conduite des chefs politiques et civils. Sous un autre aspect, ce fut l'Empire même au sein de l'organisation ecclésiastique ; et cela soit d'une manière admise et tolérée, soit par les abus de pouvoir des empereurs, soit de par les complaisances d'évêques faibles ou courtisans. Nominale, il y avait un seul pouvoir public : l'Empereur, qui connaissait même les débats ecclésiastiques et intervenait « de jure » dans certaines questions, au point de donner sa sanction à la nomination — élection populaire alors — des évêques et des papes. Un gallicanisme avant la lettre. Et l'Église qui ne revendiquait nulle participation au pouvoir politique exerçait ce pouvoir en fait, surtout pour aider et défendre le peuple là où des agents impériaux faisaient défaut.

Depuis l'époque de Constantin deux types de diarchie se sont constitués dans les pays où les chrétiens étaient en prédominance : le type « césaro-papiste » et le type « d'organisation-latine ». Ce que nous appelons « césaro-papisme », c'est cette diarchie politico-religieuse en vertu de laquelle l'autorité politique intervient dans les affaires de l'Église de façon normale et centralisatrice bien que de l'extérieur, et où, d'un autre côté, l'autorité ecclésiastique participe d'une manière directe, bien que subordonnée, à l'exercice des pouvoirs de l'État. Le type qui se présente, à l'esprit est le type byzantin qui s'affirma sans obstacles après l'époque des schismes. A partir de Constantin, nous trouvons un césaro-papisme à ses débuts, qui s'accroît après la chute de l'empire d'Occident. On trouve des éléments césaro-papistes dans l'épiscopat anglais, dans le gallicanisme et le fébronianisme.

Dans une diarchie semblable, l'Église peut arriver à perdre une grande partie de son autonomie d'organisation, et à subir des limitations politiques dans son activité sacramentelle et culturelle, car l'État tend à la fois à se subordonner l'Église et à la favoriser afin de s'en servir pour sa propre consolidation, le maintien de l'ordre établi, l'affermissement de la Cour ainsi que des familles et partis dominants. De ce point de vue,

l'Église joue un rôle de médiatrice entre ceux qui dominent et ceux qui sont dominés, en transposant les termes du pouvoir du plan politique au plan religieux. Elle subit la domination de l'État pour assurer son existence à la forme ecclésiastique établie, maintenir l'influence de la religion sur la structure sociale, empêcher que des courants divers apportent au sein de l'Église des nouveautés et des hérésies, obtenir de l'État, en temps voulu, la répression légale de celles-ci. A ces fins qui sont objectivement désintéressées, il peut s'en mêler — l'histoire montre que celles-ci n'ont presque jamais manqué — d'autres telles que l'esprit de caste, la prédominance économique, le respect des privilèges ecclésiastiques, la garantie et la consolidation des situations personnelles, la corruption courtisane.

Le césaro-papisme tend à faire coïncider les frontières de l'Église avec celles de l'État. Et il est naturel qu'ayant donné le maximum d'autorité à un chef politique, l'Église (considérée concrètement : telle ou telle Église) arrive à n'avoir plus d'autorité réelle sur des populations qui sont politiquement étrangères sinon hostiles à l'État. Même si les chefs ecclésiastiques ne veulent pas cela, la conséquence finale de ce type de diarchie, c'est la négation de l'universalité de l'Église et de son unité. Il y a, au fond de cette diarchie, une déformation du caractère et de l'unicité de l'Église chrétienne. Historiquement, il y aura autant d'églises particulières qu'il y aura d'États politiquement indépendants et autonomes.

Le type de la diarchie « d'organisation latine » se différencie du type « césaro-papiste » en ce que l'Église, tout en invoquant l'aide du pouvoir civil et tout en accordant aux souverains, dans l'intérieur du régime ecclésiastique, certaines facultés et certains privilèges, a toujours réagi contre une dépendance effective ou encore (selon les cas) réaffirmé son indépendance. Ce type de diarchie s'est développé à Rome et en Occident au milieu de bien des difficultés, parce que la conception césaro-papiste s'y insinua par l'intermédiaire du régime constantinien et s'y prolongea de par l'influence de Byzance.

Il y a deux différences principales entre le type césaro-papiste et le type d'organisation latine. La première différence provient de l'affirmation et de la pratique, dans l'Église, d'une indépendance à l'égard du pouvoir civil que symbolise la papauté romaine. Si l'affirmation apparaît tard dans la pratique, cela n'a rien qui doive étonner. Après trois siècles de persécutions subies pour sauvegarder l'indépendance de leur conscience religieuse, les chrétiens de l'époque de Constantin et du siècle suivant ne voyaient en l'intervention des empereurs dans les affaires de l'Église qu'une juste coopération filiale. Si cette intervention se faisait en faveur de courants

hérétiques, tout de suite la conscience orthodoxe résistait comme cela se produisit à l'époque des Ariens, et subissait courageusement les persécutions et les oppressions impériales.

L'autre différence, c'est celle des idées quant à l'unité de l'organisation religieuse. Dans le type césaro-papiste, l'unité organique de l'Église se confond normalement avec celle de l'État. Dans le type d'organisation latine, l'unité organique de l'Église est exclusivement ecclésiastique, extérieure à l'État. Il est vrai que, sous certains aspects, même dans l'Occident latin d'alors, le gouvernement politique et le gouvernement ecclésiastique coïncidaient souvent. Mais l'État ne devint jamais théocratique au point d'abdiquer ses droits, — lesquels étaient, au fond, militaires et fiscaux — et l'Église ne fut jamais liée à l'État au point de perdre son autonomie et sa caractéristique universelle.

Le type historique de diarchie le plus important a été (si on laisse de côté l'époque de Charlemagne) celui de la Papauté et de l'Empire d'Othon Premier à Louis de Bavière, alors que les deux pouvoirs formaient effectivement une diarchie politico-ecclésiastique internationale, influant même sur les États non soumis à l'Empire. Ce type eut sa tendance à l'unification presque permanente dans la Papauté et le complexe unitaire de l'Occident fut appelé la Chrétienté.

Avec la formation des États modernes et la Réforme, la diarchie d'organisation latine s'est rabattue sur le domaine juridique. Les concordats entre les monarques catholiques et la papauté ont marqué une époque de collaboration étroite de l'État et de l'Église : diarchie jalousement délimitée et vaillamment gardée. C'est la période où ces deux pouvoirs, d'un commun accord et s'appuyant mutuellement, bien que se méfiant l'un de l'autre, voient se détacher d'eux une grande partie des classes intellectuelles et bourgeoises ainsi que des masses, préparant la révolution qui a fait suite à cette période et qui est devenue à certains égards européenne et américaine.

D'autre part, dans les pays réformés, les rapports entre Église et État se développent d'abord sur le plan de la diarchie césaro-papiste, le chef politique se confondant avec le chef ecclésiastique. Ensuite, on en arrive à des tentatives d'individualisme religieux qui préparent l'individualisme politique avec lequel on va vers la laïcisation de l'État et la séparation de l'Église et de l'État, ce qui permet les débuts d'un autre type de diarchie que nous appellerons *individualiste*.

Il semble difficile de concevoir une diarchie dans un système individualiste parce que, dans cette hypothèse, il ne devrait pas y avoir de rapports juridico-politiques entre l'État et l'Église : celle-ci ne devrait avoir ni personnalité juridique ni organisation autonome ; et, pour l'État, il ne devrait y avoir que des citoyens pratiquant librement le culte public

de leur religion. C'est à cette idée fondamentale que nous empruntons le terme « individualiste » dont nous faisons usage ici. Dans un État laïque où la séparation serait complète et où l'État se serait assuré le pouvoir sur la totalité des intérêts collectifs, la tâche des pouvoirs publics, en matière de religion, serait simplement de régler les manifestations extérieures afin de garantir l'ordre. Malgré cela, en vertu de ce que nous avons dit au sujet de l'orientation dualiste et de la cristallisation diarchique, même dans ce cas de séparation complète de l'Église et de l'État et sous cet aspect individualiste, la diarchie se développerait et regagnerait le terrain perdu.

Il y a dans l'Église deux facteurs indestructibles même dans le domaine sociologique : la conscience de son autonomie et de son pouvoir (pouvoir religieux, sans doute, mais pouvoir à elle que l'Église, pasteurs et fidèles, ne peut point ne pas avoir à moins de cesser d'être Église), et la limitation morale et sociale qu'une telle conscience apporte à l'autorité de l'État, même si l'on conçoit celui-ci comme absolu. Dans l'histoire concrète, la conscience d'un pouvoir à soi, originaire et non point dérivé, qu'une collectivité arrive à avoir, est une raison certaine pour que ce pouvoir s'affirme et l'emporte sur toutes les difficultés qui s'opposent à lui. Le pouvoir que l'Église réclame est essentiellement religieux, ce qui fait qu'il ne peut point ne pas devenir un pouvoir non seulement diarchique mais unifiant. Aussi, dans toutes les phases de l'histoire la diarchie Église-État a-t-elle pris différents caractères et différentes couleurs, selon l'état de conscience des fidèles et la force de leur action sur le terrain éthique, politique et juridique.

L'expérience la plus intéressante pour nous, c'est l'État moderne. Un monisme fondamental est à sa base. L'Église a expérimenté les positions nouvelles de la séparation, de l'entente amicale et des concordats, cherchant à sauvegarder ses droits traditionnels et à s'adapter autant que possible aux exigences croissantes de l'État. On peut dire que cette expérience est encore partielle et qu'elle n'en est qu'à ses débuts. Les luttes que l'Église affronte depuis un siècle et demi démontrent la vitalité de son pouvoir diarchique, surtout aux moments où ce pouvoir est combattu par tous les moyens.

XI

LA TENDANCE A L'UNIFICATION ET L'ÉTAT MODERNE

46. Les différentes phases de l'État moderne.
47. Tentative d'une unification sociale définitive dans l'État. L'État « totalitaire ».
48. Côté rationnel et côté irrationnel de l'État moderne. Son débouché dans l'État panthéiste.

46. — L'État moderne peut être considéré comme la plus forte et la plus longue tentative d'unification sociale qui ait jamais eu lieu dans les pays de civilisation occidentale depuis la diffusion du christianisme. Le plan d'unification n'est pas universel comme celui de l'Empire Romain, de la Papauté médiévale ou du califat musulman ; il est particulier à chaque État, petit ou grand, dans son entité politique. L'unification est tentée au nom de l'État conçu comme un tout social dans lequel chaque activité sociale vient se résoudre et se perfectionner.

À la lumière de nos principes et en vertu des comparaisons que permet l'expérience historique, on pourrait conclure sans difficulté que l'État moderne, pour longue, imposante et variée que soit son expérience de plus de cinq siècles, ne sort pas du cadre sociologique normal. L'unification dans l'État, qui s'étend sur une si grande période n'a jamais été, nous semble-t-il, obtenue comme un terme définitif et stable, mais comme une tendance en continuel processus et jamais exclusivement politico-sociale. Une conclusion semblable pourra faire l'effet d'un *a priori* ou sembler hâtive à ceux qui voient dans l'État l'accumulation incontestée de tous les pouvoirs, et notent qu'aujourd'hui on ne s'effraie même pas de l'idée d'un État dit *totalitaire*, sorte d'achèvement de tout ce processus d'unification.

Devant un semblable état d'âme, qui n'est pas complètement injustifié, ne serait-ce que parce que le problème de l'État est aujourd'hui plus vivant que jamais, il faut revoir nos conclusions : cela permettra de faire rentrer dans son

cadre sociologique et historique le concept de l'État moderne et cela contribuera à éclairer la loi d'unification sociologique qui tient, dans notre théorie, une place intéressante.

Pour avoir un point de repère historique donnant quelque clarté aux idées, on pourrait fixer comme point de départ de l'État moderne la période de renforcement du pouvoir royal dans les différents États d'Europe et l'affirmation des nationalismes qui accompagnèrent et suivirent le grand schisme d'Occident, au moment de la décadence de la Papauté médiévale. Dans la suite, la Réforme apporta à cet État une aide puissante tant parce qu'elle brisa l'unité de la Chrétienté conçue comme unité à la fois religieuse et politique que parce qu'elle augmenta le pouvoir royal en lui conférant un pouvoir ecclésiastique. Ces événements s'étendent sur environ deux siècles, mais leurs causes, du point de vue de la conception nouvelle de l'État, sont synchrones et se confondent.

L'élaboration de la théorie politique de l'État au sens moderne avait à l'emporter sur deux thèses adverses : la thèse ecclésiastique de la supériorité de l'Église, et la thèse corporative de la participation des classes au pouvoir public. La tentative la plus intéressante que les États aient faite à cette époque pour mettre fin à l'ingérence de la papauté dans la structure économique-politique, laquelle était surtout alors ecclésiastique et féodale, fut la Pragmatique Sanction de Charles VI de France en 1438, suivie par des mesures analogues des différents États d'Europe. D'autre part, la première reconnaissance de l'autorité royale comme supérieure ; sous certains aspects, au clergé local et, indirectement, aux corporations déjà affaiblies, fut le Concordat de Léon X et de François I^{er} de France en 1517. Notons ces deux dates comme symboliques et ces deux actes comme bien représentatifs d'un mouvement déjà en cours vers une conception particulariste et royaliste de l'État, dans les rapports ecclésiastiques qui représentaient alors les intérêts prédominants et le pivot de l'idée politique.

Bien que les premiers Réformateurs eussent conservé la théorie courante des deux pouvoirs, le spirituel et le temporel, et de la supériorité des fins spirituelles, dans la pratique (et dans la théorie qui s'ensuivit et qui interpréta la pratique protestante d'une manière plus adéquate) le dualisme de l'Église et de l'État fut en grande partie dépassé. On admit les Églises nationales autonomes, et le chef de l'État, d'une manière ou de l'autre, devint chef reconnu de l'Église locale. Ce fait contribua à la décadence encore plus rapide de l'idée corporative dans les pays réformés et concentra les pouvoirs dans la main du monarque. Le calvinisme conserva des traces notables de corporatisme dans sa théorie que c'est dans le corps social que résident l'Église et l'État, et que les deux

pouvoirs doivent être exprimés, de façon autoritaire, par la communauté même. Toutefois, la discipline stricte et la concentration des pouvoirs ont donné l'avantage aux monarchies absolues.

L'Église catholique elle-même, dans sa lutte contre la Réforme s'appuyait sur les monarchies restées fidèles dont elle augmentait les pouvoirs, soit en tolérant leurs usurpations, soit en leur accordant des privilèges. La lutte des adversaires de la monarchie en France et ses répercussions théoriques et pratiques au dehors, furent une réaction de caractère religieux politique qui ne suffit point à donner une vigueur nouvelle au corporatisme d'État en face de l'augmentation de pouvoir personnel du roi.

Cependant, on voyait tomber ou diminuer les droits féodaux des seigneurs, l'autonomie des Villes, des Universités et d'autres institutions locales. Les guildes devenaient des corps fermés et privilégiés et tombaient au pouvoir du roi. On s'efforçait à une centralisation administrative et fiscale, on augmentait le territoire et la puissance des royaumes au préjudice des petites seigneuries indépendantes ou vassales, on inaugurait de véritables finances d'État, un système militaire public. L'État moderne était né avec son idée centrale : *la souveraineté*.

Pour la féodalité, il n'existait pas d'État impersonnel, autoritaire, souverain, législateur et supérieur à la loi : il existait une série de corporations sociales, les unes s'appuyant sur les autres par des liens réciproques de protection et de fidélité ; chacune de ces institutions dictait ses lois, chacune voyait ses droits garantis par les autorités supérieures, le roi, l'empereur ou le pape, sur la base de privilèges de traditions respectées comme des lois. Toute cette structure avait des rapports comparables au droit privé en tant que valeur personnelle et contractuelle, un rapport d'égalité et d'équivalence, une sorte de symbolique « do ut des ». Pour donner à ces rapports une valeur organique, il y avait la hiérarchisation des fins sociales au-dessous des fins spirituelles, des corporations au-dessous du royaume, des royaumes au-dessous de l'Empire et de la Papauté.

L'idée de la *souveraineté* objective de l'État et subjective du monarque servit à faire front à l'autorité de l'Église et à la force des corporations qui, toutes deux, bien que modifiées, étaient encore en vie et susceptibles de se réunir à nouveau. En face de l'Église, la *souveraineté* se présenta comme une théorie théologique, la théorie du *droit divin* : en vertu de ce droit, le monarque tirait son pouvoir de Dieu directement sans avoir besoin de l'intermédiaire juridique de l'Église (ni même de son autorité morale) et sans l'intermédiaire du peuple (classes corporatives). On donnait à la consécration religieuse des rois le sens d'un rite en vertu duquel ceux-ci devenaient des sujets sacrés

participant en qualité « d'évêques extérieurs », pour reprendre l'expression de Constant, à l'administration de l'Église. Dieu communiquait directement son autorité aux rois même si des coutumes locales les faisaient désigner par des électeurs ecclésiastiques et laïques. Les rois étaient considérés comme participant, en un certain sens, au pouvoir divin.

La formation de l'État moderne coïncide avec l'élaboration du droit public, distinct soit du droit canonique qui se trouvait alors à la base du droit positif, soit des traditions particularistes et féodales. On commença dès lors d'élaborer un droit international nouveau : non plus celui d'une chrétienté aboutissant à la papauté, mais celui des États en rapport entre eux pour catholiques ou protestants qu'ils fussent.

Le fond du droit public fut, dans sa substance, éthico-juridique et, dans sa tendance, anti-ecclésiastique. Mais il fut corrompu par la « raison d'État » qui devint prédominante non seulement dans la pratique mais dans la théorie même. On ne nia pas l'éthique au sens de la justice et de l'équité, mais on lui ôta ses rapports avec la conscience et on construisit un droit objectif, fondé sur l'idée de nature. Cette idée fut entendue dans le sens de l'exclusion d'une autorité ou d'une source surnaturelle, ce qui amenait à regarder le christianisme comme un ensemble juridique, historique, positif. Tous les champions du droit naturel n'étaient pas anti-chrétiens ; un grand nombre était même catholiques. Mais la conception courante portait à un État juridique construit sur des données purement naturelles. Et la raison d'État se présentait comme l'objectivation des droits publics et comme leur synthèse finaliste.

Quand cette conception « jus-naturaliste » de l'État fut mûre, elle remplaça celle du droit divin, qui se soutenait mal, tant en raison de l'opposition que lui faisait l'Église, bien qu'en son propre sein les courants royalistes fussent évidents, qu'en raison de la diffusion de la philosophie des lumières qui conquerrait alors une grande partie de la culture européenne.

Nous avons déjà, au chapitre VIII, marqué le passage de la souveraineté de droit divin à la souveraineté populaire. Quelles que puissent avoir été les différentes théories de la souveraineté, nous trouvons à partir du xvii^e siècle une consolidation de l'idée de l'État conçu comme un être supérieur pour lequel et dans lequel s'exprime le pouvoir souverain, et qui unifie les intérêts politiques moraux et religieux de la nation. L'État moderne devenait donc de plus en plus objectif. Ce n'était plus le vieil État patrimoine de la maison régnante : c'était le nouvel État de droit public.

Dans le système de droit divin, bien que le monarque s'élevât jusqu'à un rapport direct avec Dieu, on ne pouvait nier que Dieu eût aussi des rapports directs avec le pape, avec les évêques, avec l'église-collège, suivant qu'il s'agissait d'un roi catho-

lique, d'un roi anglican ou d'un roi protestant. Il fallait donc reconnaître aux Églises des pouvoirs à elles bien que contrôlés par l'État. Par compensation, on pouvait arriver à exclure le peuple de toute participation au pouvoir de l'État puisqu'il n'avait, en tant que peuple, aucun rapport avec Dieu. Et bien que, même alors, l'adage « vox populi vox dei » fût vrai, il y avait beaucoup de manières d'entendre cette voix et plus encore de l'interpréter.

Mais quand, pour bien interpréter cette voix, les partisans du droit naturel enlevèrent aux monarques leurs rapports directs avec Dieu et admirent l'intermédiaire de la nature, ils ne purent faire moins que de donner à la nature une voix présumée, à titre d'indication : la voix du peuple. Dès lors, la cause de la souveraineté du peuple était gagnée. Pour quelle raison ce peuple, alors qu'il investissait les rois du droit de gouverner, eût-il perdu lui-même la souveraineté qui lui revenait par nature, au point de ne pouvoir reprendre son droit souverain et de ne pouvoir contrôler celui qu'il avait lui-même au début désigné comme gouvernant ? C'est ainsi que les rôles se renversent et qu'en vertu du droit naturel, on demande pour le peuple une souveraineté inaliénable.

Cependant, ce n'était ni pour le roi ni pour le peuple qu'on construisait cette théorie, c'était pour cet être supérieur à l'un et à l'autre qu'était l'État. C'était là l'entité objective au nom de laquelle agissent d'abord les rois de droit divin, puis les démocraties populaires. Avec l'avènement de ces dernières et l'idéologie des théoriciens du droit naturel, la participation que les rois de droit divin avaient laissée à l'Église devait disparaître. Si cela n'eut lieu qu'après des révolutions, et que partiellement, cela est dû avant tout à la résistance de l'Église et des courants catholiques populaires ; mais, aussi, à la survivance du système de juridiction de l'État qui, par des concordats ou des accords de fait, laissait à l'État un certain contrôle en matière ecclésiastique et la possibilité d'user de la religion comme d'un instrument de domination. Ce nonobstant, la tendance prédominante fut la séparation de l'Église et de l'État, non point conçue comme une délimitation des pouvoirs mais voulue parce qu'on considérait la religion comme un fait de conscience et le culte extérieur uniquement comme un objet de police pour le maintien de l'ordre public.

Dans le même temps, la domination de l'État s'affirmait toujours davantage, et non seulement dans tous les domaines que l'Église avait considérés par le passé comme son champ d'activité : la famille, la bienfaisance, l'éducation et l'école, mais dans tout ce qui était d'intérêt collectif, envahissant ainsi le champ de toutes les autres associations et peu à peu celui même de l'activité privée. L'État démocratique national, qui s'est développé au XIX^e siècle par l'effet des révolu-

tions libérales, a affirmé sa souveraineté de la façon la plus étendue possible.

Par la conception libérale de l'État on eût dû aboutir à un État déchargé de tout ce qui n'était pas l'ordre public et la défense publique, ou l'intégration financière et morale des initiatives d'un réel intérêt collectif. Mais le mouvement libéral s'est produit surtout en réaction contre la servitude politique et économique de l'Ancien Régime ; et il s'est greffé sur l'individualisme démocratique. Presque partout, on a supprimé toute autonomie organique et toute hiérarchisation des forces sociales, et on a combattu l'Église en tant qu'alliée des monarchies absolues, hostile à la liberté et à la démocratie. La liberté en tant qu'emblème de lutte fut le privilège de la classe bourgeoise et du parti au pouvoir, bien plus qu'elle ne s'étendit à tous et dans tous les domaines. Du point de vue politique, c'est au nom de l'État libéral qu'on proscrivit ce qui pouvait s'opposer à ses principes et tendre à un retour au passé absolutiste ou bien à un avenir radical ou socialiste.

En dépit de cet itinéraire vers une démocratie individualiste, là où il entretint des partis bien organisés comme en Angleterre, le mouvement libéral laissa subsister d'anciens organismes, rendit les Églises libres dans leur multiple activité ; faisant participer le peuple entier à la vie publique au moyen du suffrage universel, il tempéra bien vite l'individualisme économique au moyen des libres « Trade Unions », et réussit à temps à refréner le centralisme de l'État et son bureaucratisme envahissant. Il n'en fut pas de même des autres États soit que (comme en Allemagne et en Autriche) des monarchies et des classes féodales et militaires ne permissent jamais une vaste expérience libérale, soit que (comme en France), des bourgeoisies tant anticléricales que cléricales aient fait obstacle à la conclusion de la paix avec l'Église, soit que (comme en Espagne et en Italie) les masses populaires n'aient pas su se discipliner dans l'usage des libertés démocratiques et que la classe bourgeoise n'ait pas voulu céder ses privilèges, acquis au nom de la liberté. Ainsi, sur le continent européen, la centralisation de l'État fut plutôt hâtive. La bureaucratie s'employa à remplacer les vieilles structures tombées ou rendues inopérantes.

La contre-partie du libéralisme politique était l'économie individualiste et libre. Tant que le mouvement servit à renverser les barrières de jadis, l'idée libérale triompha. Au moment où l'on sentit la nécessité d'une organisation économique plus humaine en face de la pression capitaliste, on invoqua l'intervention de l'État. Alors, les courants radicaux et socialistes virent venir leur moment. Puisqu'on admettait l'intervention de l'État, il était difficile de trouver une ligne de résistance contre la pression des partis et des masses. L'idée

de l'État pris comme unique expression de la socialité, si longuement mûrie, trouva dans les démocraties radicales sa réalisation la plus large ; et les courants socialistes contribuèrent à faire concevoir l'État comme un organisme dans lequel et pour lequel il fallait résorber le capitalisme et les classes.

Le mouvement socialiste eut deux systèmes : l'un, réformateur et mettant à profit les possibilités, qui acceptait la liberté politique pour détruire ce qui subsistait des libertés économiques et créer ce qu'on appelait « le socialisme d'État ». L'autre méthode, radicale, était d'employer le système libéral ou le système révolutionnaire, selon les circonstances, pour arriver à prendre en mains le pouvoir de l'État et proclamer la dictature du prolétariat, l'abolition des classes et de l'économie privée, en faisant de l'État un organisme économique autoritaire auquel subordonner tous les autres objectifs sociaux. Tel est le sens de l'expérience des Soviets russes.

C'est le confluent des deux systèmes, le système radical-démocratique et le socialisme révolutionnaire qui a donné naissance à la conception de l'État totalitaire sous les enseignes du « fascisme » et du « nazisme ». Ce sont là mots conventionnels auxquels l'expérience pratique des partis qu'ils désignent donne leur sens historique. Selon des conceptions semblables, à part le plus et le moins que peut suggérer la pratique, « tout est dans l'État, rien n'est en dehors de l'État, rien n'est contre l'État ». La liberté sociale, pour autant que c'est là chose possible, est éliminée de toute sphère où l'État puisse exercer son influence. L'État est regardé comme la concrétisation finaliste de la société : c'est dans l'État et pour l'État que toute activité individuelle s'exerce. Tous les pouvoirs sont aux mains de l'État ou proviennent de l'État. Toutes les initiatives et toutes les activités sociales ou appartiennent à l'État, ou sont autorisées, guidées et contrôlées par l'État. Il ne doit pas exister de marges neutres dans la vie associée ; à peine s'aperçoit-il de l'existence de marges semblables que l'État, au moyen de ses organes, ou les supprime ou en prend possession. La religion ou se soumet à l'État et coopère avec lui pour entretenir la soumission de ses fidèles à l'État, ou est persécutée et éliminée de toutes les sphères de l'activité sociale. Les syndicats ouvriers deviennent des organes d'État bureaucratisés sous le nom ancien et impropre de corporations. L'école, depuis l'école primaire jusqu'à l'Université, devient un instrument d'éducation pour l'État. Les récalcitrants sont frappés inexorablement sous toutes les formes : légales et illégales.

On pourrait déclarer achevé le processus de l'État vers l'absolu, à l'exclusion de tout autre pouvoir, avec sa totalité de tâches et de fonctions. La théorie du monisme d'État aurait ainsi son maximum de réalisation pratique. L'expérience de

L'État totalitaire peut être considérée comme le plus extrême effort du conformisme politique absorbant tout autre élément de vie sociale, tendant à supprimer de la vie toute force dualiste, toute structure diarchique par une unification qui voudrait être définitive au sein de l'État, de tout autre facteur social, de l'individualité même, par l'identification théorique et pratique de la société dans l'État, des fins individuelles-sociales avec les fins de l'État.

47. — D'après notre théorie sociologique, ni l'unification définitive de toute la société dans l'État ni, bien pis, l'identification de la société avec l'État ne seraient possibles. Ce terme quasi nirvanique est pour nous une absurdité. Mais la tentative qu'on poursuit si obstinément et sous les différents aspects historiques que nous avons indiqués, de même que les théories qui cherchent à l'expliquer, à la justifier ou à l'exalter, sont un fait réel qu'il faut étudier à fond pour nous rendre compte de sa valeur sociologique.

L'unification dans l'État moderne se présente à nous sous deux aspects : un aspect matériel : unification par la force, et un aspect spirituel : unification par le consentement. La soumission des provinces, la violation des libertés, la centralisation administrative, la subordination de tous les pouvoirs à celui de l'État, l'élimination légale ou illégale des groupes d'opposition, tout cela relève de la force. Si tous cèdent, corps autonomes, classes privilégiées et populaires, communes, provinces et Églises, cela veut dire que le pouvoir d'État est physiquement et politiquement plus fort, et que la résistance n'est ni efficace ni possible.

L'unification par la force ne suffit pas : il faut le consentement. Un premier consentement est donné par ceux qui, après avoir résisté, ont cédé. Mais ce n'est pas un consentement suffisant. Le consentement passif de ceux qui se sont tenus loin de la lutte n'a pas non plus grande valeur. Ce sont là des consentements superficiels. L'unification exige des consentements plus efficaces. La convergence des intérêts donne naissance à des consentements, mais ceux-là sont conditionnels ; si les intérêts deviennent divergents, ces consentements perdront leur base.

Voici donc la nécessité de créer autour de l'État des sentiments supérieurs à la crainte, à l'adaptation ou aux intérêts matériels. Pendant la période féodale, la liberté et la loyauté étaient personnelles. Le serment liait vassaux et seigneurs, peuples et rois par l'expression morale et réciproque d'un honneur qui donnait sa base au système. Pendant la période des monarchies absolues, la loyauté et la fidélité à la maison régnante s'associèrent à l'idée de nation et d'État. Dans l'une et l'autre période, la base spirituelle de l'unification européenne

se trouvait dans la communauté de la foi chrétienne, et l'État ne cherchait pas une expression éthique à lui, en dehors de la religion sentie selon les traditions et le développement de chaque royaume. L'État se contentait de la loyauté politique des sujets et présupposait comme une base stable la loyauté religieuse envers l'Église. Quand des individus isolés ou des groupes entiers de familles ou de villes manquaient de loyauté envers le monarque, ils étaient châtiés comme des félons. C'est de la même façon qu'on frappait de peines publiques ceux qui, manquant de loyauté envers l'Église, minaient les bases de l'État. L'hérésie était punie comme un crime d'État. Massilio de Padoue, qui contestait à l'Église le droit de punir les hérétiques, le réservait à l'État dans l'intérêt public de l'unité morale du pays.

Quand l'unité chrétienne de l'Occident fut brisée et quand, dans chaque État on vit se former des minorités religieuses dissidentes, celles-ci furent considérées comme hors la loi commune, comme ennemies de l'État. Quand trêve vint aux persécutions et aux guerres de religion, les dissidents ou bien émigrèrent ou bien restèrent dans une condition d'infériorité religieuse et civile. La maxime « *illius regio cuius religio* » eut un caractère politique. C'était avec des critères religieux qu'on voyait l'unification de l'État. On ne concevait la loyauté envers le souverain que dans une uniformité religieuse. Dans l'Espagne du XIV^e siècle on arriva à appliquer aux Juifs l'*aut aut* « ou se baptiser ou être tués ». Les Juifs préférèrent se faire baptiser, mais ils restèrent Juifs ; d'où les persécutions d'abord, puis une expulsion générale. Les protestants dissidents de l'Église épiscopale anglaise émigrèrent en Amérique. Les Huguenots après la Révocation de l'Édit de Nantes se dispersèrent en Allemagne et dans d'autres pays voisins. Dans certains États, on s'efforça de réunir les dissidents en provinces ou villes séparées et surveillées. Pendant une période notable, la préoccupation unitaire transforma les États en compartiments étanches.

Le régime de la tolérance, qui se développa sur le thème du droit naturel et sous l'influence la philosophie des lumières, se substitua à celui des persécutions, des guerres de religion et du régime fermé. On trouva injuste l'incapacité civile pour motifs religieux. On s'efforça de permettre un culte public aux minorités dissidentes. On atténua la censure de la presse. Tout cela parce que la nouvelle conception de l'État selon le droit naturel faisait porter la loyauté des sujets sur une entente dynastique et nationale et non pas religieuse. Mais les effets du droit naturel et des lumières allèrent plus loin. Le sentiment dynastique et national était battu en brèche par la conception populaire rationaliste et humanitaire. La nouvelle base qui devait unir les hommes dans l'État trouva sa traduction dans

les Droits de l'Homme et du Citoyen de la Révolution Française et eut immédiatement sa concrétisation juridique dans le Code Napoléon. Ces idées se répandirent dans presque tous les pays civilisés.

Au milieu de cet énorme bouleversement, il pouvait sembler que l'antique diarchie de l'Église et de l'État était complètement tombée et qu'on avait trouvé une nouvelle conception éthico-laïque susceptible de donner à l'État une unité complète et de tout résoudre dans le pouvoir central. En France, après la tentative faite pour déifier la raison, après les arbres de la Liberté, on voulut rendre officielle une Église nationale gallicane. Malgré l'assentiment d'une partie du clergé, la lutte religieuse qui eut lieu menaça de scinder la France. C'est ainsi que Napoléon en vint au Concordat de 1801, dont les articles organiques tendent à l'asservissement de l'Église à son pouvoir. Le signe rituel de cette volonté fut le couronnement de l'Empereur à Notre-Dame, fait par le Pape à Paris; l'Europe était alors aux pieds de Napoléon qui crut, pour un moment, faire dépendre de lui le Pape installé à Paris, de façon à pouvoir dominer les catholiques soumis à son Empire.

Napoléon a été le premier à faire l'expérience d'une unification morale et civile de l'État, en substituant à l'ancienne conception de la loyauté dynastique et de la loyauté religieuse une mystique patriotico-militaire et une éducation nationale, l'une et l'autre personnifiées en lui et qu'exaltaient la splendeur de ses victoires et la fascination exercée par son nom. C'est Napoléon le précurseur des développements ultérieurs de cette mystique nationale et militaire. La conquête de l'école par l'État et la conscription militaire unies à la participation des citoyens à la vie électorale et politique ont formé la structure spirituelle des États libéraux du XIX^e siècle. Ce type d'unification fait partie des conquêtes de la bourgeoisie, qui a supplanté les autres classes et imposé ses directives à la politique, à l'administration publique, à l'économie et à la culture.

Il était logique que, de la même façon dont, sous les régimes de monarchie absolue liés à leurs églises chrétiennes respectives les dissidents religieux étaient punis et les minorités maintenues en état d'infériorité civile, dans les régimes des États nationaux on créât une manière d'hérésie anti-nationale. Aucun de ceux qui niaient les principes sur lesquels se constituait l'État de la bourgeoisie victorieuse ou s'opposaient à eux dans la pratique ne pouvait être regardé comme les autres, même sous un régime de liberté. Après les exécutions capitales et les répressions de la Révolution Française, le système politique de Napoléon dut faire l'effet d'une amélioration notable. Après les répressions de la Restauration, les tolérances des États libéraux furent jugées comme un progrès de la civilisation. Mais ce n'est pas pour autant qu'on pouvait croire que l'État

moderne renonçait à l'idée de l'unification politique, fût-ce au moyen de lois d'exception, d'incapacité politique et de persécutions policières.

Depuis le milieu du XIX^e siècle, les dissidents des États libéraux étaient : à droite les cléricaux, à gauche les communistes ou les socialistes. Les premiers étaient représentés par le « Syllabus » de Pie IX, les seconds par l'appel de Karl Marx en 1848. C'étaient là les nouveaux hérétiques. La liberté d'opinion et de presse permettait d'échapper aux limitations apportées à l'activité des dissidents ; et la liberté de vote donnait l'arme voulue pour que les persécutés d'aujourd'hui devinssent les triomphateurs de demain. Malgré cela, c'est au nom des intérêts de l'État que par-ci par-là, en Italie comme ailleurs, on vit dissoudre les ordres religieux, confisquer leurs biens, invalider leurs votes, priver les corporations de toute personnalité juridique. « L'État se défend », telle fut la formule au nom de laquelle on commit bien des vexations et bien des injustices, même sous des régimes de liberté.

A cette action négative ou préservatrice s'unissait l'action positive de l'enseignement, qui était devenu ou était en train de devenir un monopole d'État, soit directement, soit au moyen des communes ou des autres institutions subventionnées ou contrôlées par l'État. Le problème de l'instruction devint un problème capital pour l'État moderne du jour où fut affirmée sa totale indépendance à l'égard de l'Église et où, d'autre part, l'unification du domaine civil et politique fut impossible à négliger. C'est autour de l'école que s'est concentrée la lutte civile la plus importante qu'aient engagée les temps modernes. L'État devait opérer la synthèse entre la nécessité d'unification et la liberté de conscience dont il voulait être le garant.

Les systèmes adoptés dans les différents pays et suivant l'issue des luttes ont été, d'abord celui d'une école officielle de l'État avec tolérance d'un enseignement privé non reconnu par l'État, puis celui d'une école d'État avec des écoles privées rendues équivalentes à certaines conditions, enfin celui du monopole de l'État. Les trois types, réalisés du reste avec des tempéraments, sont ceux qui sont actuellement en vigueur en Europe, en Amérique, et même dans les colonies quoiqu'avec des adaptations notables.

Quels que puissent être les tempéraments apportés par la pratique pour en arriver à un système scolaire plaisant à tous, un problème restera toujours sans solution : c'est celui de l'unification spirituelle dans l'État. Maintenant, l'idée nationale est acceptée de façon générale par tous les partis, même par les partis ouvriers ; la grande guerre a montré le développement de cette idée à l'encontre de tout particularisme soit ancien soit nouveau. Les Églises même contribuent à développer ce sentiment qui voudrait être unifiant. Mais comme ce n'est

qu'un sentiment qui laisse intactes les idées de chacun sur la meilleure manière de servir la nation, l'État démocratique, qui respecte encore les libertés civiles et politiques, a cherché à faire siens la philosophie, l'idéal de vie répondant le mieux à la mentalité politique de sa majorité. Pendant plus d'un demi-siècle, le positivisme a gagné toutes les écoles d'État. Aujourd'hui, les écoles françaises ainsi qu'une partie des écoles anglaises et américaines et des pays encore libres sont imprégnées de positivisme. Il ne s'agit pas seulement de l'éducation philosophique dans l'enseignement supérieur, mais d'un esprit répandu dans tout l'enseignement. C'est contre cet esprit que les écoles libres, tenues en majorité par des catholiques, et un bon nombre d'autres, protestantes ou laïques, ont réagi et réagissent encore avec des méthodes qui ne sont pas toujours très adéquates, mais contribuent assurément beaucoup à priver l'État démocratique laïcisé et positiviste de cette base de conformisme spirituel qu'on avait tenté de lui donner au siècle passé.

Les États totalitaires ont compris qu'il est impossible d'obtenir une véritable unification spirituelle en gardant à l'école sa liberté sur les points constituant leur doctrine d'État et surtout sur l'esprit de l'enseignement et de la culture générale. La Russie bolchevique, l'Italie fasciste, l'Allemagne naziste, le Mexique socialiste, la Turquie kémaliste ont le monopole de l'enseignement et le contrôle direct de toutes les écoles, sans qu'il y ait possibilité d'un enseignement libre dans le véritable sens du mot. Les méthodes éducatives et les idées directives sont préétablies par l'État de manière à obtenir le plus grand conformisme politico-moral, et même politico-religieux, avec l'État comme centre d'unification spirituelle.

C'est dans ce but que le bolchevisme russe lutte contre toutes les religions qu'il considère comme une expression des anciennes classes dépossédées, et qu'il favorise la propagande des sans-Dieu, en même temps qu'il crée une sorte de culte à Lénine et aux chefs bolcheviques, et le fanatisme du progrès matériel présenté comme le « non plus ultra » de la science. Le nazisme, de son côté, se fonde sur le mythe de la race nordique, du pangermanisme : aussi persécute-t-il les Juifs et se livre-t-il à une propagande intense contre le christianisme et la conception biblique de la vie, tout en favorisant les promoteurs du nouveau des mythes et du culte païens de l'antique Germanie. Le fascisme italien a commencé par un programme anti-clérical et matérialiste à la manière ancienne (1919) ; puis il a rectifié son plan en adoptant un éclectisme intermédiaire entre l'idéalisme de Giovanni Gentile et le catholicisme de l'Action Française (1922) ; enfin il est arrivé à la solution de la question romaine et au Concordat avec le Saint-Siège (1929). Après un essai de lutte avec l'Église au sujet des associations de jeunes

catholiques (1931), il a mis en œuvre toutes ses activités pour utiliser les sentiments catholiques de la population italienne pour lui-même. Toutefois, il a ses expositions permanentes, ses chapelles votives, ses martyrs, ses hymnes, son *credo*, ses parades et fêtes, son idole. Si le fascisme n'arrive pas à la création d'un véritable mysticisme, c'est que la population italienne est trop civilisée pour prêter foi à une pseudo-religion, et quelque peu sceptique quant à sa durée. Le Mexique enfin continue sa lutte contre la religion catholique, et enseigne officiellement la théorie socialiste comme théorie de l'État.

Dans les États totalitaires il faut ajouter à la monopolisation de l'enseignement tous les autres secours prêtés par une éducation et une discipline dites nationales. Les associations d'étudiants sont organisées par l'État, le sport devient fonction et monopole de l'État, l'organisation militaire est étendue jusqu'à l'enfance, la discipline militaire étant la plus propre à créer l'uniformité extérieure et l'assujettissement absolu aux hiérarchies officielles. Les professeurs sont sélectionnés selon l'esprit qui prédomine dans l'État. Ils sont obligés à un serment de fidélité, une fidélité qui s'adresse plus à la discipline intellectuelle et morale imposée par l'État qu'à l'État même. La presse est soumise à un contrôle ou complètement monopolisée. La T.S.F. et jusqu'aux éditions de livres et de revues sont contrôlées de sorte que la formation de l'opinion publique se fasse d'une façon conforme à l'idéal de l'État.

Pour obtenir l'assentiment des classes ouvrières et capitalistes, l'État ne cherche pas seulement à les favoriser par des mesures appropriées ; mais à constituer un système économique d'État dans l'engrenage duquel faire entrer toute l'activité économique privée. L'idée que le travail et la production se font dans l'État et pour l'État n'est pas seulement une orientation morale ; elle crée en fait des intérêts communs faisant que le destin économique des particuliers et celui de l'État coïncident au point qu'il n'y a plus d'antagonismes d'intérêts ou de vues économiques faisant combattre le régime de l'État. Dans ce but, après avoir supprimé tous les partis, éliminé les intérêts en opposition, subordonné les capitalismes indépendants et forts, l'État se présente comme une société industrielle et commerciale complexe et autoritaire à laquelle tous les intérêts des citoyens sont liés. C'est ainsi qu'agit la Russie, mais l'Allemagne et l'Italie vont dans le même sens ainsi que les États d'importance moindre qui suivent en partie leur exemple.

Cette énorme construction de l'État totalitaire a le pied d'argile de la statue que Nabuchodonosor vit en rêve. Il y a à sa base une oligarchie partisane et armée. Que cette oligarchie soit celle des communistes à la Staline, celle des fascistes mussoliniens ou celle des nazistes hitlériens, c'est toujours

une oligarchie exigeant le continuel sacrifice des camarades dissidents et s'appauvrissant au fur et à mesure qu'elle se ramène au petit nombre qui détient le pouvoir. En fait, toute tentative d'unification spirituelle dans l'État a pour base la domination d'une classe ou d'une oligarchie qui veut rendre son pouvoir stable par des motifs mystiques et au moyen du conformisme moral. La bourgeoisie conservatrice d'abord, puis la bourgeoisie radicale ont ainsi exercé la domination dans les pays démocratiques, alors que, dans les pays comme l'Allemagne et l'Autriche d'avant-guerre, les classes aristocratiques et militaires et le haut-clergé s'unissaient à la bourgeoisie financière et industrielle. Les classes artisanes et paysannes appuyées par le clergé local tantôt au nom de la liberté, tantôt au nom de la monarchie, tantôt au nom des intérêts des travailleurs, affrontaient toujours plus ou moins les bourgeoisies anti-cléricales.

Mais le socialisme marxiste et le mouvement prolétarien et travailliste (y compris le mouvement syndicaliste chrétien) non seulement rendirent inefficace l'unification bourgeoise de l'État national, mais reprirent le motif international qui, sous son aspect religieux, avait été pendant tant d'années un motif chrétien.

Aujourd'hui, on peut affirmer que la soi-disant unification éthique dans l'État qui commence à la fin du XVIII^e siècle et continue pendant tout le XIX^e est une faillite, comme avait été une faillite l'unification autoritaire des XVI^e et XVII^e siècles. L'expérience de l'État totalitaire est tout à fait récente — la plus grande tentative, la tentative russe, date de la fin de 1917, l'italienne de la fin de 1922, l'allemande de mars 1933. On ne saurait porter de jugement concluant sur les tentatives en cours si l'on ne disposait d'éléments et de critères sociologiques propres à nous éclairer sur cette nouvelle phase de l'État moderne.

Dans le plus rigoureux des systèmes totalitaires, les marges spirituelles qui échappent à l'État et sont irréductibles à sa tentative d'unification sont évidentes à nos yeux. Avant tout les églises chrétiennes : tant l'église catholique que l'église orthodoxe et les églises protestantes. Les Églises, de par leur fonction religieuse, font évidemment abstraction du type du régime temporel : elles arrivent à céder sur tout ce qui n'entame pas la structure religieuse et la tradition dogmatique et morale du christianisme. Nous ne mettons pas sur le même rang, dans cette position, toutes les Églises chrétiennes, mais nous affirmons que là où l'esprit subsiste encore, on ne saurait manquer de résister à la tendance totalitaire de l'État, à la théorie et à la pratique qui font de l'État la fin de l'homme et qui exigent pour l'État non seulement les rapports normaux qu'ont avec lui les citoyens, mais l'âme même de chacun. Les Églises éviteront autant que possible un conflit direct avec

l'État qui se proclame totalitaire ; mais elles garderont leur empire même au milieu des faiblesses, des divisions, des déficiences de leurs représentants, si bien qu'elles apparaîtront comme un refuge et comme un réconfort à beaucoup d'âmes blessées par l'oppression de l'État.

La culture est un élément qui échappe également à l'empire de l'État. Non point la culture professorale, celle qui se débite à prix d'argent dans les écoles et les académies, mais celle qui se retire dans le silence, écrivant et méditant pour elle-même, pour quelques fidèles et pour l'avenir, et cette autre aussi qui semble indifférente à l'État et que celui-ci laisse libre dans ses recherches et sa technicité.

Les prisons, les camps de concentration, les lieux d'exil seront pleins de ceux qui résistent et souffrent parce qu'ils savent et veulent résister à l'État totalitaire. Ni leurs souffrances ni le sang de ceux qu'on aura tués ne sera perdu ; dans quelques années ou dans beaucoup d'années il sera fécond comme il le fut toujours quand un idéal — rationnel ou pseudo-rationnel — conduisait les hommes au sacrifice.

Ceux qui pensent que c'est l'État, ou plutôt un certain type d'État qui donnera son unification complète à la société se trompent. Ils créent un conformisme politique qui, sans des méthodes de domination légale et illégale, sans la violence élevée à l'état de système, ne pourrait tenir longtemps. Les motifs de persuasion sur lesquels s'appuie la fonction éducative et centralisatrice de l'État n'ont pas dans l'esprit humain des racines suffisantes pour former une tradition de convictions propre à remplacer la foi de nos pères et notre instinct de liberté. Il y a aujourd'hui des causes extra-politiques et sentimentales en vertu desquelles on peut obtenir des populations un état d'exaltation mystique dû à de fortes réactions collectives. Telle fut la réaction des Allemands après leur défaite et les humiliations, les souffrances de l'après-guerre, qui leur fit mêler des sentiments nationaux et des sentiments de race aux défaites économiques des classes dépossédées et des ouvriers en chômage. La réaction des Russes a comme fond le régime également totalitaire des tsars et pour atmosphère celle d'une population qui n'a pas dépassé le Moyen Age. En Italie, les désillusions apportées par la Conférence de la Paix et le sentimentalisme nationaliste se mêlèrent à la peur de la bolchevisation des classes ouvrières qui unit industriels et agraires et leur fit soutenir le parti fasciste. Mais l'État italien, pour autant qu'on le dise totalitaire (le mot est une invention des fascistes), est plutôt un État de police, et sa mystique de la rhétorique à vide.

Les courants sentimentaux extra-politiques et mysticisants qui ont contribué à la formation des États totalitaires n'ont pas un fondement qui suffise à répondre à des besoins permanents

de l'esprit. D'autres courants viendront balayer les courants actuels dans l'alternance des sentiments généraux de la population. L'élément d'une unification idéale susceptible de créer une nouvelle palingénèse humaine ne s'est révélé ni dans le matérialisme russe ni dans le racisme germanique ni dans le nationalisme autoritaire italien.

48. — Dans l'effort tout moderne fait pour que l'État devienne l'unique pouvoir unifiant de la société, dans la volonté de l'identifier avec la société même, dans la subordination à lui de toutes les activités individuelles, nous ne pouvons manquer d'étudier le côté que nous appelons, suivant les cas, rationnel ou pseudo-rationnel. Cet élément ne saurait être négligé quand nous nous trouvons en face d'une période aussi longue et aussi constante dans laquelle il semble que l'activité historique prédominante, tant en théorie qu'en pratique, s'est orientée vers l'unification dans l'État.

Ce que, dans le Moyen Age, l'ordre temporel avait à endurer du système féodal et ecclésiastique venait de son fractionnement, de son instabilité, de sa faiblesse. Gagner en structure et en stabilité devint une aspiration pratique et une nécessité historique. Tant que les États n'eurent pas un pouvoir central solide, une finance et une armée à eux, et qu'ils ne furent pas soutenus par le sentiment convergent des populations que leur bien-être était lié à l'autonomie de la nation, l'État ne pouvait acquérir une structure stable. Les monarchies absolues eurent la tâche de subordonner tout le monde à leur pouvoir, même l'Église à certains points de vue : ce fut là leur objectif pratique. La tendance était rationnelle, mais les moyens, souvent, ne furent ni rationnels, ni légitimes. La « raison d'État » fut le pseudo-rationnel qui accompagna ce mouvement, rationnel dans ses bases.

L'État des monarchies absolues était fondé sur l'inégalité des citoyens qui se ramenait à un manque de liberté, à des injustices, à des différences de traitement, à des oppressions larvées ou patentées. Aussi le mouvement en faveur de l'égalité, de la fraternité et de la liberté dans l'État fut-il un mouvement rationnel. Mais la souveraineté populaire, conçue comme absolue et comme illimitée, en a été la contre-partie pseudo-rationnelle qui a augmenté de beaucoup les pouvoirs de l'État et renforcé sa centralisation politique et morale.

Une fois les libertés civiles réalisées, l'État nouveau fut conçu comme un organe d'ordre et de défense seulement, laissant les forces économiques et sociales ainsi que la culture libres d'évoluer d'elles-mêmes. Or, ç'eût été là un mouvement vers la rationalité, si toute organicité sociale n'eût fait défaut en raison de la conception de base de cet État, où l'individualisme l'emportait. Les classes laborieuses se trouvèrent exposées

à la pression du capitalisme et du machinisme dont elles durent subir les conséquences funestes jusqu'à ce qu'elles eussent conquis, par des agitations et des révoltes, leur droit à s'organiser. L'individualisme a été le pseudo-rationnel qui corrompt non seulement l'économie mais toute la vie sociale et morale de la période dite libérale.

Le mouvement vers l'État totalitaire qui remplace les démocraties populaires du lendemain de la guerre et s'oppose à la conception individualiste tendrait au renforcement de l'autorité et à une nouvelle organicité de l'État et pourrait être, en cela, rationnel. Mais quand ce mouvement supprime les libertés civiles et politiques et viole les droits de la personnalité humaine pour créer une subordination totale aux fins de l'État, l'irrationnel l'emporte, que ce soit ou non sous l'aspect mystique de l'unité de classe, de l'unité de race, ou de l'unité de nation.

Dans l'ensemble, le mouvement d'unification dans l'État moderne qui se produit depuis cinq siècles peut se présenter sous trois aspects historiquement et sociologiquement intéressants. Le premier est le dégagement de l'État par rapport à l'Église qui tendait à subordonner le temporel au spirituel. La diarchie qui pendant tout le Moyen Age s'orienta vers l'Église, s'oriente de façon prédominante vers l'État comme terme d'unification de l'Age Moderne. C'est cette diarchie qui est toujours restée à la base de cet énorme mouvement historique et qui a résisté ; mais, petit à petit, les effets civils, économiques, culturels de l'orientation de tout vers l'État ont ôté à la diarchie le caractère juridique et politique qu'elle avait au début.

Le second aspect est l'aspect social. La structure de l'État dépend du nombre et de la force des classes sociales en mesure d'y participer directement et de représenter le pouvoir. La dualité dynamique est formée par l'opposition qu'il y a entre les classes qui détiennent le pouvoir et qui ont les avantages économiques et moraux du pouvoir et celles qui, ne l'ayant pas, tendent à y arriver. Au fur et à mesure qu'elles y arrivent, le domaine de l'État s'élargit, ainsi que le cercle des intérêts et des organismes qui s'unifient en lui. L'État moderne a été, dans une première période, aristocratique et ecclésiastique ; ensuite la bourgeoisie y est entrée et s'en est emparée ; après quoi la classe des travailleurs y a eu part. Aujourd'hui, l'État devrait être aux mains de tous les citoyens sans distinction de classes, dans une structure économique et morale égalitaire. Mais un nouveau mouvement dualiste commence aujourd'hui entre une classe au pouvoir, qui est une oligarchie de parti : bolcheviks, fascistes, nazis, et toute la masse des citoyens, exclus du pouvoir, exclus d'une liberté qui devient le privilège du parti dominant.

Le troisième aspect est celui de l'évolution de l'État vers une

structure plus solide, vers une consistance et une stabilité politique, géographique, fiscale, militaire, économique plus grandes et, par conséquent, un développement toujours croissant de fonctions sociales exigées par l'État, et vers une concentration croissante de forces découlant de cela. A ce développement strictement temporel, il faut unir une tendance que nous avons déjà notée à une unification éthique et spirituelle dans l'État, celui-ci se dégageant de l'influence de l'Église, s'efforçant annuler la participation diarchique de celle-ci et de maintenir unies toutes les classes au nom de la nation, de manière à donner à la structure sociale et au finalisme d'État la possibilité d'une domination définitive.

C'est de cela que dérive tout l'effort théorique et pratique fait pour présenter ce monisme d'État comme le terme d'une évolution, comme un progrès nécessaire, une sorte de déterminisme politico-social aboutissant à l'État totalitaire. Et c'est cela que nous croyons véritablement monstrueux dans la gigantesque réalisation de l'État moderne. Pour nous, ce qui va contre la nature de la société est monstrueux. Or il est assurément contre nature de vouloir créer un pouvoir unique, absolu, dominateur des corps et des âmes, sans possibilité d'évasion, supprimant tout ce qui dualise l'activité sociale et répond aux besoins de l'esprit. L'homme ou les hommes investis d'un pouvoir total et unique n'auraient plus de freins ni juridiques, ni politiques, ni moraux et se dresseraient comme des idoles. Telles semblent se présenter les quasi-divinifications de nos jours en Russie, en Allemagne et en Italie.

Même dans les régimes démocratiques libéraux où les différents pouvoirs de l'État sont séparés et contrôlés systématiquement, où une valeur nominale (celle du peuple) au moyen d'élections et de referenda fait de temps en temps contre-poids à la volonté des « élites » ou, pis, des oligarchies incrustées dans les fonctions d'État, la conception d'un État souverain, unique forme de socialité, unique expression de la volonté collective, unique source du droit, est contraire à notre nature qui fait de la personnalité humaine le facteur réel et concret de toute socialité.

Il peut sembler étrange que nous mettions sinon sur le même plan, tout au moins dans le même ordre de causalité l'État totalitaire et l'État démocratique libéral, alors qu'aujourd'hui ces deux types de régime sont antagonistes et que la conception de l'État démocratique libéral est, de toutes les formes d'État, celle qui se rapproche le plus du rationnel. Pour enlever tout motif à un reproche semblable, il faut considérer que nous ne nions pas les différences substantielles des deux types d'État quant à la façon dont ils considèrent politiquement la personnalité humaine et dont ils acceptent la méthode de liberté : ce sont là deux conquêtes de la liberté qui ne sauraient se perdre

que de façon transitoire et partielle. Mais le système démocratique et libéral a tellement développé la part d'irrationnel dont il était déjà souillé dès ses débuts, tel que l'individualisme anti-organique et la centralisation d'État, qu'il est, de ce chef, l'antécédent de l'État totalitaire.

Au surplus, la conception de l'État comme une forme supérieure synthétique de la socialité humaine est propre au libéralisme. En vertu de cette conception, l'État libéral (qui avait ramené la religion à une question de pure conscience) dut se forger une philosophie à lui sur laquelle fonder l'éthique sociale. Pour obtenir un élément culturel d'unification propre à remplacer la religion, le rationalisme et le positivisme ont été les deux sources de la pensée éthique de la démocratie libérale. Par le truchement d'expériences historiques, d'associations d'idées et de réactions subséquentes, la moralité publique eut tour à tour sa base dans la souveraineté populaire, dans la nation, dans la classe, dans la race. L'État éthique, expression sculpturale de Giovanni Gentile appliquée au fascisme, n'est autre chose que cette moralité intime de l'être collectif, une sorte de conscience de l'État s'exprimant selon les phases de son devenir. L'État crée l'éthique, parce que l'État en tant que volonté collective ne peut être que moral en son intimité. L'État, dit Hegel, est la plus parfaite réalisation de l'Idée.

Le sentiment du devoir, les finalités éthiques de l'esprit humain, la personnalité même de chacun en face de l'État deviennent des éléments de l'agrandissement de cette entité parfaite ou divine à laquelle tous doivent faire le sacrifice d'eux-mêmes. Le sentiment du collectif est privé, dès sa racine, du sentiment du singulier; le finalisme de l'État devient une barrière pour le finalisme des individus. En fait l'État moniste c'est l'État panthéiste.

Pour ceux qui, se mettant en dehors de la lutte, regardent l'extension prise par le phénomène de l'État totalitaire, il y a deux manières de voir. Les uns pensent qu'il faudrait remettre en valeur les conquêtes du passé, les libertés civiles et politiques, l'égalité devant la justice, la responsabilité du pouvoir. Ils cherchent à se défendre sur le plan de la démocratie. Les autres trouvent le régime démocratico-libéral insuffisant pour canaliser les nouveaux courants nationaux, dominer le capitalisme qui est devenu un État au sein de l'État, résoudre les problèmes économiques et sociaux exaspérés par la crise. Tout en se méfiant du système totalitaire, ils voudraient un compromis.

Il n'y a que peu d'esprits qui voient aujourd'hui, dans la crise de la démocratie et dans l'accroissement monstrueux de l'État totalitaire, un problème essentiellement moral et de culture que ne sauraient résoudre ni une démocratie indi-

vidualiste et rationaliste ni un État totalitaire à prétentions éthiques et mystiques. Ce qu'il faudrait conserver de l'État moderne, c'est la valeur de sa structure, le progrès des moyens de protection, d'ordre et de défense, le développement des instruments de culture et d'activité, les données matérielles d'une évolution évidemment utile et digne de l'homme, sans parler de toutes les conquêtes éthiques juridiques et politiques faites par l'État ou au moyen de l'État (de l'abolition de l'esclavage jusqu'aux libertés civiles et politiques et à la limitation des heures de travail). Mais ce qu'il faut repousser, c'est la soi-disant éthicité de l'État, la conception moniste de son caractère sociologique et le totalitarisme absurde qui en est la conséquence.

XII

RÉSOLUTION ET TRANSCENDANCE

49. Résolution de tous les éléments de la socialité dans la personnalité individuelle.
50. La transcendance individuelle-sociale, réalisation de connaissance et amour, allant jusqu'à la transcendance en Dieu, à la société avec LUI.

49. — L'État n'est pas un terme de l'activité humaine : il n'en est qu'un moyen. Il n'est pas une synthèse sociologique ; il n'est qu'une forme de socialité. Par rapport à l'activité humaine, les formes de socialité peuvent être regardées soit comme des organismes associatifs, soit comme un conditionnement et un moyen, soit comme des finalités particulières. L'État moderne ne sort pas de ce cadre ; chacune de ses amplifications théoriques et pratiques, jusqu'au système totalitaire, est destinée à la faillite, ainsi que toutes les conséquences qu'une perversion des moyens et des fins naturelles comporte. Le plus grand préjudice possible sera porté à la personnalité humaine, puisqu'au lieu de trouver dans l'État un moyen de progrès celle-ci n'y rencontrera qu'un obstacle presque insurmontable.

L'erreur fondamentale, c'est la conception erronée de la société comme d'une entité existant en soi et finaliste ; alors que la société n'est au fond que la coexistence de différents individus et une projection de la personnalité humaine. C'est là le point de départ de cet ensemble immense de formes, d'organismes et de fins particulières qu'est la société prise comme une construction objective. Mais que resterait-il de cette construction si l'on éliminait les individus ? Le seul souvenir, chez d'autres individus placés dans un monde à part, d'un passé mort pour tous semblable aux ruines d'Herculanum et de Pompéi. Cependant, ces ruines ne sont pas tout à fait mortes si elles revivent à titre de souvenir, de reflet d'une civilisation, de mœurs du passé, de communauté de nature, d'idées, d'instincts, si, petit à petit, de simples ruines du passé elles en arrivent à devenir une partie de la conscience collective du présent.

Ainsi, tandis que la société initiale n'est que la conscience du fait associatif élémentaire au fur et à mesure de sa formation, de la naissance de ses articulations, de son développement, de ses progrès de géant, elle se ramène à la conscience individuelle réfléchissant sur elle-même, sentant sa propre indigence au milieu de tant de richesses de la nature et de l'histoire et s'efforçant d'arriver elle-même au niveau de ce que toute la collaboration humaine a produit dans les différentes branches du savoir et de la pratique.

A chaque instant, la société née de la conscience et développée par elle revient à elle comme à son centre naturel en décrivant un cercle qui va de la personne à la collectivité et de celle-ci à la personne : cycle de pensée intérieure extériorisée, d'activité pratique conçue et traduite en acte.

Sous cet aspect, de même que toute personne est le centre du monde grand ou petit qui l'entoure, et sent que toute la vie de relation se résout dans sa vie, toute personne est une synthèse vivante, non comme une pure immanence ni comme une subjectivation de la réalité, mais comme une coexistence dans le processus du sujet et de l'objet, c'est-à-dire chez l'un et chez le multiple qui sont, en sociologie, l'individualité et la socialité. Cette coexistence n'est qu'une continuelle succession de réductions.

Nous appelons cela des réductions, en empruntant le terme aux sciences physiques et mathématiques, pour indiquer que les valeurs sociales sont telles en tant qu'elles passent dans la conscience de chacun selon sa possibilité de les recevoir et de les faire siennes.

L'individu est une personne de par la conscience : union de la raison et de la volonté, et la société est telle de par la coexistence de plusieurs personnes unies dans leur compréhension, dans leur vouloir et dans leur expression. Cette conjonction n'a lieu ni dans la totalité de l'être, ni dans la totalité de l'action ; elle n'est pas non plus une troisième formation, c'est-à-dire l'identification de deux en un. Elle n'est qu'une particularisation par voie de moyens et de fins, une convergence, un mouvement vers un dualisme, vers une hiérarchie, toutes formes analytiques dans lesquelles nous voyons l'expression de la socialité. Pour arriver à la synthèse, il faut la réduction à l'individualité. Et celle-ci a développé sa personnalité à travers la vie sociale, elle en a augmenté la valeur depuis qu'elle est arrivée à revivre, dans sa conscience, des faits sociaux, comme une réalité conquise.

Nous avons parlé des différentes synthèses de la socialité : *autorité-liberté*, *morale-droit*, *dualité-diarchie*, synthèses qui sont vivantes dans la conscience humaine. L'autorité comme conscience active unificatrice et responsable. La liberté comme conscience de la personnalité et autonomie. La moralité comme

conscience rationnelle appliquée aux actions humaines. Le droit comme conscience de l'égalité dans la justice. La dualité comme conscience d'une activité sociale organisatrice et mystique. La diarchie comme conscience d'un pouvoir social.

Ces synthèses, nous les considérons objectivement pour que notre intelligence puisse les saisir et les identifier ; aussi en parlons-nous en termes abstraits et d'une manière analytique. En fait, comme synthèse, elles siègent dans la conscience ; chacune en exprime à sa façon la valeur rationnelle et la nécessité sociale. Cependant, un homme seul ne pourrait exprimer autre chose des synthèses que des éléments de débuts, imparfaits, de simples tendances. C'est quand ces éléments passent à travers les relations des individus entre eux et l'activité extérieure et commune des hommes qu'ils acquièrent existence, figure et force ; car c'est dans ce processus que la conscience de chacun a la possibilité de se traduire en acte, d'évoluer, de se perfectionner. Ce second état de conscience est le terme de réduction, le premier n'étant qu'un commencement. Dans le processus historique, les deux termes coexistent, s'influencent, se pénètrent, parce que jamais un homme seul ne peut être considéré comme commençant lui-même sa société ; il la trouve toute faite en naissant ; et, d'autre part, jamais la société n'est si complète qu'une nouvelle existence n'y puisse rien ajouter.

Comme il n'est pas possible, si ce n'est en faisant une abstraction, de concevoir le début de la société dans le concret, il n'est pas possible, si ce n'est d'une manière abstraite, de concevoir une initiative personnelle en dehors d'une synthèse sociale quelconque. Toute analyse en est l'abstraction, sous l'aspect de formes, de valeurs, de structures sociales. Aussi disons-nous que la socialité part de la personnalité et se ramène à la personnalité comme le cycle ininterrompu des synthèses du devenir humain.

La réduction de la socialité à la personnalité ne se fait jamais sans résidus. Gardant notre image physico-mathématique, nous entendons par résidus les éléments qui subsistent à certains égards, au delà de la personnalité même. Toutes les structures qui se maintiennent après les générations qui les ont produites, et qui influent d'époque en époque sur le processus historique par quelque chose de permanent, ne sont, dans le concret, que des expériences acquises par des personnes ayant vécu ensemble et transmises aux générations suivantes. Telles sont les traditions, la langue, les croyances, les lois, les institutions, les arts, les orientations de l'esprit, les habitudes du corps et ainsi de suite. Tout cela a sa source dans les personnes et, comme effet, retourne aux personnes, mais est, en tant qu'objectivation est supérieur à toute personne, et va au delà de l'action et de la réaction des individus.

Nous ne pouvons identifier cet élément collectif permanent

que par voie d'abstractions sur la base d'idées générales. Nous disons État, Église, famille, économie, culture, institution juridique, langue. Ces idées générales viennent d'une série de données particulières qui nous font connaître par voie d'analyses la réalité concrète et vécue. Ces idées générales représentent une réalité qui, bien que vivante en chacun de nous, forme des résidus sociaux non-réductibles à la personnalité.

En substance, réduction ne veut pas dire identité. C'est le passage de ce que chacun peut assimiler avec sa caractéristique individuelle, avec ses facultés et ses qualités. Sans la réduction, tout l'effort de l'activité sociale serait incompréhensible et vain ; l'homme se trouverait hors de sa place dans un ensemble absurde d'éléments imperméables. Mais s'il n'y avait pas des éléments permanents et irréductibles dans les individus, éléments que l'activité des individus rend toujours davantage objectivables et permanents, la réduction même à la personnalité serait impossible et, de la sorte, la personnalité ne pourrait atteindre ses fins.

Prenons par exemple la société familiale, la plus naturelle, la plus simple de toutes. Au chapitre II, nous avons mis en lumière la valeur spirituelle de cette société qui, sous certains aspects, est la plus naturelle de toutes. En insistant sur la réduction personnelle de cette société à chacun de ses membres, nous ne désintégrons pas le noyau social comme il pourrait sembler à première vue : la réduction se fait en tant que le noyau existe et qu'il est effectif dans ses valeurs sociales. Mari-femme, parents-enfants, famille-serviteurs, sont trois rapports réciproques de socialité qui ont valeur intrinsèque de société en tant qu'ils se réduisent à la formation de personnalités spirituellement et moralement plus riches et plus complètes qu'elles ne l'eussent été avant que l'on pût vivre ces rapports. Nul ne peut venir au monde sans la relation de fils. Mais si les parents d'un homme sont inconnus ou indignes, cet homme n'aura pas la bienfaisante relation de parenté, il aura un vide, une lacune dans sa personnalité, que personne ne pourra combler.

Ce que nous disons de la famille peut s'appliquer à l'État, à l'Église, à toute autre société dont nous sentons tantôt l'affection ou l'entrave, tantôt l'intérêt ou le désintéressement, tantôt la réalité vivante et tantôt l'image lointaine. Aussi ceux qui ont la tâche principale et la responsabilité de direction des sociétés, surtout s'il s'agit de sociétés vastes et compliquées comme l'Église et l'État, s'identifient-ils presque avec la société même. C'est une figure de rhétorique appelée métonymie que celle en vertu de laquelle on dit souvent État pour gouvernement ou Église pour signifier pape et évêques, et ainsi de suite. Cela veut dire que la conscience sociale, est ou est présumée plus développée chez les chefs que dan,

la masse, et que les fonctions spécifiques de direction portent à une connaissance plus profonde, à une activité plus directe et mieux caractérisée. Mais ce serait se tromper que d'imaginer que la réduction sociologique de l'État est nécessairement plus vraie, plus efficace en la personne de ses gouvernants ou celle de l'Église en celle des évêques ou du pape. La réduction en chacun des membres a lieu en tant que ce membre a la capacité de recevoir et réélaborer les valeurs spirituelles qu'il a conquises grâce à la société. Il peut se faire (en vertu d'une théorie théologique spéciale au sein de l'Église, mais le même fait se produit dans l'État et dans toute autre société) qu'un humble membre ait en lui une réduction plus complète que les orgueilleux — chefs ou non — auxquels Dieu résiste. Car notre capacité de réduction est proportionnelle à la participation de notre conscience aux fins sociales. Sentir la société dans sa rationalité et dans sa valeur associative, c'est participer à ses fins et par conséquent, résoudre ces fins en soi-même. Et comme toutes les fins sociales sont toujours, pour chacun, un moyen d'élévation personnelle, en chacun de nous, cette réduction sociale est le moyen le plus propre à notre élévation personnelle. Même les sociétés dont les objectifs sont matériels comme les sociétés économiques en tant qu'elles fournissent des moyens à la vie personnelle et collective, matérielle et spirituelle, contribuent à l'élévation personnelle de chacun.

Le mal même qui accompagne toutes les formes sociales peut se convertir en bien chez l'individu, de par la réaction spirituelle qu'il suscite avec un effort pour éliminer ce mal en soi et chez les autres. Tout ce qui se produit de social retourne aux individus selon la capacité de chacun. Et ces capacités sont plus ou moins développées chez chacun, selon sa plus ou moins grande participation à la vie sociale, à ses fins, à ses valeurs. La réduction sociologique se fait ainsi d'une manière continue, à tous les degrés du développement individuel-social, comme une affirmation de notre personnalité et un approfondissement de notre conscience.

Ce que la nature ne peut faire, les hommes s'efforcent de le faire quand ils altèrent les rapports sociaux et tendent à réserver les avantages de la vie collective à quelques-uns au préjudice de tous. En faisant cela, on peut empêcher non point la réduction sociologique mais les avantages de telles réductions particulières dont on trouble les effets. La société est la participation de plusieurs avec tendance à la rationalité unificatrice. Rendre difficile la participation aux fins sociales, détacher au lieu d'unifier, matérialiser la vie au lieu de la rendre rationnelle, c'est retarder, entraver ou rendre difficile la réduction à la personnalité et rendre inefficaces les fonctions des éléments permanents de la socialité.

Dans une famille, si les parents ne se soucient pas de nourrir

et d'élever leurs enfants mais les tourmentent, en font les esclaves de leurs caprices, les laissent s'abandonner à leurs instincts — aujourd'hui encore on voit des parents de la sorte — la réduction de la famille à la personne de chacun des membres est altérée, la famille en tant que telle n'a plus une consistance réelle, mais purement nominale. Il faut qu'une autre société, la commune ou quelque institution de bienfaisance, l'État ou l'Église se substitue à cette famille et assume ses fonctions paternelle et maternelle, recréant sur un autre plan le noyau familial désorganisé. Il peut arriver d'ailleurs que ces sociétés là aussi soient altérées dans leur fonctionnement par d'autres égoïsmes ou d'autres perversités, ou encore rendues inefficaces par le manque de moyens matériels.

L'égoïsme est l'élément individualiste qui entrave le bien-être social. L'égoïsme de groupe est l'élément collectif qui entrave le bien-être tant de l'individu que de la totalité. Le premier rend l'un hostile au grand nombre, le second rend le grand nombre hostile à la totalité et à l'individualité. L'égoïsme est contraire tant à la personnalité qu'à la socialité. C'est une erreur que de considérer l'égoïsme comme un sentiment avantageux à la personne et qu'on ne doit mortifier qu'en tant que préjudiciable aux autres. Il est foncièrement nuisible à lui-même aussi, parce que la personnalité humaine ne peut se développer qu'en tant qu'elle se développe comme socialité. L'individu pousse ses racines plus profond dans la vie sociale ; et, d'un plus grand développement social, l'individu retire de plus grands avantages. C'est par contact avec d'autres hommes que la rationalité se développe, tout comme l'affectivité.

La base de la vie individuelle et celle de la vie sociale sont identiques : connaissance et amour. Impossible de concevoir une société sans ce binôme. Nous avons toujours parlé de la conscience et comme personnalité et comme socialité ; la vie de la conscience n'est autre chose que connaissance et amour. Il ne saurait y avoir de perfection humaine, individuelle et sociale, sans la vérité qui est l'objet de la connaissance et sans le bien qui est l'objet de la volonté. Aucun élément social n'a de valeur s'il n'est pas transformé en vérité et en amour. Toute activité qui use de mensonge (séparation intellectuelle) ou qui évolue dans la haine (séparation du vouloir) est anti-sociale. Que si l'on décore de telles activités de noms indiquant le bien de la famille, de l'État et de l'Église sous les enseignes de la liberté, de l'autorité, de la moralité, du droit, c'est là falsification.

C'est pourquoi la parole nouvelle, l'annonce faite à tous les hommes dans l'Évangile, c'est l'amour fruit de la vérité, et les images vivantes de cette annonce, c'est la lumière et c'est le feu pour signifier la vérité et l'amour. L'annonce est

personnelle, faite à « tout homme qui vient en ce monde » ; et elle est collective, faite à tous en tant que société « aux Juifs d'abord et aux Grecs », pour qu'une nouvelle société puisse se former sur terre, « le royaume de Dieu » fait de vérité et d'amour, et que ce royaume de Dieu puisse s'étendre de manière à ce qu'il n'y ait plus « qu'une seule bergerie et un seul berger ».

Cette vision, la plus parfaite expression de la vie individuelle-sociale, est conçue dans ses deux tendances fondamentales vers la rationalité (vérité) et vers l'unification (amour).

Il est impossible que les hommes acquièrent leur personnalité sans tendre à la rationalité et à l'unification intérieure et sociale, de même qu'il est impossible que la société, dans son processus, ne tende pas à la rationalité et à l'unification. Ce que, dans le processus social historique, on a acquis comme raison collective de vivre : civilisation, moralité, religion, ne se perd point, en dépit des déviations, des obnubilations et des arrêts. Toutes les valeurs intrinsèques de la société se réduisent à la personnalité, de par ce que chacun de nous peut et sait réaliser en soi de la tendance à la rationalité en tant que vérité, et vers l'unification sociale en tant qu'amour.

50. — Le cycle qui va de l'individu à la société, et de celle-ci revient à la personnalité, a fait imaginer une perfection immanente, soit que celle-ci ait comme terme ultime l'individu soit qu'au contraire cette perfection se révèle dans la société. Ceux que leur philosophie conduit à ne pas dépasser les termes du réel immanent tout en admettant le processus historique, la limitation des formes sociologiques, la contingence et la caducité des individus considèrent comme l'élément permanent de la société l'idée qui se réalise, la conscience passant à l'acte, la force qui se perpétue, la vérité cachée qui se révèle, le mystère qui se dévoile. Ils s'arrêtent à mi-chemin et négligent la signification intime et transcendante de ce cycle sociologique.

Si nous refaisons le chemin que nous avons parcouru à travers les deux grands cadres sociologiques, celui des formes (première partie) et celui des synthèses (deuxième partie), nous pourrions observer que tout passage de l'individu à la socialité n'est autre chose qu'un processus de transcendance. Nous avons déjà noté cela, sans employer le terme de transcendance, pour ne pas introduire d'idée nouvelle avant de l'avoir bien tirée au clair, toutes les fois que nous avons parlé d'extension et de projection de l'individu, de spiritualisation des faits sociaux, d'unification de la conscience collective.

Nous employons ce mot de « transcendance » pour indiquer ce dépassement des limites d'un stade inférieur pour un stade supérieur. Nous n'opposons pas transcendance à immanence en ce sens que le transcendantal n'ait pas de base dans la réalité

existante ; pour nous la transcendance indique le passage d'un processus à un terme supérieur et plus large. Notre passage n'est pas celui de la réalité expérimentale à une abstraction mentale, mais à une réalité spirituelle ou tout au moins plus spirituelle. Si nous employons le mot de « transcendance » qui inspire tant de méfiance aux expérimentalistes et aux positivistes, ce n'est certes pas pour le plaisir d'introduire de la confusion dans notre terminologie, c'est parce que nous ne trouvons pas d'autre mot ayant le sens que nous désirons.

L'homme a-social, en dehors de la société, est inconcevable ; l'homme primitif livré à ses instincts animaux n'ayant aucun terme pour s'exprimer, et pas les rudiments d'une idée pour coordonner ses impressions, est une hypothèse incontrôlable, ne reposant ni sur l'expérience, ni sur une étude psychologique exacte. Historiquement ou préhistoriquement, nous trouvons l'homme primitif déjà mûr pour comprendre et s'exprimer. Néanmoins, un homme de la sorte est pour nous aux confins de l'animalité, et la distance qui sépare l'homme primitif de nous est presque incommensurable. Le processus qui s'est produit entre les deux termes, processus fait d'efforts séculaires de la part des individus, est un continuel dépassement de la nature animale, tout d'abord prédominante avec ses puissants instincts, en vue de la possibilité d'une coexistence de noyaux en affinité. En face de l'homme primitif, la société se présente comme une transcendance à caractères intellectuels et moraux.

Au moment où une société donnée se réalise, on voit s'y développer aussitôt l'instinct de domination, l'avidité de richesses, la luxure, les haines, les meurtres, les rixes et les guerres. Une sorte d'égarément nous fait tendre à un refuge intérieur dans notre propre personnalité, si nous avons le courage de rompre les liens sociaux qui nous maintiennent dans le cercle des trois concupiscences, afin de nous en délivrer, de les dépasser.

Toute l'histoire, dans sa rotation continue, est ainsi faite : la vie de chacun se trouve dans ce cercle enchanté dont on ne saurait sortir si les passages d'une sorte de transcendance évasive ne nous portaient à une transcendance réelle. Adam et Eve, Abel et Caïn contiennent toute l'histoire de l'humanité. Elle en resterait là, au fond d'une primordialité animale et pécheresse sans deux puissantes tendances : la tendance au rationnel qui est la vérité et la tendance à l'unification qui est l'amour, pour aller de l'individu à la société et de la société à l'individu et faciliter les passages de transcendance vers des termes idéaux et réels à la fois.

C'est pour cela que nous sommes toujours mûs par une finalité intérieure et donnons cette empreinte finaliste à la société ; nous sommes essentiellement raisonnables et le ra-

tionnel imprègne notre action. Le rationnel, qui est le principe de notre compréhension, est la fin de notre activité ; aussi le rationnel est-il à la fois vérité et bien. L'erreur et le mal : c'est-à-dire l'irrationnel qui s'est mélangé au rationnel dans la concrétisation sociale, comme du pseudo-rationnel, et, par conséquent, comme un pseudo-bien, perd son charme au moment où on le reconnaît comme tel : comme une erreur et comme un mal, et nous sommes incités à l'expulser de notre vie. L'effort que nous faisons pour dépasser le mal et l'erreur est un mouvement de transcendance, incitant à la réalisation sociale des motifs les plus élevés, tels que la liberté, la moralité, la justice.

Ces idées abstraites ne sont qu'un long travail de transcendance intellectuelle pour indiquer un idéal à atteindre, une finalité à réaliser, toujours par le dépassement d'un concret où la liberté se mêle à la licence et à la tyrannie, la moralité à l'immoralité, la justice à l'injustice.

La société, même conçue sous les idées générales de famille, de patrie, d'État, d'Église, d'Internationale, désigne une aspiration continuelle à transcender l'expérience concrète et la vie vécue pour de plus larges participations qu'il n'est possible de puiser qu'à des idées générales. Quand un citoyen donne sa vie pour défendre sa patrie, la patrie peut se présenter à ses yeux sous une image particulière : la famille, le champ paternel, son village natal, son clocher, le roi ou quelque autre chef connu ; mais ces images expérimentales ne servent qu'à évoquer une idée et un sentiment plus haut et plus large que, seul, le mot patrie synthétise et exprime. L'idée de patrie n'est pas seulement une abstraction du réel expérimental ; c'est, plus qu'autre chose, une transcendance sociale.

Ce mouvement de transcendance ne s'exerce pas seulement sur le moment présent qui passe, mais sur le passé et sur l'avenir, comme une projection nécessaire du moi. Que nous croyions ou non à l'immortalité de l'âme, nous et les morts qui nous sont chers formons une sorte de société ; nous nous lions à eux, à leur mémoire et à leur influence. Si notre famille garde le souvenir de ses plus lointains ancêtres, si ceux-ci ont eu un nom, une histoire à eux, susceptibles d'intéresser encore notre existence, le lien devient plus efficace et mieux senti. Cette société nouée avec le passé est une forme de transcendance de la réalité frappée de mort, une spiritualisation d'affections senties d'une manière particulière. Quiconque a des enfants, des amitiés, des liens spirituels, une vie de relations étroites et affectives, transcende le présent pour l'avenir dans lequel il voudra toujours être évoqué après sa mort et auquel il se sent lié dès à présent pour toujours. L'instinct social, cette projection du moi dans un milieu nécessaire à l'action, nous transporte du passé que nous n'avons pas vécu

à l'avenir que nous ne vivrons point comme au sein d'une société perpétuelle avec laquelle, tout en n'étant qu'une sorte d'atomes perdus et sans nom, nous voulons vivre encore en contact parce que, autrement, notre vie n'aurait plus de sens, notre existence retomberait dans le néant.

Il y a des hommes qui pensent que le destin nécessaire de l'individu et la fin de tous ses maux, c'est le retour au néant, que, pour l'individu, la vie est un malheur et la société un malheur. Fort heureusement, la majorité des hommes n'a pas ce pessimisme, et, bien qu'on n'ait guère l'habitude de penser à la vie future, on aime, quelle qu'elle puisse être, la vie personnelle et sociale qu'on vit, même au milieu des tristesses et des contraintes. Et tout de même les hommes, pris dans leur milieu historique et dans leur processus, sentent plus ou moins instinctivement que le mouvement vers la transcendance qui s'exprime dans leur activité individuelle-sociale comme une tendance à un idéal rationnel et à un idéal de bien ne s'arrête pas, tant qu'il n'arrive point à un terme qui comprend tout et dépasse tout.

Pour nous, ce terme est Dieu. Terme individuel et social. « *Si nous disons que nous faisons société avec Lui et que nous marchions dans les ténèbres, nous mentons et nous ne mettons pas la vérité en pratique. Mais si nous marchons dans la lumière comme Lui marche dans la lumière, nous faisons mutuellement société* ». Notre société avec Dieu est une transcendance finale qui n'est pas purement idéale, mais réelle et vivifiante, et telle qu'elle donne son sens à toute la valeur de notre vie. De ce point de vue, nous pourrions appeler cette société une résolution de l'individuel-social au divin, parce que le divin vient à nous, reste avec nous, nous vivifie. Du point de vue strictement sociologique et naturel, le divin est en nous comme rationalité soit à titre de connaissance, soit à titre de finalité, et c'est ce qui nous rend hommes et fait de nous des êtres sociaux.

Le Christianisme a révélé une société supérieure, surnaturelle entre nous et Dieu et nous et les autres, une grâce qui fait de nous des fils de Dieu, des frères de tous les hommes, au sein d'une communion spirituelle, perpétuelle et d'un lieu de paix. Cette société ne détruit aucune des formes sociales dans lesquelles et pour lesquelles nous vivons. Le Christianisme cherche à les réformer dans son esprit qui est une vérité et un amour rendus surnaturels ; et il s'efforce à rectifier les finalismes terrestres par une transcendance allant vers des fins éternelles.

Pour nous, Chrétiens, notre société avec Dieu est une foi qui se consomme dans la vision, une espérance qui s'achève dans la possession, un amour qui se purifie dans l'éternel amour. Ceux-là même qui ne croient pas au Dieu des chrétiens arrivent

à comprendre que la société ne puisse atteindre ses fins sans s'appuyer à un Dieu avec lequel entrer en communion par la connaissance et par l'amour.

C'est en Dieu que toute autorité, symbole de l'ordre social, peut trouver son point stable, et la liberté qui est le principe de l'autonomie personnelle, sa raison d'être, et la morale qui est la rationalité de l'action, sa base, et le droit qui est la justice dans l'égalité, son appui. Tout ce monde physique et historique du conditionnement humain prend une autre signification s'il est vu au travers de la société de l'homme avec Dieu, non seulement comme rapport de la conscience individuelle intérieure, mais comme ensemble de la société de tous les hommes, lesquels, en contact avec une réalité qui, continuellement, se transcende elle-même, peuvent vivre leur vie sociale.

Dans notre Introduction, nous avons défini l'historicisme tel que nous l'entendons : « *la conception systématique de l'histoire comme un processus humain se réalisant au moyen de forces immanentes unifiées dans la rationalité mais partant d'un principe et allant vers une fin transcendantale et absolue* ». Après avoir étudié l'unification dans la rationalité à tous les degrés et dans toutes les espèces de société, et dans son processus de réalisation, et dans sa réduction à la personnalité, nous ne pouvons pas ne pas arriver à la transcendance vers une fin absolue. Et cette transcendance, c'est la sublimation de l'individualité-socialité en une société nouvelle qui s'instaure entre l'homme, tout l'homme (individuel-social) et Dieu.

Nous croyons que cette société se perfectionne au delà de la vie terrestre ; sans quoi nous serions les plus infortunés des hommes. Mais nul ne peut nier que cette société commence sur terre, même sur le plan naturel, en tant que rationalité, s'il considère seulement que l'essence de notre vie individuelle sociale consiste dans la vérité et dans l'amour.

Nous qui vivons historiquement sous l'influence de la civilisation chrétienne et sommes convaincus qu'elle est la civilisation la plus avancée qu'il y ait eu au monde, et qu'elle facilite et rend plus rapide notre mouvement vers la rationalité, si nous pensons à une civilisation meilleure encore, nous ne pouvons la concevoir autrement que comme un approfondissement, un élargissement, un achèvement de l'esprit chrétien, qui est l'esprit de vérité et d'amour.

FIN

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION : SOCIOLOGIE ET HISTORICISME

1. La société est une projection multiple simultanée, continue des individus ; la sociologie est l'anthropologie sociale	5
2. La société se réalise dans le devenir	9
3. Le processus humain et l'histoire	14
4. L'historicisme selon notre conception	18

PREMIÈRE PARTIE

La Socialité. Concrétisation. Forme et Historicité

CHAPITRE I. — LA CONCRÉTISATION DE LA SOCIALITÉ

5. La conscience, principe de la concrétisation de la socialité	27
6. La rationalité des individus, base et force perpétuelle de toute concrétisation sociale	30
7. Le dynamisme de la concrétisation de la socialité	34
8. Toute société concrète est spécifique et individualisée	38
9. Toute société individualisée est telle en vertu d'une forme. Les formes de la socialité	41

CHAPITRE II. — LA FORME FAMILIALE

10. Nature de la forme familiale de la socialité	46
11. Dynamisme intérieur de la famille	49
12. Adaptation de la famille au dynamisme de sociétés plus larges	52
13. Polygamie et monogamie	56

CHAPITRE III. — LA FORME POLITIQUE

14. La forme politique de la socialité et sa fonction d'ordre et de défense	61
15. La forme politique est-elle la seule autonome et unifiante ? Interférence entre les diverses formes sociales	64
16. L'autorité politique	68

CHAPITRE IV. — LA FORME RELIGIEUSE

A) Religions pré-chrétiennes

17. La conscience religieuse se crée une forme propre même dans les religions pré-chrétiennes	72
18. Les religions positives	76
19. La religion du peuple hébreu	81

CHAPITRE V. — LA FORME RELIGIEUSE

B) Le Christianisme

20. Le Christianisme du point de vue sociologique	83
21-22. L'Église : son autonomie et son universalité dans le cadre sociologique	87-89

CHAPITRE VI. — LES FORMES SECONDAIRES

A) *L'Économie*

23. L'économie comme conditionnement de la vie sociale et comme forme particulière de socialité.....	94
24. La propriété : sa double nature individuelle et sociale : sa réalisation historique.....	99
25. Le problème moral et social de la propriété. Le communisme moderne. L'État économique totalitaire.....	105
26. L'économie d'État et l'État politique totalitaire. Structure et fonction individuelles et sociales de l'économie. Capitalisme.....	112

CHAPITRE VII. — LES FORMES SECONDAIRES

B) *La communauté internationale*
Les sociétés particulières

27. Nature, origine, esprit de la Communauté internationale.....	118
28. La guerre et la paix.....	122
29. La colonisation, ses différents types, son orientation moderne.....	127
30. La Société des Nations et la formation de la conscience internationale.....	129
31. Caractères des autres formes secondaires de la socialité.....	134

DEUXIÈME PARTIE

Les Synthèses de la Socialité

CHAPITRE VIII. — AUTORITÉ ET LIBERTÉ

32. L'autorité et la liberté, synthèse sociologique. Liberté « originelle ».....	141
33. Liberté « organique », liberté « finaliste » et liberté « formelle ».....	149
34. Limites de l'autorité.....	156
35. Légitimité de l'autorité.....	162
36. La méthode d'autorité et la méthode de liberté.....	165

CHAPITRE IX. — MORALE ET DROIT

37. Morale et droit, seconde synthèse de la socialité. La morale est à la fois individuelle et sociale. Importance de l'ascèse.....	171
38. Le droit comme expression organo-sociale de la moralité.....	177
Droit et devoir.....	
Le droit naturel.....	
39. Ordre éthique, ordre juridique. A la base : justice, honneur, sainteté.....	182
40. Les sanctions et la justice criminelle. La peine de mort.....	186
41. Justice commutative, distributive, sociale, internationale.....	192

CHAPITRE X. — DUALITÉ ET DIARCHIE

42. Toute dualité est pratiquement <i>dualiste</i> et tendanciellement <i>unitaire</i> . L'institution du point de vue sociologique et dans le rythme de la dualité sociologique.....	197
43. Le courant organisateur et le courant mystique. La diarchie sociologique.....	201
44. Pluralité et non-pluralisme dans la dualité. Processus de la médiation dans la formation des diarchies.....	206
45. La diarchie État-Église.....	210

CHAPITRE XI. — LA TENDANCE A L'UNIFICATION ET L'ÉTAT MODERNE

46	Les différentes phases de l'État moderne.....	217
47	Tentative d'une unification sociale définitive dans l'État. L'État « totalitaire. »	224
48	Côté rationnel et côté irrationnel de l'État moderne. Son débouché dans l'État panthéiste.....	232

CHAPITRE XII. — RÉOLUTION ET TRANSCENDANCE

49	Résolution de tous les éléments de la socialité dans la personnalité individuelle	237
50	La transcendance individuelle-sociale, réalisation de connaissance et amour, allant jusqu'à la transcendance en Dieu, la société avec Lui.....	243

IMPRIMERIE R. BUSSIÈRE. --- SAINT-AMAND (CHER). FRANCE.
