

Henri Du Passage, s.j. [1874-1963]
Directeur des "Études"
(1932)

NOTIONS DE SOCIOLOGIE

APPLIQUÉE À LA MORALE
ET À L'ÉDUCATION

Programme du 18 septembre 1920. (Brevet supérieur.)

Un document produit en version numérique par Réjeanne Toussaint, ouvrière
bénévole, Chomedey, Ville Laval, Québec
[Page web](#). Courriel: rtoussaint@aei.ca

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"
Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi
Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Cette édition électronique a été réalisée par Réjeanne Toussaint, bénévole,
Courriel: rtoussaint@aei.ca

à partir de :

Henri Du Passage, s.j., [1874-1963]

**NOTIONS DE SOCIOLOGIE.
Programme du 18 septembre 1920. (Brevet supérieur.)**

Paris : J. de Gigord, Éditeur, 1932, 244 pp.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les citations : Times New Roman, 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word
2008 pour Macintosh.

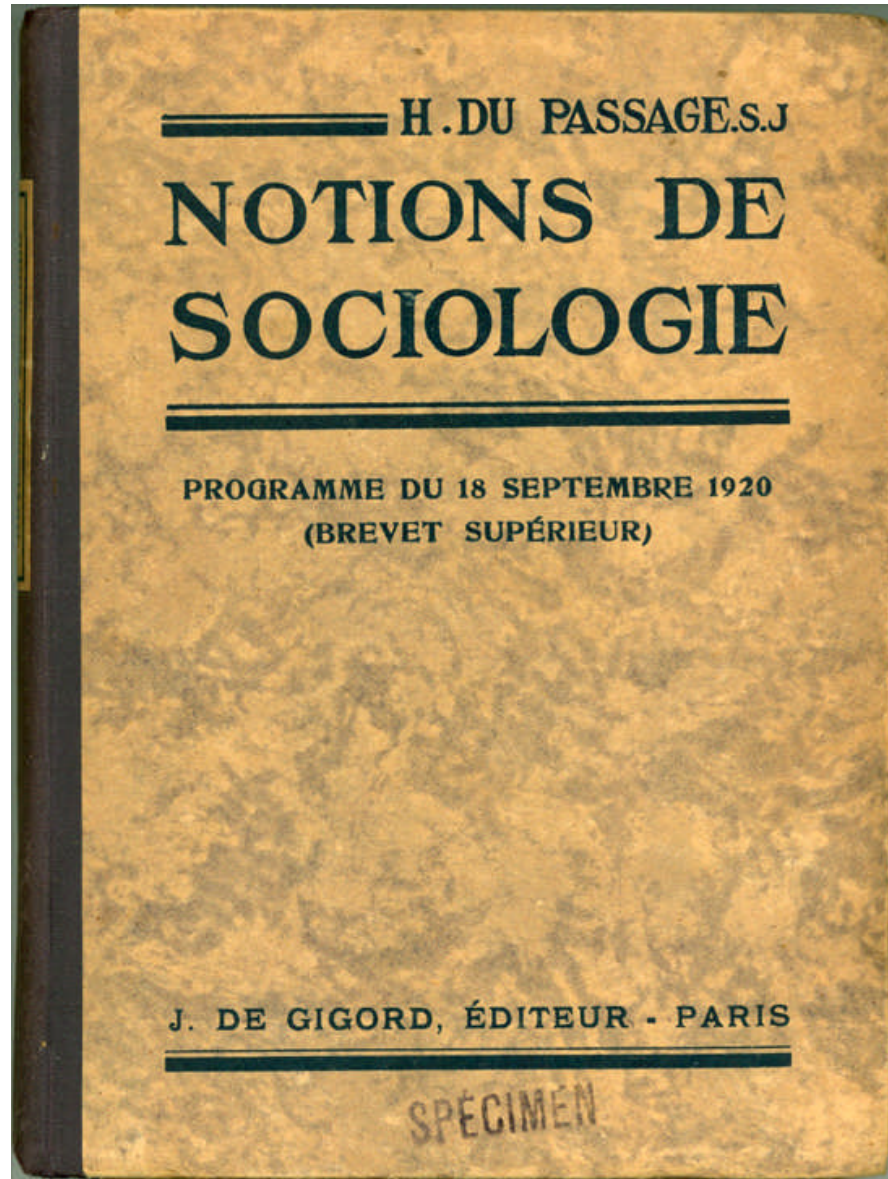
Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5'' x 11''.

Édition numérique réalisée le 27 juillet 2015 à Chicoutimi,
Ville de Saguenay, Québec.



Henri Du Passage, s.j. [1874-1963]
Directeur des "Études"

NOTIONS DE SOCIOLOGIE
appliquée à la morale et à l'éducation



Paris : J. de Gigord, Éditeur, 1932, 244 pp.

[237]

Table des matières

[Programme officiel du 18 septembre 1920.](#) [v]

[Avant-propos](#) [vii]

INTRODUCTION [1]

Chapitre I. — [La Société](#) [1]

La Sociologie. — L'étude de la société jadis. — La société est naturelle. — Le bien commun. — L'autorité. — A l'encontre de ces conclusions : théorie de Hobbes ; théorie de Rousseau. — La société d'après Durkheim. — Durkheim et Rousseau. — Durkheim et Comte. — Théorie de Durkheim ; la société : être « sui generis » ; l'association. — Critique de la notion de la société d'après Durkheim.

Chapitre II. — [Influence de la Vie sociale sur la Vie matérielle, intellectuelle et morale de l'Être humain](#) [10]

Réalité de cette influence. — Origine et nature de cette influence. — Les faits sociaux d'après Durkheim. — Critique. — Les faits sociaux dans leur origine et nature authentique. — Méthode de la science sociale.

Chapitre III. — [Loi sociale, et Loi morale](#) [16]

Loi sociale. — Science sociale et Morale d'après Durkheim : a) comment dresser la liste des devoirs ; b) critique ; c) la source de l'obligation morale d'après Durkheim. — Science sociale et Morale au regard de la philosophie chrétienne.

APPENDICE. — [Classification des Sociétés](#) [23]

Pourquoi ce paragraphe ? — Méthode de classification. — Autres modes de classification.

PREMIÈRE PARTIE
SOCIOLOGIE ÉCONOMIQUE

1^{re} SECTION. La Production. [27]

Chapitre I. — **Les Groupements économiques.** [27]

Le droit d'association. — Associations économiques d'autrefois. — Les corporations. — Avantage des corporations. — Inconvénients des corporations. — Suppression des corporations. — Les syndicats modernes. — Syndicats mixtes. — Syndicats parallèles. — L'organisation professionnelle. — La représentation professionnelle. — La place des consommateurs. — Fédérations de syndicats. — Syndicats obligatoires ou libres ? — Autres formes d'association. — Les coopératives : coopératives de production ; coopératives de consommation. — Mutualités. — Contrats collectifs de travail. — Conseils d'arbitrage.

Chapitre II. — **Les Formes de la Production d'après les diverses Sociétés humaines.** [38]

Production. — Les divers stades de la production. — Le machinisme. — Les avantages du machinisme. — Grievs contre le machinisme. — Perspectives d'avenir. — La famille et la production. — L'État et la production. — Nationalisation industrialisée.

Chapitre III. — **Les Agents de la Production. Le Capital.** [45]

Nature du capital. — Efficacité du capital. — L'argent et le capital. — Sociétés anonymes. — Capitalisme. — Bref rappel historique. — Relations entre les divers agents contribuant à la production.

Chapitre IV. — **Les Agents de la Production. Le Travail.** [52]

Nature du travail. — Divers genres de travail. — Buts du travail. — Les conditions successives des travailleurs : *a)* l'esclavage ; *b)* le servage ; *c)* le système corporatif ; *d)* le salariat. — Association. Législation du travail. — Législation internationale. — Contrat collectif de travail. — Éléments du contrat de travail. — Rupture ou suspension du contrat de travail. — Organisation du travail. — Division du travail.

IIe SECTION. La Circulation. [61]Chapitre I. — **L'Échange. La Valeur. La Monnaie.** [61]

L'échange — Divers genres d'échanges. — La valeur. — Éléments de la valeur. — Estimation commune. — L'estimation commune et la loi de l'offre et de la demande. — La concurrence. — Monopoles. — La monnaie. — Monométallisme et bimétallisme. — Monnaie conventionnelle ou d'appoint. — Papier-monnaie. Billets de banque. — Inflation. — Échanges internationaux. — Le change. — Mécanisme des changes. — Transactions spéculatives. Agiotage. Bourse.

Chapitre II. — **Le Crédit.** [71]

Nature du crédit. — Rôle du crédit, — Les sociétés industrielles. — Ventes à terme. — Effets de commerce. — Banques. — Sociétés coopératives de crédit. — Bienfaits du crédit. — Inconvénients du crédit,

IIIe SECTION. La Répartition. [76]Chapitre I. — **Rémunération du Travail.** [76]

Salaire. — Contrat de salaire. — Estimation du juste salaire. — Le salaire vital. — Le fondement du salaire vital. — Salaire familial. — Objection. — Allocations familiales. — Assurances sociales. — Autres modes de rétribution du travail. — L'avenir du salariat. — L'épargne.

Chapitre II. — **Rémunération du Capital.** [85]

La part du capital. — Les titres du capital. — Prêt à intérêt. — Les attaques socialistes contre le capital. — Profit du capital.

Chapitre III. — **La Propriété privée.** [90]

Nature de la propriété. — Objets de la propriété. — Diverses sortes de propriétés. — Le droit de propriété. — Propriété humaine. — Propriété privée — Limites de la propriété privée. — Droit concret de propriété. — Objection socialiste contre la propriété. — Pouvoir indirect de l'État sur la propriété. — L'histoire de la propriété.

APPENDICE. [97]

- A. Influence des transformations économiques sur les institutions, les mœurs et les idées. [97]
Critique. — Les transformations du monde moderne.
- B. La division du travail. — Ses effets moraux. [99]
La division du travail. — Les effets moraux de la division du travail. — La division du travail et l'éducation. — Conclusion.

DEUXIÈME PARTIE
SOCIOLOGIE DOMESTIQUE. [103]

Chapitre I. — La Famille. Son Origine. [103]

Définition. — Origine de la Famille. — La théorie évolutionniste à propos de la famille. — La thèse de Durkheim à propos de la Famille. — Clan totemique. — Critique : les Pygmées.

Chapitre II. — La Famille. Son Évolution historique. [103]

Diverses formes historiques de la famille. — Comment la famille a perdu certaines de ses fonctions primitives. — La famille chrétienne.

Chapitre III. — Le Mariage. [113]

Notion. — Contrat ou institution. — Le mariage des baptisés. — Les biens du mariage chrétien. — L'erreur historique des légistes à l'égard du mariage religieux. — Attaques modernes contre le mariage chrétien. — Divorce. — Ses arguments et leur critique. — Autres pratiques contraires aux lois du mariage. — L'eugénisme.

Chapitre IV. — Les Membres de la Famille. [120]

Devoirs réciproques des époux. — Devoirs plus spéciaux du mari et de la femme. — Devoirs des parents à l'égard des enfants. — Devoirs des enfants envers leurs parents. — La maison. — Le rythme de la vie moderne. — Le foyer. — Importance morale et sociale de la famille.

Chapitre V. — Le Féminisme. [126]

Relèvement progressif de la dignité de la femme. — Le féminisme. — Féminisme intégral. — Féminisme modéré. — Le travail de la femme. — Droits politiques des femmes.

Chapitre VI. — [La Famille et l'École.](#) [132]

La famille et l'éducation. — La famille et l'école dans la doctrine catholique. — L'école officielle. — Foi laïque. — La famille et l'école dans les thèses socialistes. — La famille et l'école dans la thèse de Durkheim. — L'école unique.

Chapitre VII. — [La Famille et l'État.](#) [138]

Antériorité de la famille. — Devoirs des familles vis-à-vis de l'État. — L'État vis-à-vis des familles. — L'État et les familles nombreuses. — La dépopulation — Suffrage familial.

[TROISIÈME PARTIE](#)
SOCIOLOGIE POLITIQUE

Chapitre I. — [Les Sociétés politiques. La Nation.](#) [143]

Nation. — Formation des nations. — Éléments de cohésion nationale. — La race. — Le langage. — La religion. — La terre. — Le vouloir-vivre collectif. — Nation et nationalité. — Principe des nationalités. — Nationalisme et patriotisme.

Chapitre II. — [L'État.](#) [150]

Nature de l'autorité. — Origine de l'autorité. — L'État suivant Rousseau. — La volonté générale. — La loi du nombre. — Le droit prime la loi. — Obéissance aux lois — Résistance aux lois injustes. — Fonctions de l'État.

Chapitre III. — [Séparation progressive de la Société religieuse et de l'État.](#) [157]

Dans la préhistoire. — Dans la cité antique. — Changement apporté par le christianisme. — L'Église et l'État au Moyen Age. — L'Église et l'État d'après saint Thomas. — L'Église et l'État d'après la théorie des légistes français. — L'Église et l'État après la réforme protestante. — Laïcité, laïcisme de l'État. — La franc-maçonnerie. — Doctrine catholique sur les rapports de l'Église et de l'État. — L'Église et l'État dans les sociétés actuelles. — Concordats. — Cultuelles et associations diocésaines.

Chapitre IV. — [Individus et Groupes](#). [166]

Rapports entre les individus. — Les groupes. — Régionalisme. — Classes économiques. Professions. — Classes sociales. — Classes et élites. — Classes et castes. — Aristocratie et démocratie.

Chapitre V. — [Les Individus et la Liberté](#). [173]

Différents genres de libertés. — La liberté physique. — La liberté physique et les « Droits de l'Homme ». — La liberté de pensée. — Le libéralisme. — Fondement de ce libéralisme. — L'Église et le libéralisme. — L'attitude ancienne de l'Église. — Attitude présente de l'Église. — Attitude positive de l'Église. — Les mesures d'exception. — Pourquoi ces mesures d'exception ?

Chapitre VI. — [Constitutions et Gouvernements](#). [181]

Constitutions. — Valeur et durée. — Formes de gouvernements. — Gouvernement parlementaire. — Suffrage. — Suffrage universel. — Représentation proportionnelle. — Représentation professionnelle. — La division des pouvoirs. — Rapports des pouvoirs législatif et exécutif. — Parlementarisme. — Réformes souhaitables.

Chapitre VII. — [Le Pouvoir judiciaire](#). [188]

La peine. — La peine vindicative. — Le crime d'après Durkheim. — Critique de cette théorie. — La morale et le crime. — La peine expiatoire. — La peine exemplaire. — La peine curative. — Le pouvoir judiciaire. — Le tribunal. — Le jury. — La hausse de la criminalité.

Chapitre VIII. — [Rapports entre les Nations](#). [196]

Les nations. — Antagonisme des nations. — Solidarité entre nations. — La situation actuelle. — La paix entre les peuples. — Principe du droit des gens. — Organismes du droit des gens. — La Société des Nations. — La Papauté et la Société des Nations. — Espoirs permis. — L'interdépendance économique.

QUATRIÈME PARTIE
LA RELIGION, L'ART ET LA SCIENCE
AU POINT DE VUE SOCIOLOGIQUE [205]

Chapitre I. — Religions et Sociétés. [205]

Définition de la religion. — Origine de la religion. — La thèse sociologique au point de vue religieux. — L'élément primitif. — Origine sociale. — Critique de la thèse sociologique. — Le mana. — Totems.

Chapitre II. — Religions et Sociétés. (Suite) [212]

L'école historico-culturelle. — La méthode historico-culturelle. — Les Pygmées. — Conclusions. — Caractère social de la religion.

Chapitre III. — L'influence sociale de la Religion. [217]

Comment s'exerce cette influence ? — Religion et moralité. — La religion, lien social. — Le catholicisme social. — Le catholicisme et les cadres sociaux. — La justice. — La charité.

Chapitre IV. — Religion et Science. [224]

Séparation de la religion et de la science. — La religion devancière de la science. — Religion et magie. — Critique. — Relations actuelles de la religion et de la science. — Vers l'entente. — Une enquête récente. — Caractère social de la science.

Chapitre V. — La Religion et l'Art. [232]

Union de la religion et de l'art. — Cultes anciens. Magie. Art. — Art et religion. — L'Art et le christianisme dans l'histoire. — Le caractère social de l'art

[iv]

NIHIL OBSTAT :
Die 2^o Junii, 1932
G. Desbuquois, s. j.

IMPRIMATUR
Parisiis, die 7^e Junii 1932
Jean, Cardinal VERDIER
Arch. Paris

[v]

Programme officiel du 18 septembre 1920

Notions de Sociologie appliquée à la Morale et à l'Éducation

[Retour à la table des matières](#)

Introduction : La société. L'homme ne peut vivre solitaire. Influence de la vie sociale sur la vie matérielle, intellectuelle et morale de l'être humain. Loi sociale et loi morale. Classification des sociétés.

I. — Sociologie économique

Groupements ayant pour fin la satisfaction des besoins matériels. Corporations, associations professionnelles, coopératives. La famille et l'État dans leur rôle économique. Les formes de production dans les diverses sociétés humaines. Le travail (travail intellectuel d'invention et de direction ; travail manuel ou musculaire). La condition des travailleurs. Relations réciproques des divers agents contribuant à la production. La division du travail.

Les formes de l'échange dans les diverses sociétés humaines.

La valeur et le prix. Concurrence et monopole. La monnaie.

Le crédit.

La rémunération du travail. L'épargne.

Formes diverses de la propriété.

Influence des transformations économiques sur les institutions, les mœurs et les idées. Les effets moraux de la division du travail, la solidarité, son influence sur l'éducation, nécessité d'une double éducation générale et spéciale pour quiconque participe à la vie économique moderne.

II. — Sociologie domestique.

Les diverses formes de la famille. Comment elle a perdu certaines de ses fonctions primitives.

Constitution de la famille ; le mariage, son caractère moral et social. Relations réciproques des époux. Relèvement progressif de la dignité de la femme.

Relations des parents et des enfants : l'autorité de la famille.

Influence morale de la société familiale.

La famille et l'école. Comment l'école vient en aide à la famille dans une de ses fonctions essentielles. Relations qui doivent exister entre la famille et l'école.

[vi]

III. — Sociologie politique.

Les sociétés politiques : tribus, cités, empires, nations, confédérations.

1. Qu'est-ce qu'une nation ? Formation de l'unité nationale ; rôle de l'idéal commun dans cette formation. La langue nationale et les dialectes provinciaux. Les caractères nationaux. Le principe des nationalités. Le patriotisme. Rôle de l'école pour maintenir et accroître l'unité nationale et développer le patriotisme.

2. L'État. — Les fonctions de l'État : comment elles varient. Attributions nouvelles des États modernes (instruction publique, prévoyance et hygiène sociale). Séparation progressive de la société religieuse et de la société politique.

3. Constitution des États. — Relations réciproques des citoyens. La hiérarchie sociale et ses formes diverses. Régime des castes, aristocraties, démocraties.

Les droits individuels, la liberté et ses limites.

Les gouvernements : monarchies, oligarchies, gouvernements populaires. Le gouvernement parlementaire. Suffrage universel et suffrage restreint. Représentation proportionnelle. Accession des femmes à la vie politique.

Rapports de l'exécutif et du législatif.

Importance particulière de l'éducation dans une démocratie.

4. Le pouvoir judiciaire. — La criminalité et ses causes.

La peine. Quel sens elle prend dans les diverses sociétés (expia-toire, exemplaire.)

5. Rapports entre les nations et les États. — Solidarités et antagonismes. La guerre et la paix. L'arbitrage et la Société des Nations.

IV. — La Religion, l'Art et la Science au point de vue sociologique.

Les formes primitives de la religion, de l'art et de la science.

Religion de tribus, de cités, de nations ; religions universalistes.

Rôle social des religions.

Séparation progressive de la religion, de l'art et de la science dans les sociétés modernes.

Influence du milieu social sur la production artistique et scientifique. Ses limites : l'originalité de l'artiste et du savant.

Influence de la société sur l'éducation ; la durée de l'éducation varie en fonction de la structure des sociétés.

Rôle social de l'école.

[vii]

**Notions de sociologie
appliquée à la morale et à l'éducation.**

AVANT-PROPOS

[Retour à la table des matières](#)

Voici douze ans (18 septembre 1920) que la sociologie figure au programme officiel des Écoles normales d'Instituteurs et d'Institutrices en France, au programme aussi du Brevet des jeunes Filles. Elle déborde d'ailleurs largement le cadre scolaire et s'inscrit dans les études de quiconque veut connaître son temps.

Le programme officiel est vaste, il comporte des « notions » sur le Monde économique, sur la Famille, la Cité, et il se termine par des aperçus sur le rôle social de la Religion, de l'Art et de la Science.

A parcourir cet itinéraire pour commenter les questions qui s'y posent, pour répondre aux points d'interrogation qui le jalonnent, on éprouve l'impression d'être le jouet de quelque malin génie. Ce compagnon trop fidèle, tout en découvrant sans cesse des horizons nouveaux, rappellerait que le voyage doit être bref et la marche rapide. Et, en effet, à chaque carrefour, ou à chaque paragraphe, des chemins s'ouvrent qui normalement mèneraient loin. Mais un manuel n'a pas le loisir de s'attarder, il indique les orientations générales, signale les perspectives principales et doit pousser plus avant.

À cette difficulté inhérente au genre du livre que nous présentons, s'en joint, dans le cas actuel, une autre et plus spéciale. Car, dès les

premiers pas sur la route tracée par le programme, et puis à maint détour, l'on s'aperçoit que l'excursion a été réglée d'après une idée préconçue. Parfois cette idée est fort apparente, ailleurs [viii] elle procède par une allusion implicite. Mais constamment l'inspiration spéciale est présente, active. M. Durkheim reste le guide incontesté du voyage.

Par là il arrive sans doute que ce programme date un peu. Douze ans, c'est une longue épreuve pour un système et l'on déclare communément aujourd'hui que les thèses de Durkheim n'en sont point toutes sorties victorieuses ; plusieurs porteraient déjà la marque et les rides du temps

Mais les textes imprimés demeurent et celui, que nous avons à étudier, garde pour le moment sa place officielle. Fores sera donc de passer par où il nous conduit.

Devant cette situation, nos devanciers, dans leur commentaire, n'ont pas toujours suivi tout à fait la même ligne.

Les uns sont entrés pleinement dans la pensée du maître, si même ils ne l'ont pas alourdie du poids de leurs affirmations massives. Ils ont écrit une manière d'Évangile selon Durkheim où ils ont prodigué les certitudes.

D'autres ont passé à côté de certaines thèses sans paraître les remarquer et sans relever leur tendance.

Nous ne pouvions — et pour cause — adopter aucun de ces deux partis. Notre dessein a donc été différent, comme le marqueront ces pages, si leur exécution n'a pas trahi l'intention.

Très nettement nous avons voulu exposer notre doctrine catholique sur tous les graves problèmes où les crises économiques et morales concentrent de plus en plus les soucis. Cette doctrine est assez belle pour qu'on fasse à sa vérité l'honneur de la première place.

Mais nous n'avons pu éviter, d'autre part, les rencontres avec les thèses les plus aventureuses de la sociologie de Durkheim. Il en est résulté que l'exposé plus positif a dû maintes fois s'interrompre, sinon pour une polémique vaine, au moins pour une nécessaire discussion. Et, si l'ensemble y a perdu quelque chose de sa cohésion, nous en exprimons le regret sans avoir réussi à trouver le remède.

[ix]

Comment n'aurions-nous pas aperçu l'écueil qui partout affleure ? Voici comment parle un universitaire qui, pour son compte, et sur des thèses essentielles, combat certaines conclusions du système :

« Telle a été, en effet, l'influence de Durkheim dans notre Université qu'il semble avoir comme monopolisé la sociologie : celle-ci est dans notre esprit si étroitement liée à l'œuvre de Durkheim qu'on en vient presque à méconnaître quelle puisse avoir une existence en dehors de ses travaux et de ceux de ses disciples : dans nos discussions, dans nos manuels, sociologie durkheimienne et sociologie tout court semblent de plus en plus synonymes. Et pourtant, en dehors de son École, la sociologie de Durkheim est de toute part critiquée. Les philosophes la combattent, les spécialistes des diverses sciences sociales la regardent avec défiance, les sociologues qui appartiennent à d'autres Écoles la discutent âprement » (Roger Lacombe, La Méthode sociologique de Durkheim, pp. 1 et 2).

Il va sans dire que nous n'acceptons pas non plus aveuglément, pour notre part, cette synonymie ou cette confusion. La « sociologie durkheimienne » n'est pas et ne peut être la « sociologie tout court ». Celle-ci est la science sociale qui, ici ou là, cherche encore sa voie mais qui a plein droit d'être reconnue. L'autre, pour ce qu'elle renferme de systématique et de caduc, doit être contrôlée, redressée.

Comment alors, au cours des pages qui vont suivre, éviter l'équivoque et distinguer ce qu'il importe de maintenir souvent séparé ? Nous ne croyons pouvoir le faire qu'au moyen d'un mot barbare dont les exigences de la clarté permettront et excuseront l'emploi occasionnel. Et, réservant désormais le terme de sociologie pour désigner la science sociale authentique, nous appellerons parfois sociologisme l'école ou le système de Durkheim.

[x]

[1]

**Notions de sociologie
appliquée à la morale et à l'éducation.**

INTRODUCTION

[Retour à la table des matières](#)

[1]

INTRODUCTION

Chapitre I

LA SOCIÉTÉ

[Retour à la table des matières](#)

La sociologie

Si le mot est bizarre, la chose est relativement récente. Le mot a été forgé par Auguste Comte, voici un siècle, avec deux éléments, l'un latin et l'autre grec, pour désigner la science de la société.

La chose, la science, A. Comte prétendait bien encore l'avoir dégagée des limbes. Il la plaçait tout en haut de sa classification des sciences dont la base était occupée par les mathématiques. Cette place d'honneur était due à une complexité qui expliquait d'ailleurs un retard.

Donc la sociologie, difficile, en était encore à ses premiers bégaiements. Mais Comte se flattait de montrer en elle une science de même catégorie que ses voisines. Il importait seulement de lui assurer désormais son développement, en la traitant enfin par des méthodes exactes, positives, par les procédés d'observation qui avaient réussi aux autres sciences naturelles dont elle avait été trop longtemps séparée.

Et la société, dont il est urgent de trouver les lois, grâce à cet examen méthodique, n'est autre, pour Comte, que l'Humanité entière considérée comme un seul Être, avec son passé, son présent, [2] où déjà

l'avenir est en puissance. Il est possible alors de faire de la sociologie, c'est-à-dire de déterminer les règles de l'existence collective, comme on fait de la biologie pour découvrir celles de la vie physique individuelle.

L'étude de la société jadis

Si la méthode d'A. Comte s'est montrée moins décisive que ne le croyait le père du positivisme, si elle ne peut être acceptée qu'avec nombre de réserves dont nous indiquerons quelques-unes, il faut reconnaître que la sociologie ou, si l'on préfère, la science sociale, est, en effet, demeurée longtemps en tutelle. Son domaine n'apparaissait pas nettement délimité et ses méthodes restaient assez confuses.

Sur son terrain, celui de la vie sociale, l'histoire, la philosophie, l'ethnologie, la géographie et finalement la morale poussaient leurs reconnaissances. Elles en rapportaient leurs découvertes ou bien y laissaient leurs verdicts. Mais la sociologie, comme science définie, n'avait pas acquis sa place au soleil.

Du moins, dans cette vie collective, la philosophie avait relevé quelques traits, reconnu certaines positions qui doivent être tenues pour définitives et que nous avons donc à marquer ici, au début même de ces notions sur la sociologie.

Ces principes, les voici :

La société est naturelle

La société, c'est-à-dire le groupe assez stable et assez compact pour être en mesure de mener une vie collective indépendante, pour poursuivre et atteindre un but commun, cette société est voulue par la nature même de l'homme. Les lacunes de cette nature, en réclamant des collaborations nécessaires, ses aspirations à un progrès irréalisable sans des aides multiples, constantes et réciproques, tout indique qu'il y a là une exigence foncière. L'homme ne peut, normalement, rester un isolé. Et les groupements qui constituent les sociétés civiles ne sont donc pas les effets du hasard ou ne résultent pas de conventions occasionnelles passées entre les intéressés. Ils procèdent de tendances es-

sentielles d'autant plus urgentes qu'elles sont aussi rendues plus explicites par le développement de la civilisation.

[3]

Le bien commun.

Ce que ces requêtes demandent, ce que la vie collective doit avoir pour but et pour résultat d'assurer, c'est le bien commun, *fin de la société*.

Il ne saurait être l'addition, la somme des avantages individuels. Il consiste plutôt dans une atmosphère, dans un milieu favorable, dans un ensemble de conditions offertes à tous les membres de la société, pour y rendre plus aisée, plus efficace l'activité de chacun.

... Le bien commun résultera non plus de la dispersion des efforts d'individus uniquement préoccupés de leurs intérêts privés, mais de la coordination des efforts de chacun autour du même idéal humain. La société sera vraiment un tout dont les parties, dans leur intérêt même de partie et à cause de l'équivalence foncière de cet intérêt bien entendu avec celui du tout, se sacrifieront pour lui, c'est-à-dire travailleront au progrès du bien commun. Celui-ci se confondra avec un état tel d'équilibre social, de richesses intellectuelles, morales, matérielles, d'institutions, et de législation humaines que chaque citoyen, quelle que soit sa condition, pourra vraiment, s'il ne se dérobe pas à ses devoirs, revendiquer et assurer le plein exercice de ses droits d'homme, agir en être raisonnable et libre, travailler, se nourrir, s'abriter, se vêtir, se reposer et se divertir, développer son esprit, affermir son vouloir, pratiquer la vertu, fonder un foyer en toute sécurité, avoir des enfants, leur donner une éducation également en rapport avec les véritables droits de l'homme. (P. Gillet, *Conscience chrétienne et Justice sociale*, p. 122.)

L'autorité.

Enfin pour garantir ce bien commun, pour empêcher que la société ne se désagrège sous les efforts divergents des égoïsmes individuels, pour faire converger, au contraire, les actions de tous, une autorité est nécessaire, comme le chef l'est à l'orchestre. Nous en verrons plus au long et plus loin la nature, le rôle et les limites. Il nous suffit de signaler ici sa présence comme indispensable.

En résumé, et pour conclure, l'enquête de la philosophie, quand elle interroge la nature humaine, découvre comme nécessaire, une vie sociale organisée sous une autorité et orientée vers un bien commun.

À l'encontre de ces conclusions

Si fermes, ou même si évidentes que nous paraissent ces vérités, placées ainsi comme en préambule [4] de la science sociale, comme un bagage préliminaire pour lui servir dans ses explorations ultérieures, elles ont été contestées.

Les partisans des systèmes, que nous allons signaler, font de la société un agrégat assez artificiel, issu d'une convention ¹.

Ainsi la société, dans les grandes lignes générales que nous avons vues se dessiner tout à l'heure, à propos du bien commun, de l'autorité, ne serait pas le cadre formé par les exigences mêmes de la nature humaine, ce cadre résulterait d'un libre choix et d'un accord sur un type convenu.

Théorie de Hobbes. — Hobbes, philosophe anglais du XVII^e siècle, se présente, dans ces perspectives, comme le théoricien du pouvoir absolu. Normalement, dit-il, tous les hommes auraient des droits sur toutes choses. Mais cet état d'anarchie communiste dégénérerait en lutte continue entre les êtres présociaux, féroce et égoïste. Ils comprirent enfin que la paix était le premier des biens et, pour se l'assurer, les hommes ont remis l'autorité souveraine à l'un d'entre eux sous la seule réserve qu'il assurerait la tranquillité. En sorte que le pouvoir ainsi instauré se présente désormais comme l'arbitre dont les décisions sans appel définissent le droit. Mais toute cette organisation résulterait de la *convention* primitive.

Théorie de Rousseau. — Rousseau estime aussi qu'un jour les obstacles qui empêchent le maintien de l'humanité « dans l'état de nature » ont prévalu. Force a donc été de passer à une vie organisée et sociale. Mais, en changeant de situation, le nouveau « citoyen » ne

¹ Ils ne nient point d'ailleurs — puisque même ils l'affirment — que cette association est historiquement devenue indispensable. Mais ils la considéreraient comme une nécessité venue des circonstances, et ils imaginent que le but et l'organisation première en ont été déterminés par un accord et un contrat des intéressés.

pouvait abdiquer sa liberté qui forme son apanage essentiel. Il n'a pu qu'échanger sa liberté « naturelle » pour une liberté « civile » qui ne doit pas être moindre que la première.

Le contrat a donc consisté à :

Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, [5] s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant. (*Contrat social*, 1. I, c. VI.)

À ce problème essentiel le *Contrat social*, d'après Rousseau, donne la solution, en érigeant pour règle suprême, non plus un pouvoir absolu comme chez Hobbes, mais « la volonté générale », seule source de la loi. Nous aurons à dire, au chapitre de l'autorité, en quoi consiste, toujours selon Rousseau, cette volonté générale et quelles sont les garanties requises pour son exercice.

La société d'après Durkheim

Nous voyons maintenant paraître une nouvelle conception de la société. Nous la devons à l'école de Durkheim, inspiratrice, nous l'avons déjà dit, du programme que nous avons à commenter. Il nous faut donc, dès maintenant, nous expliquer avec quelque détail sur des notions que nous aurons si souvent l'occasion de retrouver par la suite.

Durkheim et Rousseau

Pour Durkheim, et à l'inverse de Rousseau, la société est *naturelle* ; et non pas du tout le résultat d'un accord ou d'un contrat.

Seulement ne nous leurrions pas sur les mots et voyons ce que signifie, à cette place, l'adjectif « naturel ». Il n'a pas le sens que nous lui donnions tout à l'heure, lorsque nous disions, nous aussi, comme pour l'énoncé d'une vérité première : « La société est naturelle. »

Car nous entendions, par cette phrase, que le groupement, que la vie sociale répondaient à une tendance foncière, à une exigence essentielle des *individus* humains, portés à s'associer dans une existence commune organisée.

Pour Durkheim, il n'en est plus ainsi et les choses doivent être envisagées dans un ordre opposé. La nature, dont il parlera, n'est plus celle des individus formant une société, mais, au contraire, de la *société* formant les individus. Nous sommes donc en présence d'une exigence de cette société considérée comme un être « sui generis », actif, possédant une « conscience collective » et qu'il y aura lieu, dans le sociologisme, d'examiner séparément, en premier lieu, comme l'objet propre de la science nouvelle.

[6]

DURKHEIM ET COMTE.

La société, que vise Durkheim, n'est plus, d'ailleurs, celle que Comte se proposait d'étudier. L'on se rappelle que celle-ci était l'Humanité entière dans un développement supposé continu. Mais Durkheim déclare qu'il y a, dans cette notion d'une Humanité homogène, dans cette hypothèse d'un certain progrès régulier, des idées *a priori* qui ne sauraient être maintenues dans une science positive. Pour lui, la société, qu'il prendra pour objectif, ne sera pas unique. Il n'y a point *une* société, mais un grand nombre de « sociétés particulières qui naissent, se développent, meurent indépendamment les unes des autres ». Les peuples qui se succèdent dans le temps sont autres que leurs prédécesseurs, les nations contemporaines forment souvent des unités à part. Il ne faut point chercher entre elles une loi qui les unisse, mais, bien plutôt, les traiter et les étudier comme des choses distinctes, séparées par les conditions de race, d'habitat, d'histoire... qui leur donnent leur être propre.

Ceci dit, pour montrer comment Durkheim se sépare de ses devanciers, revenons à l'examen détaillé du système qui porte plus encore sa spéciale estampille.

Théorie de Durkheim

Donc, et dans la pensée de donner à la sociologie un objet propre, d'en faire vraiment une science bien caractérisée, Durkheim a cru pouvoir partir, non plus des individus, mais de la société.

Celle-ci se présenterait, dès lors, comme dotée d'une consistance, d'une réalité authentique. C'est un être « sui generis », déclare Durkheim.

La Société être « sui generis ». — « Le groupe formé par les individus associés, nous dit-il, est une réalité d'autre sorte que chaque individu pris à part. »

Non qu'il soit question pourtant d'attribuer à ce groupe aucune existence *physique* différente de celle des individus qui le composent. Il ne s'agit pas de représenter la société comme un personnage subsistant, demeuré dans les coulisses pour tirer les ficelles, sous le rapport de l'existence physique. « La société, dit encore Durkheim, ne contient rien que des individus. »

[7]

Mais cependant la société, comme telle, représente une « âme collective », une « conscience collective » si différente des consciences individuelles, isolées ou additionnées, que ces dernières devront même être considérées comme l'œuvre de la première.

Ainsi donc, les idées générales, les courants d'opinion, les mœurs, les institutions... ne sont pas le fait de consciences individuelles, mais de la conscience collective, de la société.

...Il faut donc admettre, dit Durkheim, que ces faits spécifiques résident dans la société même qui les produit et non dans ses parties, c'est-à-dire ses membres. Ils sont donc en ce sens extérieurs aux consciences individuelles considérées comme telles. (Durkheim, *Les Règles de la Méthode sociologique*. Préface de la 2^o édition, p. XV-XVI.)

En sorte que ces « faits spécifiques » c'est-à-dire, ces idées, ces courants, ces tendances, « extérieurs aux consciences individuelles » dans leur origine, n'y pénètrent et ne s'y installent que sous la pression de la conscience collective.

C'est un état du groupe, affirme encore Durkheim, qui se répète chez les individus parce qu'il s'impose à eux. Il est dans chaque partie parce qu'il est dans le tout, loin qu'il soit dans le tout parce qu'il est dans les parties.

L'Association. — Comment s'expliquer pareil résultat et d'où peut provenir cette conscience collective dotée d'une telle activité ?

Durkheim recourt, pour fournir le mot de cette énigme, à l'association, à la synthèse. Les individus, vivant en société, ne sont pas seulement juxtaposés. Leur existence commune suscite une réalité nouvelle distincte de celles qui sont ainsi en présence.

En s'agréant, en se pénétrant, en se fusionnant, les âmes individuelles donnent naissance à un être psychique, si l'on veut, mais qui constitue une individualité psychique d'un genre nouveau. (Durkheim, *Les Règles de la Méthode sociologique*, p. 127.)

Pour aider à comprendre ce phénomène, Durkheim fait appel à des comparaisons tirées de la chimie ou de la biologie. Il l'assimile, par exemple, à la combinaison chimique où finalement le composé présente des caractères différents de ceux propres aux composants. [8] Nous verrons, dans un instant, ce qu'il faut penser de ces similitudes et nous dirons si comparaison peut être ici raison. Mais d'abord instituons une critique un peu plus générale du système exposé.

Critique de la notion de société d'après Durkheim

Il est évidemment malaisé de comprendre la nature même de cette réalité « sui generis », de cette sorte de fée tout à la fois vaporeuse et impérieuse qui règle, d'après Durkheim, les destinées de la société ².

² Il est loisible même de se demander si pareil concept n'implique pas une difficulté insoluble. Car l'on nous montre cette conscience collective comme résultant de l'association, de la synthèse des consciences individuelles. À l'origine pourtant de ces sociétés, qui a eu le premier rôle ? Est-ce la société qui a formé les individus où sont-ce les individus qui ont formé la société ?

Durkheim écarte la question comme importune. « Pour que la question pût se poser, il faudrait donc remonter jusqu'aux origines premières de toute société. Mais les solutions, toujours douteuses, que l'on peut apporter à de tels problèmes, ne sauraient en aucun cas, affecter la méthode d'après laquelle doivent être traités les faits donnés dans l'histoire. Nous n'avons donc pas à les discuter. » (Durkheim, *Les Règles de la Méthode sociologique*, pp. 129 et 130.)

Car, d'après Durkheim, la conscience collective, issue de l'association des consciences individuelles, constitue une réalité d'un autre ordre tout en n'étant que la réunion de ces consciences.

Pour faire admettre cette situation paradoxale, Durkheim a tenté, nous l'avons vu, des analyses tirées de la chimie, par exemple. La conscience collective se comporterait comme le composé chimique différent de ses composants, même si ces derniers subsistent dans leur réalité physique.

Mais cette comparaison n'éclaire guère le problème. Car, ou bien nous avons affaire à un simple mélange ou alliage dont les caractères représentent l'ensemble et comme la moyenne des qualités apportées par les composants qui demeurent, ou bien c'est une combinaison avec finalement, par hypothèse, un corps nouveau doté de caractéristiques qui se sont substituées à celles des éléments disparus.

Il n'en va pas de même pour la conscience collective. Celle-ci est pourvue de qualités qui n'appartiennent nullement aux consciences individuelles, qui s'imposent même à elles de l'extérieur : ce n'est [9] donc pas un simple mélange ou alliage au sens de la chimie.

Et ce n'est pas non plus une « combinaison » puisque la conscience collective ne suppose pas la disparition des consciences individuelles dont elle est issue et qu'elle façonne, puisque même « la vie collective n'existe que dans le tout formé par la réunion des individus » (Durkheim, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1896, p. 296).

Bref, on affirme que l'homme est un résultat vis-à-vis de la société et l'on maintient que les représentations sociales n'ont pas d'autre substratum que les consciences particulières. (G. Michelet, *Dieu et l'Agnosticisme contemporain*, p. 69.)

N'y a-t-il pas contradiction ?

Si nous rappelons que Durkheim reprochait à Comte de ne pas s'être mis suffisamment à l'école des faits, des choses, d'être parti d'idées préconçues, nous pourrions lui retourner le grief et dire, à tout le moins, devant le concept nébuleux qu'il met à l'origine de son propre système,

n'est-il pas dangereux de placer à la base même d'une sociologie que l'on veut positive une thèse aussi contestable ? (Roger Lacombe, *La Méthode sociologique de Durkheim*, p. 21.)

Où même nous devons conclure :

Il nous semble donc que la science sociale, si elle veut devenir vraiment positive, ne peut accepter à sa base une hypothèse gênante, injustifiée et difficilement intelligible. Nous croyons que les progrès même de la sociologie exigent qu'elle écarte la notion durkheimienne de la conscience collective. (Roger Lacombe, *Op. cit.*, p. 39.)

[10]

INTRODUCTION

Chapitre II

Influence de la vie sociale sur la vie matérielle, intellectuelle et morale de l'être humain.

[Retour à la table des matières](#)

Réalité de cette influence

Sur la réalité de cette influence, il n'y a et il ne peut y avoir qu'un avis. Cette action est indiscutable, considérable et l'un des avantages des études sociales plus poussées a été de la mettre mieux en lumière. L'homme varie suivant le milieu où il vit. Déjà, dans un sens exact, on a pu parler de l'âme des foules et l'on a relevé la façon dont l'enthousiasme, la colère... se propageaient de façon plus ou moins transitoire. Mais il y a aussi une influence, durable qui modifie, modèle ceux qui s'y trouvent soumis. Sans oublier donc la liberté individuelle — et sans méconnaître les surprises auxquelles peut donner lieu son intervention plus ou moins inattendue — il faut s'arrêter à ces actions du milieu pour essayer d'en voir l'origine, pour tenter d'en mesurer la force. Disons même que nous sommes arrivés ici sur le domaine propre qui doit être assigné à la sociologie sagement comprise. Car c'est précisément en ces actions que se manifeste la vie commune telle

qu'elle peut être saisie par les observations d'une science sociale légitimement préoccupée de s'ouvrir une carrière.

Origine et nature de cette influence

Cette influence du milieu se traduit par toute une série de phénomènes ou de « faits sociaux » tels que les lois, les institutions, les mœurs, les opinions, les modes... Les uns sont déjà fixés, admis, les autres en sont à un stade plus dynamique, exercent une pression plus contrariée avant de l'emporter ou, au contraire, avant d'être éliminés.

[11]

Mais si, nous le redisons, la réalité de ces phénomènes n'est pas niable, l'accord n'est plus établi lorsqu'il s'agit de découvrir leur origine et de dire leur nature. Ici encore, nous retrouvons l'école de Durkheim dans une des thèses les plus fondamentales de son système.

Les faits sociaux d'après Durkheim

Pour Durkheim, les « faits sociaux » se discernent et se caractérisent en ce qu'ils exercent une pression sur les individus. Pression qui connaît d'ailleurs toute une gamme dans ses insistances, qui peut aller depuis la contrainte jusqu'à l'insinuation.

Est fait social, dira Durkheim, toute manière de faire, fixée ou non, susceptible d'exercer sur l'individu une contrainte extérieure.

Rentreront donc, et de plein droit, dans cette catégorie, lois, mœurs, modes...

Quelle sera l'origine de ces faits sociaux ? Nous en savons déjà assez sur le système en cause pour être capables aisément de le conjecturer. Durkheim, en effet, nous dira que ces ordres ou ces conseils, que cette « contrainte extérieure » traduit les prescriptions de la conscience collective définie au chapitre précédent. C'est même grâce à cette contrainte que ladite conscience devient perceptible et pose, pour ainsi dire, devant l'objectif sociologique qui peut fixer sa physionomie. Et ainsi se prouverait sa réalité. Car la pression, subie par les consciences individuelles, ne saurait, nous dit-on, venir d'elles-

mêmes, il faut donc qu'elle procède d'une conscience collective supérieure, indépendante, siège de ces courants sociaux impératifs.

Critique

Cette critique consistera surtout à nier que la pression en cause nécessite l'intervention d'une conscience collective comprise à la mode de Durkheim et dont nous avons aperçu déjà les difficultés intrinsèques.

S'agit-il d'expliquer les conditions matérielles du milieu qui commandent si souvent à notre action ?

Je ne suis pas obligé de parler français avec mes compatriotes, dit Durkheim, ni d'employer les monnaies légales ; mais il est impossible que je fasse autrement (Durkheim, *Règles...*, p. 7).

[12]

Soit ! Et cette « pression », en effet, ne vient pas de nous. Elle modifie nos démarches, nos habitudes et, par le fait, souvent nos façons de voir et de penser. Mais est-il besoin, pour rendre compte de ce phénomène, de faire appel à une conscience collective, à un être « sui generis » ?

...Autant vaudrait dire que, puisqu'une génération d'hommes habite des maisons qu'elle n'a pas construites et se sert de marteaux qu'elle n'a pas fabriqués, ces maisons et ces marteaux ne peuvent pas être l'œuvre des hommes. Il est parfaitement vrai que le voyageur qui, en travers de son chemin, se heurte à un barrage établi par plusieurs hommes, subit une pression « qui ne vient pas de lui », qui « ne dérive pas » de sa volonté, mais qui dérive de la volonté d'autres hommes attelés, avant son arrivée, à une tâche commune, et voilà tout le mystère. (P. Bureau, *Introduction à la Méthode sociologique*, p. 100 en note.)

Si maintenant l'on entend par « contrainte » non plus l'effet de ces réalités tangibles, de ces nécessités extérieures, mais une certaine influence plus subtile, plus impondérable, comme l'est celle des mouvements d'opinion, des protocoles, des modes,... il n'est pas davantage nécessaire de l'expliquer par une conscience collective qui réclame,

elle-même, tant d'ingéniosité ou d'artifices pour se maintenir en place. Car on se trouve seulement en face d'une action, sans doute multipliée, mais enfin du même ordre, que celle exercée par les individus les uns sur les autres, grâce aux mille ressorts de la crainte, du respect, de l'amitié...

Les faits sociaux dans leur origine et nature authentique.

Nous n'admettons donc pas que les faits sociaux aient leur origine dans les verdicts d'une conscience collective hypothétique et même, disons-nous, imaginaire. Mais nous ne contestons pas, loin de là, qu'il faille, en effet, étudier, expliquer, ces phénomènes de la vie sociale. Ils constituent, nous le répétons, le champ propre de la science sociale authentique qui a pour objet de les examiner dans leurs causes, leur nature et leurs résultats ³.

[13]

Ces « faits sociaux » seront tous ceux qui composent les relations humaines : les règles juridiques, les dogmes religieux, les systèmes économiques, les opinions, les modes... Les uns seront déjà inscrits et comme figés dans un texte légal, dans une institution... Les autres seront en voie de formation, à l'état de tendances, et devront être décelés par une analyse plus attentive.

³ L'on peut même dire que, sous certains aspects et dans certaines limites, Durkheim nous a rendu service, en nous forçant à sortir de vues trop individualistes, contractuelles, que nous devions à la tradition révolutionnaire dont Rousseau a déterminé la vogue et dont notre atmosphère était saturée. Il nous a obligés à reprendre plus nette conscience de ce fait que l'homme est un « animal social ».

Il nous a aussi peut-être incités à mieux comprendre — conformément à la doctrine catholique — que les sociétés, telles que la Famille, la Patrie, étaient autre chose que de simples dénominations, autre chose aussi qu'une collection d'individus juxtaposés, qu'elles constituaient des personnes morales dotées d'une activité et de droits propres.

Mais ces mérites reconnus n'empêchent pas l'œuvre de Durkheim d'être déformée — et gravement nocive — par le positivisme, par le scientisme dont elle est imprégnée et par cette sorte de divinisation qui fait de la société une idole subsistante et impérieuse.

Comme on le voit, ces phénomènes sont sensiblement les mêmes que ceux envisagés par Durkheim. Qu'y a-t-il alors de changé ? Ceci seulement que, d'après le sociologisme, ces faits devraient tous être assignés à la conscience collective comme à leur cause. Tandis qu'à l'inverse nous les attribuons, dans leur origine première, à une intervention individuelle.

... Qu'il s'agisse de la machine à vapeur, de l'électricité, ou de l'aviation, du christianisme des Croisades ou du mouvement franciscain, de la doctrine monarchique ou républicaine, aristocratique ou démocratique, de la Réforme protestante ou de la Révolution française... partout et toujours le même fait se constate : un initiateur ou inventeur, praticien ou homme de science, artiste ou philosophe, moraliste ou croyant, conçoit une forme nouvelle d'activité ou de vie, une manière différente d'aménager la vie individuelle et la vie collective : son invention n'éclate pas comme un coup de tonnerre dans un ciel bleu et on en peut citer les antécédents et les préparations, mais, si elle continue, elle innove aussi. (P. Bureau, *Op. cit.*, pp. 95 et 96.)

En sorte que l'on peut décrire le phénomène de la façon suivante. Un inventeur lance une idée ou une découverte technique (par [14] exemple une théorie de la propriété ou bien un appareil d'aviation). C'est là un fait, à portée sociale, qui, une fois déclenché, vit et chemine dans le milieu où il a été lancé. Il agit sur ce milieu et, en revanche, il en reçoit des résistances ou des pressions qui le transforment ou, du moins, l'adaptent. Finalement, le milieu, ainsi modifié, exercera une influence, plus ou moins déterminante, sur les individus qui y vivent. Rechercher donc ces causes ou ces interventions individuelles primitives, étudier les actions réciproques du phénomène et du milieu et enfin mesurer les contrecoups de ce milieu modifié sur les individus, tel sera le programme de la science sociale. Parfois ces faits sociaux, nous l'avons indiqué, seront déjà comme cristallisés dans des formules, des lois, des mœurs établies. Tantôt il s'agira plutôt d'une tendance qui se dessine, d'une innovation encore discutée. Terrain fixe et terrain plus mouvant, pourrait-on dire, mais qui tous deux appartiennent au domaine de la sociologie authentique.

Méthode de la science sociale

L'on voit si ce domaine sera vaste. Pour le parcourir et l'explorer avec espoir d'un résultat heureux, une méthode rigoureuse sera requise. C'est l'observation qui mènera l'enquête. Mais elle aura besoin d'être guidée par tout un ensemble de procédés, de formulaires qui lui indiqueront où il faut porter ses investigations, comment poser ses questions. Nous entrerions ici dans le chapitre des méthodes et, l'on oserait dire, des recettes du sociologue. Nous y trouverions la façon de dresser des monographies qui permettront les synthèses ultérieures et les conclusions. Le Play, dans cette voie, a été un pionnier, s'il a été dépassé et complété par la suite.

L'on convient d'ordinaire que, pour caractériser les causes et les conditions des faits sociaux, pour les suivre dans leur marche et discerner leurs influences, il faut connaître leur cadre (sol, climat...), l'activité spécifique des hommes qui s'y trouvent intéressés (travail avec tout ce qui le concerne, machinisme, salaire...) et puis l'élément moral, les idées dominantes, les doctrines philosophiques, sociales, religieuses, tout ce que M. Bureau appelait, d'un nom général, « la représentation de la vie ».

Mais ce ne sont là que des têtes de chapitres qui demandent à être [15] subdivisés pour une étude attentive où finalement la vie sociale se laissera pénétrer dans ses causes et dans ses manifestations révélatrices.

Il deviendra alors possible de dire, avec plus de précision et de détail, comment et dans quelle mesure cette vie sociale influe sur la vie matérielle, intellectuelle et morale de l'être humain.

[16]

INTRODUCTION

Chapitre III

LOI SOCIALE ET LOI MORALE

[Retour à la table des matières](#)

Loi sociale.

Jusqu'ici, en traitant de sociologie, nous avons toujours entendu une science *théorique*. Cette science d'observation se mettait en peine de découvrir les conditions dans lesquelles s'agence la vie collective, les influences des divers éléments. Et elle s'efforçait d'établir les lois qui, en fait, président à ces existences des sociétés, qui amènent tel effet sous l'action de telle cause. Bref, la sociologie théorique enregistrait les phénomènes et leur enchaînement, elle disait ce qui *est*, non ce qui *doit être*.

Si l'on parle maintenant de *loi sociale*, le point de vue change. Nous en sommes venus à une autre science, *pratique* celle-là, qui, recueillant les informations de la première, passe aux applications. Elle a un but déterminé (la prospérité du groupe, le bien commun), elle cherche et indique les moyens qui conduisent à cette fin. Elle montre un idéal, dresse un plan de réformes.

C'est de cette science pratique qu'il sera maintenant question, lorsque nous comparerons la loi sociale et la loi morale, lorsque nous établirons leurs rapports. Car la loi sociale n'est que l'expression des renseignements fournis par cette science sociale pratique ⁴.

[17]

Science sociale et morale d'après Durkheim

Durkheim pense que la sociologie est en mesure de faire fonction moralisatrice. La loi sociale peut devenir loi morale.

C'est donc déclarer qu'elle peut : 1° dresser la liste des devoirs ; 2° montrer la source de l'obligation qui s'attache à ces devoirs.

À cette double condition la sociologie aura tenu les promesses durkheimiennes. Voyons ce qu'il en est.

⁴ Beaucoup de sociologues positivistes refusent d'admettre l'existence même d'une telle science pratique.

Il ne saurait y avoir, à les entendre, que des sciences positives théoriques, soumises aux faits et à leurs lois, enregistrant ce qui est, mais incapables de dire, en tant que sciences, ce qui devrait être. Elles n'ont aucun titre à donner des préceptes et des indications, à se faire *normatives*, à prononcer sur les hommes et les choses des *jugements de valeur* ou de moralité.

Tout au plus cela peut-il être le rôle, d'ailleurs rempli avec modestie, d'un certain *art social* qui, après s'être longuement documenté auprès de la science sociale théorique, après avoir étudié les ressorts et les lois de la vie collective, userait de ces données pour infléchir la marche du groupe dans une direction heureuse.

Encore convient-il de se montrer très réservé dans l'espoir. M. Lévy-Bruhl nous en avertit :

« Une fois la conviction bien établie que l'homme ne dispose pas plus aisément de la « nature sociale » que de la « nature physique » et que le seul moyen de conquérir la première comme la seconde c'est d'en découvrir d'abord les lois, les prétentions deviennent plus modestes » (Lévy-Bruhl, [*La Morale et la Science des Mœurs*](#), p. 107.)

Durkheim, comme nous allons le voir, a des ambitions plus étendues.

a) *Comment dresser la liste des devoirs ?*

D'abord les « faits moraux », qu'il s'agit de dégager, ne sauraient être compris que dans la catégorie des « faits sociaux » dont nous avons dit plus haut la nature, qui sont les manifestations de la conscience collective, qui imposent une certaine contrainte.

Mais tout fait social n'est pas, pour autant, fait moral. Car il y a des faits *pathologiques* comme il y a des faits *normaux*, indices de santé normale.

Pour établir le diagnostic et marquer la distinction, Durkheim s'appuiera sur la règle suivante qui est un critère de généralité.

Sont normaux les faits qui sont généraux dans toute l'étendue d'une espèce, dans toutes les sociétés d'un même type. Sont, au contraire, pathologiques ceux qui sont exceptionnels dans le temps ou dans l'espace.

Nous n'avons pas encore terminé. Car tout fait normal est-il nécessairement moral ? Il semble bien que Durkheim réserve, en fin de compte, ce dernier qualificatif à tout ce qui renforce les liens sociaux authentiques.

... Nous ne sommes des êtres moraux que dans la mesure où nous sommes des êtres sociaux. (Durkheim, *L'Éducation morale*, p. 73.)

[18]

D'ailleurs l'individu trouve dans cette adhésion sociale la loi de son progrès.

... En nous prescrivant de nous attacher et de nous subordonner à un groupe, elle ne fait que nous mettre en demeure de réaliser notre être. (Durkheim., *L'Éducation morale*, p. 82.)

b) *Critique*. — Il nous faut voir la valeur de cette règle proposée par Durkheim pour dresser la liste des devoirs, le code de la morale.

Cette règle consiste donc à présenter la généralité, la fréquence d'un fait comme signe de sa santé, si l'on peut dire, et à chercher, dans

ce caractère, le moyen de distinguer le normal [*d'ailleurs tout relatif à un type donné de sociétés*) et le pathologique.

Mais ce n'est point là le moyen de résoudre le problème.

S'il est vrai que le caractère normal d'un fait se reconnaisse à sa généralisation dans les sociétés parvenues à une même phase de développement, on devra dire que les pratiques anticonceptionnelles dont personne ne contestera la fantastique diffusion à notre époque, puisqu'elles gagnent, chaque jour, de nouveaux adhérents depuis San Francisco jusqu'à la Volga, sont un fait normal. Et cependant qui hésiterait à les ranger parmi les faits pathologiques ? Tant il est vrai que la morale est autre chose que le généralisé et que les normes qu'elle promulgue jugent la vie sociale au lieu de se modeler sur elle. La généralisation d'une pratique ne suffit pas à en fournir la justification, pas plus que son caractère exceptionnel n'en atteste l'incorrection... (P. Bureau, *Introduction à la Méthode sociologique*, pp. 263, 264.)

Déjà La Bruyère avait dit, fût-ce avec un peu de pessimisme :

« Il faut faire comme les autres », maxime suspecte qui signifie presque toujours « il faut mal faire » dès qu'on l'étend au delà de ces choses purement extérieures, qui n'ont pas de suite, qui dépendent de l'usage, de la mode ou des bienséances.

Finalement Durkheim voit la mesure de la moralité d'un fait dans sa puissance à renforcer la cohésion sociale. C'est une vérité partielle, mais qui se retournera souvent contre d'autres affirmations du même auteur. Car il n'est pas vrai — loin de là — que toujours les idées, les sentiments, les doctrines favorables à cette cohésion [19] sociale soient recommandés par la « conscience collective », suprême héraut, d'après Durkheim, de la loi sociale et morale.

Il arrive souvent, au contraire, que le devoir, au nom même des intérêts sociaux, oblige les individus consciencieux à réagir contre les influences de leur milieu.

En chaque circonstance, le citoyen, à qui un devoir vient d'être démontré, ne peut garder, et en fait ne garde, aucune illusion sur les dispositions de ses concitoyens, enclins à violer le même devoir qu'on lui demande de respecter... Quel contribuable, à qui on demande de faire une loyale déclaration de son revenu... n'est assuré qu'à ce moment même des milliers et

des milliers d'autres contribuables sont décidés à ne déclarer qu'un revenu très inférieur à celui dont ils jouissent ?... (P. Bureau, *Op. cit.*, p. 267.)

Ainsi tous les signes ou les caractères proposés par Durkheim pour discerner les faits moraux, les devoirs, se montrent sans efficacité. Les prendre pour guides, approuver, sur leur indication, ce qui est généralisé, par et pour une société donnée, à une période de son existence, quitte à réviser ces valeurs dans d'autres circonstances ou pour d'autres peuples, c'est aboutir à une morale de là majorité, du suffrage universel.

c) *La source de l'obligation morale d'après Durkheim.* — Mais eût-il réussi à établir la liste des devoirs, le sociologisme de Durkheim ne serait pas au bout de sa tâche. Car il lui faudrait encore indiquer pourquoi ces devoirs sont, en effet, obligatoires. Sinon il sera réduit à dire ce qui convient peut-être, ce qui est utile ; il ne réussira pas à commander aux consciences.

Durkheim pourtant se flatte d'avoir trouvé ce fondement de l'obligation. Et, fidèle à son système, il le découvre dans la société. ⁵

⁵ Convaincu de la vérité de sa thèse, il se montre d'ailleurs sévère pour tous les autres essais de morale laïque et indépendante.

Il renverse, par exemple, et d'abord, la morale basée sur une idée de perfectionnement individuel, à la mode de nombreux rationalistes.

« L'homme qui travaille à cultiver son intelligence, à affiner ses facultés esthétiques, par exemple, dans le seul but de réussir ou même tout simplement pour la joie de se sentir plus complet... n'éveille chez nous aucune émotion morale... dans la mesure où il ne poursuit que des fins personnelles, quelles qu'elles soient, nous ne pouvons pas dire qu'il remplit un devoir. » (Durkheim, *L'Éducation morale*, p. 65.)

Pas davantage nous ne pouvons appuyer la morale sur la solidarité : Durkheim n'envisage l'hypothèse que pour la repousser. » Ainsi j'agis moralement, non quand j'agis pour moi, non quand j'agis pour un autre homme, mais quand j'agis pour un certain nombre de mes semblables. Mais comment cela serait-il possible ? Si chaque individu pris à part n'a pas de valeur morale, une somme d'individus ne peut en avoir davantage. Une somme de zéros est et ne peut être égale qu'à zéro. » (Durkheim, *L'Éducation morale*, p. 67.)

[20]

À moins que le système des idées morales ne soit le produit d'une hallucination collective, l'être auquel la morale attache nos volontés et dont elle fait l'objectif éminent de la conduite ne peut être que l'être divin ou l'être social (Durkheim, *L'Éducation morale*, p. 69).

Ailleurs il avait dit : « Entre Dieu et la société, il faut choisir. » Pour lui, il a choisi et c'est évidemment « l'être social », la conscience collective qui a la puissance d'imposer la morale.

Critique

Nous avons déjà dit combien la « conscience collective » envisagée comme un être à part, « sui generis », était vaine et fragile. On ne la rendra pas plus solide ou plus réelle en la chargeant du poids de la morale.

Si l'on prétend dire que cette conscience ou la société, dont cette conscience émane, oblige en *fait* les individus, la chose n'est que partiellement vraie et les révoltes sont même de plus en plus fréquentes. Mais, en tout cas, du fait l'on ne tirera pas le droit.

Et, pour que ce droit apparût clair, il faudrait que la société pût montrer ses titres à commander ailleurs que dans une pression à laquelle finalement l'individu peut résister ou dans un appel à un sentiment sujet lui-même à des éclipses.

Science sociale et morale au regard de la philosophie chrétienne

a) *Science sociale*. — La philosophie chrétienne reconnaît la valeur ou la nécessité de la science sociale, pratique, mais elle ne la confond pas avec la morale et lui refuse le pouvoir de la suppléer.

La *science* sociale pratique (dont la *loi* est une traduction) est nécessaire. Elle a son objectif qui est d'assurer l'ordre, la propriété, le bien commun de la société. Elle détermine ensuite les moyens propres à atteindre ce bien. Elle est donc *normative*. Elle montre ce qui est expédient, utile ou nécessaire.

Ces indications sont indispensables. Et l'on voit qu'il faut, de ce [21] chef, mettre une certaine réserve dans la célèbre affirmation de Brunetière qui semble ramener la question sociale à une question morale. Du moins, ne la comprenons pas dans un sens exclusif, comme si la réforme des mœurs suffisait à garantir la bonne marche de la société. Certes, cette tenue morale est nécessaire et, sans elle, il est vain d'espérer des progrès authentiques, même sur le plan terrestre. Mais elle ne saurait suffire. De même qu'un médecin, fût-il de haute vertu, ne guérira pas ses malades, s'il ignore les principes et la pratique de son art, les hommes d'État feront fausse route, avec d'excellentes intentions, s'ils n'écoutent pas les leçons de la science sociale pratique.

Seulement cette science, quand elle aura établi ses conclusions, se trouvera assez démunie. Elle s'arrêtera devant un fossé qu'il ne lui est pas loisible de franchir. Car elle aura découvert, proclamé, par hypothèse, ce qui est expédient ou nécessaire à la vie sociale. Mais son pouvoir ne va pas plus loin. Elle constate, avertit. Elle ne peut obliger. Et elle devra recourir à la morale afin de faire sanctionner, consacrer, par une autorité valable et plus haute, ce qui s'est ainsi révélé requis pour le bien commun ⁶.

b) *Morale*. — Et la morale répond pour rendre, en effet, obligatoire, devant la conscience, ce qui est nécessaire au point de vue du bien commun. Ainsi se réalise l'accord. Insistons quelque peu sur ses conditions.

Tandis que la science sociale pratique montre la voie à suivre en vue du bonheur *collectif et terrestre*, la morale a le soin des destinées *individuelles* et des moyens requis pour les atteindre. Et, puisque nous parlons ici en chrétiens, nous entendons aussi la [22] morale surnatu-

⁶ Cette enquête pour découvrir les lois de la vie sociale, les conditions vécues du bien commun, montre combien nous sommes loin de nous en tenir à une simple analyse de la nature humaine. Ce manque de contact avec la réalité, ce « droit naturel » basé *uniquement* sur des notions abstraites, sur une déduction, a pu être reproché à V. Cousin et à Jules Simon. Mais les sociologues auraient tort de l'imputer à la philosophie chrétienne. Et, d'après saint Thomas, parlant de la science sociale.

« Ce seront les données recueillies par l'examen assidu des phénomènes qui en formeront le contenu. Ses principes constitutifs seront des lois ou vérités de fait dont l'existence se trouve établie par une suffisante expérience. » (Deploige, *Le Conflit de la Morale et de la Sociologie*, p. 256.)

relle, révélée, qui nous conduit à notre fin ultime, au souverain Bien réalisé en Dieu.

Dire que la morale a ces buts supérieurs, propres aux *individus*, ce n'est point restreindre sa puissance *sociale*. Tout au contraire. La vie de chacun, en société, si elle n'est qu'un bien relatif au regard de la fin suprême, est, par rapport à cette même fin, un moyen normalement nécessaire. Dès lors, la morale la prendra en charge, si l'on peut dire. Car chaque individu a le droit de se servir des ressources communes mises à la disposition de tous ; il usera du bien commun pour parvenir plus aisément à sa destinée personnelle. Mais, s'il a ce droit, il a aussi le devoir corrélatif, et sanctionné par la morale, de contribuer, par son apport, à l'entretien et, s'il se peut, à l'accroissement de ces biens dont il profite.

Et c'est ainsi que la science sociale documente, sur certains points, la morale qui, à son tour, procure à ces informations une force obligatoire proportionnée à leur importance pour le bien commun.

Mais, dans cet échange de bons offices, la science sociale restera dépendante de la morale à un double point de vue.

a) Elle en dépendra dans la connaissance plus complète de son propre but. Non qu'il s'agisse de lui contester la légitimité de ses méthodes, la liberté de ses recherches. Il lui faudra être rigoureuse, objective dans ses enquêtes. Mais, puisque son but est d'établir l'ordre, la vraie prospérité, le bien commun de la société, elle ne peut ignorer que ce but même non seulement ne saurait être contraire à la fin ultime de l'homme mais même doit se subordonner à cette fin. Sa carrière est donc ainsi éclairée par des perspectives plus hautes, celles de la morale, qui mettent en pleine lumière, par le rayonnement de la Fin dernière de l'homme, les vraies exigences du bien collectif et terrestre.

b) Elle en dépendra encore pour la sécurité de ses conclusions.

Car si, malgré cette lumière préalable, elle arrivait par ses méthodes, à des conclusions finales qui, au nom de l'intérêt collectif, immédiat, de la société, préconiseraient des pratiques incompatibles

avec la morale, la science sociale devrait reconnaître son erreur. Elle aurait alors à recommencer son enquête et, si l'opposition subsistait, elle ne pourrait passer outre et réclamer une indépendance qui serait à la fois révolte et duperie.

[23]

INTRODUCTION

Appendice

CLASSIFICATION DES SOCIÉTÉS

[Retour à la table des matières](#)

Pourquoi ce paragraphe ?

Il est probable que le lecteur ne verra pas immédiatement pourquoi ce paragraphe vient à cette place et quel lien logique il peut avoir avec ceux qui précèdent. Pour le discerner, il faut se reporter encore au système de Durkheim dont l'inspiration, plus ou moins latente, préside à la disposition de ce programme officiel.

On se rappelle que Durkheim, à l'opposé d'Auguste Comte, ne confond pas la *société* avec *l'humanité* entière. Il considère plutôt *des* sociétés définies par certaines conditions ethniques, historiques, géographiques... qui se présentent, à ses yeux, comme autant d'espèces différentes, de types distincts. Et quand il voudra discerner un fait social *normal* d'un fait *pathologique*, l'on se souvient encore que le caractère de généralité, propre au premier, n'est envisagé que de façon relative à *une* société donnée, à une espèce sociale définie.

D'où la nécessité pour Durkheim de nous expliquer comment il distingue, classe, hiérarchise, ces diverses sociétés qui correspondent, dans sa pensée, à autant de sujets d'études qualitativement distincts.

Méthode de classification

On pourrait songer à faire des monographies de chaque société ou espèce sociale, puis à instituer des comparaisons pour noter ressemblances et différences.

Mais la marche serait infinie s'il fallait dresser cet inventaire. Durkheim estime qu'on peut procéder autrement et plus vite.

On sait, en effet, dit-il, que ces parties constitutives, dont est formée toute société, sont des sociétés plus simples qu'elle. Un peuple est produit par la réunion de deux ou plusieurs peuples qui l'ont précédé. Si donc nous connaissions la société la plus simple qui ait jamais existé, nous n'aurions, pour faire notre classification, qu'à suivre la manière dont cette [24] société se compose avec elle-même et dont ses composés se composent entre eux. (Durkheim, *Les Règles de la Méthode sociologique*, p. 100.)

En d'autres termes, on classe les sociétés en partant de la plus simple et en s'élevant sur l'échelle de la complexité qui résulte elle-même de la réunion des éléments simples.

Mais quelle est la société la plus simple ? Il est difficile ou impossible de le dire avec certitude ou précision.

Durkheim pense pourtant que c'est la *horde*, agrégat qui ne contient aucun groupement plus élémentaire et « se résout immédiatement en individus ». Il importe peu d'ailleurs de savoir si cette société a jamais eu, isolée, une réalité historique.

Quand une horde entre en composition avec d'autres, quand elle devient ainsi « segment social au lieu d'être la société tout entière, elle change de nom, elle s'appelle clan ».

Nous trouvons ainsi des sociétés formées par la simple réunion de clans juxtaposés comme tout à l'heure les individus dans la horde. Ce sont des sociétés « polysegmentaires simples ».

D'autres sont constituées par l'assemblage de ces premières sociétés ; ce sont les sociétés « polysegmentaires simplement composées », puis, au-dessus et suivant la même loi de formation, les sociétés « polysegmentaires doublement composées ».

Parmi les exemples de cette dernière espèce sociale, Durkheim nous cite la cité romaine, « agrégat de tribus qui sont elles-mêmes des agrégats de curies qui, à leur tour, se résolvent en *génies* ou clans ».

Autres modes de classification

Il paraît sans doute plus intéressant de classer les sociétés d'après leur but. On en connaît alors qui sont religieuses, politiques, financières, économiques.

Ou bien on les distingue d'après leur degré d'autonomie et la plénitude de leurs ressources en vue de leur fin propre. *L'Église*, d'une part, *l'État*, de l'autre, sont, sous ce rapport, et dans leur sphère respective, des sociétés *parfaites* ; les autres groupements ne constituent que des sociétés *imparfaites*.

Enfin l'on peut aussi discerner les sociétés *naturelles* qui sont *exigées* par la nature humaine, étant donné ses lacunes et ses [25] aspirations. Ce sont la famille, la société civile. D'autres ne sont plus naturelles en un sens aussi strict. Elle ne le sont plus que de façon approximative, comme permises ou conseillées par la nature, dès lors que le bien particulier, qu'elles poursuivent, s'harmonise avec le bien général C'est le cas, par exemple, des sociétés professionnelles en vue des intérêts communs aux membres d'un même métier.

[26]

[27]

Première partie

SOCIOLOGIE ÉCONOMIQUE

[Retour à la table des matières](#)

[27]

Première partie.
SOCIOLOGIE ÉCONOMIQUE

1^{re} SECTION
LA PRODUCTION

Chapitre I

LES GROUPEMENTS
ÉCONOMIQUES

[Retour à la table des matières](#)

Le droit d'association

C'est un droit, *naturel*, au sens que nous avons défini plus haut. C'est-à-dire que ces groupements, destinés à préserver ou à promouvoir des intérêts communs à leurs membres sont légitimes, dès lors que ces intérêts eux-mêmes sont authentiques et que les moyens employés restent justes.

Il en résulte que ces associations économiques privées ne sauraient être interdites, sans abus de pouvoir, par l'État, *tant qu'elles demeurent dans cette ligne et présentent ces garanties* ⁷.

⁷ « Le droit à l'existence leur a été octroyé par la nature elle-même et la société civile a été instituée pour protéger le droit naturel, non pour l'anéantir. C'est pourquoi une société civile qui interdirait les sociétés privées, s'attaquait elle-même, puisque toutes les sociétés, publiques et privées, tirent leur origine d'un

Associations économiques d'autrefois.

Les corporations.

Pendant sept siècles, en France, les différents métiers (en dehors de l'agriculture) ont été généralement — mais non universellement — organisés sur le type corporatif.

[28]

Ces corporations, là où elles existaient, jouissaient d'un monopole. Nul ne pouvait exercer un métier sans faire partie de la corporation intéressée.

On débutait comme *apprenti*, ensuite l'on devenait *compagnon* et enfin l'on passait, si l'on avait l'habileté requise et les ressources nécessaires pour tenir boutique, au rang des *maîtres*. Souvent une épreuve, un travail particulièrement soigné, nommé le « chef-d'œuvre », était requis pour cette admission.

La corporation s'administrait elle-même. Les gardes, prud'hommes et jurés, veillaient à l'observation des règlements, au respect des contrats, à la bonne qualité du travail ou des marchandises.

Des *confréries*, parallèles aux corporations, se chargeaient du soin spirituel des membres, des œuvres de prévoyance et de secours...

Avantages des corporations

Elles mettaient en pratique la solidarité ouvrière et même, dans leur beau temps, la chante chrétienne. Elles protégeaient le travail de l'homme, empêchaient l'argent de devenir omnipotent, assuraient des tarifs suffisamment rémunérateurs, arrêtaient les excès de la concurrence, donnaient aux métiers une représentation cohérente qui en faisait vraiment un organe du corps social.

Ce fut au XIII^e siècle que le système corporatif apparut le mieux adapté aux besoins de la production et du commerce pour cette

même principe, la naturelle sociabilité de l'homme » (Léon XIII, Encyc. *Rerum Novarum*).

époque. Étienne Boileau, « prévôt de Paris » (1258), en a présenté, dans le *Livre des Métiers*, la codification complète.

Inconvénients des corporations

Elles étaient trop étroites et trop rigides pour se prêter facilement à l'extension de l'industrie et du commerce, et se trouvaient plutôt proportionnées au cadre des arts et métiers auxquels répondait leur institution primitive. Elles entravaient trop la concurrence et, par suite, favorisaient la routine, ou multipliaient les chicanes entre métiers voisins et rivaux.

Puis, à l'intérieur même de ces groupements, les causes de discussion augmentèrent avec le temps. La maîtrise devint une sorte de privilège souvent réservé aux fils des titulaires ou bien elle [29] entraînait, pour qui voulait y accéder, des taxes excessives et trop lourdes aux bourses moyennes. Les ouvriers ou compagnons mécontents formaient des associations secrètes et illégales (Enfants de Salomon, Enfants de maître Jacques...). La lutte des classes préluait ainsi aux conflits modernes.

Du dehors les interventions du pouvoir royal se faisaient souvent tracassières et onéreuses. Le gouvernement battait monnaie sur la vente des lettres de maîtrise ou levait sur les corporations elles-mêmes des tributs qui les grevaient outre mesure.

Suppression des corporations

Le 12 mars 1776, Turgot, malgré l'opposition du Parlement, obtint qu'un décret royal supprimât les corporations, mais elles furent reconstituées quelques mois plus tard.

Le 17 mars 1791, la Constituante les abolissait définitivement. Et, pour assurer le coup, la loi Le Chapelier, le 14 juin de la même année, enleva toute liberté d'association. L'article 2 disait :

Les citoyens de même état ou profession, les ouvriers et compagnons d'un art quelconque ne pourront, lorsqu'ils se trouveront ensemble, se nommer de président ou secrétaire ou syndic, tenir des registres, prendre, des arrêtés, former des règlements sur *leurs prétendus intérêts communs*.

Ainsi, là où il aurait fallu adapter, assouplir, on détruisait brusquement, sans rien mettre à la place.

La Révolution ne distingua pas entre le rôle économique de la corporation et son rôle social, entre ceux de ses règlements qui constituaient des entraves à la liberté et ceux qui protégeaient la faiblesse, entre ses bienfaits et ses abus... 1791 vient clore l'ère de la corporation : le règne de l'individualisme va commencer. (Martin Saint-Léon, *Histoire des Corporations de Métiers*, p. 617.)

Les syndicats modernes

En 1884, la liberté d'association fut, à nouveau, légalement reconnue. Encore cette mesure n'était-elle pas accordée par le législateur dans la pensée de reconstituer une *organisation* professionnelle. Elle était plutôt la restitution d'un droit *individuel* aux citoyens libres désormais de se [30] grouper pour défendre non pas leurs « prétendus » (comme disait Le Chapelier) mais leurs véritables intérêts communs.

La loi de 1884 avait strictement limité le droit de posséder pour les syndicats. Mais la loi du 12 mars 1920 a, au contraire, étendu cette capacité et supprimé toutes les restrictions à l'avoir syndical.

Le syndicat est défini comme une association de personnes exerçant ou ayant exercé le même métier : il doit avoir pour objet exclusif : « la défense des intérêts économiques, industriels, commerciaux et agricoles ».

Syndicats mixtes.

Ils comprendraient, au sein d'un même métier, et dans une association unique, les représentants des patrons, techniciens, employés, ouvriers.

Sauf dans le monde agricole, où cette formule a connu un très réel succès, les syndicats mixtes n'ont constitué que des cas isolés et ils sont assez peu viables.

Syndicats parallèles

Ils groupent séparément les patrons d'un côté, les ouvriers de l'autre.

Dans l'industrie, c'est le type qui a prévalu. Indépendamment des passions qui l'ont trop souvent déformé, il est légitime et peut être bienfaisant.

Les syndicats ouvriers, maintenus dans leur ligne, permettent d'équilibrer les intérêts qu'ils représentent, en regard des puissances industrielles. Il arrive seulement qu'ils soient conçus, non comme les instruments d'une amélioration équitable, mais comme les armes d'une lutte sans merci. Et, d'autre part, les associations patronales affectent parfois une défiance et une aversion systématiques vis-à-vis des syndicats ouvriers.

Elles-mêmes, ces associations patronales forment volontiers des coalitions, *trusts* et *cartels*.

Les *trusts* accaparent la production ou la vente d'un objet donné.

Les *cartels* passent des arrangements pour fixer et se répartir, entre adhérents, les matières premières et les débouchés.

Ces combinaisons, sagement menées, peuvent diminuer les frais généraux et donc servir les intérêts de tous. Mais elles sont aussi [31] tentées de viser à une sorte de monopole et d'établir ensuite des prix arbitraires.

D'où l'on voit les avantages et les inconvénients possibles de ces formations syndicales.

Mais, si l'on veut vraiment reconstruire un édifice corporatif adapté aux besoins modernes, il faut savoir que ces syndicats sont, à tout le moins, insuffisants. Ils représentent des intérêts séparés, souvent opposés, ceux des patrons d'une part, ceux des ouvriers de l'autre... Comment s'orienter vers une conciliation ?

On l'a tenté parfois dans l'entreprise elle-même. C'est l'objet des *Conseils d'usine*, où les délégués de la main-d'œuvre confèrent périodiquement, sur les questions qui concernent le travail, avec les représentants de la direction.

Mais l'on ambitionne aussi de déborder ce cadre local et ces problèmes particuliers pour en arriver à une véritable organisation professionnelle. Les catholiques sociaux, convaincus des bienfaits de l'association, ne voient dans les syndicats séparés ou parallèles, que les premiers éléments, les piliers ou les parois de l'édifice. Pour construire ou achever l'œuvre, la voûte serait nécessaire. Et l'on arriverait ainsi à une organisation réelle sur le double type régional et professionnel.

L'organisation professionnelle

Cette voûte serait fournie par des *Conseils paritaires* qui réuniraient périodiquement, dans chaque région déterminée, les représentants des divers syndicats patronaux, ouvriers..., appartenant au même métier. Dans ces sessions, analogues à celles de nos Conseils généraux actuels, seraient envisagés les problèmes qui intéressent la profession. Les mesures votées pourraient, moyennant certaines garanties, après peut-être qu'elles auraient été soumises à un référendum des intéressés, être sanctionnées par le pouvoir public, et obtenir, pour la région et la profession envisagées, force de loi. En outre, le Conseil paritaire, ou sa Commission permanente, pourrait être chargé d'administrer un patrimoine commun, d'organiser les retraites, assurances, arbitrages. Ainsi l'on aurait retrouvé un rouage corporatif, plus souple et plus vaste que ceux d'autrefois, et susceptible de procurer les services d'une association adaptée aux besoins modernes.

[32]

La représentation professionnelle

Ce serait la suite ou l'achèvement de l'organisation professionnelle. Par elle, les métiers seraient représentés auprès des pouvoirs publics et auraient une place officielle dans la cité. Ce résultat serait obtenu si les Conseils régionaux paritaires, dont nous venons de parler, élisaient eux-mêmes un certain nombre de délégués qui formeraient un Conseil national des Professions.

Certains proposent de remplacer, par cette Assemblée, le Sénat politique actuel. D'autres, craignant de trop nombreuses compétitions d'intérêts, n'assignent à ce Conseil national des Professions qu'un rôle

consultatif pour tout ce qui concernerait les lois ou les affaires économiques.

Le *Conseil supérieur du Travail*, actuellement existant, est un organisme qui s'inspire d'une idée pareille. Mais il n'est point l'émanation d'une organisation professionnelle préalable et son rôle, par là même, reste forcément très modeste.

La place des consommateurs

L'organisation professionnelle ne serait pas ne serait pas encore complète si l'on oubliait d'y faire une place à ceux qui sont les clients de l'industrie ou du commerce. Longtemps ceux-ci se sont crus suffisamment protégés par la concurrence qui existe entre les producteurs. Il n'est pas douteux qu'ils risqueraient d'être les victimes d'une organisation professionnelle serrée, s'ils ne se préoccupaient d'entrer, eux aussi, dans ce réseau avec leurs forces associées.

Un des faits les moins contestables de ces dernières années est le progrès réalisé par l'organisation professionnelle. Syndicats ouvriers et syndicats patronaux ont acquis une influence considérable qu'ils s'efforcent constamment de développer. Mais il s'en faut que, par là, le problème de l'organisation sociale se trouve pleinement résolu. Même à supposer l'entente réalisée entre patrons et ouvriers par l'institution des contrats collectifs de travail complétés par des conseils mixtes chargés de leur application et de leur sanction, cette pacification professionnelle, quelque importante qu'elle puisse être, ne constituerait encore que l'heureuse solution d'une partie de ce problème complexe.

Il est à craindre, en effet, que les producteurs, dans la profession organisée ou tout au moins en voie d'organisation, ne confondent trop facilement [33] l'intérêt du groupe professionnel avec l'intérêt général et que, par leur entente en vue d'assurer au capital et au travail une rémunération suffisante, ouvriers et patrons n'arrivent à imposer aux consommateurs des prix excessifs, absolument contraires à l'intérêt général de la société...

Il en résulte que, pour être pleinement satisfaisante, l'organisation professionnelle doit se compléter par le respect effectif des droits du consommateur. C'est ce qu'ont compris les catholiques hollandais, quand, dans leur système des « Conseils des professions », ils ont introduit le « Conseil des consommateurs », comme organe de contrôle « de la poli-

tique îles prix » pratiquée par la profession organisée. (P. Verschaeve, *Chronique sociale de France*, août-septembre 1921.)

Fédération de syndicats

Si l'organisation professionnelle reste, en France, déficitaire, ou même absente, les syndicats, ces premiers éléments d'une association demeurée ainsi unilatérale, dans chaque catégorie d'intéressés, se sont, au contraire, non seulement développés depuis 1884, mais fédérés en formations puissantes. Nous aurons à revenir sur le problème des classes ainsi constituées.

Pour le moment nous signalons seulement le fait.

La *Confédération Générale du Travail* (C.G.T.) date de 1902. Elle est acquise, avec des nuances et des variations, aux idées révolutionnaires. Toutefois, depuis 1921, une scission s'est produite, chez elle, sous l'influence de la propagande soviétique. La *Confédération Générale du Travail unitaire* (C.G.T.U.) groupe, en face et à l'encontre de l'ancienne C.G.T. subsistante, les travailleurs syndiqués qui ont accepté la discipline de Moscou.

La doctrine catholique sociale est représentée, chez les employés et ouvriers, par la *Confédération française des Travailleurs chrétiens* (C.F.T.C.) qui, sans demander nécessairement à ses membres la pratique individuelle religieuse, s'inspire des principes de justice sociale préconisés par l'Église.

Ces différentes Fédérations françaises adhèrent elles-mêmes à des Internationales qui ont leur siège à Moscou pour la C.G.T.U., à Amsterdam pour la C.G.T., à Utrecht pour la C.F.T.C.

On compte aussi de très fortes organisations patronales telles [34] que *l'Union des Industries minières et métallurgiques*, le *Comité des Houillères de France* ⁸...

⁸ La simple énumération qui précède — d'ailleurs très incomplète — évoque, par la variété même des étiquettes qu'elle présente, une difficulté.

C'est celle des consciences croyantes vis-à-vis des tendances religieuses et philosophiques des syndicats qui sollicitent leur adhésion.

Syndicats obligatoires ou libres ?

Beaucoup voudraient contraindre les ouvriers à entrer dans une formation unique, rendre, en tout cas, l'adhésion à un syndicat obligatoire pour quiconque exerce un métier.

Ce serait, retourner aux disciplines bien rigides des corporations anciennes. Et ce serait même faire peser sur toutes les épaules une tyrannie que les pratiques des révolutionnaires modernes rendent, spécialement insupportable.

Aussi la doctrine catholique sociale, soucieuse pourtant d'organiser les professions, n'a-t-elle point voulu de cette obligation [35] universelle, et sa devise est plutôt : *l'association libre dans la profession organisée.*

Un catholique peut-il faire partie d'un syndicat neutre ? Certains déclarent volontiers que l'élément religieux n'est pas ici en question. Le syndicalisme professionnel appartiendrait au domaine purement économique et donc purement profane. Y introduire des préoccupations religieuses ou confessionnelles serait changer son caractère, en faire une œuvre de piété, et susciter aussi des querelles et des divisions dans le monde ouvrier.

Mais l'autorité ecclésiastique n'en juge pas ainsi. Car, au vrai, toute action syndicale, bien qu'elle ait pour but premier la défense d'intérêts économiques, met fatalement en cause des principes, implique des doctrines entre lesquelles il faut choisir, pose des cas pratiques dont la solution dépend des croyances admises.

Pie X, en 1912, dans l'Encyclique *Singulari quadam*, à propos des syndicats allemands, a rappelé ces exigences de la foi chrétienne. Il a recommandé de préférence les associations entre catholiques, sans exclure les ententes occasionnelles entre ces groupements de croyants et les autres syndicats ouvriers. Si ces formations confessionnelles ne sont pas possibles, du moins faut-il que les associations, auxquelles les catholiques donneraient leur concours, soient respectueuses de la foi et de la morale. Et il importe encore de prévoir, en marge de ces groupements neutres, des mesures préservatrices, éducatrices, pour parer aux inconvénients certains.

Pie XI a renouvelé ces remarques et cette consigne dans son Encyclique récente *Quadragesimo Anno*.

Notons enfin qu'en pratique et malheureusement les syndicats ouvriers français de la C.G.T. et de la C.G.T.U ; font preuve d'un anticléricalisme violent.

L'association libre, en ce sens que : a) personne ne serait contraint d'adhérer à un syndicat et que b) chacun, s'il veut s'inscrire dans une association, a le choix du groupe qui correspond le mieux à ses préférences.

La profession organisée, parce que les *Conseils paritaires*, dont nous avons dit plus haut le rôle possible et souhaitable, seraient dotés, dans des limites à définir, d'un caractère officiel, d'un certain pouvoir de réglementation qui s'étendrait à tous les membres de la profession, syndiqués ou non, et rendrait aux métiers une stabilité et une cohésion dont l'individualisme actuel manifeste cruellement l'absence.

Autres formes d'association.

Les coopératives.

Les Coopératives sont des associations de producteurs ou de consommateurs supprimant un intermédiaire afin de bénéficier de son profit.

Coopératives de Production. — Elles suppriment l'entrepreneur et groupent les ouvriers qui apportent tout à la fois le capital (par eux-mêmes ou grâce au crédit qu'ils se sont procurés) et le travail.

En soi, c'est donc une formule de solidarité très heureuse. Mais elle est sujette à des difficultés pratiques qui ne permettent guère d'espérer sa grande extension ou son adaptation facile à l'industrie.

Les obstacles à surmonter sont : a) les difficultés financières du début ; b) les rivalités dans la direction ; c) les étroitesse des premiers coopérateurs qui, lorsque le succès répond à leur initiative, refusent souvent de s'adjoindre d'autres collaborateurs, font appel à la main-d'œuvre salariée et constituent ainsi parfois un groupe de petits patrons égoïstes.

Coopératives de consommation. — Elles visent à supprimer le rôle du marchand en ouvrant elles-mêmes un magasin dont ses adhérents seront ses clients.

On peut alors ou vendre au prix coûtant ou maintenir les tarifs [36] du commerce ordinaire. Seulement, dans ce cas, en fin d'année,

chaque client reçoit, sur les bénéfices, une somme ou ristourne proportionnée à l'importance des achats qu'il a effectués.

Certains voient, dans le développement des coopératives de consommation, un moyen de transformer le système économique mondial. Car, en se chargeant de la vente dans ses boutiques, de la production dans des usines ou des champs gérés suivant les mêmes principes, la coopérative, pourvue d'un monopole, supprimerait partout le profit individuel et ne laisserait plus finalement subsister que des propriétés collectives.

Sans envisager pareil avenir et ce qu'il peut avoir de chimérique, l'on doit reconnaître les bienfaits de la Coopérative de consommation. Le petit commerce la regarde, il est vrai, comme une dangereuse rivale, mais elle permet aux ouvriers de réaliser de sérieuses économies.

On sait les progrès du mouvement coopératif anglais depuis l'entreprise montée, en 1844, par les *Equitables Pionniers de Rochdale*.

En France, les Coopératives agricoles se placent en tête dans la hiérarchie du succès.

Mutualités

Elles procèdent à la fois de l'esprit d'association et de celui de prévoyance. Elles réunissent les cotisations des adhérents en vue des risques éventuels qui les menacent. Et ces apports, mis en commun, permettent de verser une plus grosse indemnité à ceux qui subissent effectivement les dommages envisagés.

On trouve des mutualités pour parer aux inconvénients de la maladie, de la vieillesse...

Leur régime légal est assuré par la loi de 1898 qui les classe en sociétés libres, approuvées, ou enfin reconnues d'utilité publique.

Contrats collectifs de travail

Ce ne sont pas précisément des formes d'association mais des conventions qui cherchent à en tenir lieu sur des points spéciaux stipulés par elles.

Même le terme de « contrats » est ici quelque peu exagéré. Au [37] vrai, ce sont plutôt des clauses générales acceptées par un groupe d'ouvriers et un ou plusieurs patrons. L'on a ainsi une sorte de cadre dans lequel doivent venir se placer les contrats ultérieurs d'embauchage qui peuvent être, d'ailleurs, individuels et plus détaillés mais dans les limites ainsi définies.

Ces contrats ne sont pas officiellement sanctionnés. La loi les reconnaît seulement et pose quelques règles à leur fonctionnement, si les intéressés les concluent.

Conseils d'arbitrage.

Et pas davantage ne sont officiellement imposés les conseils d'arbitrage. La loi du 27 décembre 1892 se contente de les prévoir si, dans le cas d'un conflit, soit les patrons, soit les ouvriers les réclament. Alors le juge de paix les établit. S'il y a refus de l'autre partie, ce mauvais vouloir est rendu public par l'affichage. Les résultats de ces dispositions facultatives sont douteux. Mais il faut avouer que les objections sont fortes pour aller plus loin dans la voie de la contrainte.

[38]

Première partie.
SOCIOLOGIE ÉCONOMIQUE

1^{re} SECTION
LA PRODUCTION

Chapitre II

Les formes de la production d'après les diverses sociétés humaines.

[Retour à la table des matières](#)

Production.

La production est l'opération qui augmente les ressources, les richesses.

L'homme ne crée pas, il transforme seulement. Et son intervention aboutit à mettre dans des choses existantes une adaptation qui accroisse leur utilité, leur valeur.

Quelquefois l'on s'est trompé sur cette notion et l'on a mal compris en quoi consistait cette production. Par exemple, il y a cent cinquante ans, les physiocrates prétendaient que la nature était seule douée d'une activité productrice. À leurs yeux, l'agriculture qui captait les forces naturelles (et secondairement l'exploitation des mines, la pêche...) fournissait, à peu près seule, des valeurs nouvelles. L'industrie, le commerce ne faisaient, à les entendre, que transformer, transporter,

sans rien ajouter par eux-mêmes. C'étaient donc des métiers « stériles » :

Nous ne rappelons cette erreur disparue que pour montrer l'illusion sur laquelle elle reposait. En réalité, pas plus dans les élaborations agricoles qu'ailleurs, il ne se produit d'éléments vraiment nouveaux. Dans le sol, par suite des réactions de la chimie organique et sous l'influence des forces vitales, il y a des transformations, d'un genre spécial, mais utilisant, elles aussi, des substances préalablement existantes.

Les divers stades de la production

Les agents de la production se classent d'ordinaire en trois catégories : les *forces naturelles*, le *capital*, le *travail*. Les deux derniers auront tout à l'heure leur [39] étude spéciale. Le premier, malgré son importance pratique, n'a pas besoin d'être expliqué. Il suffit d'y faire rentrer, comme il est évident, tout ce que la nature offre de matières premières ou d'énergies. La terre, les animaux, les arbres, les minerais, l'eau, le vent... font partie de ce patrimoine dont il est inutile et dont il serait bien long de dresser ici l'inventaire.

Si maintenant il s'agit de décrire sommairement les stades par lesquels a passé la production suivant l'état des diverses sociétés humaines, l'on remarquera que ces trois éléments (forces naturelles, capital, travail) entrent en jeu dans des proportions très variables. Il en est d'ailleurs encore de même pour les métiers contemporains. Tantôt la nature fera presque tous les frais de l'opération sans grande intervention du labeur des hommes et sans grande dépense de capital. Tantôt, par contre, travail ou capital jouera le principal rôle.

A l'époque préhistorique, l'homme (*homo sapiens*) avait déjà inventé quelques instruments rudimentaires pour accroître le rendement de son effort. Et cet outillage, par ses échantillons retrouvés, nous aide à dater approximativement ces époques disparues. On y distingue, au moins, plusieurs périodes : âge du silex taillé, de la pierre polie, du bronze et du fer.

L'histoire proprement dite, avec ses documents précis, nous montre une autre période, caractérisée par l'institution de l'esclavage sur laquelle nous aurons à revenir tout à l'heure, à propos du travail. C'est

alors l'effort humain, dépensé sans compter, gaspillé même, qui prend la première place dans la production.

Les conditions économiques changent et les mœurs s'adoucissent. Nous voici, au Moyen Age, arrivés à une ère nouvelle. Le travail n'est plus aussi totalement dépendant, il n'est pas pourtant encore libre. La terre, cultivée par les serfs, est considérée alors comme la grande richesse. A la ville, la production est organisée dans les petits ateliers qui suffisent aux demandes restreintes et encadrée par les règlements corporatifs dont nous avons dit plus haut les articles principaux.

Un peu plus tard, et en marge des corporations qui subsistent, les Manufactures royales (par exemple celle des Gobelins), préludent, par des méthodes plus larges, à l'avènement de la grande industrie.

[40]

LE MACHINISME.

Mais, depuis cent ans, avec la découverte de la machine à vapeur et de ses applications, nous sommes entrés dans une période qui laisse loin derrière elle toutes les formes antiques de production.

C'est le régime du machinisme qui a opéré un bouleversement, une sorte de révolution économique. Les conséquences en ont été telles que, même dans une rapide revue historique, il convient de s'arrêter un peu à cette étape contemporaine que nous n'avons pas encore dépassée. Et ce sera pour entendre l'exposé des éloges ou des griefs que le machinisme ne cesse de provoquer dans les contradictions qu'il suscite.

LES AVANTAGES DU MACHINISME.

Commençons par les éloges ; ils correspondent à des mérites évidents. Dans l'ordre du progrès matériel, le machinisme a réalisé des prodiges. Il a, par ses fabrications rapides, par son rendement gigantesque, augmenté la somme des ressources, élevé, pour la masse, le niveau de la vie et du confort. Ce qui semblait, il y a deux cents ans, le luxe de quelques privilégiés se trouve à la portée des bourses les plus modestes.

De plus, le machinisme, en multipliant les résultats de la production, a aussi rendu, en bien des cas, cette production elle-même moins pénible. Récemment encore, H. Dubreuil, l'ancien secrétaire de la *Confédération Générale du Travail*, dans un compte rendu de son voyage d'enquête aux États-Unis, n'hésitait pas à reconnaître cet allègement. Il racontait sa visite à de grandes aciéries où le travail des laminoirs, pénible et dangereux d'ordinaire pour les ouvriers, se fait entièrement de façon mécanique. Le bloc d'acier rougi est saisi, malaxé, allongé, repris, retravaillé sans intervention directe de l'homme qui n'apparaît pas dans le hall ou s'agite et évolue le serpent de métal incandescent. Sur un pont élevé, un seul ouvrier préside électriquement à la manœuvre.

Il fait à peine quelques légers mouvements dont on n'entend rien, commandant le travail du laminoir, et faisant lever là-bas entre les rouleaux ces doigts de fer dont je m'étonnais tout à l'heure et qui semblent manier la barre comme on ferait avec la main. Il ne travaille pas, il commande, silencieux et calme, et au-dessus de la scène infernale qui se déroule au-dessous de lui, il apparaît dans une sorte de sérénité et de majesté olympienne.

[41]

De tels spectacles rendent prudent au moment de prononcer des paroles de condamnation contre la machine. Esclave insensible et puissante, elle accomplit aujourd'hui sans souffrance aucune des travaux qui étaient autrefois autant de martyres pour de pauvres humains. (H. Dubreuil, *Standards*, p. 194.)

Griefs contre le machinisme

Les « paroles de condamnation » sont pourtant nombreuses et péremptoires contre la machine. Depuis Ruskin en Angleterre au siècle dernier jusqu'au poète indien contemporain Rabindranath Tagore et à son compatriote Gandhi, en passant par tous les protestataires dont M. Georges Duhamel, en France, est le coryphée, bien des voix s'élèvent pour crier anathème.

Les griefs sont divers. On accuse la machine d'abord de faire de l'ouvrier un automate asservi à son rythme. Mais il semble bien que ce reproche est souvent exagéré, et que, si la fatigue n'est pas excessive, l'effet d'abrutissement peut être évité.

Autour de l'usine, la machine, dit-on encore, groupe et accumule les populations ouvrières dans des conditions d'hygiène physique et morale souvent défectueuses⁹. Accélération d'ailleurs toujours sa production, entraînée par son allure même, elle amène, par un rendement excessif ou mal proportionné, des crises périodiques ou finalement la ruine du système qu'elle a inauguré.

Chez le consommateur aussi, elle introduit des troubles graves. Par la réclame qu'elle nécessite, par les besoins factices qu'elle provoque chez la clientèle qu'elle convoite, elle contribue au déséquilibre des mœurs. Ses fabrications en série, ses articles au rabais portent préjudice aux œuvres d'art et au bon goût.

Et tous ces griefs ne sont pas illusoire. Ils reviennent à dire que le machinisme, en donnant satisfaction exclusive aux exigences d'ordre matériel, fait passer peu à peu, dans les préoccupations et dans les aspirations, des valeurs de second ordre à la première place. Le but vrai de la vie est oublié tandis que toutes les pensées se tournent vers les moyens de vivre dans un plus grand bien-être. Le progrès [42] matériel devrait, pour être bienfaisant, s'accompagner d'un progrès moral. C'est l'œuvre de l'éducation de tenter d'assurer les contrepoids qui manquent.

Perspectives d'avenir.

Il est probable ou certain que nous ne sommes pas arrivés à la dernière étape dans les transformations de la production. Actuellement la machine, malgré les avantages qu'elle lui procure, fait encore payer cher à l'homme ses services. Souvent elle l'assujettit et l'enchaîne à sa marche. Il arrive même que, lorsqu'elle le libère c'est pour le laisser sans ressources. Et l'on songe ici à la diminution de main-d'œuvre qui résulte, dans plus d'une entreprise, d'un accroissement d'installation mécanique.

⁹ Nous aurons à souligner plus loin encore les graves conséquences morales ou immorales de ces agglomérations. Les conditions du logement, le travail de la femme à l'usine... comptent parmi les causes néfastes et puissantes de la dépopulation.

M. Strowski annonçait, dans un ouvrage récent, que l'avenir appartiendrait sans conteste à la « fée électricité » évinçant tout à fait la vapeur, d'où un changement total dans les conditions de la vie.

Au commencement du siècle dernier, le génie humain inventa la machine à vapeur qu'on pourrait considérer comme une véritable créatrice d'énergie, mais cette machine à vapeur ne fonctionne qu'en brûlant du charbon. Or, le charbon est enfoui dans les mines, il ne peut en être extrait qu'avec beaucoup de fatigues et par la peine des hommes, de telle sorte qu'en dernière analyse la machine à vapeur consomme la force humaine, la force du muscle, comme le levier, la poulie et toutes les autres machines antérieures à la révolution moderne...

La machine moderne est le contraire de la machine d'autrefois, y compris la machine à vapeur. Elle n'utilise pas la force humaine. Elle ne demande pas à l'homme de lui fournir l'énergie, elle l'apporte... C'est à la nature qu'elle emprunte les énergies inépuisables qu'elle nous livre, souples et dociles.

L'eau s'en allait de la montagne vers la plaine et de la plaine à la mer dans un mouvement qui se renouvelle sans cesse. Un barrage est élevé, une chute adroitement ménagée, une dynamo est installée aux pieds de cette chute et toute cette eau donne son énergie pour servir les hommes et pour laisser reposer leurs muscles.

Transformée en électricité, cette énergie devient apte à tout... (F. Strowski, *L'Homme moderne*, pp. 34-35, 37 et 38.)

Peut-on prévoir alors les jours où le travail humain deviendrait presque superflu, où la machine serait seule à la tâche et où les loisirs [43] de nos arrière-neveux seraient surabondants ? Dans cet avenir, sans doute encore lointain, bien des problèmes subsisteraient pour la répartition des ressources.

Et l'emploi des loisirs eux-mêmes serait une question redoutable, puisque, dans des proportions beaucoup plus modestes, elle ne laisse pas, dès aujourd'hui, de montrer à quel point l'homme a méconnu la hiérarchie des valeurs qui mériteraient son attention et son temps.

La famille et la production.

L'association familiale a pu jadis, dans le cadre du loyer ou des champs, donner des résultats appropriés aux exigences du travail d'alors.

Aujourd'hui, le système de la grande industrie a, au contraire, pour effet particulièrement nuisible de disloquer la famille, de disperser ses membres en des tâches différentes, de ruiner même souvent la vie commune du foyer en attirant la ménagère à l'usine.

Le travail familial n'existe plus guère que dans l'agriculture. Mais, en ce domaine, il a un rendement supérieur à celui de beaucoup d'autres. Il fournit le moyen de parer aux crises de main-d'œuvre. Et, en ces années dernières, certains fermiers ont pu apprécier le bienfait d'une famille nombreuse. Elle leur a procuré, tant que les enfants restaient au logis, des gains substantiels et même des économies suffisant à établir ces mêmes enfants quand est venu pour eux l'âge de fonder un foyer.

Ailleurs on ne trouverait plus le travail familial que dans de rares ateliers d'artisans ou dans le petit commerce.

Peut-être l'électricité, nous le disions tout à l'heure, amènera-t-elle un revirement et des conditions meilleures pour les tâches accomplies par l'ouvrier chez lui, sans réveiller les souvenirs ni occasionner les abus du *sweating system*, de ce *travail à domicile* qui naguère a épuisé, pour un salaire infime, tant de travailleuses de la couture, de la mode...

L'État et la production.

L'État est chargé directement d'assurer le bien commun par les grands services généraux qui lui appartiennent en propre : justice, police, armée...

Dans l'ordre économique, il lui revient d'exécuter les travaux qui dépassent les ressources des citoyens isolés ou associés en groupes. [44] Pour le reste, il doit protéger aider par les mesures d'une sage politique. D'ordinaire il aurait tort de se substituer aux entreprises privées, de se faire lui-même industriel ou commerçant.

Cependant et en fait, l'État a pris à son compte certaines fabrications ou certains monopoles (tabac, allumettes, postes...). Il n'y est pas toujours très habile ou très heureux. Les causes de déficit, encore récemment dénoncées par un enquêteur compétent M. Fayol, sont surtout le manque d'une direction stable et responsable, les influences

politiques étrangères au service, l'impossibilité de prévisions financières exactes puisqu'elles dépendent du budget...

NATIONALISATION INDUSTRIALISÉE.

On sait que l'idée de remettre à l'État toute la direction de la production a été longtemps celle du socialisme. Aujourd'hui, devant les inconvénients d'une pareille centralisation, les syndicalistes révolutionnaires de la C. G. T. (qui forment une fraction du socialisme) ont changé leurs plans. Ils ne veulent plus d'un État bureaucrate et encombré. Ils préconisent la nationalisation industrialisée.

Nationalisation, c'est-à-dire que tous les moyens de production (sol, mines, usines...) deviendraient la propriété de la collectivité ; *industrialisée*, parce que les diverses branches de la production seraient confiées, pour une exploitation technique, aux syndicats compétents, avec des budgets autonomes.

Nous pensons qu'il y aurait là encore des inconvénients majeurs. Par contre, l'on ne saurait dénier à l'État tout droit d'intervention, de contrôle ou même de participation dans certaines affaires de particulière envergure. Lorsque l'entreprise, par exemple, a été gratifiée de concessions sur le domaine public ou pourvue d'autorisations que ne contrebalancent pas des charges correspondantes, il est normal que l'État exerce une surveillance et touche une part des profits comme représentant de la collectivité. Tel est le cas des entreprises dites « semi-publiques » comme, par exemple, celles des grands transports de force électrique. Le contrôle et l'intervention de l'État deviennent légitimes, voire nécessaires, chaque fois qu'une entreprise privée prend aussi le caractère d'un service public d'intérêt national (postes, radio, chemins de fer...).

[45]

Première partie.
SOCIOLOGIE ÉCONOMIQUE

1^{re} SECTION
LA PRODUCTION

Chapitre III

Les agents de la production. Le capital.

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons énuméré plus haut les agents de la production : *forces naturelles, capital, travail*. Nous avons dit que le premier terme ne demandait pas d'explication, que les deux autres seraient l'objet d'une étude un peu plus détaillée. Et nous commençons par l'examen de ce qui concerne le capital.

Nature du capital.

On a beaucoup discuté, et les économistes modernes ne s'accordent pas toujours, sur la nature exacte du capital. Dans les perspectives où nous l'envisageons, c'est-à-dire comme un agent de la production industrielle, agricole, il se présente sous un double aspect. Il est lui-même *produit* par une opération antérieure et puis il est destiné à être *producteur* dans une opération ultérieure.

Il est produit, car il est le résultat d'une élaboration préalable. Il est producteur, parce qu'il ne doit pas être livré à la consommation comme le pain du boulanger, l'habit du tailleur, mais qu'il va, au con-

traire, collaborer avec les forces naturelles, le travail humain, pour augmenter leur rendement.

La machine, le cheptel agricole, sont le type même du capital ainsi entendu. Ils ont été fabriqués, il doit maintenant servir. Ils sont, à la fois, le résultat du passé et l'instrument de l'avenir.

EFFICACITÉ DU CAPITAL.

« L'instrument de l'avenir », disons-nous. Comment le capital, inerte par nature, va-t-il jouer son rôle ou quel est le genre de son activité ? A bien considérer les [46] choses, il n'y a, dans la production, que deux agents vraiment primordiaux : la nature et le travail.

La race humaine trouve devant elle une quantité abondante de procédés naturels et y mêle l'action de ses propres forces. Ce que la nature fait d'elle-même et ce que l'homme y ajoute, voilà la double source d'où découlent et d'où doivent découler tous nos biens ; à côté de cela, il n'y a pas place pour une troisième source élémentaire. (E. von Böhm-Bawerk, *Théorie positive du Capital*, p. 188.)

Le capital serait-il donc évincé et ne lui reconnaîtrait-on aucune efficacité ? Ce serait contredire la définition même que nous en avons donnée.

Non, cette efficacité est réelle, seulement elle demeure dépendante, intermédiaire. L'auteur, que nous venons de citer, s'en explique. Il pense que les forces naturelles et le travail humain — les éléments premiers dans la production — ne peuvent obtenir le produit fini qu'après de longues opérations. A chacune de ces étapes, s'emmagasine une énergie plus considérable sous forme d'instruments plus puissants. Ces instruments sont précisément le capital. Ils constituent des réservoirs où s'est accumulée la vigueur des forces premières (nature et travail) et d'où partira, dans des opérations ultérieures, cette énergie ainsi captée. Mais, pour être très efficace, cette intervention, répétons-le, n'est qu'intermédiaire. Et s'il s'agissait d'attribuer au capital un rôle indépendant, il faudrait le lui refuser.

On ne demande pas, lorsqu'un résultat productif a été obtenu, si le capital y a, en général, joué un rôle — comme, par exemple, la pierre lancée dans la mort de l'homme tué — mais on demande si, dans ce résultat productif il y a quelque chose de tellement propre au capital que décidément il ne puisse être attribué aux deux autres facteurs élémentaires reconnus, la nature et le travail. Or cela peut-il être affirmé ?

Absolument pas. Le capital est un produit intermédiaire de la nature et du travail, rien de plus. (Böhm-Bawerk, *Op. cit.*, p. 231.)

Bref, le capital représente une capture des forces naturelles et du travail qui lui ont donné naissance et qu'il met en réserve. Il les associera à un nouveau déploiement d'énergie dans une opération [47] ultérieure. Les outils, par exemple, ont gardé, par les préparations déjà subies, par les adaptations reçues, l'efficacité des forces qui les ont mis au point. Cette efficacité collaborera dans la suite de l'œuvre entreprise, mais elle ne saurait être donnée pour spontanée et indépendante.

L'argent et le capital

Jusqu'ici nous avons parlé du capital en nature (machines, installations...). Mais d'ordinaire ce n'est pas sous cette forme que le public profane le considère. Le capital, pour lui — ou comme il dit plus volontiers les capitaux — c'est de l'argent investi dans les affaires et qu'on espère y voir fructifier.

Il est clair que l'argent, ainsi confié aux entreprises, ne reste pas enfermé dans leurs coffres. Il se transforme et permet d'acquérir tout le capital en nature nécessaire à leur fonctionnement. Et ces métamorphoses impliquent des problèmes de justice, qu'il faudra envisager, lorsque nous parlerons du prêt à intérêt, au chapitre du profit. Mais la foule n'en a cure. Seul, l'argent reste dans son horizon et elle ne regarde guère plus loin. A ce premier plan, l'argent lui apparaît comme un maître Jacques, à la brillante livrée, apte à toutes les besognes utiles de la production ou plus encore comme le seigneur qui revendique aisément les mérites et les droits des services qu'il paie.

Sociétés anonymes

Le plus souvent, dans le système de la production moderne, les fonds ou les capitaux sont fournis par des sociétés anonymes. Les titres s'y présentent sous la double forme des actions et des obligations.

Les premières sont pour une part, si minime soit-elle, propriétaires de l'entreprise dont elles partagent les risques. Toutefois, et en cas de faillite, la responsabilité du titulaire ne dépasse point la perte de son apport. Leurs revenus ou dividendes montent ou descendent suivant les chances ou les résultats de l'affaire. Les obligations, au contraire, représentent un simple prêt. Elles ne sont pas sujettes, du moins directement, aux aléas de l'entreprise. Et leur revenu, sauf le cas de ruine totale, reste indépendant des vicissitudes occasionnelles.

[48]

Capitalisme.

Le capital en nature — et, quelle que soit la forme adoptée, le capital en argent — a toujours été nécessaire ; il l'est de plus en plus à mesure que les entreprises se font plus puissantes.

Le capitalisme est un phénomène spécial qu'il importe de distinguer du simple emploi des capitaux. Ou bien l'on aboutit à une extrême confusion.

Le capitalisme ne consiste pas même dans l'inégalité des fortunes et dans l'opulence de certaines d'entre elles. Sinon, il remonterait fort loin dans le passé, alors qu'il est un phénomène relativement moderne.

Il est né le jour où, pour suivre le rythme accéléré des affaires (surtout, en ce temps-là, du négoce), la banque a trouvé les multiples moyens de rendre la marche, ou la course, de l'argent, rapide, automatique, impersonnelle. C'est le jeu des billets de banque, des lettres de change, des chèques, des actions... qui a obtenu ce résultat. Alors l'argent s'est émancipé des tutelles et des garanties qui veillaient jalousement sur ses démarches. Et, libre dans ses allures, il a pu se porter rapidement et, en masse, vers les points où il était appelé. Cette *mobilité* automatique de l'argent et son *accumulation* constitue un premier ca-

pitalisme, inévitable d'ailleurs dans l'évolution et l'extension des affaires. Celui-là a rendu possible un progrès certain en mobilisant des ressources qui seraient restées inemployées.

Mais il est un autre capitalisme qui reçoit et mérite une note péjorative. Car cette émancipation de l'argent, par rapport aux entraves matérielles, n'allait pas sans risques moraux. Elle le mettait en mesure de secouer ainsi sa sujétion vis-à-vis du travail et même vis-à-vis de la justice. Il a bien des fois succomber à la tentation. Il a réclamé la première place ou la plus grosse part, imposé souvent sa loi ou celle de ses intérêts.

BREF RAPPEL HISTORIQUE.

Pour mieux juger de cette évolution, il convient de le faire dans un contraste et d'adopter pour observatoire une époque disparue où le capitalisme ne sévissait pas encore.

Au Moyen Age et jusqu'au XIV^e siècle environ, c'était, dans la [49] conception économique du monde, l'homme qui, avec les besoins de sa vie, son travail, était au centre des préoccupations. La production, la circulation des ressources avaient pour principal objectif de répondre aux demandes du public, de fournir aux ouvriers un gain proportionné à leur peine et aux frais de leur subsistance. Le métier devait nourrir son homme, s'il était exercé avec loyauté. Les règlements des corporations, dont nous avons signalé ailleurs les défauts accrus avec le temps, s'inspiraient de la pensée que l'argent était le serviteur du travail. Et, dans l'ensemble, malgré tous les abus inhérents à l'humanité, suivant l'expression d'un auteur allemand, W. Sombart, « la vie matérielle du temps jadis se trouvait tempérée par un solide facteur moral ».

Dès le XIV^e siècle, la situation commence à changer. Le commerce avec le Levant se développe. Les gros marchands, dans les foires, se font aussi banquiers pour les opérations de change nécessitées par les multiples monnaies régionales. Au XVI^e siècle, le capitalisme marque une avance décisive avec l'afflux des métaux précieux importés des mines d'Amérique. Quelques années encore, et l'on assistera à la fondation des grandes Compagnies des Indes montées par actions, à l'essor de la puissante Banque d'Amsterdam, à l'institution des Bourses

qui, de Hollande, passent en Angleterre, puis en France, vers la fin du XVIII^e siècle.

Et, depuis cent ans, le capitalisme industriel a rejoint ses devanciers (capitalismes commercial et financier) pour élargir la carrière où se produisent les évolutions et les manœuvres de l'argent.

Nous aurons l'occasion de signaler plus loin quelques-unes des manifestations du capitalisme moderne, en ce qui concerne les *gains* qu'il s'attribue. Ici nous n'avons prétendu qu'indiquer le développement de sa *puissance*.

Relations entre les divers agents contribuant à la production

La situation, que nous venons de montrer, est celle d'une séparation souvent profonde entre la production, le capital et le travail. Les détenteurs du premier ne sont pas les fournisseurs du second.

Ce n'est point que, comme l'annonçait K. Marx, le capital argent soit accumulé dans un nombre toujours plus petit de mains tandis que l'armée du travail devait s'accroître d'innombrables [50] recrues prolétaires. En réalité, les petits porteurs de titres (actions et obligations) sont légion. Seulement ils ignorent tout de l'entreprise qu'ils subventionnent. Les conditions d'hygiène physique et morale y sont-elles observées ? Le travail y reçoit-il son dû ? C'est ce que ne peuvent connaître les actionnaires convoqués, une fois par an, pour une assemblée générale où le seul point intéressant du rapport leur semble fatalement le dividende à toucher pour l'exercice terminé.

Les administrateurs sont en situation de se renseigner davantage. Surtout l'administrateur-délégué fait figure de chef et a pris de plus en plus la place de l'ancien patron qui dirigeait, pour son compte personnel ou pour celui de sa famille, une affaire établie de vieille date.

Seulement les relations entre la direction et le personnel se sont modifiées. Jadis elles étaient fondées souvent encore sur les bases du *paternalisme* où le patron se croyait chargé d'une tâche protectrice. Si le rôle n'était pas toujours tenu, la conscience et la foi religieuse de nombreux responsables l'ont pourtant rendu souvent bienfaisant.

Aujourd'hui, les ouvriers sont devenus plus susceptibles et n'admettraient plus une intervention qui aurait les allures d'un patronage ou d'une protection. Nous avons déjà signalé — et nous aurons à y revenir — ces formations de classes dressées trop souvent comme des puissances adverses ou tout au moins destinées à équilibrer les intérêts respectifs.

Alors les obligations de justice restent les mêmes que jadis. L'employeur doit observer les clauses convenues pour une rétribution équitable, fournir les garanties requises par l'hygiène, la morale, la famille des ouvriers, à charge pour ceux-ci de ne point manquer aux prescriptions de la conscience professionnelle. Mais le patronage ou le paternalisme a cédé la place à un régime dans lequel la part de protection est diminuée dans la mesure même où les organismes de la main-d'œuvre veulent se suffire à eux-mêmes ¹⁰.

Il restera d'ailleurs à la charité ample matière à s'exercer pour [51] le soulagement des misères inconnues ou méconnues de la solidarité plus profane.

¹⁰ Il y a pourtant un domaine, qui va s'élargissant chaque jour, où les relations entre les entreprises et leur personnel peuvent et doivent s'établir dans une confiance réciproque. C'est celui qui s'étend aux confins de la justice et de l'aide sociale. Les Caisses de compensation groupent, par exemple, autour d'elles, une multitude d'initiatives (visites des infirmières sociales, apprentissage et cours du soir, colonies de vacances...) où les rapports peuvent être cordiaux si les ouvriers n'ont pas l'impression d'être engagés dans un réseau — même bienfaisant — qui apporterait une entrave à leur liberté.

[52]

Première partie.
SOCIOLOGIE ÉCONOMIQUE

1^{re} SECTION
LA PRODUCTION

Chapitre IV

Les agents de la production.
Le travail

[Retour à la table des matières](#)

Nature du travail.

Le travail, nous l'avons vu, est le principal agent de la production. C'est l'exercice de l'activité humaine en vue d'une fin utile.

En soi, ce déploiement de l'activité est dans l'ordre, il est conforme à une tendance naturelle. De plus, et par les résultats qu'il procure, il doit assurer l'indépendance de celui qui le fournit. Enfin il contribue au bien général. Pour toutes ces raisons, le travail, en lui-même, renferme une dignité qui ne doit pas être méconnue.

Néanmoins l'effort a un côté pénible. La doctrine chrétienne enseigne que c'est une suite de la faute originelle. Sans ce désordre, le travail aurait eu encore sa place et son rôle dans le monde, mais dans des conditions de facilitée et d'agrément désormais disparues.

Tout en reconnaissant et en acceptant ce caractère de châtement et d'expiation, les chrétiens ne dépouillent pas, pour autant, le labeur

humain de sa dignité essentielle et primitive. Ils le voient même rehaussé encore par les mérites qu'il implique ou dont il fournit l'occasion. Et enfin ils discernent en lui la consécration qu'a voulu y attacher le divin ouvrier de Nazareth.

Divers genres de travail.

On distingue le travail musculaire ou manuel et le labeur du cerveau. Encore cette division est-elle inadéquate. Car il n'y a guère de tâche qui, réclamant les forces physiques, n'engage aussi, plus ou moins, l'intelligence et la volonté. Cependant sous ce rapport, toute une série de travaux va, depuis le [53] travail simple, non qualifié, du manœuvre jusqu'à la besogne de l'ouvrier spécialisé.

L'on peut aussi classer le travail en manuel ou mécanique. Dans le premier l'ouvrier applique directement ses forces, par un outil qu'il manie, dans le second il se fait plutôt le conducteur d'une machine qui a le principal rôle.

Enfin le travail intellectuel connaît, lui aussi, diverses espèces ou plusieurs spécialités, il remplit les rôles de direction, de recherche, d'exécution...

Buts du travail.

Saint Thomas en signale au moins trois : éviter l'oisiveté ; se procurer, s'il en est besoin, les ressources nécessaires et même gagner de quoi pouvoir aider ceux qui ne peuvent faire face aux exigences de la vie.

Mais il est loisible de détailler davantage. Et l'on aperçoit alors, dans la besogne accomplie elle-même, un double aspect, individuel et social. Car, si le travail va directement au bien particulier de celui qui l'exécute, il contribue aussi, indirectement, à la prospérité générale. Les ressources de la terre ne sont, pour l'ordinaire, utilisables qu'après avoir été élaborées. Les tâches des métiers remplissent donc, sous ce rapport, un véritable service public. L'on n'en conclura pas que le travail personnel *est* une fonction sociale puisqu'il vise, en première ligne, l'entretien ou le bénéfice de l'individu, mais il *a* pourtant une fonction sociale, puisqu'au delà de ce but initial, il est orienté finale-

ment au bien commun, à la satisfaction réciproque et harmonieuse des besoins légitimes.

Les conditions successives des travailleurs.

Pour qu'on puisse, sans ironie, parler, comme nous l'avons fait plus haut, de la dignité du travail, certaines conditions sont requises qui furent souvent absentes. Et nous allons revoir, dans un rapide coup d'œil rétrospectif, les divers stades par lesquels a passé le travailleur avant d'arriver à la situation actuelle.

a) *L'esclavage*. — Dans l'antiquité, à Rome, Athènes et au sein du monde païen, le travail manuel était considéré comme une dégradation indigne d'un homme libre. Il n'y avait, pour assumer ces tâches, que les esclaves auxquels n'était reconnu aucun droit. Dans [54] les maisons opulentes, des équipes serviles accomplissaient toutes les fonctions domestiques et, d'autres, à la campagne, vaquaient à tous les travaux de la terre.

C'était là une institution qui commandait même la vie sociale. Ainsi, à Rome, entre les citoyens nobles, et cette misérable armée d'esclaves, il y avait la plèbe composée d'hommes libres, indigents et oisifs par préjugé peut-être et aussi par manque d'ouvrage. Cette foule vivait aux crochets des riches familles dont elle formait la clientèle et dont elle obtenait quelque secours ou sportule. Elle était aussi inscrite au budget de l'État qui lui fournissait, en échange d'une tranquillité relative, des aliments et des jeux : *panem et circenses*.

Quand le christianisme parut, déjà les circonstances politiques et économiques, en diminuant les sources de recrutement des esclaves, étaient en voie d'atténuer quelque peu le fléau. La religion nouvelle n'eut pas, pour plusieurs siècles, le pouvoir de le supprimer. D'ailleurs, un changement radical et soudain aurait provoqué une catastrophe, en libérant, mais en affamant ces multitudes, tout à coup sans ressources. Mais le christianisme, en rappelant la dignité supérieure de l'âme, l'égalité essentielle des hommes, posait des principes incompatibles avec l'institution servile. Et, en recommandant aux convertis, comme une œuvre méritante, l'affranchissement de leurs esclaves, il s'est employé efficacement à briser bien des fers.

On sait que malheureusement, tout au moins de façon locale, l'esclavage a reparu. Sous les Tropiques, malgré de nombreuses protestations de l'Église, la traite des noirs a sévi depuis le début du XVI^e siècle jusqu'au milieu du XIX^e. Elle a ainsi transporté, des côtes d'Afrique, aux Antilles et dans les provinces méridionales de l'Amérique du Nord, toute une population de couleur dont les descendants, de par une justice immanente, posent aux États-Unis des problèmes dont on n'aperçoit pas la solution.

b) *Le servage*. — Aux premiers siècles de l'ère chrétienne, l'esclavage subsistait encore, combattu, en recul, mais prêta des retours offensifs comme il s'en produisit avec les conquêtes des barbares en Italie et en Gaule. Car ces hordes guerrières, en luttes continuelles, [55] retrouvaient dans les peuplades soumises, des recrues pour la main-d'œuvre servile.

À ces esclaves, dont le sort admettait bien des nuances, se joignaient les *colons*, gens d'origine libre, mais, en pratique, plus ou moins attachés à la terre.

Et ainsi, par des transitions insensibles, se préparait le *servage*, caractéristique du Moyen Age, surtout à partir du IX^e siècle.

Si on laisse de côté quelques survivances, comme il s'en rencontre le long de toute évolution, on peut dire qu'en France, aux XI^e et XII^e siècles, tout tenancier ou, pour employer les mots du temps, tout « vilain » (habitant de la *villa*, nom ancien de la seigneurie) est soit de condition « libre » soit « serf ».

Le vilain libre n'est lié à son seigneur que parce qu'il tient de lui une tenure et vit sur sa terre... Le vilain appartient à la seigneurie. Il est, par suite astreint, envers son chef, non seulement aux prestations diverses qui constituent, en quelque sorte, la contrepartie de la jouissance du sol, mais encore à tous les devoirs d'aide — y compris la taille — et d'obéissance — y compris la soumission à la justice seigneuriale et ses conséquences — par où s'exprime normalement la sujétion (Marc Bloch, *Les caractères originaux de l'Histoire rurale française*, pp. 87 et 88).

Cette liberté du vilain est toute relative, elle consiste à pouvoir changer de maître et non à s'en passer, car s'il prenait ailleurs une autre tenure, il retombait dans la dépendance du nouveau seigneur.

Le serf était soumis aux mêmes coutumes que l'ensemble des manants de toutes conditions. Mais il obéit, en outre, à des règles particulières, qui découlent de son statut propre. Un vilain d'abord ; mais un vilain *plus* quelque chose (Marc Bloch, *loc. cit.*).

C'est-à-dire que le serf ne choisissait pas son maître et restait soumis au seigneur de la terre sur laquelle il était né ; et même s'il allait ailleurs, — ce qui pouvait occasionnellement advenir, — à l'encontre du vilain libre, il ne brisait pas son ancienne chaîne et y ajoutait seulement les liens inhérents à sa nouvelle tenure.

L'on était loin, avec ce régime, de la liberté. Pourtant c'était un progrès immense sur le passé. Le serf ne pouvait quitter normalement, sans être affranchi, la terre qu'il cultivait, mais le sol lui procurait, [56] en revanche, des garanties appréciables. De bien *meuble*, c'est-à-dire mobile suivant la fantaisie du maître, il était devenu *immeuble* et recevait dès lors, pour lui-même et sa famille, des gages de stabilité. Enfin, au cours du temps, le cens, ou la redevance à payer pour sa terre, ne constituait plus qu'une charge fort allégée. Car le chiffre en restait souvent fixe malgré la valeur diminuée de l'argent.

c) *Le système corporatif*. — Nous n'avons pas à y revenir après ce que nous en avons dit, au chapitre de l'association. Au prix de disciplines exactes et finalement étroites, les corporations procurèrent longtemps des avantages et une sécurité.

d) *Le salariat*. — La liberté du travail une fois proclamée, chacun put théoriquement engager, en toute indépendance, ses forces pour une besogne donnée. Le salariat devait prendre, avec l'extension de la grande industrie, les proportions que l'on sait.

La thèse socialiste y voit une survivance du servage, et même de l'esclavage. Elle y dénonce une atteinte à la dignité humaine et aussi une injustice, suivant les dires de K. Marx, à l'égard de l'ouvrier partiellement dépouillé du fruit de son effort.

Remettant à plus tard l'étude du salariat avec ses modalités, nous dirons seulement ici, après les Souverains Pontifes, que le salariat

n'est pas fatalement inique. Même, en assurant, à forfait, le gain de l'ouvrier il a des aspects heureux.

Seulement la liberté, qu'on prétendait lui garantir, s'est trop souvent révélée un leurre. Le travailleur, laissé à son isolement, sans autres ressources que celles de son salaire, ne traitait pas, dans des conditions d'indépendance réelle, avec les puissantes entreprises qui l'embauchaient. Et l'on vit, pendant le XIX^e siècle, sous l'étiquette de la liberté, des exploitations de forces humaines qui rappelaient les plus mauvais jours de l'esclavage.

ASSOCIATION. LÉGISLATION DU TRAVAIL.

C'est pourquoi l'expérience a fait revenir sur les illusions de naguère.

La doctrine catholique sociale, pour sa part, a, depuis longtemps, inscrit à son programme l'association sous [57] la forme de l'organisation professionnelle dont nous avons indiqué plus haut les rouages. Ainsi seraient mieux équilibrés les intérêts en présence.

Elle se prononce aussi pour l'intervention de l'État. Non qu'elle ignore les inconvénients graves d'une réglementation tracassière et uniforme. Et c'est même pour parer à ces abus, pour introduire plus de souplesse, qu'elle voudrait, par l'organisation des métiers, rendre plus rares et plus averties ces décisions du pouvoir central. Si chaque profession organisée avait licence, dans des limites à déterminer, de s'administrer elle-même, sans doute le domaine de la législation s'en trouverait heureusement rétréci.

Il n'aurait pas, pour autant, disparu. L'État a pour fonction, sur le terrain économique, moins d'exécuter lui-même que d'aider les exécutants. Son premier devoir est de protéger les faiblesses menacées, de surveiller, par exemple, le travail des femmes et des enfants. Il lui faut aussi promouvoir les institutions de prévoyance, de sécurité...

Législation internationale

Cet effort de l'État, devant l'interdépendance des peuples modernes, sera très souvent annihilé s'il reste borné par des frontières nationales. Car la mesure aurait pour résultat de mettre la nation inté-

ressée en état d'infériorité économique vis-à-vis de ses voisines et concurrentes.

C'est pourquoi déjà, avant 1914, l'on avait songé aux ententes internationales. La guerre a imposé plus durement certaines évidences. Et, au traité de Versailles a été annexée une Charte du Travail (de même que dans l'ambiance de la *Société des Nations*, à Genève, s'est constitué un *Bureau international du traçait*) ¹¹

Contrat collectif de travail

C'est aussi pour protéger la liberté des ouvriers qu'à défaut peut-être d'une organisation plus complète, ont été mis en usage les contrats collectifs de travail. [58] Déjà nous les avons rencontrés dans cet exposé. Nous avons marqué leur nature et leur portée ; nous avons rappelé aussi qu'ils fournissaient surtout un cadre général dans lequel viendraient se placer les conventions individuelles.

Ce contrat collectif, outre la protection qu'il assure aux travailleurs, peut aussi diminuer l'âpreté des concurrences entre eux, puisqu'il régularise et unifie les conditions de l'embauchage. Il est susceptible de diminuer encore les causes de conflit entre patrons et ouvriers, en précisant, une fois pour toutes, des points qui pourraient multiplier les discussions.

En revanche, le contrat collectif réduit évidemment la liberté de ceux qu'il englobe et la discipline, ici comme ailleurs, peut tourner à la tyrannie. Puis, les patrons se plaignent que la rupture de ce contrat par les ouvriers reste actuellement dénuée de sanction pratique.

ÉLÉMENTS DU CONTRAT DE TRAVAIL.

L'objet de ce contrat (collectif ou individuel) est l'activité humaine qui s'y trouve engagée.

¹¹ On a pu remarquer et souligner avec une fierté légitime, chez les catholiques, que cette Charte reproduisait souvent, presque dans les mêmes termes, les points dont, trente ans plus tôt, l'Encyclique *Rerum Novarum* de Léon XIII avait indiqué l'importance.

Mais cet objet ne peut être séparé du *sujet*, qui est la personne du travailleur lui-même.

Il en résulte que le contrat de travail est d'une nature spéciale, entraîne des conséquences particulières que nous aurons à dire lorsque nous parlerons du salaire stipulé dans ses clauses.

RUPTURE OU SUSPENSION DU CONTRAT DE TRAVAIL.

Elle a lieu soit par le *lock-out* si la direction de l'entreprise ferme les portes des ateliers, soit par la *grève*. Dans les deux cas, les conditions de licéité sont identiques.

La grève est la cessation complète du travail provoquée par une entente pour améliorer les conditions de ce travail.

Y a-t-il un contrat en cours, comme nous le supposons ici ? La grève alors ne peut être légitime que si le contrat lui-même est vicié soit dès le début, soit ultérieurement par une injustice.

Elle ne saurait d'ailleurs être licite encore que si elle apparaît vraiment, après toutes les tentatives d'accord, comme le seul moyen de faire triompher les revendications légitimes, que si elle respecte les droits des tiers et répudie les violences, que si elle peut espérer [59] des résultats supérieurs aux inconvénients certains qu'elle entraîne.

Depuis les lois de 1864 et surtout de 1884, la grève est légalement permise, l'État n'intervenant que pour protéger la tranquillité publique.

Nous avons déjà vu les essais de conciliation, les conseils d'arbitrage qui tentent, sans grand succès, de prévenir les conflits. Ici encore nous noterons l'évidente lacune d'une organisation professionnelle qui serait autrement qualifiée pour empêcher les désaccords de s'envenimer et pour établir les tribunaux compétents.

Organisation du travail.

Des ingénieurs récents ont essayé de donner au travail humain un rendement meilleur, en lui fournissant des méthodes plus efficaces. C'est un des aspects de ce que l'on a nommé la *rationalisation* qui poursuit et proscrit partout les causes de désordre et de déperdition.

L'américain Taylor a ainsi proposé son système pour organiser le labeur de la main-d'œuvre, le français Fayol a plutôt songé à la besogne d'administration, de direction, au rôle du chef.

Taylor veut soustraire à la routine, à la fantaisie, le travail de l'ouvrier. Pour cela il fait déterminer scientifiquement les meilleures conditions pour une tâche donnée, il fait *chronométrer* le temps nécessaire normalement pour cet ouvrage. Puis, grâce à des indications précises, à une aide et une surveillance qualifiées, à des primes récompensant les résultats, il amène l'exécutant à effectuer le travail dans les délais voulus.

Le danger du système, souvent très mal vu dans le monde ouvrier, est surtout l'automatisme que son application rigide peut développer, comme aussi l'élimination d'une partie de la main-d'œuvre.

Fayol donne, d'après son expérience, des conseils judicieux pour la formation d'un vrai chef, dont les qualités sont autres que celles des techniciens même habiles.

Il apporte aussi des règles précises pour l'heureuse administration des entreprises. *Prévoyance, organisation, commandement, coordination, contrôle* : sous ces mots viennent se grouper les recommandations qui forment le programme des chefs, même secondaires et à tous les degrés de la hiérarchie.

[60]

DIVISION DU TRAVAIL.

Par elle, les travailleurs se distribuent la tâche de manière que chacun d'eux n'exécute qu'une partie de l'objet définitif. Elle est, dans nombre d'usines modernes, poussée très loin et jusque dans le détail.

Elle comporte des économies de temps, assure un meilleur emploi de l'outillage, développe l'adresse technique. Par contre, elle peut exagérer ces effets de monotonie et cette lassitude que nous entendions déplorer comme le résultat du machinisme.

Mais tout à l'heure nous aurons à revenir sur un aspect beaucoup plus général de la division du travail. Durkheim et son école y voient l'une des grandes transformations de nos sociétés actuelles. Dans les connexions qu'elle établit, les dépendances réciproques qu'elle exige,

il aperçoit un lien social qui se resserre tandis que plusieurs autres se sont distendus. Il nous faudra donc examiner cette thèse ou cet espoir.

[61]

Première partie.
SOCIOLOGIE ÉCONOMIQUE

2^e SECTION
LA CIRCULATION

Chapitre I

L'ÉCHANGE. LA VALEUR. LA MONNAIE

[Retour à la table des matières](#)

L'échange.

Dans les pages qui précèdent, nous avons étudié le mécanisme et les agents de la production. Mais les biens économiques, ainsi mis au jour et au point, ne sauraient rester immobiles. Leur destination est de s'en aller par le monde, de circuler, soit pour être plus ou moins rapidement consommés, soit pour passer par une série d'échanges entre les intéressés.

Divers genres d'échanges.

Ces échanges peuvent se faire directement, objet pour objet, en nature. Un mouton sera cède pour un sac de blé, une pièce d'étoffe paiera, en Afrique, de l'ivoire ou du caoutchouc.

Ce procédé rudimentaire constitue le *troc*. Il se heurte à de nombreuses difficultés pratiques. Les marchandises destinées à payer les

achats sont encombrantes. Puis il y a rarement coïncidence entre les désirs des contractants. Le vendeur, qui offre ses produits, n'a pas besoin de ceux que l'acheteur peut lui céder en retour, et vice versa.

Aussi, l'on a songé, depuis longtemps, à remplacer le troc par d'autres transactions. Grâce à un moyen d'échange général, qui [62] mesure la valeur des objets, grâce à la *monnaie*, le vendeur est payé en espèces qui lui permettent plus tard de se procurer, suivant la quantité et la qualité voulues, ce dont il a besoin.

Avant d'envisager plus au long la nature et le rôle de cette monnaie, il convient, puisqu'elle doit mesurer la *valeur*, de dire, au préalable, ce que représente cette notion.

La valeur.

La définition générale qu'on en donne est la suivante : « capacité des choses à être estimées pour leurs qualités intrinsèques ou extérieures ».

Mais estimées par qui ? A l'énoncé de cette simple question, vient la distinction qui sépare la valeur *d'usage* et la valeur *d'échange*. Car un objet peut être apprécié d'un individu, en raison d'une utilité spéciale ou même de souvenirs personnels sans être recherché par la foule. Il aura donc, pour son propriétaire, une grosse valeur d'usage, tandis que sa valeur d'échange, celle qui le ferait coter sur le marché, sera nulle.

Cependant, si la valeur d'usage n'entraîne pas nécessairement celle d'échange, la réciproque n'est pas vraie. Car la clientèle commune n'achèterait pas, à beaux deniers, ce qui lui serait inutile. Encore n'y a-t-il point correspondance entre les deux valeurs. Il suffit, pour s'en rendre compte, de se souvenir que des ressources de première nécessité (donc dotées d'une immense valeur d'usage) sont estimées et payées à vil prix, si, par ailleurs, elles sont fort abondantes.

Et ces remarques nous conduisent à chercher plus exactement les éléments de la valeur *d'échange*, *commerciale*, la seule qui finalement doive nous occuper.

ÉLÉMENTS DE LA VALEUR.

Ils sont de plusieurs sortes.

Les uns tiennent aux frais de la fabrication, au prix de revient que doit d'abord normalement rembourser la vente.

Les autres proviennent de la clientèle qui appréciera plus ou moins les objets offerts, d'après leur utilité générale et d'après leur rareté.

Telles sont les données du problème. Mais ces données ont besoin d'être interprétées, comparées par des arbitres qui finalement [63] donneront leur conclusion dans un chiffre. La valeur se sera alors précisée puisque même elle sera tarifée. Cette décision est celle de l'estimation commune.

Estimation commune.

On entend, par ces mots, l'avis des vendeurs et acheteurs, qui ont ainsi à traiter d'intérêts opposés et qui sont, par ailleurs, des hommes *sages, compétents et libres*. Il suffirait même, dans ces conditions, d'un acheteur et d'un vendeur pour établir un prix qui ne léserait aucun droit, pour représenter une opinion qui serait virtuellement commune.

Car leur sagesse signifie qu'ils échappent aux caprices et aux fantaisies. Leur compétence se confond avec l'habitude qu'ils ont des affaires analogues, des cours ordinaires et des fluctuations du marché. Leur liberté, enfin, atteste que leur consentement n'est pas vicié puisqu'ils n'ont aucune obligation de conclure. Le chiffre sur lequel ils tomberont d'accord sera donc *le juste prix*.

Naturellement ce juste prix n'est pas exprimé de façon immuable, il comporte des approximations, une certaine marge.

L'Estimation commune et la loi de l'offre et de la demande.

Beaucoup d'économistes libéraux répudient cette thèse des moralistes sur le juste prix. Pour eux, le tarif est simplement établi par la *loi de l'offre et de la demande*, d'après laquelle le cours d'un produit dé-

pend du rapport entre la quantité offerte par les vendeurs et celle demandée par les acheteurs.

Il n'est pas douteux que cette loi joue, en effet, un rôle. Mais il importe de dire en quoi et pourquoi des réserves sont à faire dans la confiance qu'elle mérite.

C'est que les avis de l'offre et de la demande ne se confondent avec ceux de l'estimation commune que s'ils émanent d'hommes sages, compétents et libres, ainsi que nous l'avons établi plus haut. D'où l'on voit les contrôles qui s'imposent aux décisions de l'offre et de la demande avant de les déclarer conformes aux exigences du juste prix.

La concurrence.

Il faut avouer qu'aujourd'hui, avec l'extension qu'ont prise les marchés, l'estimation commune, [64] telle que nous l'avons définie, éprouve de grandes difficultés pour former son jugement. La compétence de ses arbitres, devant la complexité des affaires actuelles, devant les provenances multiples des produits, devient malaisée à obtenir. Un même objet peut être tributaire de fabrications très diverses, au cours de son élaboration. Et les données permettant une appréciation de sa valeur se trouvent souvent d'une interprétation difficile.

Cependant, et en temps normal, sur un marché suffisamment large et approvisionné, les tarifs courants pourront être ceux qu'aurait fixés l'estimation commune, s'il lui avait été loisible de se renseigner. C'est le résultat de la *concurrence* tendant d'ordinaire à rapprocher le prix courant de celui que représentent les frais de production et le surplus d'un bénéfice normal. La concurrence peut donc avoir pour effet heureux de régulariser les cours. Elle a, par contre, des méfaits possibles à sa charge : exaspérer la lutte, faire chercher des tarifs de vente inférieurs à ceux des rivaux par la compression des salaires ou la mauvaise qualité des produits.

Il arrive aussi qu'un groupe d'industriels ou de commerçants baisse les prix outre mesure, quitte à les relever avec excès, après avoir, par cette manœuvre, accaparé le marché.

Monopoles.

Et nous retrouvons ici ces monopoles que nous avons déjà rencontrés sous la forme des *trusts* et *cartels*.

Les marchés des matières premières ou d'objets élaborés se trouvent parfois dominés par un groupe de producteurs ou de spéculateurs qui annihilent toute concurrence et fixent les prix à leur gré.

Devant l'isolement actuel des consommateurs et leur incapacité à se défendre, devant la difficulté — et les inconvénients pratiques — des tarifs imposés par l'État, ces monopoles représentent un vrai danger. Ils peuvent, par ailleurs, si leurs détenteurs n'excèdent pas dans leurs prétentions, réduire les frais généraux grâce aux concentrations opérées et finalement faire profiter la clientèle d'un avantage et d'une économie.

LA MONNAIE.

Les quelques considérations précédentes nous ont amenés jusqu'à la caverne où se cache, nous [65] dit-on, le dragon ou le sphinx que serait, pour les économistes, le concept de la valeur.

Nous avons dit au moins l'essentiel et, sans insister davantage de peur d'irriter le monstre, nous passons, dès maintenant, à l'instrument de mesure que constitue la monnaie quand il s'agit de représenter matériellement la valeur marchande des choses, valeur déclarée par l'estimation commune.

En soi, et si la convention en était ainsi faite, n'importe quel produit pourrait jouer le rôle de monnaie, c'est-à-dire être la mesure généralement adoptée pour assurer l'équivalence des échanges.

Mais les métaux précieux, qui ont eux-mêmes une grosse valeur, assez fixe, apportent des sécurités spéciales dans ce rôle d'intermédiaires, servent comme de gages naturels dans les transactions. De plus, ils sont d'un maniement commode, sous un poids minime et sous un mince volume, et ne s'usent pas ou guère par le frottement incessant.

Ils ont donc été choisis de préférence. L'autorité publique frappe les pièces de monnaie, c'est-à-dire qu'elle garantit, par une empreinte, leur titre. On obtient ainsi la monnaie *légale*. Et celle-ci se caractérise par le fait que sa valeur nominale est identique à la valeur marchande du métal précieux entré dans sa composition.

Monométallisme et bimétallisme

Dans la plupart des pays, la seule monnaie légale est celle de l'or. Ces nations sont donc appelées monométallistes.

D'autres sont bimétallistes, c'est-à-dire que les pièces d'argent sont aussi monnaie légale.

Les techniciens discutent sur les avantages ou les inconvénients respectifs de ces deux systèmes. Les partisans du bimétallisme assurent que ce régime a la vertu de stabiliser les prix. Sans nous enfoncer dans ces arcanes, constatons que le suffrage des peuples a presque établi l'unanimité pour l'adoption exclusive de l'étalon d'or.

Monnaie conventionnelle ou d'appoint

Pour faciliter les transactions et mettre en circulation plus de numéraire, les gouvernements ont aussi lancé sur le marché des pièces supplémentaires, [66] dont la valeur est conventionnelle. Elles ne sont donc pas formées d'un métal précieux ou, du moins, elles n'ont pas la proportion de métal précieux dont la valeur marchande serait identique à leur valeur nominale. Ce sont, par exemple, les pièces de billon, de nickel.

Cette monnaie d'appoint n'a pas, nous venons de le dire, le cours légal, elle n'est pas vraiment authentique. Aussi, et malgré la convention qui la couvre, ne peut-on l'imposer à un créancier, pour le paiement d'une dette, que jusqu'à concurrence d'une certaine somme.

Papier-monnaie. Billet de banque.

Outre les pièces métalliques d'appoint, et toujours pour rendre plus aisées les opérations commerciales, le papier-monnaie est devenu d'un usage courant. Plus loin, à propos du crédit, nous verrons les formes

variées que peut prendre ce papier-monnaie quand il est gagé sur des biens particuliers.

Actuellement, nous en restons à la monnaie contrôlée par l'État. C'est pourquoi, à côté des pièces métalliques, nous avons à parler du billet de banque, c'est-à-dire d'un papier qui a rang officiel.

Il est la représentation de la somme qu'il porte inscrite. Normalement il est garanti par l'établissement qui a le privilège de l'émettre, chez nous par la Banque de France. Mais ce privilège même, et les clauses qui l'accompagnent, donnent à ce billet, comme nous l'indiquions, un caractère d'institution nationale.

Il ne peut être refusé dans les paiements entre particuliers. Seulement si son détenteur, *en période normale*, veut l'échanger contre de l'or, il peut le faire en le présentant aux guichets de la Banque d'émission. (En période normale, disons-nous, car nous allons voir et nous savons d'expérience, qu'il n'en est plus de même aujourd'hui.) Grâce à cette condition le public accorde à ces billets pleine confiance, et ne fait pas de différence entre cette monnaie de papier et la monnaie métallique. Ainsi en était-il au temps des finances saines.

Nous ne saurions trop insister sur ce fait que, dans l'organisation économique que nous venons de rappeler, le billet de banque ou d'État était remboursable — conformément à la déclaration inscrite sur les billets de la Banque de France — *en espèce à vue au porteur*. Des règlements [67] divers contenaient la faculté de création de billets dans des limites telles que le remboursement en fût toujours assuré. En général, les prescriptions relatives à l'émission imposaient à celle-ci des limites en fonction de l'encaisse, marquant bien, par là, l'étroite corrélation qui existe, dans l'esprit du législateur, entre la monnaie de papier et la monnaie métallique ¹².

Pourtant, sous le coup de nécessités urgentes, il arrive que l'État demande à l'établissement émetteur de lancer dans la circulation un plus grand nombre de billets. Ainsi il se procure, par cet emprunt à la Banque, un paquet de monnaie-papier qui lui permet de faire face à ses dépenses.

¹² V. Compte rendu de la *Semaine de la monnaie*. Discours de M. Raphaël Georges Lévy.

Inflation.

Mais, en même temps, il a pratiqué le procédé de l'*inflation*. C'est-à-dire qu'en augmentant le stock des billets, il a aussi diminué la valeur de chacun d'eux, il a donc altéré la monnaie fiduciaire, conventionnelle.

Et, en effet, s'il est facile d'imprimer ainsi de nouvelles vignettes, il n'est pas à la portée du législateur d'augmenter l'avoir de la Banque qui les garantit et assure leur valeur. Le nombre des billets a augmenté mais ce chiffre accru correspond à une encaisse qui n'a point varié. Le résultat est que le même avoir est maintenant représenté par des coupures multipliées ; fatalement chacune d'elles ne correspond plus qu'à une fraction moindre de ressources réelles.

Il est évident que, dans de telles circonstances, la confiance du public est, elle aussi, entamée. L'un des premiers gestes serait d'aller à la Banque, faire convertir le billet altéré en numéraire au taux de sa valeur nominative. Mais la Banque ne serait plus en mesure de faire face à toutes ces requêtes, puisque, par hypothèse, le papier, émis par elle, dépasse maintenant la proportion de ce qu'elle peut garantir. Aussi l'État a-t-il eu soin, avant de recourir à l'inflation, de déclarer le cours forcé des billets. Cette disposition légale dispense la Banque de rembourser « a vue au porteur » les billets souscrits par elle. Ainsi se trouve rompue cette « étroite corrélation » entre la monnaie de papier et la monnaie métallique.

[68]

Il reste que les coupures de papier continuent à circuler de par la loi, mais cette monnaie fiduciaire, dépréciée, n'a plus la même valeur au point de vue des transactions qu'elle mesure. Il en faudra donc davantage. C'est-à-dire que les prix monteront même à l'intérieur du pays où le cours forcé a été déclaré. L'inflation a pour résultat immédiat la vie chère.

Échanges internationaux. Le change.

Cette altération de la monnaie provoque de grands troubles dans le commerce intérieur. L'instrument de mesure est faussé, il varie constamment, alors que son premier devoir est, au contraire, de rester fixe. Mais, de plus, le désordre s'introduit aussi dans les transactions internationales. Et c'est l'une des causes — non pas la seule — qui peuvent peser le plus défavorablement sur le *change*.

Le change se définit : le prix d'achat en monnaie nationale (par exemple, française) de la monnaie d'un autre pays (par exemple, américaine) qui serait nécessaire pour payer une dette dans ce même pays (par hypothèse donc, aux États-Unis).

Si des conditions extérieures n'intervenaient pas pour influencer le change, ces monnaies (franc, dollar) s'échangeraient pour leur valeur respective vis-à-vis de l'or qui est, nous l'avons dit, l'étalon métallique dans la plupart des nations. Mais ces divers pays peuvent se trouver, les uns par rapport aux autres, en situation financière plus ou moins favorable. D'où des différences de niveau, de change. Pour mieux montrer comment elles se produisent, il est nécessaire de dire un mot sur le mécanisme des paiements dans le commerce international.

Mécanisme des changes.

Supposons un Français qui a une dette envers un Anglais. Il n'enverra pas la somme en numéraire. *Théoriquement* il devrait plutôt chercher un autre Français à qui un autre Anglais devrait de l'argent. Il paierait la facture et enverrait outre-Manche le papier, le reçu qui permettrait à son créancier britannique d'en réclamer le montant au débiteur également britannique dont la dette a été ainsi, réglée. Ainsi une substitution de personnes et une opération d'écriture permettent d'éviter le transport, toujours délicat et coûteux, de l'or.

[69]

Seulement si les individus devaient se mettre en quête de créanciers dont les titres correspondraient à leur propre dette, la tâche serait décourageante. Les banques offrent ici leurs bons offices. Elles achètent, en France, par exemple, un certain nombre de créances sur l'An-

gleterre, les envoient outre-Manche à leurs succursales ou correspondants qui se font payer par les intéressés et constituent ainsi des réserves. Et le débiteur français, qui veut s'acquitter vis-à-vis d'un Anglais, passe à la banque, achète une lettre de change et l'envoie à son créancier qui, sur la présentation de cette pièce, sera payé au guichet de la banque britannique indiquée.

Si donc un pays a, vis-à-vis d'un autre, plus de dettes que de créances, ces lettres de change, destinées au paiement, seront demandées en abondance. Leur prix montera. C'est-à-dire que le change du pays débiteur sera défavorable car il y faudra solder en monnaie nationale plus que l'équivalent (par rapport à l'or) de la monnaie étrangère puisque celle-ci est plus réclamée.

Cependant, en période normale, ces différences ne peuvent sortir d'une marge assez étroite. S'il devenait nécessaire, en effet, de payer un gros supplément pour obtenir une lettre de change sur l'étranger, l'intéressé préférerait déboursier moins en envoyant, cette fois, l'or nécessaire dont les frais d'expédition se trouveraient moindres. Ces frais marquent donc la limite au-dessus de laquelle le change ne saurait s'élever. Et ce maximum est ainsi le point de sortie de l'or, le *gold-point*.

Mais si, comme nous l'avons noté plus haut, la monnaie conventionnelle, le papier-monnaie n'est plus stable, des variations se font sentir, souvent amplifiées, sur le marché international. De nombreux éléments peuvent alors influencer sur les cours. Le frein de l'or (que les particuliers ne peuvent plus se procurer) n'agit plus, le *gold-point* est dépassé. La spéculation intervient dans les variations du change. Et le désordre a des répercussions morales et sociales dont nous avons été les témoins lors des années d'après guerre, avant la stabilisation du franc.

Transactions spéculatives.

Agiotage. Bourse.

En Parlant plus haut des échanges nous avons supposé qu'il s'agissait d'une opération véritable, immédiate.

Certaines conventions ont un autre caractère. On les dit spéculatives parce qu'elles impliquent un calcul ou un pronostic sur l'avenir. Tel commerçant, par exemple, achètera, au prix d'aujourd'hui, des marchandises dont il n'aura besoin et qui ne lui seront livrées que dans six mois, s'il prévoit que, d'ici là, les cours ont chance de monter. Ce sont les *marchés à terme*.

Cette spéculation est licite. Beaucoup d'autres sont plus suspectes et constituent le jeu de l'agiotage dont les Bourses sont le théâtre. A la Bourse se traitent la vente et l'achat des titres (il y a aussi une Bourse des marchandises). Rien en cela que de normal.

Mais souvent il arrive que les marchés à terme, qui s'y concluent, sont purement *fictifs*. C'est-à-dire qu'ils ne comportent pas la livraison des titres en cause et constituent un simple pari. On peut les réduire à la forme *schématique* suivante :

Deux spéculateurs versent tous deux une somme en garantie entre les mains d'un négociateur en Bourse.

L'un dit : Je parie ferme que, dans quinze jours, par la logique implacable de l'offre et de la demande le prix de cet article invisible (tel titre en cause) aura monté.

L'autre dit : Par la même logique implacable, je parie ferme le contraire, il descendra.

Au jour fixé, celui qui s'est trompé verse à l'autre, en la prélevant sur la garantie, la différence exacte de son erreur (L. Roubaud, *La Bourse*, p. 3).

Cet agiotage, par les inquiétudes, les ruines qu'il cause, a toutes les funestes conséquences du jeu. Il ne semble pas non plus niable, en dépit de certains avis contraires, qu'il trouble le cours normal du marché. En tout cas il le trouble et devient positivement malhonnête quand il se livre aux multiples combinaisons et manœuvres qui provoquent artificiellement hausse ou baisse et font souvent de la Bourse la moderne forêt de Bondy.

[71]

Première partie.
SOCIOLOGIE ÉCONOMIQUE

2^e SECTION
LA CIRCULATION

Chapitre II

LE CRÉDIT

[Retour à la table des matières](#)

Nature du crédit.

Crédit est synonyme de confiance. Un individu ou un État a du crédit lorsque l'on a confiance dans ses engagements. Mais cette confiance même est, pour qui l'inspire, une ressource véritable ; elle lui permet d'escompter l'avenir, elle le rend capable de réaliser, à l'heure présente, ce qu'il n'aurait pu faire sans cet appoint. Car elle peut lui procurer un instrument efficace, en échange de sa promesse.

Le crédit est ainsi *personnel* lorsqu'il repose tout entier sur le caractère, l'honorabilité, la situation de l'emprunteur. Il est dit *réel* lorsqu'il a pour gage un objet dont la valeur sert de garantie.

Rôle du crédit.

Quand nous parlions, à propos de la production et de la circulation, des moyens nouveaux offerts à l'argent pour accroître la rapidité de ses démarches, nous n'avions pas noté encore que cette vitesse et cette souplesse d'allures se trouvaient accrues par les recettes du crédit.

L'industrie et le commerce modernes sont ainsi aidés, servis par les facilités qu'il offre. Si nous avons placé son étude, pour la commodité de notre plan, dans la section et sous l'étiquette de la circulation (plus spécialement donc du commerce) nous n'avons garde d'oublier la place qu'il occupe dans la production (au domaine donc de l'industrie).

LES SOCIÉTÉS INDUSTRIELLES.

Et précisément nous commençons par envisager le rôle du crédit dans la constitution même de [72] ces sociétés qui assurent la marche de l'industrie actuelle, les sociétés anonymes.

Nous avons déjà vu que ces sociétés comprenaient des actions et des obligations.

Les actions sont des parts de propriété. Théoriquement donc elles ne font pas appel au crédit. Engagées dans une entreprise qui leur appartient, elles se feraient plutôt confiance à elles-mêmes, prêtes à endosser responsabilités et risques. Nous avons dit « théoriquement » car la réalité est souvent différente et les dispositions prises à propos des actions les rapprochent — assez indûment — des obligations.

Quoi qu'il en soit, avec ces dernières, l'entreprise a bien fait appel à son crédit pour se procurer un prêt dont elle soldera les revenus fixes aux époques convenues.

Ventes à terme. Effets de commerce.

Passons maintenant à la circulation, au commerce. Nous y trouvons à nouveau le crédit installé parmi les habitudes courantes et les mœurs qu'on pourrait dire encore constitutionnelles.

Ces mœurs ont établi que les grosses factures ne se soldaient pas au comptant. Mais si le commerçant, le créancier, a pourtant besoin d'argent avant la date où il doit être payé, il peut monnayer, pour ainsi dire, la solvabilité, le crédit de son client, son débiteur. Il use alors d'un effet de commerce, d'une traite. C'est-à-dire qu'il fait signer audit client une reconnaissance de la dette. Et, muni de ce papier, il peut se présenter au guichet d'une banque qui, sauf un léger prélèvement, l'es-compte, lui versera immédiatement la somme inscrite, à charge pour elle de se faire rembourser par le client en cause, lorsque l'échéance

sera venue. Ou bien le papier, la traite, entre en circulation comme une monnaie ordinaire, en attendant qu'à l'heure fixée sa valeur soit versée au dernier détenteur par le premier acheteur, celui qui l'a signée, « endossée ».

Banques.

L'intervention du crédit, signalée jusqu'ici, est, comme nous le disions, normale tant elle fait partie des mœurs établies dans le fonctionnement de l'industrie et du commerce.

[73]

Mais il arrive aussi, et d'ailleurs fréquemment, qu'industriels et commerçants aient besoin de recourir à des emprunts occasionnels, pour faire face à des achats nécessaires ou à des échéances difficiles. Ils s'adressent alors d'ordinaire aux banques qui leur font crédit en leur avançant les sommes requises.

Les banques sont des établissements spécialisés dans les pratiques de crédit. Elles n'y bornent pas d'ailleurs leur activité financière.

Les unes sont privées. D'autres (une seule par pays) sont officielles et ont le privilège, déjà mentionné, de lancer du papier-monnaie, des billets de banque.

Les banques privées se livrent, suivant leur spécialité, aux opérations de leur ressort : dépôts et ouvertures de comptes-courants, escomptes, délivrance de lettres de change, placement de titres de sociétés nouvelles, prêts...

Sur le terrain du crédit, certains grands établissements se sont fait une place prépondérante : *Société du Crédit industriel, Crédit foncier...*

Le maniement de tout cet argent est délicat. Les banques reçoivent les dépôts en versant aux propriétaires un intérêt d'ailleurs minime, et prêtent à ceux qui s'adressent à leurs guichets avec les garanties suffisantes. Disposant ainsi de sommes considérables, le banquier peut être tenté de se livrer à des spéculations hasardeuses, au grand dommage de ses clients.

Par ailleurs ces clients, les titulaires de dépôts effectués, ont licence de retirer leur avoir, sans laisser de délai appréciable. La banque doit donc disposer d'assez d'argent liquide pour faire droit à ces requêtes. En temps de crise, elle est aisément surprise par le nombre et la brusquerie de ces réclamations motivées par la panique. D'où les fréquentes difficultés bancaires actuelles.

À bien des reprises, on a reproché aux banques de ne pas assez comprendre le rôle social et bienfaisant qu'elles pourraient jouer en soutenant les entreprises vraiment intéressantes, et, par exemple, régionales. C'était une idée heureuse de Saint-Simon, souvent reprise après lui mais trop souvent oubliée, que cette préoccupation d'associer ainsi, avec une intelligence attentive, l'argent au travail. Nous avons indiqué que le vice du capitalisme était précisément de renverser cet ordre et cette hiérarchie, de faire prédominer le [74] point de vue financier jusque dans les conseils d'administration des entreprises que contrôlent les Banques.

Sociétés coopératives de crédit.

En dehors des banques et des grandes sociétés financières qui consentent des prêts, en dehors même des caisses spéciales qui, pour le crédit agricole, reçoivent de l'État des faveurs financières, l'on peut signaler les caisses mutualistes du type Schulze-Delitsch pour les ouvriers et du type Raiffeisen pour les ruraux.

Ces dernières caisses, très répandues et très prospères, fonctionnent dans les limites d'une commune. Leur sécurité est basée sur la responsabilité collective des associés et plus encore sur la connaissance mutuelle que tous les intéressés ont de leur situation respective. Les associés n'ont d'ailleurs rien à verser. La caisse emprunte et prête à un taux légèrement supérieur à celui qu'elle paie elle-même. Les bénéfices parent aux pertes s'il y en a mais ne sont jamais distribués aux sociétaires. Il y a là une institution de solidarité pratique dont les avantages ne se comptent plus.

Bienfaits du crédit.

Nous venons de les voir surtout dans le domaine de la production et de la circulation, de l'industrie et du commerce. Grâce au crédit, les hommes, pourvus de garanties, sont en mesure de se procurer, en temps utile, les instruments, les matières premières, les approvisionnements... qui donnent tout son rendement à leur travail.

Inconvénients du crédit.

Mais quand il s'agit de crédit en vue de la consommation, le procédé comporte plus de risques qu'il ne conserve d'avantages. Pour acquérir ameublement, bijoux, automobiles, les clients, dans leur imprudence, contractent des dettes qu'il leur sera impossible de payer à l'échéance et dont ils traîneront le lourd boulet, au cours de leur existence.

Il fut un temps où l'éloge du crédit était chanté, à peu près sans réserves, aux États-Unis où ce crédit était devenu institution nationale. Les citoyens empruntaient aux banques et ces ressources aléatoires leur permettaient de se risquer plus avant sur le terrain de la Bourse et de l'agiotage. Ils trouvaient du crédit auprès du fournisseur. [75] Si un Américain sur cinq possède son automobile, ce n'est pas, d'ordinaire, pour l'avoir intégralement payée. Souvent il l'aura mise hors d'usage avant d'en avoir acquitté le prix total.

Ce sont là pratiques dont la grande crise récente aux États-Unis a bien prouvé l'artifice et la fragilité.

Par ailleurs, l'on a pu voir quelle place tenait, dans l'exercice du crédit, le *prêt à intérêt*. Et l'on n'ignore pas que cette question soulève plus d'un problème historique et moral. Si nous n'en disons rien ici, c'est que le sujet nous semble venir plus logiquement encore au chapitre où sera traitée la rémunération du capital.

[76]

Première partie.
SOCIOLOGIE ÉCONOMIQUE

3^e SECTION
LA RÉPARTITION

Chapitre I

RÉMUNÉRATION DU TRAVAIL

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons vu, au moins sommairement, comment se produisent les richesses, par quelles voies ou quels canaux elles circulent. Il nous reste à regarder suivant quelles règles, dans notre société contemporaine, ces richesses se répartissent ou se distribuent. Et nous sommes ainsi amenés à envisager, dans cette section : 1) la rémunération du travail, 2) celle du capital et 3) finalement la propriété privée qui permet, sous une forme stable, de s'attribuer une part des richesses du monde.

Salaire.

Le salaire est donc la rémunération du travail, soit intellectuel soit manuel. Car nous englobons ici ce que l'on a coutume de distinguer sous les diverses étiquettes de traitements, d'honoraires...

Mais, dans cette définition, l'on peut comprendre le « travail » en deux sens différents.

L'un s'applique au résultat, à l'objet produit et la langue latine emploierait alors le mot : *opus*.

L'autre désigne l'effort lui-même, la dépense de l'activité humaine, ce qui se traduirait en latin par *labor*.

Quand nous parlons du salaire, prix du travail, c'est cette seconde [77] signification que nous retenons et nous cherchons à apprécier la valeur de l'activité humaine.

Sur quoi plusieurs se récrient, affirmant que pareille conception est une atteinte à la dignité humaine dont on mesure l'effort comme on ferait d'une marchandise vulgaire. Mais ils se méprennent, car nous allons voir que cette considération de la personne est loin d'être absente du contrat de salaire.

CONTRAT DE SALAIRE.

L'activité humaine, *objet* de cette convention, ne saurait être, en effet, séparée de la personne humaine, *sujet* de ce même contrat.

Il en résulte que le travail ne peut, en bonne règle, fournir la matière d'un contrat banal de vente ou de louage.

Et l'on préfère alors le ranger dans la catégorie de ces contrats *innommés* d'après le droit romain : *do ut facias* (je paie pour que tu agisses).

Mais surtout cette exigence va se retrouver dans les stipulations mêmes du salaire qui, pour être juste, devra satisfaire à des conditions complexes.

ESTIMATION DU JUSTE SALAIRE.

Dans une première estimation, et malgré les différences qui empêchent l'assimilation du travail humain à une marchandise, il y aura lieu d'appliquer la règle énoncée à propos de la valeur et du juste prix.

Le travail sera donc plus ou moins rétribué, *de ce chef*, suivant qu'il sera plus ou moins rare et d'un rendement plus ou moins grand. C'est le point de vue de celui qui embauche, il comporte des formules parfois savantes, une échelle de primes à la production...

Mais du côté du travailleur, d'autres considérations s'imposent.

Le salaire vital.

Car la rétribution d'un ouvrier adulte, en période normale, ne saurait s'abaisser au-dessous d'un *minimum*, d'une sorte de cran d'arrêt qui est le salaire vital. Le juste salaire ne peut descendre plus bas ; par contre, il sera souvent conduit à monter plus haut s'il veut correspondre, comme nous le disions à l'instant, à la valeur spécifique et concrète du travail fourni.

[78]

Le souverain Pontife Léon XIII a parlé, dans une phrase devenue classique, de cette « loi de justice naturelle » qui réclame un salaire au moins suffisant pour « faire subsister l'ouvrier sobre et honnête ».

Le fondement du salaire vital.

D'où vient cette revendication d'un salaire *minimum* proportionné aux nécessités de la vie ? Elle résulte d'une disposition providentielle qui prédestine les biens de la terre à l'entretien de tous les hommes. Mais ce plan resterait vain si chacun n'avait pas le moyen facile de prendre, en effet, sur ce patrimoine, au moins les ressources indispensables. Ce moyen facile, est, pour beaucoup, la propriété stable dont nous verrons plus loin les titres. Mais ce régime n'apporte pas à tous ni toujours les garanties voulues. Il reste que le travail est, plus encore, la façon normale de se munir du nécessaire et sa valeur *naturelle* doit être, par suite, à tout le moins suffisante pour subvenir aux frais de l'existence.

Salaire familial.

Le raisonnement ou l'argument, qui précède, vaut-il seulement en faveur d'un salaire vital, *personnel*, celui de l'ouvrier « sobre et honnête » ? ou bien ne peut-il être repris pour réclamer un salaire *familial* qui permettra encore à ce même ouvrier de faire face aux charges du foyer ?

Il faut ici préciser. Si l'on parle d'un *salaire*, au sens strict, ce ne peut être que le prix du travail, indépendamment de toutes autres conditions qui n'interviennent pas dans le rendement. Dire alors que le salaire familial est dû en justice stricte ou commutative, d'après l'équivalence des services échangés entre le travailleur et l'employeur, d'après la valeur naturelle du labeur fourni, c'est déclarer que ce salaire doit être, en effet, versé (à supposer que l'état de l'industrie le permette) à tout adulte, marié ou non, avec ou sans enfants. Car il ne peut dépendre que de la tâche fournie qui est elle-même identique chez le célibataire ou le père de famille. Il se proportionne à la quantité et à la qualité du travail, non pas aux charges du travailleur. Et il représente une somme moyenne suffisante pour l'entretien d'une famille *normale*, quel que soit le sens exact de ce dernier adjectif.

[79]

Ce salaire est-il dû, en fait, d'après la justice commutative qui assure l'équilibre des échanges ? La besogne exécutée par un adulte a-t-elle, par sa nature, et, au moins, cette valeur ?

On en a longtemps et beaucoup discuté. Jusqu'ici les arguments d'autorité, tirés des Encycliques pour l'affirmative, étaient assez peu concluants. Les Souverains Pontifes disaient seulement que la rétribution de l'ouvrier devait lui permettre de parer aux frais de son foyer, mais sans détailler la façon d'y parvenir.

Déjà Léon XIII avait déclaré :

La nature impose au père de famille le devoir sacré de nourrir et d'entretenir ses enfants. (Encyc. *Rerum Navarum*.)

Pie XI avait repris les paroles de son prédécesseur en y insistant.

Il n'est pas permis de fixer un taux de salaire si modique que, vu l'ensemble des circonstances, il ne puisse suffire à l'entretien d'une famille. (Encyc. *Casti Gonnubii*.)

Mais, dans la récente Encyclique *Quadragesimo Anno*, c'est bien, semble-t-il, le salaire familial proprement dit qui est préconisé, puisqu'on le montre comme dû à *tout adulte*.

Il faut s'employer de toutes ses forces à ce que les pères de famille reçoivent une rétribution assez ample pour répondre décemment aux charges communes du foyer. Que si ce résultat, dans les circonstances présentes, n'est pas toujours réalisable, la justice sociale demande d'introduire le plus rapidement possible les changements qui assureraient ce salaire à tout ouvrier adulte.

Objection.

Elle déclare que semblable pratique causerait une hausse continue de la vie. Car le salaire familial, versé même au jeune ouvrier adulte, avant toute charge correspondante, serait vite dépensé pour des fantaisies personnelles, au lieu d'aboutir à une épargne. Et quand viendraient les enfants, la rétribution précédente, devant les habitudes de luxe relatif, paraîtrait insuffisante. D'où des prétentions nouvelles, avec, pour conséquence, des prix de revient plus élevés et l'existence plus chère. Aussi plusieurs préfèrent-ils le système qui, en sus de la rétribution [80] personnelle au travailleur, proportionne des suppléments aux charges *réelles* du foyer. Ces suppléments ne sont pas un salaire mais des allocations, puisque le travail fourni n'entre pas ici en considération, que des motifs, extérieurs à la tâche, ont seul joué en l'occurrence. Ils seraient plutôt la rétribution d'un service social rendu par les familles à la profession et à la société, une indemnité pour les dépenses que provoque dans les foyers qu'elle peuple, la venue de la génération montante ou de la relève.

L'objection contre le salaire familial versé à tout adulte ne devrait pas être retenue si le droit est, sur ce point, solidement établi. Mais l'Encyclique *Quadragesimo Anno* signale que « dans les circonstances présentes » pareil paiement « n'est pas toujours réalisable ». Le jour même où ce palier pourrait être atteint, il resterait encore le cas des familles spécialement nombreuses dont le budget ne serait pas équilibré par cette rétribution calculée pour un foyer « moyen ».

Allocations familiales.

C'est pourquoi aujourd'hui, et demain, les allocations familiales sont et seront opportunes avec les suppléments qu'elles proportionnent aux charges réelles du foyer.

Mais une difficulté ou une crainte a pu surgir naguère à leur propos. N'allait-on pas favoriser les célibataires, en voulant avantager les pères de famille ? Car, si les entreprises devaient donner davantage aux ouvriers chargés d'enfants, elles auraient la tentation d'embaucher, de préférence, des travailleurs sans charges ou sans foyer.

L'initiative des catholiques (spécialement de M. Romanet à Grenoble), a prévenu l'objection en instituant les *Caisses de compensation*. Toutes les usines adhérentes à une Caisse régionale lui versent une cotisation uniforme pour chaque ouvrier, quelle que soit la situation familiale de ce dernier. Et c'est ensuite la caisse qui répartira les suppléments au prorata du nombre des enfants.

Cette organisation a connu un développement rapide. Et ces dispositions viennent d'être rendues obligatoires pour toutes les industries françaises par une loi du 11 mars 1932.

[81]

ASSURANCES SOCIALES.

Nous venons de voir les exigences du juste salaire complété par les subventions familiales. Il était question, jusqu'ici, de l'*entretien* du travailleur et des siens pour les jours heureux qui n'ont pas d'histoires.

Mais suffit-il de pourvoir aux dépenses normales de la vie quotidienne ? Et n'y a-t-il pas, dans l'existence, des circonstances, des risques, contre lesquels il importe aussi de se prémunir ? La vieillesse, la maladie... ouvrent des perspectives menaçantes auxquelles doivent répondre des mesures de sécurité.

Ces mesures ont pu être prises naguère par l'épargne individuelle ou les sociétés de secours mutuels. Des entreprises privées ou officielles avaient aussi prévu, pour leur personnel, des retraites...

Pourtant ce réseau protecteur n'a pas semblé suffisant. L'État français vient de faire voter une loi qui rend l'assurance obligatoire pour tous les travailleurs qui n'ont pas atteint un certain salaire. Cette obligation a paru le seul moyen de procurer des ressources appréciables aux retraités, malades. Car l'importance de ces versements dépend du nombre des cotisations dont s'est, au préalable, enrichie la caisse.

Les cotisations sont ici fournies moitié par l'employeur et moitié par le salarié ; elles sont variables, par catégories, suivant l'échelle des salaires.

Nous n'avons pas à étudier le détail ni le mécanisme de la loi des assurances sociales. Signalons seulement encore que, dans les articles de la loi, le point de vue familial n'est pas oublié.

À travers les imperfections, les complications qui valent au nouveau texte plus d'une critique, la solidarité est mise heureusement en relief ¹³.

[82]

Autres modes de rétribution du travail.

1° *La Participation aux bénéfices.* — Dans son principe, elle repose plutôt sur la conception qui envisage, comme nous l'indiquions au début de ce chapitre, le produit du travail que le travail lui-même (*opus*, disions-nous, plutôt que *labor*).

Alors l'ouvrier est considéré comme propriétaire partiel du produit fini. Le capital et le travail seraient donc des *associés*. En fin d'année ou d'exercice, le premier recevrait un intérêt fixe, contrepartie du salaire déjà versé, chaque semaine, au personnel. Ensuite, une fois défalqué les frais généraux de l'entreprise, le bénéfice net serait partagé entre les bailleurs de fonds et les travailleurs de toutes catégories.

À quoi l'on objecte souvent que les ouvriers ne peuvent encourir les risques. Sans doute, ils sont exposés à perdre leur place en cas de faillite. Mais, sauf dans les crises aiguës, leur salaire n'oscille pas suivant les vicissitudes de l'affaire. Le forfait les préserve de ces fluctuations. Et, dès lors, puisque bénéfices et risques se correspondent, qui

¹³ Ne pas réduire le salaire vital aux seules ressources exigées par l'existence quotidienne mais y adjoindre de quoi parer aux risques, c'est une idée, par ailleurs, éminemment chrétienne.

« Il faut encore pourvoir d'une manière toute spéciale à ce qu'en aucun temps l'ouvrier ne manque de travail, et qu'il y ait un fonds de réserve destiné à faire face non seulement aux accidents soudains et fortuits inséparables du travail industriel mais encore à la maladie, à la vieillesse et aux coups de la mauvaise fortune. » (Léon XIII. Encyc. *Rerum Novarum*.)

ne supporte pas les seconds n'est pas autorisé à réclamer, en *droit strict*, la participation aux premiers.

Des difficultés pratiques (contrôle du personnel sur les bénéfices, indiscretions redoutées...), empêchent aussi d'entrer pleinement dans cette voie. Mais bien des combinaisons existent déjà pour faire profiter pratiquement le personnel, comme il est au moins équitable, des gains réalisés.

2° *L'Actionnariat ouvrier*. — La participation aux bénéfices revient à reconnaître aux travailleurs un droit sur les *revenus* de l'affaire.

L'actionnariat ouvrier consiste à faciliter aux travailleurs l'accès à la propriété du *capital* dont ils acquièrent un certain nombre de titres.

Cette combinaison a pris, en ces temps derniers, une forme peut-être pratique par l'*actionnariat syndical*. Ce ne sont plus alors les ouvriers, isolément, qui deviennent propriétaires des actions, mais un syndicat s'en rend acquéreur, ce qui lui permet, en se constituant des réserves, d'exercer, aussi, sur la marche de l'affaire, un certain contrôle.

[83]

L'AVENIR DU SALARIAT.

Les socialistes, nous le savons, condamnent bruyamment le salariat.

Nous n'avons pas à réfuter, pour le moment, leurs dires. Quant à ceux qui veulent substituer, dans les relations du capital et du travail, le contrat *d'association* à celui du *salariat*, nous avons indiqué plus haut très brièvement quelques-unes des difficultés qui ajournent la pleine réalisation de leurs espoirs.

Le salaire, en soi, n'est pas inique. Il apporte une sécurité relative par la stabilité que procure son forfait. Il peut être réglé suivant les normes d'une vraie justice. Il se complète par les institutions dont nous avons parlé. Et ainsi, sans interdire la pensée d'une amélioration qui serait, dans le respect des droits authentiques, une transformation du

régime actuel, l'on est fondé à croire que le salariat ne sera pas supplanté de sitôt ¹⁴.

L'épargne.

C'est l'économie matérielle qui permet de constituer des réserves et peu à peu d'acquérir un bien stable. C'est aussi une preuve d'énergie et de persévérance. Le peuple français a toujours été renommé pour son goût de l'épargne. D'aucuns se sont même livrés à des plaisanteries faciles sur cette tendance qu'ils disaient mesquine et qui s'est révélée comme une force pour permettre des redressements malaisés. L'exagération a pu être un danger réel. Elle est moins à craindre aujourd'hui que jamais en face des ruptures d'équilibre, amenées jusque dans les campagnes, par les bouleversements consécutifs à la guerre. Par ailleurs, l'extension des garanties ou des assurances sociales aura pour conséquence, avec d'autres effets plus heureux, le recul de l'épargne dont elle diminue la nécessité.

Sans pouvoir nous attarder sur ces aperçus, disons combien il [84] est souhaitable que, selon le vœu de Pie XI encore, dans son Encyclique *Quadragesimo Anno*, chacun puisse sortir de la condition du « prolétaire ». Seul un salaire assez large pour laisser une marge à l'épargne fournirait le moyen de transformer le rêve en réalité.

¹⁴ C'est ce que Pie XI a exprimé dans l'Encyclique *Quadragesimo Anno* ; il ne condamne pas le salariat mais il marque les progrès possibles et souhaitables. « Commençons par relever la profonde erreur de ceux qui déclarent essentiellement injuste le contrat de louage du travail et prétendent qu'il faut lui substituer un contrat de société...

« Nous estimons cependant plus appropriés aux conditions présentes de la vie sociale de tempérer, quelque peu, dans la mesure du possible, le contrat de travail par des éléments empruntés au contrat de société. »

[85]

Première partie.
SOCIOLOGIE ÉCONOMIQUE

3^e SECTION
LA RÉPARTITION

Chapitre II

RÉMUNÉRATION DU CAPITAL

[Retour à la table des matières](#)

LA PART DU CAPITAL.

Le chapitre précédent indiquait ce qui devait revenir au travail, dans la distribution des ressources acquises, en vertu de ses mérites et de son activité.

Voici maintenant le capital, le second agent de la production, qui se présente et revendique une part qui serait même souvent, dit-on, la part du lion.

Rappelons quels titres il invoque pour obtenir ce qu'il réclame.

LES TITRES DU CAPITAL

Ces titres sont ceux de son efficacité dans la besogne productrice, efficacité dont nous avons dit plus haut la réalité, la nature et les limites.

Les anciens moralistes chrétiens envisageaient la question sous un angle assez différent, mais dans des perspectives peut-être plus générales et plus simples. Ils regardaient si un objet pouvait avoir un *usage* distinct de sa consommation, un emploi qui n'équivalait pas à sa destruction. Tel est le cas évident pour ce que les modernes nomment capital, en particulier pour ces machines, ces installations des usines actuelles. Il est clair que l'usage de ces engins, — en dépit de *l'usure* lente et progressive qui résulte de leur marche, — est tout à fait séparable de leur substance même. Dès lors, cet usage constitue une réalité distincte, susceptible d'être appréciée à part, tarifée à un prix équitable. Et le propriétaire de la machine — disons, du capital — est autorisé en droit à réclamer une rétribution soit qu'il se serve lui-même de son matériel pour le compte d'autrui, soit qu'il l'incorpore plus ou moins momentanément dans une entreprise à laquelle il reste associé.

[86]

L'usage, ainsi compris, est donc le premier titre du capital à une rémunération.

Le second se trouvera dans le *risque*. Car normalement le propriétaire du capital supporte les aléas de l'affaire qui ne sont jamais absents de l'entreprise la plus régulière et la mieux menée. Ces risques ne sont pas seulement ni peut-être surtout ceux de la ruine totale et définitive, mais ils se détaillent dans toutes les mauvaises chances courantes, auxquelles le monde de l'industrie et du commerce reste fatalement exposé. La rémunération du capital est alors aussi regardée comme une indemnité compensatrice, la contrepartie de ces pertes éventuelles.

Prêt à intérêt.

Tout ce que nous venons de dire s'applique au capital en nature. Mais pratiquement, dans les affaires modernes, c'est l'argent qui représente l'apport des actionnaires, obligataires. Peut-on alors transférer à cet argent, sans autre examen, tout ce que nous venons de dire sur les mérites et les droits du capital en nature ? On sait que les consignes de l'Église ne l'entendaient pas ainsi et qu'elles distinguaient entre plu-

sieurs cas. Le *prêt* d'argent jadis devait être gratuit, ne pas rapporter, par *lui-même*, un intérêt.

C'est que l'argent, ainsi cédé à autrui, dans un contrat de prêt, n'avait pas un usage séparable de sa consommation même. S'en servir, pour l'emprunteur, c'était le dépenser. Et, par suite, le prêteur n'était pas qualifié pour toucher un revenu correspondant à un usage qui n'était pas réalité distincte. Il recevait tout son dû le jour où il était remboursé de la somme initiale ¹⁵.

[87]

Cependant, certaines circonstances pouvaient intervenir et modifier cette rigueur. Si le contrat de prêt entraînait, pour le propriétaire de l'argent, un dommage personnel, ou seulement un manque à gagner véritable ou enfin un danger exceptionnel, il pouvait comporter aussi un intérêt. Ce n'était pas un revenu dû en raison directe du contrat, c'était plutôt une indemnité occasionnelle motivée par un fait extérieur.

Seulement l'exception peut devenir la règle. Cette exception ne change pas la nature même du prêt, mais elle lui adjoint une clause qui, tout en étant accessoire, si elle devient permanente, justifie un revenu modéré. De ce fait et devant un milieu économique profondément modifié, l'Église a aussi changé ses consignes. L'argent trouve aujourd'hui à se placer dans des entreprises qui toujours ont été considérées comme légitimement lucratives. Il y aurait cercle vicieux à autoriser le revenu du prêt sous couleur que ce prêt a maintenant de nombreuses occasions de se conclure. Mais, nous le répétons, ce sont aussi les contrats admis de tout temps comme lucratifs (les contrats

¹⁵ Sur quoi Calvin et tous les adversaires de cette doctrine catholique faisaient remarquer que l'emprunteur, en usant ou dépensant l'argent touché, le convertissait en biens appréciables, en ressources susceptibles de lui assurer des bénéfices.

Sans doute. Mais en répudiant les risques, le prêteur, disait l'Église, avait aussi coupé le lien qui aurait pu le rattacher à ces nouvelles ressources, soumissions, elles, à tous les aléas de l'entreprise. Il prétendait garder la sécurité de son argent, il en garderait donc aussi l'inertie. Il récupérerait, au jour convenu, la somme par lui avancée. Mais en repoussant les risques il renonçait, par le fait, au bénéfice. La chose aurait été différente si le bailleur de fonds avait consenti à partager les aléas, si donc il avait été un associé, au lieu d'un simple prêteur.

d'association) qui sont aujourd'hui multipliés. Dès lors le prêt ne saurait rester gratuit sans causer, à ceux qui le consentent, ce manque à gagner classé plus haut parmi les titres qui légitiment une indemnité compensatrice.

Ajoutons que l'incertitude des temps actuels, depuis une époque plus récente, a, en outre, introduit ces risques exceptionnels qui étaient, eux aussi, un motif d'autoriser un revenu.

L'Église, par plusieurs décisions (la dernière et la plus explicite figure dans le texte du nouveau Code canonique de 1917, canon 1543), admet donc la licéité actuelle du prêt à intérêt.

Cette longue histoire, et les interdictions qu'elle rappelle, montrent le souci de l'Église de ne pas laisser l'argent à ses manœuvres mécaniques, de faire intervenir, au contraire, la personne humaine avec ses droits sans doute, mais aussi avec ses responsabilités acceptées. Ainsi et tout en déclarant justifiées les réclamations authentiques du capital, la doctrine catholique laisse voir, par sa discipline ancienne, son aversion du capitalisme envahisseur si sévèrement condamné encore par les Encycliques modernes de Léon XIII et de Pie XI.

[88]

Les attaques socialistes contre le capital.

Tout autres sont évidemment les pensées socialisme dans ses anathèmes au capitalisme.

Partant de la théorie de K. Marx, le socialisme refuse de reconnaître au capital une efficacité sur la valeur du produit fini. Il en résultera que ce capital n'a non plus aucun droit à participer au gain final.

Tout le système est basé sur cette affirmation première que la valeur marchande des choses leur vient exclusivement du travail qui leur a été incorporé. Une fois admise cette thèse arbitraire, le reste suit. Il n'y a plus de place pour le rôle actif du capital dans la production de cette valeur ni dans la répartition.

Et, de fait, Marx dira que toute rétribution assignée au capital l'est au préjudice du travail. A l'entendre, le procédé de cette spoliation serait le suivant : Le capitaliste ne paierait quotidiennement à l'ouvrier que le salaire suffisant pour entretenir ses forces. Supposons que ce

salaire corresponde à six heures de travail par jour. Le surplus, ou *sur-travail*, donnera aussi une *plus-value* qui constituera le bénéfice de l'entreprise. Mais ce bénéfice est confisqué au labueur puisque lui seul, par hypothèse, a, grâce à la prolongation de son effort, augmenté la valeur ou le rendement financier.

Tout cet échafaudage, encore une fois, repose sur la base fragile ou ruineuse que Marx lui a donnée par sa théorie de la valeur provenant du seul travail. Ceci une fois nié, la construction s'écroule. Nombre des anciens disciples de Marx s'en sont d'ailleurs aperçus et les aveux se multiplient sur ce point. Citons l'un des plus récents. Il vient d'un homme qui reste socialiste, tout en étant marxiste désabusé.

La valeur marchande d'un produit n'est pas mesurée par la quantité de travail humain qui y est incorporée.

Le bénéfice capitaliste n'a qu'un rapport lointain et variable avec les salaires versés (Montagnon, *Grandeur et Servitude socialistes*, p. 18).

Si les dires de Marx étaient justes, si le capital était stérile, si la main-d'œuvre était la seule source de plus-value, le gain devrait croître dans la mesure où cette main-d'œuvre serait plus importante par rapport aux machines.

[89]

Or :

Allez visiter nos grandes usines productrices d'électricité, vous ne verrez que quelques ouvriers dans d'immenses bâtiments. Pénétrez dans ces monstrueuses fabriques allemandes de produits chimiques, vous ferez des centaines de mètres avant de rencontrer un homme. Là, infime proportion de salaire (Montagnon, *Op. cit.*, p. 19).

Profit du capital.

Sans toujours refuser au capital, comme font les socialistes absolus, toute rémunération, certains lui dénie le droit au *profit*. Il importe de savoir et comprendre ce qu'ils entendent communément par ce terme.

Dans une entreprise agricole ou industrielle, disent-ils, l'on peut concevoir qu'on assigne, en fin d'année, et une fois tous les frais dé-

falqués, une certaine somme au propriétaire de la terre (ce sera la *rente*), ou à celui du capital (ce sera l'*intérêt* normal de l'argent engagé).

Mais actuellement, et outre cet intérêt, il y a souvent un surplus, le bénéfice net, le profit. D'où vient cet excédent ? Il ne saurait avoir pour origine qu'une compression illégitime des salaires ou une exploitation de la clientèle. C'est pourtant autour de ce profit que se livrent les luttes les plus âpres de la concurrence, c'est pour sa conquête que s'active la production, même si elle doit être finalement dupe et victime de ses ambitions.

Telle est la critique. L'on répond que ce profit n'est pas nécessairement injuste. Sans aucune atteinte aux droits du personnel et de la clientèle, il peut exister. Car le juste prix comporte des variations qui laissent une marge aux bénéfices modérés.

Si maintenant le capital s'adjuge seul ce profit, même après avoir touché des intérêts correspondant aux salaires du travail, c'est toujours parce qu'il le présente comme la compensation de ses risques.

Reste à savoir si les risques ne sont point parfois trop lointains pour justifier cette attribution exclusive. Mais déjà, nous avons dit, à propos de la participation aux bénéfices, quelles formules étaient cherchées ou quelles recettes étaient trouvées pour établir une rétribution équitable entre les ayants droit.

[90]

Première partie.
SOCIOLOGIE ÉCONOMIQUE

3^e SECTION
LA RÉPARTITION

Chapitre III

LA PROPRIÉTÉ PRIVÉE

[Retour à la table des matières](#)

NATURE DE LA PROPRIÉTÉ.

Le paiement du travail, la rétribution du capital nous sont apparus comme autant de procédés par lesquels les ressources se répartissent entre les hommes.

Mais ces ressources peuvent-elles s'accumuler et demeurer, de façon permanente et stable, dans la dépendance des individus ? C'est la question de la propriété qui se définit « la pleine faculté de disposer, à son gré, de certaines choses matérielles, à moins de prohibition légale ». Une « faculté » c'est-à-dire un droit. D'où il ressort que seul l'être raisonnable peut en être titulaire.

Objets de la propriété

Ce sont les biens économiques donnés par la nature ou fournis par le travail. La terre n'en est pas exceptée, en dépit des protestations de certains socialistes dits *agrariens* qui nient que le sol puisse être approprié.

Mais les ressources naturelles, qui se trouvent à la disposition illimitée de tous, échappent, par cette universalité même, à toute domination particulière. L'air, la lumière sont le bien de tous, ils ne sont la propriété de personne.

Diverses sortes de propriétés.

La propriété est mobilière si elle porte sur des objets mobiles. De par une convention, l'on fait, d'ailleurs, entrer dans cette catégorie les titres qui représentent même des biens fixes. Elle est immobilière quand elle se rapporte soit à la terre (alors elle est dite foncière) soit aux constructions (alors elle est dite bâtie).

[91]

Suivant le nombre de ses titulaires, la propriété est aussi collective ou privée C'est de cette dernière que traiteront les remarques suivantes.

LE DROIT DE PROPRIÉTÉ.

Que cette appropriation soit au moins *légitime*, en certaines conditions à fixer, c'est un dogme pour les chrétiens. Comment le contester, puisqu'à tant de pages de l'Ancien ou du Nouveau Testament, la propriété apparaît comme pleinement autorisée par la règle divine ?

Mais il y a plus. Et voici que ce droit est encore dit *naturel*.

Posséder les choses comme siennes et en propre est un droit donné à l'homme par la nature. (Léon XIII, Encyc. *Quod Apostolici.*)

D'où il ne résulte pas que chaque homme doive être pourvu, par les soins d'une société prévoyante, d'un apanage personnel. Mais il résulte seulement que si l'homme, par des moyens idoines et sans léser autrui, a pu se constituer une propriété, cette réalisation est une réussite puisqu'elle répond à un vœu, à une tendance de la nature humaine.

Encore peut-on préciser. Nous allons le tenter, en usant d'explications récentes qui dérangent peut-être un peu le vocabulaire habituel

mais nous semble projeter une lumière assez nouvelle sur les thèses établies.

Propriété humaine.

Ce serait celle qui comporterait des biens *suffisants* pour permettre à l'homme de mener une existence vraiment humaine. Elle répondrait à une tendance foncière de la nature, indépendamment de toute circonstance historique et notamment du péché originel. Car :

La raison homologue, chez l'homme, trois séries superposées d'inclinations : la première qu'il partage avec tous les êtres, savoir la propension à *se conserver*, la seconde qu'il partage avec tous les vivants, savoir la propension à *se reproduire* ; la dernière, qui lui est propre, savoir la tendance à *se perfectionner*. (G. Renard, *La Théorie de l'Institution*, p. 527.)

[92]

Et à ces trois séries d'inclinations foncières la propriété humaine viendrait donner satisfaction en apportant les ressources stables *suffisantes* pour la vie physique, familiale, intellectuelle, morale.

Propriété privée.

Dans le vocabulaire un peu spécial, dont nous usons, elle représente la propriété qui commence au delà des frontières de la propriété humaine, au delà donc des ressources *suffisantes*, pour s'étendre au *superflu*.

Cette propriété est naturelle encore, mais dans un sens qui n'est plus celui de tout à l'heure. Les motifs de l'admettre sont surtout d'ordre social.

Les hommes, à les prendre tels qu'ils sont, ont besoin d'un ressort qui stimule leur activité devant une tâche souvent ingrate. Or le patrimoine de l'humanité s'accroît dans la mesure où le travail utilise et fait fructifier les ressources naturelles. Décourager l'ardeur à la besogne, c'est donc vouer le monde à la misère. Et ne pas établir une répartition sur des bases stables, c'est aussi abandonner les hommes aux querelles et aux litiges.

Pour ces raisons d'intérêt commun, la propriété privée est inscrite, non dans le droit naturel strict, comme la propriété humaine, mais dans le droit des gens, c'est-à-dire dans ces conclusions positives que l'expérience des siècles a tirées de certains principes universels. Et ces principes eux-mêmes sont fondés dans la nature. Seulement, cette nature est, cette fois, la nature historique, telle qu'elle est résultée de la faute originelle, avec les causes de déséquilibre et de faiblesse qui sont la marque de cette défaillance initiale.

Il en est de même pour l'héritage, car le droit de propriété se complète et s'affermi par celui de tester.

Limites de la propriété privée.

On a coutume de les apercevoir et de les marquer dans tout ce qui nuirait gravement à l'intérêt général de la société.

Et l'on n'oublie pas non plus de mentionner les charges qui grèvent, dans son exercice, le droit de propriété (impôts, expropriations possibles avec indemnité...).

Ces réserves sont exactes. Mais elles se cantonnent encore dans des considérations extérieures, occasionnelles. Les réflexions, qui [93] précèdent, sont, au contraire, susceptibles de montrer comment la propriété privée doit être subordonnée et coordonnée au bien commun, comment elle s'harmonise avec l'ordre social.

On l'apercevra mieux si l'on réfléchit que le droit de propriété privée (c'est-à-dire, rappelons-le encore, du *superflu*) chez quelques-uns, est, en quelque sorte, conditionné par le droit, chez tous, de la propriété humaine (c'est-à-dire de la *suffisance*).

Il en résultera que le superflu des uns ne doit pas mettre obstacle à l'obtention possible par tous du nécessaire, mais, au contraire, y aider.

De là des conclusions pratiques.

Fournir du travail à autrui, c'est, pour le riche, la façon normale de remplir la fonction sociale de la fortune et d'associer le « droit d'autrui » aux avantages de son propre droit ¹⁶. G. Renard, *op. cit.*, p. 530.)

Encore faut-il que ce travail apporte vraiment les ressources voulues pour rendre possible aux travailleurs l'accès à la propriété humaine. Et l'on se rappellera ici ce que nous avons dit à propos du salaire, de ses exigences vitales et familiales, de l'épargne.

Cette « fourniture de travail » apparaît comme le procédé normal d'accord entre la propriété humaine et la propriété privée. Pour les cas exceptionnels, il reste à la charge de la seconde de subvenir au déficit de la première par la voie de la bienfaisance.

DROIT CONCRET DE PROPRIÉTÉ.

Jusqu'ici nous avons traité du droit *abstrait* qui autorise l'homme à posséder en propre. Mais quel sera le titre qui fera passer ce droit de la théorie à l'application, qui fera d'un être apte à la propriété, un propriétaire réel de tel ou tel bien ?

[94]

En ce genre, certains procédés permettent d'acquérir ce qui déjà appartenait à autrui. Et ce sont l'héritage, la donation, l'achat... ou bien il s'agit de nous approprier ce qui n'appartient à personne (cas devenu rare dans les sociétés modernes). Alors la simple occupation du domaine ou de l'objet en cause, le marque d'une sorte d'estampille et transforme le droit abstrait de propriété en un titre concret.

¹⁶ Pie XI, récemment, dans l'Encyclique *Quadragesimo Anno*, insistait sur la même notion.

« Des principes posés par le Docteur Angélique, nous déduisons sans peine que celui qui consacre les ressources plus larges dont il dispose, à développer une industrie, source abondante de travail rémunérateur, pourvu toutefois que ce travail soit employé à produire des biens réellement utiles, pratique, d'une manière remarquable et particulièrement appropriée aux besoins de notre temps, l'exercice de la vertu de magnificence, »

Objection socialiste contre la propriété.

Sans pouvoir apporter la série des griefs, de forme savante ou vulgaire, que le socialisme profère contre la propriété, on en donnera une suffisante idée en les réunissant dans une objection familière.

Il est injuste, dirait-elle, qu'un gâteau, préparé pour des convives, soit distribué entre les premiers arrivés, en sorte que les derniers venus n'en aient même plus une miette. Ainsi en est-il pourtant des biens de la terre accaparés indûment par ceux que la chance a favorisés ou que les scrupules n'ont pas arrêtés. En sorte que la masse est réduite à la misère ou à la portion congrue.

Pour répondre à cette objection, il importe de ne pas oublier ce que nous avons établi plus haut. Une notion égoïste, fermée, de la propriété rendrait la réplique impossible. Mais, si la propriété *privée* est vraiment ordonnée au bien commun, si elle favorise, pour tous, l'obtention, par la propriété *humaine*, par le juste salaire, de ressources suffisantes, l'on ne saurait prétendre que le gâteau n'a pas été partagé.

Il est vrai qu'il ne l'a pas été de façon égale, que la propriété privée, ou celle du superflu, admet toute une gradation.

Mais cette condition paraît nécessaire, étant donné la nature actuelle des hommes, pour qu'il y ait production de richesses abondantes. Car le gâteau de la comparaison est un mythe. Les ressources d'ici-bas ne sont pas apportées toutes prêtes à la consommation. Elles consistent surtout dans des instruments de travail dont le rendement variera avec l'activité qui les mettra en œuvre. Si nul stimulant d'intérêt ne maintient cette activité, l'inertie réduira à néant le patrimoine du monde. Et, sous prétexte d'égalité farouche, les foules affamées se querelleront devant le buffet vide.

[95]

Pouvoir indirect de l'État sur la propriété.

Ce que nous avons dit du droit de propriété, l'a montré appuyé sur des exigences individuelles ou des conditions de vie collective. Il en résulte que ce droit est antérieur aux dispositions positives de l'État,

qu'il n'attend pas d'elles son investiture et qu'il protesterait contre leur décret de confiscation.

L'État ne peut donc disposer, à son gré, et directement, des biens particuliers et la spoliation serait une injustice.

Toutefois l'État, gardien du bien commun, peut indirectement poser des règles à l'exercice d'un droit qu'il ne saurait supprimer ; il est encore qualifié pour demander les sacrifices pécuniaires nécessités par les frais de son rôle ¹⁷.

L'HISTOIRE DE LA PROPRIÉTÉ.

Les vicissitudes de cette institution ont été multiples et elles découragent les recherches qui voudraient être complètes.

La société est intervenue souvent sur le domaine de la propriété et les limites, dont nous parlions plus haut, sont fort loin d'avoir été toujours respectées. Ces leçons du passé, sans prévaloir contre les règles du droit, nous engageant à ne point nous faire, de ce droit, une conception trop rigide.

Indiquer quelques jalons, c'est tout ce qui nous est loisible sur cet immense terrain.

Chez les anciens Germains, suivant quelques auteurs, la terre n'appartenait à personne ; chaque année, la tribu assignait à chacun de ses membres un lot à cultiver et on changeait le lot, l'année suivante.

Au contraire, les populations de la Grèce et de l'Italie, dès l'antiquité la plus haute, ont toujours connu et pratiqué la propriété privée. (Fustel de Coulanges, *La cité antique*, p. 62.)

Mais, dans l'ancienne Rome, cette propriété était à la famille.

¹⁷ « L'autorité publique peut donc, s'inspirant des véritables nécessités du bien commun, déterminer, à la lumière de la loi naturelle et divine, l'usage que les propriétaires pourront ou ne pourront pas faire de leurs biens... Pas plus, en effet, qu'aucune autre institution de la vie sociale, le régime de la propriété n'est absolument immuable et l'histoire en témoigne. » (Pie XI, Encyc. *Quadragesimo Anno*.)

[96]

Cette place lui appartient, elle est sa propriété, propriété non d'un homme seulement, mais d'une famille dont les différents membres doivent venir l'un après l'autre naître et mourir là. (*Op. cit*, p. 64.)

L'on connaît les restrictions de la loi juive sur la propriété du sol.

Dans la Gaule du Moyen Age, sur chaque terre se superposent des droits multiples et enchevêtrés : droits du suzerain, du « fief », du serf... À côté des biens individuels, *les communaux* sont des bois et des pacages laissés à la possession collective des tenanciers du domaine. Arrêtons-nous, ces indications suffisent pour montrer, suivant le mot de l'Encyclique, que « le régime de la propriété n'est pas immuable ».

[97]

Première partie.
SOCIOLOGIE ÉCONOMIQUE

APPENDICE

A. Influence des transformations économiques sur les institutions, les mœurs et les idées.

[Retour à la table des matières](#)

La théorie de K. Marx et de son disciple Engels exagère cette influence jusqu'à la rendre exclusive. Elle veut qu'au cours de l'histoire, l'état de la production, des transports, ait commandé et *déterminé* les institutions, les mœurs, les idées. L'industrie, le commerce... seraient donc les cadres qui modèleraient souverainement les civilisations. C'est le « matérialisme historique ». Les idées ne mèneraient plus le monde ou, du moins, elles ne le guideraient qu'après avoir été orientées elles-mêmes nécessairement, rigoureusement, par l'état des machines et la situation des marchés.

Ainsi l'influence des transformations économiques serait omnipotente sur les mœurs et les pensées. L'esprit serait sous la dépendance immédiate, étroite de la matière.

Critique.

Cette thèse sur les transformations sociales est aujourd'hui de plus en plus trouvée trop étroite, même par ceux qui se réclameraient volontiers, sur d'autres points, de K. Marx. Il y a plus de choses au ciel et sur la terre, pourrait-on dire en adaptant le mot tiré d'*Hamlet*, que le

matérialisme historique n'en peut expliquer. Et la complexité des influences est telle qu'il est malaisé de les analyser dans le passé, qu'il est impossible d'en prévoir le jeu dans l'avenir.

Nous ne contestons pas pourtant l'action des facteurs économiques sur la marche du monde et la direction des idées. Que l'on songe, par exemple, aux esprits et aux âmes façonnées, depuis vingt ans, par le rythme de la vitesse et, comme l'on dit volontiers, [98] « sous le signe » des inventions modernes (automobiles, avions, T.S.F.). Mais ce sont là des circonstances qui *conditionnent* les initiatives et les activités humaines, non pas des causes qui les *déterminent*, en annihilant la liberté.

Donner les agents économiques comme l'unique moteur du monde, c'est aller contre la raison et l'expérience. C'est nier l'action qu'ont eue, à toute époque, les doctrines philosophiques, sociales, religieuses, l'exemple et l'influence de tous les meneurs de peuples, le courant provoqué, à certaines heures, par des aspirations puissantes et désintéressées. Les chrétiens n'ont qu'à se rappeler l'histoire des origines de leur foi conquérante pour savoir que tout ne se ramène pas, ici-bas, à la matière et à son mécanisme. Et, sous nos yeux, des nations, arrivées au même degré de l'évolution industrielle et commerciale, n'en sont pas moins très distantes sous le rapport des idées et des manières de vivre.

Récemment M. de Man, socialiste belge désillusionné du marxisme, faisait la critique du matérialisme historique qu'il fallait, disait-il, dépasser. Il notait, dans le mouvement ouvrier, un élément sentimental, passionnel, fait de coutumes anciennes, de traditions et aussi d'aspirations vers l'avenir. Tout cela était indépendant du machinisme ou du négoce. Et, même dans le travail manuel, la liberté restait prépondérante.

L'ouvrier qui dispose de certaines matières premières et d'outils déterminés, ne peut s'en servir que pour fabriquer des objets dont la nature correspond à ces moyens de production. Avec du bois et des outils de menuiserie, il ne peut fabriquer ni une paire de bottines ni une auto. Quant à savoir s'il construira une armoire ou une chaise, s'il fera bien son travail ou s'il le fera mal, voilà qui ne dépend plus des choses qu'il a en mains : la cause opérante dans ce cas, c'est la volonté qui dirige ces mains. On peut songer ici à l'exemple du jeu de cartes dont parle Goethe : personne ne peut choisir son jeu soi-même ; mais il n'est point de jeu donné avec lequel

on ne puisse faire des parties fort différentes. (Henri de Man, *Au-delà du Marxisme*, p. 301.)

LES TRANSFORMATIONS DU MONDE MODERNE.

Marx les attribue donc au machinisme qui aurait provoqué l'avènement du capitalisme et, par réaction, du socialisme. Il y a une part de vérité dans cette explication qui reste incomplète.

[99]

Le capitalisme est aussi, dans l'ordre des idées, le descendant du libéralisme économique. De plus, W. Sombart, qui a étudié ses origines et son développement, relève, dans ses poussées ou dans son allure, des influences qu'il assigne à la race, aux traditions, voire à la religion. De son côté, M. Siegfried, dans son analyse de l'esprit capitaliste aux États-Unis, y retrouve des traces du puritanisme importé par les premiers colons de l'Amérique. Et, à l'autre bout du monde et des doctrines, le tempérament slave aide à comprendre plus d'un aspect du bolchevisme.

Mais, et quelle que soit sa cause complexe, la métamorphose du monde est profonde.

Les petits ateliers de jadis ont fait place aux usines géantes et aux grands magasins. Les agglomérations humaines ont changé les rapports des entreprises et de leur personnel comme les relations entre voisins. Les logements, les transports brisent ou bousculent les habitudes anciennes. La campagne se vide au profit de la ville. Le confort se répand dans la masse et la crise d'autorité sévit.

Ce sont là traits épars qui ne prétendent pas dessiner un tableau. Veut-on, du moins, l'une des caractéristiques d'aujourd'hui ?

Ne cherchez pas longtemps la victime désignée de notre civilisation : c'est l'homme solitaire ou qui aime encore la solitude. (Romier, *L'Homme nouveau*, p. 81.)

Ainsi la société contemporaine nous offre le spectacle d'une multitude où chacun se mêle à tous et dépend de tous, mais n'a de rapport obligé avec personne. (*Op. cit.*, p. 13.)

B. LA DIVISION DU TRAVAIL. — SES EFFETS MORAUX.

[Retour à la table des matières](#)

Une poussière d'individus, dépendant les uns des autres, une sorte d'« anonymat des rapports » sociaux succédant aux relations amicales et locales de jadis. Tel serait donc l'aspect sous lequel M. Romier verrait et présenterait notre « société contemporaine ».

Et Durkheim (que nous retrouvons avec ce paragraphe sur la « Division du Travail » inspiré par ses idées) n'aurait sans doute pas refusé de contresigner cet exposé.

Lui aussi voyait, avec les modifications de la vie moderne, les cadres [100] locaux brisés. Les sociétés tendent à se former en agglomérations plus denses, plus vastes, où les influences de « l'âme collective » ont plus de difficulté à se faire sentir. Qui n'a point remarqué que, dans une grande ville, on s'ignore, même entre voisins proches ? Il ne faut donc plus beaucoup compter sur la cohésion née des *similitudes*.

Mais alors où porter les espérances de la vie sociale ?

LA DIVISION DU TRAVAIL.

Durkheim nous invite à les replacer dans la division du travail.

Celle-ci est un résultat du nouvel état social. Autrefois, les sentiments communs, les traditions, les croyances religieuses formaient cette « âme collective » dont nous avons vu la place éminente dans la philosophie de Durkheim. C'était le propre des sociétés un peu fermées où les influences locales, les souvenirs des ancêtres créaient une atmosphère commune.

Aujourd'hui, les populations se rassemblent, la lutte pour la vie tendrait à devenir plus âpre. Heureusement, nous dit Durkheim, les fonctions différentes ont évité le conflit, grâce à la division du travail qui leur a taillé des domaines distincts et leur permet de coexister les unes à côté des autres.

Et dès lors, avec ce qui subsiste des anciennes *similitudes*, voici que les *différences* elles-mêmes peuvent servir de liens sociaux, puisqu'elles rendent les individus plus conscients de leur mutuelle dépendance.

La vie sociale, nous dira Durkheim, dérive d'une double source, la similitude des consciences et la division du travail social. L'individu est socialisé dans le premier cas, parce que, n'ayant pas d'individualité propre, il se confond, ainsi que ses semblables, au sein d'un même type collectif ; dans le second, parce que, tout en ayant une physionomie et une activité personnelles qui le distinguent des autres, il dépend d'eux dans la mesure même où il s'en distingue et, par conséquent, de la société qui dépend de leur union. (Durkheim, *De la Division du Travail social*, p. 205.)

LES EFFETS MORAUX DE LA DIVISION DU TRAVAIL.

On ne saurait les exagérer, toujours d'après Durkheim, à condition qu'on ne laisse pas les *individus* à leur fantaisie et que les *fonctions* elles-mêmes s'associent comme un organisme et reçoivent une réglementation qui leur manque.

[101]

Et ici nous retrouvons des vues justes déjà rencontrées dans le programme des catholiques sociaux.

Ceci fait ou supposé, l'on nous affirme que nous tenons en mains la clef de l'ordre moral, fournie par la division du travail social.

C'est d'elle que viennent les forces qui le retiennent (l'individu) et le contiennent.

En un mot, puisque la division du travail devient la source éminente de la solidarité sociale, elle devient du même coup la base de l'ordre moral. (Durkheim, *De la Division du Travail social*, p. 393.)

LA DIVISION DU TRAVAIL ET L'ÉDUCATION.

Si vraiment elle est chargée d'un pareil rôle et d'une telle dignité, la division du travail est en droit de réclamer que l'éducation les fasse reconnaître et honorer.

Aussi Durkheim y veillera-t-il. L'école doit d'abord, d'après lui, sauvegarder les similitudes essentielles, développer, chez l'élève, « un certain nombre d'états physiques et mentaux que la société, à laquelle il appartient, considère comme ne devant être absents d'aucun de ses membres ».

Puis il lui faudra se servir des différences, pour nouer, dans la variété même des fondions, des liens sociaux plus solides.

Si, au même moment, le travail est plus divisé, elle (l'éducation) provoquera, chez les enfants, sur un premier fonds d'idées et de sentiments communs, une plus riche diversité d'aptitudes professionnelles. (Durkheim, *Éducation et Sociologie*, p. 48.)

CONCLUSION.

Elle tiendra en quelques mots après cet exposé où nous avons largement laissé la parole à Durkheim.

Nous n'avons pas à rappeler, du point de vue technique, les avantages réels — ni les inconvénients — de la division du travail social.

Mais y voir « la base de l'ordre moral » n'est-ce pas avouer implicitement l'indigence d'une morale qui pense s'édifier sur une pareille plate-forme ?

Que sera cette « solidarité » née de la dépendance matérielle des fonctions sociales ? Comment transformer ce *fait en une vertu* ? Et [102] cette vertu même, à la supposer existante, résume-t-elle ou remplace-t-elle tout le code de la morale ?

« Si le Seigneur n'a point bâti la cité, nous dit le Psaume, en vain ont travaillé (même dans une division qui s'affirme solidarité) ceux qui l'ont édifiée. »

Ce n'est pas la division du travail qui remplacera, pour les constructions durables, ni les cadres providentiels, ni les liens de la charité. Et nous croyons que l'éducation conserve, pour la formation de ce vrai sens social, une tâche de première nécessité.

[103]

Deuxième partie

SOCIOLOGIE DOMESTIQUE

[Retour à la table des matières](#)

[103]

Deuxième partie.
SOCIOLOGIE DOMESTIQUE

Chapitre I

LA FAMILLE. SON ORIGINE

[Retour à la table des matières](#)

DÉFINITION.

Suivant qu'on entend le mot dans un sens plus ou moins large on peut désigner, sous le nom de famille, des groupes aussi plus ou moins étendus.

Ce seront alors les êtres humains qui portent le même nom ou qui ont entre eux une parenté, ou bien il s'agira non plus de ceux qui sont unis par les liens du sang mais de ceux qui se trouvent réunis par les relations de voisinage, de vie commune, qui habitent sous le même toit. Jadis même les liens de la profession, plus étroits, permettaient de considérer les travailleurs d'un même atelier comme les membres d'une même famille artisanale.

Mais, dans ce qui va suivre, nous envisageons la famille au sens strict, c'est-à-dire comme représentant le groupe stable de l'homme, de la femme et des enfants ou, du moins, c'est pour en arriver à ce groupe que nous envisagerons parfois les sociétés plus vastes dont il fait partie.

ORIGINE DE LA FAMILLE.

Nous disons que la famille, une et stable, est *fondée sur la nature* même de l'homme, constituée par le lien de la consanguinité.

[104]

Chez les bêtes elles-mêmes une certaine stabilité du couple est observée lorsqu'elle est nécessaire pour nourrir et élever la progéniture. Comment n'en serait-il pas ainsi — et plus encore — dans la race humaine où les enfants demandent normalement des soins plus prolongés, la collaboration durable des parents ?

Cette stabilité apparaît de plus en plus requise, à mesure que l'éducation des enfants a des exigences plus délicates, à mesure aussi que l'amour mutuel des deux époux s'affine davantage. Et n'est-ce pas la tendance d'un amour, qui se dégage des passions occasionnelles, de multiplier les promesses de durée et de s'anoblir par l'engagement de tout l'avenir ? La nature, dans ce qu'elle a de meilleur, fait ici entendre sa voix ¹⁸.

En revanche, il est vrai que les passions ont vite fait de démentir et d'étouffer ces affirmations de la saine nature. Et, en pratique, laissées à elles-mêmes, elles ont amené le foisonnement des pires désordres dont la famille, une et stable, a été la constante victime. Ce sont là des contaminations postérieures à la réalité primitive, dégradant l'idéal.

LA THÉORIE ÉVOLUTIONNISTE À PROPOS DE LA FAMILLE.

Les matérialistes évolutionnistes (la plupart des socialistes) sont très loin de vouloir admettre cette origine naturelle et cet état primitif de la famille une et stable.

¹⁸ Enfin, pour nous chrétiens, et dans le domaine de la révélation, nous avons les renseignements de la Bible et les paroles de Jésus-Christ dans l'Évangile. « N'avez-vous pas lu que le Créateur, au commencement, les fit homme et femme et qu'il dit : A cause de cela, l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme, et ils deviendront les deux une seule chair ? » (Matth., xix, 3...).

Le stade premier, d'après eux, aurait été la *promiscuité* totale, dans laquelle l'homme, à peine dégagé de l'animalité, aurait conservé les mœurs et les instincts de ses devanciers inférieurs. Aucune trace alors de famille.

Plus tard, dans la horde, se serait ébauchée une organisation ; une première forme de société domestique. Mais alors la mère aurait été au centre de la famille, le père restant ou inconnu ou plus ou moins passager. C'était le *matriarcat*.

[105]

L'homme, à un stade plus élevé, serait devenu le chef de sa femme — ou de ses femmes — comme de ses enfants. Et cette organisation, encore rudimentaire, correspond au *patriarcat*.

Enfin, à une époque relativement récente, serait apparue la famille monogamique, que nous connaissons. Mais elle-même serait destinée à une évolution ultérieure, dont le divorce ouvre les perspectives. L'union libre serait au terme, avec les droits pareils laissés aux intéressés pour régler, en toute indépendance, leur destinée commune ¹⁹.

LA THÈSE DE DURKHEIM À PROPOS DE LA FAMILLE.

Ce serait faire tort à Durkheim que de le confondre avec les partisans de ce grossier évolutionnisme. Sa thèse n'envisage pas la biologie, elle cherche la succession des formes juridiques de la famille au cours des âges.

Elle n'admet pas la promiscuité à l'origine. Il y a eu, pour Durkheim, et au début même de l'humanité, *une* forme de famille, mais ce n'est pas du tout celle que nous entendons, lorsque nous par-

¹⁹ Nous n'avons là qu'une application, sur le terrain de la famille, de la thèse générale de l'évolution matérialiste. Elle suppose que la matière, par une marche ascendante, dont la direction lui échappe, arrive à la vie, puis à l'instinct, puis à l'intelligence. Celle-ci a surgi, pour prendre conscience d'elle-même, dans cette sorte de « purée magique » que serait un cerveau humain, et elle continue ses étapes, pour réaliser des progrès nouveaux dans le sens d'une émancipation toujours plus complète.

lons d'un groupe réuni par les liens du sang, moins encore lorsque nous pensons à la famille monogame et stable.

Pour Durkheim, la famille primitive était, comme nous devons nous y attendre d'après sa théorie, une formation *sociale*, le clan. Dans cette famille ou cette société, les liens sont noués par une convention, ou plutôt par une conviction commune où nous retrouvons « l'âme collective ». La filiation naturelle, la consanguinité n'interviennent pas pour établir et maintenir cette parenté entre membres du même clan.

Par contre, ces membres s'estiment parents du fait qu'ils ont le même totem, ils forment, dès lors, une famille, si l'on tient au terme, mais en le prenant dans un sens tout différent de la signification actuelle.

[106]

CLAN TOTÉMIQUE.

Écoutons la définition qu'en donne Durkheim, dans son livre sur [*La Prohibition de l'Inceste.*](#)

Nous appelons ainsi un groupe d'individus qui se considèrent comme parents les uns des autres, mais qui reconnaissent cette parenté à ce signe très particulier qu'ils sont pourvus d'un même « totem ». Le totem lui-même est un être animé ou inanimé, plus généralement un végétal ou un animal, dont le groupe est censé descendre et qui lui sert à la fois d'emblème et de nom collectif. Si le totem est un loup, tous les membres du clan croient qu'ils ont un loup pour ancêtre et par conséquent qu'ils ont, eux-mêmes, quelque chose du loup.

Se croyant ainsi parents par la vertu du totem, les membres du clan s'interdisent de se marier entre eux. Ils doivent chercher femme ou mari à l'extérieur, c'est *l'exogamie*.

CRITIQUE.

Toutes les sociétés, nous affirme l'école sociologique, ont passé par cette organisation du clan totémique ou sont issues de sociétés qui ont connu ce stade. C'est donc bien l'origine de la famille qui a évolué ensuite, à travers les étapes du matriarcat, du patriarcat, vers l'union mo-

nogamique actuelle. Et tout procède, non d'une connexion naturelle, d'après la consanguinité, mais d'une exigence sociale, ce qu'il fallait démontrer.

Seulement, et de plus en plus, les recherches plus poussées sur les peuplades sauvages permettent de contester, du seul point de vue historique, cette thèse et ses conclusions. Nous aurons l'occasion de revenir, un peu plus en détail, à propos de la religion, sur l'histoire ou l'aventure du totem et sur le rôle dont on prétend le charger.

Disons seulement ici que le susdit totem, ainsi placé à l'origine de *toutes* les sociétés, est loin actuellement de se révéler comme universel chez ceux-là (les sauvages) qu'on voudrait nous donner comme les représentants actuels et attardés des mœurs d'autrefois.

Et, lors même qu'il est signalé, le totémisme ne peut plus guère être apporté comme un vestige primitif, mais il apparaît plutôt comme une forme postérieure, dérivée, déjà contaminée.

Cette conclusion tirée, nous le répétons, d'observations positives, [107] est appuyée aujourd'hui par l'étude approfondie des Pygmées, peuplades du centre de l'Afrique et de la Malaisie.

Les Pygmées. — Ces hommes de petite taille peuvent être considérés, de l'avis de tous les savants, — en raison surtout du degré infime de leur civilisation matérielle — comme représentants de la race la plus ancienne existant aujourd'hui sur la terre.

Il est donc clair que si nous voulons demander à l'étude des hommes actuellement vivants les éléments pour déterminer quel fut l'état des primitifs, nous devons avant tout puiser ces éléments dans les tribus pygmées et pygmoïdes. Les autres peuples non civilisés et, à plus forte raison, les civilisés nous présentent des types plus évolués et donc plus récents. C'est donc chez les Pygmées qu'il faut étudier la famille, si nous voulons savoir quelle en fut, pour l'humanité en général, la première origine. (Gemelli, *L'Origine de la Famille*, p. 83.)

Or, chez ces peuplades, la famille apparaît stable, généralement monogame, entourée d'une discipline sévère et basée sur une tradition solide. La femme y est pourvue de droits analogues à ceux du mari, l'éducation des enfants est l'objet des soins et de l'attention des parents.

Et à côté de cette institution familiale, base de l'organisation civique (d'ailleurs rudimentaire) de la tribu, l'on ne retrouve guère chez les Pygmées (sauf dans une branche) le totémisme matrimonial avec ses exigences d'exogamie. C'est donc bien, au stade le plus primitif qu'il nous soit donné de connaître, la famille stable, monogame, fondée par les liens de la filiation et de la consanguinité qui apparaît ici à l'état naturel et comme la cellule originelle de la société.

[108]

Deuxième partie.
SOCIOLOGIE DOMESTIQUE

Chapitre II

LA FAMILLE. SON ÉVOLUTION HISTORIQUE

[Retour à la table des matières](#)

DIVERSES FORMES HISTORIQUES DE LA FAMILLE.

Les traditions familiales des Pygmées nous ont permis de nous reporter aux organisations les plus anciennes qui aient survécu jusqu'à nous.

Retrouvons maintenant Durkheim, même si son premier point de départ erroné fausse toute la direction de son itinéraire. Du moins nous constaterons par quelles étapes il nous conduit.

Donc, après le clan totémique, et la parenté de nature *religieuse*, il y aurait eu des familles ou des groupes réunis, cette fois, par les liens du sang mais aussi par des intérêts *économiques*, un patrimoine commun.

Ensuite, nous en arrivons à la *famille patriarcale romaine*, cinq ou six siècles avant notre ère. Celle-ci se fonde sur la consanguinité et sur

l'autorité personnelle du père, qui est aussi le prêtre du culte domestique, où sont honorés les ancêtres, les dieux lares.

Puis c'est la *famille germanique* qui fait une plus grande place à la femme. Tandis qu'à Rome les degrés de parenté se comptaient uniquement du côté masculin, entre les « agnats », ici les « cognats » c'est-à-dire les parents du côté maternel, sont également reconnus.

Et enfin nous arrivons à la *famille moderne* reposant sur le mariage où la volonté des époux prend toute l'importance, où les individus acquièrent toute leur personnalité.

Ainsi, d'après Durkheim, il s'est produit un mouvement continu par lequel la famille s'est rétractée, rétrécie. Le lien, qui la groupait, était d'abord une puissance collective, supérieure aux individus ; religion totémique dans le clan, patrimoine commun, autorité suprême [109] du père à Rome pour devenir, sous la forme moderne, un attachement libre fondé sur le choix personnel.

CRITIQUE.

Nous ne savons si ce tableau, indépendamment de ce que l'on a fait déjà remarquer pour le clan totémique, répond à la succession des faits ou, du moins, permet l'interprétation qu'on en tire. Cette interprétation voit, si nous ne nous trompons, dans telle forme de la famille, à telle époque donnée, un produit de la société alors existante.

C'est bien ainsi, du moins, que MM. liesse et Gleyze, commentateurs connus — et peut-être compromettants — de Durkheim, conçoivent les choses. Parlant de la famille patriarcale romaine, par exemple, ils nous la montrent comme issue d'un groupement antérieur plus considérable, la *gens*.

Pour des raisons, que nous ignorons, écrivent-ils, peut-être en raison de sa densité croissante, un jour vint où la *gens* se subdivisa. Chaque souche vécut à part, tous les enfants d'un même père groupés autour de lui, la fille jusqu'à son mariage, les fils jusqu'à sa mort.

Mais ce n'est point ainsi que Fustel de Coulanges, l'historien de la « [Cité antique](#) », nous présente le résultat de ses recherches et c'est même l'ordre inverse qui paraît répondre aux faits.

Si nous en croyons cet homme autorisé, la famille a été, au contraire, le groupe initial. Et la *gens*, bien loin de lui avoir donné naissance par dislocation ou segmentation, est issue elle-même d'un bourgeonnement de cette cellule primitive.

La *gens* était la famille, mais la famille ayant conservé l'unité que sa religion lui commandait, et ayant atteint tout le développement que l'ancien droit privé lui permettait d'atteindre (Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, p. 121).

Plus tard, ces familles, en s'associant, formèrent des groupes plus étendus, les *phratries* en Grèce, les *curies* à Rome. Puis, ces *curies* par leur union, donnèrent les *tribus* qui, se fédérant à leur tour, aboutirent enfin à la *citée*.

Ainsi, le mouvement, loin d'aller de la circonférence sociale au centre familial, nous apparaît dirigé dans un sens opposé. Et c'est [110] la famille qui a façonné les groupes plus étendus suivant son organisation propre et sur le modèle de son culte domestique.

L'étude des anciennes règles de droit privé nous a fait entrevoir, par delà les temps qu'on appelle historiques, une période de siècles pendant lesquels la famille fut la seule forme de société. (Fustel de Coulanges, *Op. cit.*, p. 131.)

Simple observation basée sur les faits et propre à mettre quelque réserve dans les synthèses trop générales et dans les systèmes qu'on en voudrait tirer.

COMMENT LA FAMILLE A PERDU CERTAINES DE SES FONCTIONS PRIMITIVES.

C'est encore une des thèses de l'école sociologique. Voyons comment elle la comprend et regardons ce qu'on peut en retenir.

La thèse veut, ainsi que nous l'indiquions, que la famille ait toujours été, se concentrant, passant du type social étendu au type domestique restreint puis à la simple société conjugale formée par l'union de deux volontés.

Cette concentration, à son tour, s'opère grâce à une différenciation de plus en plus nette de la famille par rapport aux autres groupements sociaux, politiques et économiques. Et cela ne va pas sans une éviction progressive de l'influence sociale de la famille : cette dernière, après avoir perdu ses fonctions religieuse, judiciaire, politique, est en train de perdre sa fonction éducative au profit de l'État et sa fonction économique au profit du groupement professionnel. (Doucy, *L'Institution familiale selon la Sociologie d'État* dans le recueil : *Comment juger la Sociologie contemporaine ?* p. 103.)

Ce n'est pas que Durkheim se félicite de cette évolution qu'il croit constater. Ce n'est pas surtout qu'il se pose en ennemi de la famille. M. Davy, l'un de ses disciples fidèles, a écrit, d'accord avec la pensée du maître :

La famille a donc pu et peut encore perdre beaucoup en étendue. . et se voir dépouiller en même temps de la plupart de ses fonctions protectrices et réglementaires pour se confiner au for intérieur familial, elle n'en continue pas moins à exercer une action régulatrice sur la totalité de notre être (*Revue Philosophique*, 1975, tome II, cité par Doucy, *Op. cit.*, p. 98).

[111]

Mais il reste que la famille devient de plus en plus un groupe d'ordre privé, réduit à un rôle plutôt sentimental, dépouillé de ses prérogatives anciennes. Les époux n'y peuvent plus trouver, dans leur association trop réduite, le milieu qui les soutienne et les défende comme faisait le groupe ancien. Ce rôle social et moral de la famille est donc passé, suivant Durkheim, à la profession organisée, dans la division du travail. Et il faudra, pour la morale d'aujourd'hui ou de demain, que le devoir professionnel supplante ou supplée le devoir domestique.

CRITIQUE.

La plupart de ces déductions nous paraissent venir du présupposé initial. Si l'on admet, en effet, que la famille primitive n'était pas fondée sur les liens du sang, qu'elle était un clan réuni par une croyance

religieuse... on n'aura pas de peine à la voir se contracter au cours des âges, et perdre, avec son ampleur, ses fonctions premières.

Seulement il y a, dans ces horizons, beaucoup de vues systématiques dont nous avons dit les corrections nécessaires.

Si, au contraire, on réserve le mot et le titre de « famille » à un groupe fondé par l'union stable de l'homme et de la femme (que nous apercevons, dès l'origine, à travers les traditions des Pygmées) tout change instantanément.

Il est bien vrai que la famille, basée sur la consanguinité eut, à certains moments de l'histoire antique, un cadre extrêmement rigide, avec la religion domestique, l'autorité absolue du père.

Puis, tout, bien avant l'ère chrétienne, s'était singulièrement disloqué, distendu. Ce n'était pas seulement la liberté qui s'était introduite dans les mœurs familiales, mais l'absolue licence.

LA FAMILLE CHRÉTIENNE.

En sorte que Jésus-Christ, par son intervention *personnelle* (et non par l'action du milieu ou de « l'âme collective »), a opéré un merveilleux redressement. Il n'a pas rétabli, pour autant, le culte étroit et faux des dieux lares puisqu'il venait proclamer les droits du Dieu unique et universel. Il ne prétendait pas davantage rendre à l'autorité paternelle ce qu'elle avait de tyrannique et le christianisme instaurera au foyer, avec la hiérarchie nécessaire, l'harmonieuse collaboration des époux.

Mais il n'est pas vrai que, dans la famille chrétienne (qui tout de [112] même tient une place dans la famille moderne] le lien domestique soit devenu tout personnel, basé sur le seul choix des deux intéressés et, par là même, fragile. Car l'institution du mariage, si elle suppose la liberté de ceux qui s'y engagent, dépasse les conjoints par toutes les responsabilités qu'ils acceptent. Et par le sacrement elle hausse leur union à un niveau où elle sera désormais inaccessible aux coups qui tenteraient de la rompre.

Puis la famille chrétienne n'est pas seulement cette famille *conjugale*, dont parle Durkheim, et où les individualités actuelles des époux seraient seules en cause. Elle n'est pas non plus, d'ailleurs, comme la famille antique, tout entière orientée vers le passé, vers le culte figé

des ancêtres. Elle se tourne vers l'avenir, et son premier but est le bien de la race par l'enfant, dont la thèse de Durkheim ne marque pas la place primordiale au foyer.

C'est par tous ces aspects qu'elle reste sociale et n'abdique pas sur le domaine limité mais précis qui est le sien.

Si, par ailleurs, les révoltes individualistes secouent, ébranlent du dedans ce cadre familial attaqué, du dehors, par les assauts socialistes, on peut constater le fait. Ici se révèle encore l'incompétence de la théorie sociologique à faire figure de morale. À supposer que ces mœurs tendent à prévaloir, suffit-il de les enregistrer ? Doit-on les déclarer « normales » ? Ou bien, et du seul point de vue du bien commun, faut-il les condamner et les combattre ?

Nous redirons ici les mots de Paul Bureau déjà cités au début de ce volume.

Tant il est vrai que la morale est autre chose que la généralité et que les mesures qu'elle promulgue jugent la vie sociale au lieu de se modeler sur elle. La généralisation d'une pratique ne suffit pas à en fournir la justification, pas plus que son caractère exceptionnel n'en atteste l'incorrection (P. Bureau, *Introduction à la Méthode Sociologique*, p. 264).

Quant aux espoirs placés sur la division du travail pour tenir le rôle des disciplines familiales, nous avons déjà dit à quel point ils apparaissent vains dans leur lourde prétention. L'organisation professionnelle est, dans son ordre, une réforme hautement souhaitable ; on l'écrase sous le poids de la charge quand on veut y voir le pivot moral de la société.

[113]

Deuxième partie.
SOCIOLOGIE DOMESTIQUE

Chapitre III

LE MARIAGE

[Retour à la table des matières](#)

NOTION.

En le prenant dans sa notion générale, on définit le mariage : un contrat bilatéral par lequel un homme et une femme s'associent en vue de fonder une famille.

Mais déjà, et du seul point de vue naturel, ce contrat apparaît doté de caractères spéciaux. Car la nature, nous avons déjà eu l'occasion de le remarquer, tend à en faire une convention stable et unique.

Stable, en raison de la longueur de la tâche éducatrice qui sera normalement celle des associés et réclame leur collaboration durable.

Unique, car la multiplicité compromet l'œuvre en cause. La polyandrie, d'ailleurs assez rare en pratique, s'oppose plus spécialement à la constitution d'un foyer et au bien des enfants. La polygamie est difficilement compatible avec la dignité de la femme. Elle méconnaît la *qualité* de l'éducation donnée dans une famille unique et pourrait réserver des mécomptes à ceux qui s'illusionnent sur la *quantité* des rejetons issus de ces alliances multiples.

Telles sont, au moins, les indications profondes de la nature, même si les mœurs ou les lois sont allées souvent à l'encontre.

CONTRAT OU INSTITUTION.

Ces indications sont assez fortes pour impressionner actuellement un nombre croissant de juristes qui les aperçoivent d'ailleurs surtout sous l'angle des conséquences sociales du mariage.

Dès lors, au lieu de parler d'un « contrat » ils préfèrent le terme « institution ». Ce mot marque mieux qu'il y a plus ici qu'une convention [114] entre particuliers, que le mariage comprend un réseau de responsabilités dont les conjoints ne sont pas libres de se dégager à leur gré, qu'il s'insère dans le milieu social par des connexions publiquement garanties.

Les progrès de la solidarité ont également abouti à faire apparaître, dans l'exercice de tous les droits individuels, un élément de fonction sociale. Tel est l'enchevêtrement des activités humaines que, de moins en moins, il nous est possible d'agir ou de ne pas agir, sans que nos semblables en souffrent ou en profitent : d'où cette conséquence que nous devons user socialement des droits individuels et ne pas être laissés libres d'en abuser, en en faisant un usage qui ne serait pas social...

Comment dès lors serait-on surpris que les mots de fonction sociale fussent prononcés, quand un homme et une femme s'unissent par le mariage et, si cette fonction sociale est une des plus graves que puissent remplir des êtres humains, pourquoi n'accepterait-on pas l'idée que, du moment qu'ils l'ont assumée, ils ont l'obligation de la remplir, même au prix de leur bonheur individuel ²⁰ ? (Paul Cuche, *Semaine Sociale de Grenoble*, 1923.)

²⁰ Ce point de vue juridique et social s'élargit ou s'illumine lorsqu'il reçoit la lumière des perspectives religieuses. Nous ne parlons pas encore ici du mariage entre baptisés. Mais même le mariage païen est une institution de caractère religieux qui dépend essentiellement de Dieu, auteur du genre humain.

« La seule lumière de la raison — surtout si l'on scrute les antiques monuments de l'histoire, si l'on interroge la conscience constante des peuples, si on consulte les institutions et les mœurs des peuples—suffit à établir qu'il y a, dans le mariage naturel lui-même, quelque chose de sacré et de religieux. » (Pie XI. Encyc. *Casti Connubii*.)

LE MARIAGE DES BAPTISÉS.

Jésus-Christ a voulu hausser l'institution matrimoniale entre baptisés à la hauteur et à l'efficacité d'un sacrement. Sa propre union avec l'Église serait le symbole du mariage ainsi grandi et purifié tandis que celle Église recevrait la garde du sacrement qui fonde les foyers.

C'est le contrat lui-même — ou, pour mieux dire, l'échange des consentements — qui est le sacrement. Les époux en sont les ministres l'un pour l'autre, le prêtre n'est ici qu'un témoin délégué.

L'Église a le droit de poser des conditions préalables soit à la *validité* soit à la *licéité* des mariages ²¹.

[115]

LES BIENS DU MARIAGE CHRÉTIEN.

Les biens ou les trésors inclus dans le mariage sont, d'après saint Augustin au nombre de trois : *les enfants, la foi conjugale, le sacrement.*

Les enfants, but du mariage, lui donnent sa signification entière. Ils lui valent ses joies, son honneur et ses charges. Ils réclament protection physique et morale et associent les parents dans une œuvre commune qui resserre normalement leur entente.

La foi conjugale signifie la fidélité inviolable que les époux se doivent l'un à l'autre, de par le don mutuel qu'ils se sont fait de leur personne, dans la règle de la chasteté chrétienne qui préside à leurs relations. Le sacrement, en mettant, pour ainsi dire, la signature divine à côté de celle des époux, en transportant leur union sur un plan supé-

²¹ Si les premières n'ont pas été observées, l'union est nulle. Après enquête l'autorité ecclésiastique peut être amenée à le constater. En ce cas, elle déclare que le mariage, malgré les apparences contraires, n'a jamais été réel. Elle ne casse donc pas le lien matrimonial — comme on le dit parfois improprement — elle ne peut briser un mariage valide et consommé. Seulement elle prononce parfois que ce lien n'a jamais existé faute d'une condition préalable essentielle. Dans les cas de dissentiment irrémédiable entre les époux, l'Église, sans toucher au lien lui-même, autorise la séparation des conjoints.

rieur, en faisant de leur mariage un signe efficace de grâce, communique aussi à leur association une indissolubilité contre laquelle ne peuvent prévaloir les passions des intéressés. Ainsi l'œuvre de stabilité, que les exigences naturelles et sociales avaient déjà commencée, se trouve désormais affermie par cette garantie supérieure que lui donne la consécration divine.

L'ERREUR HISTORIQUE DES LÉGISTES À L'ÉGARD DU MARIAGE RELIGIEUX.

Dans ce tout indivisible qu'est le mariage, les légistes, à partir du XVI^e siècle, ont voulu distinguer, séparer deux éléments : 1) le contrat dont ils réservaient la juridiction au pouvoir royal ; 2) le sacrement qui serait du domaine de l'Église.

Ainsi, tout en se vantant de ne pas empiéter sur le spirituel, ils ne se faisaient pas faute de déclarer nul un mariage qui n'était pas en règle, au point de vue contrat, avec les clauses du Code.

C'était ouvrir la voie aux partisans du divorce qui, sans plus s'inquiéter du sacrement, ont bien prétendu atteindre le mariage lui-même en légiférant sur le contrat ²².

[116]

ATTAQUES MODERNES CONTRE LE MARIAGE CHRÉTIEN.

Elles se formulent, pour l'ordinaire, au nom de l'individualisme. A mesure que l'individu s'émancipe davantage de l'autorité divine, il brise aussi les cadres sociaux ou du moins n'en veut plus conserver que ce qui ne gêne pas son indépendance.

Il réclamera alors le droit plénier de « vivre sa vie » à sa mode et fantaisie, sans plus s'inquiéter des responsabilités ou des disciplines. Le foyer sera l'un des premiers cadres ruinés par ces prétentions.

²² L'Église a condamné cette disjonction.

« Il est reconnu que, dans le mariage chrétien, le contrat ne peut être séparé du sacrement. Il ne peut donc y avoir contrat véritable et légitime, sans qu'il y ait, par cela même, sacrement » (Léon XIII. Encyc. *Arcanum*).

DIVORCE.

Introduit en 1792, il a été supprimé pour la France en 1816, puis rétabli par la loi Naquet en 1884. Il s'agissait alors, prétendait-on, de parer à des cas extrêmes et de consolider le mariage en remédiant à ses plus graves infortunes.

En fait, la jurisprudence n'a cessé d'ouvrir davantage la porte alors entre-bâillée. Aujourd'hui, la séparation de corps est transformée, au bout de trois ans, en divorce si l'un des conjoints (même celui qui a été reconnu coupable) en fait la demande.

SES ARGUMENTS ET LEUR CRITIQUE.

Les partisans du divorce ne manquent pas de faire valoir les requêtes de la *dignité* ou du *bonheur* des époux.

Ces arguments, même dans le simple domaine humain, ne sont pas sans réplique. Car la faculté ou l'arrière-pensée du divorce ébranle déjà l'entente conjugale ainsi affaiblie avant même d'avoir affronté les secousses de la vie commune. La *dignité* a pour vraie garantie la foi gardée aux engagements.

Le *bonheur*, enfin, dont le divorce protégerait les droits, est bien menacé.

Quand une histoire finit au tribunal de divorce, ils [les innovateurs] la contemplent à travers une brume sentimentale toute rose, tout comme on contemplait jadis les histoires finissant par des cloches de mariage. Lorsque, grâce à la marraine fée, le prince et la princesse ont divorcé, [117] le réformateur est sûr qu'ils seront toujours heureux. J'aime le romanesque, mais à condition qu'il ait pourpoint de départ la vie réelle ; or quiconque a la moindre idée de la réalité sait que, neuf fois sur dix, les époux divorcés sont loin de jouir d'un tel bonheur. Dans la plupart des cas, l'un d'eux ne trouve pas le bonheur dans une toquade, et l'autre accepte une tragédie. Au royaume de la réalité et non du roman, on déchire les cœurs en même temps que les contrats : et le déshonneur lui-même ne sert pas toujours de remède au remords. (Chesterton, *Divorce*, p. 150.)

Nous disions tout à l'heure que le mariage avait une fonction sociale qui pouvait exiger le sacrifice des intérêts individuels, vrais ou

prétendus. Dans l'espèce, le sort de l'enfant est lié à la stabilité du foyer. D'abord ces foyers ne se peupleront pas ou guère s'ils sont menacés d'avance par la pensée du divorce et le souci de conserver la liberté. Puis, même s'il a eu le droit de naître, l'enfant se trouvera physiquement, moralement tiraillé dans ces luttes et ces discordes familiales. C'est pourquoi le mariage ne peut être soumis aux vicissitudes qui l'ébranlent et même des cas, dignes de pitié, ne sauraient être invoqués comme des exceptions qui auraient tôt fait de détruire la règle.

P. Bourget expose cette vérité dans une comparaison :

Un bateau se trouve dans un port où l'un des passagers voudrait aborder. Il y va pour lui des plus hauts intérêts moraux et matériels, de revoir un père mourant, par exemple, d'assister à un procès d'où dépend l'avenir des siens. Que sais-je ? Des cas de peste se sont produits sur le bateau. Les autorités de la ville interdisent le débarquement par crainte de la contagion... Voilà donc une circonstance où la justice, où la charité exigent le sacrifice de l'intérêt individuel à l'intérêt général. Ce principe domine la société. (P. Bourget, *Un divorce*, p. 26.)

AUTRES PRATIQUES CONTRAIRES AU LOIS DU MARIAGE.

Après avoir renouvelé la condamnation de l'Église contre le divorce, la récente Encyclique *Casti Connubii* énumère et réprovoque d'autres pratiques immorales et peut-être de plus en plus fréquentes.

Tels sont les procédés anticonceptionnels, l'infanticide, l'avortement.

Alors, et après avoir entendu ce verdict sévère de la doctrine [118] catholique, nous nous retournons vers les tenants de l'école sociologique pour leur demander leur avis.

Le divorce, nous savons qu'ils l'admettent en conseillant d'en user avec réserve. Quant au reste, nous leur demandons :

Le néo-malthusianisme existe-t-il, oui ou non, dans les mœurs et à titre de « représentations collectives » ? Et, s'il faut avouer qu'il existe, doit-on le déclarer, sociologiquement, normal ou pathologique ? (Doucy, *Op. cit.*, p. 129.)

Mais nous n'obtenons pas de ce côté et sur ce point une claire réponse.

L'EUGÉNISME.

En revanche, voici d'autres voix affirmatives, celles des eugénistes. Elles parlent, celles-là, non plus au nom des droits prétendus de l'individu mais des soi-disant intérêts de la race. Seulement les conclusions sont les mêmes si les principes diffèrent. Et les eugénistes arrivent à préconiser à peu près les pratiques que prônaient les émancipés férus d'individualisme.

L'Eugénisme, surtout d'origine anglo-saxonne, se déclare donc le champion de l'hygiène sociale, de la vigueur physique... Sous son aspect négatif, il peut être entendu lorsqu'il se borne à lutter contre le taudis, l'alcoolisme...

Mais son inspiration trop fréquemment matérialiste l'égare rapidement.

Parlant alors des lois de l'hérédité (si mal connues pourtant), il impose, en leur nom, sa sélection et son « contrôle des naissances ». Et sous prétexte d'améliorer la race, il admet parfois le mariage à l'essai, les pratiques anticonceptionnelles, l'avortement, s'il les croit utiles à son but.

Dans la même pensée, il cherchera à faire interdire le mariage aux individus malades ou malingres, ou même à empêcher, par des interventions chirurgicales, les gens plus ou moins tarés d'avoir des descendants ²³.

²³ Nous avons entendu l'Église défendre le foyer contre le divorce, contre les pratiques anticonceptionnelles... contre toutes les attaques convergentes menées par l'individualisme et par l'eugénisme.

Mais lorsqu'elle verra, en outre, ce dernier empiéter sur les droits essentiels des personnes humaines, en écartant, par contrainte, du mariage, ceux qui y demeurent aptes, l'Église condamnera encore. Et ce sera, cette fois, pour protéger la liberté individuelle indûment menacée. Elle fera aux individus une obligation morale *grave* de ne pas contracter mariage, s'ils sont atteints d'une maladie physique contagieuse, de certaines tares mentales. Elle stigmatise le crime des familles qui poussent parfois à de semblables unions. Mais elle réprouve, par ailleurs, les pratiques que l'eugénisme positif préconise sous couleur d'améliorer la race.

[120]

Deuxième partie.
SOCIOLOGIE DOMESTIQUE

Chapitre IV

LES MEMBRES DE LA FAMILLE

[Retour à la table des matières](#)

DEVOIRS RÉCIPROQUES DES ÉPOUX.

Le Code civil (art. 212) déclare que les époux se doivent mutuellement *fidélité, secours, assistance*. La recommandation est heureuse, souhaitons qu'elle soit efficace.

Il est certain que ces mots rendent un autre son, lorsqu'ils sont transposés sur un clavier moins administratif où peuvent être ébranlées les cordes des consciences.

La fidélité, cette « foi conjugale », comme parle saint Augustin, requiert que l'homme et la femme soient unis par un amour particulier, par un saint et pur amour : ils ne doivent pas s'aimer à la façon des adultères mais comme le Christ a aimé l'Église : c'est cette règle que l'Apôtre a prescrite quand il a dit « Époux, aimez vos épouses comme le Christ a aimé son Église. » (Catéch. romain cité par l'Encyc. *Casti Connubii*.)

Le *secours* comprend surtout les ressources matérielles, la communauté plus ou moins totale des biens appartenant aux époux. Quel que soit le régime légal sous lequel s'est conclue leur alliance, il y aura

toujours pour subvenir aux frais du foyer, à l'entretien convenable des membres de la famille, une certaine mise en commun des revenus.

L'assistance va plus loin et signifie un secours moral. C'est donc sur ce chapitre que le langage chrétien reprend toute sa force et toute sa portée.

Cette action, dans la société domestique, ne comprend pas seulement l'appui mutuel : elle doit viser plus haut — et ceci doit même être son objectif principal — elle doit viser à ce que les époux s'aident réciproquement [121] à former en eux l'homme intérieur : leurs rapports quotidiens les aideront ainsi à progresser jour après jour dans la pratique des vertus, à grandir surtout dans la vraie charité envers Dieu et envers le prochain. (Encyc. *Casli Connubii*.)

DEVOIRS PLUS SPÉCIAUX DU MARI ET DE LA FEMME

Les devoirs du foyer ont à se nuancer suivant qu'ils concernent l'un ou l'autre des deux époux. Une certaine hiérarchie domestique (rappelée spécialement par saint Paul) ne saurait être méconnue sans grave préjudice pour le foyer. Elle ne doit procéder, en aucune sorte, d'un pouvoir tyrannique, mais constituer une collaboration affectueuse et confiante pour la tâche commune.

De ce fait, le mari devra à sa femme protection, égards, respect ; la femme mettra, dans son attitude, une note de libre déférence.

Et tous deux, chacun à son devoir, s'efforceront de défendre ainsi leur bonheur qui n'est point un capital inépuisable, s'ils n'ont le souci quotidien de l'entretenir et de l'augmenter.

DEVOIRS DES PARENTS À L'ÉGARD DES ENFANTS.

Il va de soi que les parents doivent à leurs enfants tous les soins physiques qui, sont nécessaires à la santé, toute l'aide qui contribue à la préparation de l'avenir.

Mais cette tâche matérielle n'épuise pas leurs responsabilités. Personne ne méconnaît, en effet, que l'enfant ne peut se suffire à lui-même dans les

choses qui se rapportent à la vie naturelle ; à plus forte raison ne le peut-il dans les choses qui se rapportent à la vie surnaturelle ; durant de nombreuses années, il aura besoin de l'aide d'autrui, d'instruction, d'éducation. (Encyc. *Casti Connubii*.)

En vue de cette tâche éducatrice, le père et la mère auront à se servir de l'autorité. Il y a chance pour qu'ils y soient malhabiles s'ils ne se rappellent pas de qui ils la tiennent et pour quelle fin ils ont à l'exercer. Car, sans ce souvenir, ils suivront les impulsions de leur tempérament ou de leur humeur, abdiqueront leur pouvoir dans une camaraderie de mauvais aloi ou se feront maladroitement impérieux. Et, ne sachant pas commander, ils n'auront pas l'art d'obtenir une obéissance authentique.

Aujourd'hui ces problèmes se traitent, dans tous leurs détails [122] techniques, en des revues et livres spéciaux. *L'Association du Mariage Chrétien*, *l'École des Parents* cherchent à faire l'éducation des éducateurs. Mais ces leçons bienfaisantes n'ont pas la vertu, ni du reste la prétention, de suppléer à un esprit qu'elles supposent, au contraire, comme la condition première de leur efficacité.

DEVOIRS DES ENFANTS ENVERS LEURS PARENTS

Le devoir des enfants est l'amour basé lui-même sur la reconnaissance. Car, sauf exceptions malheureusement trop fréquentes, l'enfant peut se rappeler les soins dont il a été l'objet, soupçonner, à mesure qu'il grandit, tous les soucis dont il a été la cause ou l'occasion.

Cet amour se traduira par le respect et l'obéissance qui se nuanceront avec l'âge de ceux qui les témoignent, et par une assistance effective, s'il en est besoin.

Mais nous n'avons pas à redire ici tous les préceptes ou toutes les recommandations du Décalogue ou du catéchisme.

Et peut-être conviendra-t-il seulement de rappeler en quel milieu spécial ces devoirs de la famille doivent être remplis aujourd'hui, quels cadres et quelle atmosphère leur apportent aide ou difficultés.

LA MAISON

Inutile de dire son importance dès que l'on parle de la vie familiale.

Cette demeure jadis ne fut pas toujours douce à ses habitants. Le confortable est chose relative, à son degré même élémentaire il était rare à la ville d'autrefois et tout à fait ignoré des campagnes. Mais souvent le logis familial restait indépendant.

Il est passé, en tout cas, le temps où le tableau de la maison pouvait être présenté dans un décor de calme et de relatif isolement.

À mi-côte, au milieu des vergers et des terres La maison de chez nous
ne se voit pas de loin Car, pour vivre des jours pacifiques nos pères Bâti-
saient en des lieux ombreux et solitaires Et cachaient aux regards leurs
demeures avec soin.

(Louis Mercier, Le Poème de la Maison.)

Aujourd'hui, la concentration, l'agglomération a changé les [123] conditions de l'habitat. L'afflux dans les centres a souvent transformé « le poème de la maison » en l'affreuse prose du taudis, do l'hôtel garni ; en y entrant, l'on doit laisser toute espérance de vie familiale.

Des efforts énergiques ont été faits. Les lois Ribot et Loucheur ont permis la construction intensive ; depuis quatre ans, plus de 150.000 logements à bon marché sont sortis de terre. C'est un progrès, même s'il reste inférieur aux besoins. Les cités-jardins, quand elles ménagent une certaine indépendance des demeures, fournissent une formule heureuse. Les maisons de banlieue, lorsqu'il aura été fait pleinement droit aux réclamations des « mal lotis » pour la voirie, l'éclairage, seront une solution partielle au problème.

Cependant, pour l'ensemble, c'est bien un effet de concentration, d'uniformité qui domine. La maison est devenue le caravansérail.

Pour la bourgeoisie, cet effet sera sans doute accéléré par la disparition progressive du personnel domestique. D'où l'obligation de services communs et centralisés dans des immeubles de plus en plus semblables à des hôtels ou à des phalanstères. La « fée électricité » s'y multipliera sans doute comme bonne à tout faire. Mais l'atmosphère en sera forcément banale.

LE RYTHME DE LA VIE MODERNE.

A l'intérieur de cette concentration des masses, il est un autre mouvement, d'apparence inverse, qui agit, sur les foyers, comme une force centrifuge et pour la dispersion de leurs membres.

La vitesse matérielle des moyens de communication crée cette aspiration au dehors, suscite aussi dans les âmes des appels au voyage ou à la circulation.

Puis c'est la vie qui accélère ses métamorphoses, fait défiler sur son kaléidoscope, les découvertes et les idées successives. En sorte que l'hiatus grandit entre les générations représentées par les habitants d'une même demeure familiale.

LE FOYER

Et n'est-ce point assez pour desceller et disjointre les pierres du foyer ?

Du moins ces conditions nouvelles demandent certainement des âmes averties. Désormais, en sus des vertus morales est requise, [124] pour la solidité des foyers, une collaboration consciente de ceux qui les veulent défendre.

C'est à la femme surtout qu'il incombe d'organiser cette œuvre, et d'adapter tout en sachant maintenir. Elle-même peut être tentée de déserter, afin de retrouver ou de suivre la société qui n'est plus au logis.

La transfuge du foyer ne cherche pas la liberté, elle cherche la *société*. On peut maudire le siècle, dénoncer le vice des modernes comparé à la vertu des anciens : vaine déclamation. Le vrai est à la fois plus terre à terre et plus complexe. L'institution familiale déchoit dans la mesure où elle cesse de représenter, pour l'homme et la femme, l'agrément d'une société. (Romier, *Promotion de la Femme*, p. 79.)

L'agrément, c'est donc ce superflu qui tend à devenir de plus en plus nécessaire. Il serait long et difficile d'en analyser ici tous les éléments.

L'art ménager en fournit, à coup sûr, bien des recettes qui se confondent, plus souvent qu'on ne l'imagine, avec le secret du bonheur.

Puis il y a la vertu de la bonne humeur et du sourire. Plus l'existence oblige à vivre au dehors et plus sans doute il faut songer que l'entrain, l'aimable sérénité, n'y doivent pas être tellement dépensés qu'il n'en reste plus rien pour le logis, au retour. Nombre de gens sont, suivant la comparaison de Théophile Gautier, comme ces chanteurs ambulants qui raccrochent, en rentrant, leur guitare au porte-manteau. Et, dès lors, la fatigue, l'ennui, le ton maussade mettent en pleine dérouté l'agrément.

IMPORTANTANCE MORALE ET SOCIALE DE LA FAMILLE

Il est difficile de l'exagérer ou même de la montrer en suffisant relief. A l'encontre des théories individualistes qui voient dans l'individu isolé l'élément premier de la société, la doctrine catholique ne manque pas de rappeler, en toute occasion, que la famille est l'authentique *cellule sociale* et que, par suite, tout l'organisme vaudra ce que sera, sous le rapport de la cohésion, de la stabilité, de la santé morale, cette cellule essentielle ²⁴.

[125]

Rendre donc au père, à la mère, aux enfants l'intelligence de leurs responsabilités vis-à-vis du cadre domestique, essayer de les leur faire aimer, aider mais *ne pas suppléer* trop vite, sous prétexte de secours charitable, dans cette tâche providentielle, tel pourrait être le pro-

²⁴ C'est d'elle surtout que voulait parler un auteur anonyme, lorsqu'il exposait, l'absolue nécessité d'une société bien faite pour la bonne conformation morale des individus.

« Elle (la société) est le moyen et le milieu providentiel du développement humain. C'est le moule : si le moule n'est pas bon, vous serez condamné à recommencer sans fin votre travail sur les individus ; si le moule est bon, votre travail sera singulièrement simplifié et vous aurez le temps d'appliquer vos efforts simultanément à avancer la perfection du moule et de la statue. » (*A Reculons*, p. 56.)

gramme de ceux qui sont en mesure d'exercer une action sociale et qui se préoccupent de ne pas travailler en vain.

[126]

Deuxième partie.
SOCIOLOGIE DOMESTIQUE

Chapitre V

LE FÉMINISME

[Retour à la table des matières](#)

***RELÈVEMENT PROGRESSIF
DE LA DIGNITÉ DE LA FEMME.***

Quand on parle du féminisme, l'on fait allusion où l'on pense à un mouvement de date assez récente. Mais ce mouvement est complexe, il n'est pas tout entier — nous le signalerons plus loin — dans la ligne suivie par l'ascension normale et heureuse de la dignité féminine.

Nous n'avons pas à rappeler de quels abîmes cette ascension est partie, si ce n'est pour montrer en même temps à quels précipices toujours ouverts le voyage pourrait conduire en cas de déviation.

Par ailleurs, il se trouve sans doute peu de sectaires pour nier que le christianisme a eu, dans ce relèvement, la part principale et le rôle décisif.

Toutes ces vérités étant admises, il est loisible de passer à l'étude du féminisme contemporain.

LE FÉMINISME.

Dans cette métamorphose de l'existence actuelle qui, pour heur ou malheur, rompt avec tant d'éléments du passé, l'émancipation de la femme est un des traits les plus notables, l'un de ceux encore qui désigneront le plus nettement l'avenir des familles.

Il y a dans cette émancipation, dans ce *féminisme*, des degrés, depuis les revendications légitimes jusqu'aux intolérables abus, depuis les mises en valeur de personnalités maintenues dans leur cadre et dans leur ligne jusqu'aux fantaisies immorales d'un individualisme sans contrôle.

[127]

FÉMINISME INTÉGRAL.

Il revendique l'égalité complète des sexes dans la liberté absolue. Donc plus de hiérarchie dans la famille et même plus de lien matrimonial, l'union libre sans devoirs ni assujettissement maternel.

Même indépendance et même égalité dans l'ordre ou le désordre économique, politique, social. Toutes les anciennes barrières sont renversées, toutes les coutumes révisées au profit de cette uniformité de tous les individus.

Pareilles prétentions sont opposées aux exigences naturelles qui classent les représentant masculins et féminins de l'humanité, d'après des capacités physiques, intellectuelles, profondément différentes. S'insurger contre les faits et leurs conséquences pratiques ne peut être que la manifestation d'un esprit faux et chimérique.

De plus, beaucoup des prétentions du féminisme intégral sont anti-sociales en ce qu'elles ruinaient définitivement la famille et immorales puisqu'elles ramèneraient les plus mauvaises heures du paganisme.

Il y a cent ans, une campagne de ce genre — avec certaines réserves encore — fut menée par Prosper Enfantin, le continuateur de Saint-Simon. C'était le « Père », le « Prophète » d'une religion nouvelle dont l'un des dogmes était l'émancipation de la femme. (Sur la

tombe d'Enfantin, au cimetière du Père Lachaise, on a gravé cette phrase du programme : « Égalité de l'Homme et de la Femme ».)

L'aventure finit dans la misère et l'immoralité. L'une des femmes, qui avait assisté aux débuts de la chimère, Thérèse Nugues, et qui, plus sage que d'autres, en avait prévu le terme, écrivait, dès l'origine, à Prosper Enfantin son cousin :

Il est possible que quelques femmes fortes et supérieures voient avec plaisir ces mouvements, mais ou je me trompe bien, ou la plupart perdraient à ce changement total leur position qui peut être très heureuse si elles ont le bonheur de rencontrer des hommes bons et raisonnables dans ceux qui doivent les diriger et les protéger par leur force morale et physique. Les femmes *hommes* m'ont toujours beaucoup déplu. (Jehan d'Ivray, *L'Aventure Saint-Simonienne et les Femmes*, p. 71.)

Les femmes, en effet, si le féminisme intégral triomphait, seraient fatalement victimes et dupes d'un succès qui ferait fuir le respect et le meilleur amour.

[128]

FÉMINISME MODÉRÉ

Tout autre se présente le féminisme modéré. Celui-là ne lève l'étendard d'aucune révolte et ne prétend pas revendiquer d'impossibles égalités. Mais il demande — à juste titre — la suppression d'entraves établies et maintenues, peut-être par un certain préjugé masculin, dans le Code qu'on a pu, sur ce point, nommer « la Loi de l'Homme ». Cela revient à réclamer l'abrogation de quelques articles qui font de la femme mariée une mineure.

Ces entraves, d'ailleurs, en ce qu'elles ont d'excessif, tendent à disparaître et, sans révolution d'aucune sorte, sans atteinte à la bonne harmonie des époux, l'on projette d'introduire dans le Code une souplesse et des libertés souhaitables pour la femme, en matière d'administration des biens, de gestion d'intérêts familiaux.

Déjà, la femme qui travaille, a le droit légal de disposer de son salaire pour la part qui excède sa contribution aux charges du foyer.

Commerçante elle peut, sans autorisation de son mari, « s'obliger pour ce qui concerne son négoce ».

LE TRAVAIL DE LA FEMME

« La femme qui travaille » venons-nous de dire. Et cette seule phrase marque justement l'une des nécessités de l'heure ou l'une des acquisitions du féminisme même modéré.

Qu'il s'agisse pour elles d'une culture intellectuelle plus poussée, de l'admission aux carrières dites libérales ou des labeurs manuels, les femmes, en nombre beaucoup plus considérable que jadis, font, en effet, partie de l'armée du travail. Cette situation n'est pas sans poser aussi des problèmes parfois douloureux. Cependant quelques principes assez simples paraissent pouvoir mener aux solutions exactes.

L'on peut dire que le travail de la femme mariée hors de chez elle représente toujours une calamité. Car les charges familiales et maternelles sont assez lourdes pour réclamer toute l'activité féminine. L'absence forcée de l'épouse et de la mère est un élément de dépopulation ou apporte un grave obstacle aux soins que réclament les détails du ménage et l'éducation des enfants.

Même au point de vue économique, il est plus que douteux que le travail féminin, en de pareilles conditions (qu'on songe aux [129] dépenses supplémentaires pour la nourriture, le vêtement), représente un gain réel. Les tâches exécutées au logis seraient souvent plus rémunératrices, elles le seront toujours si l'on fait entrer en ligne de compte le bénéfice moral que vaut à la famille la présence maternelle.

Seulement beaucoup de femmes ne peuvent pas — ou même ne veulent pas pour des raisons plausibles — fonder un foyer. Dans ces conditions l'on conçoit et l'on approuve qu'elles cherchent à se faire une existence indépendante pour laquelle les conditions de la vie moderne leur offrent d'ailleurs des facilités longtemps inconnues.

Il est seulement requis, pour les adaptations heureuses, que les femmes, là encore, tiennent compte, dans le choix de leur métier, de leurs aptitudes naturelles. Toute une série de tâches peut leur être ouverte où leurs qualités natives trouveraient leur emploi (modes, éducation, œuvres sociales et hospitalières). Ainsi les femmes ne se poseront pas en imitatrices ou en concurrentes des hommes sur le terrain

professionnel, elles y rempliront plutôt, pour la meilleure entente et pour la vraie collaboration, des tâches *complémentaires*. Nous retrouvons ici ce qu'il y avait de vrai dans la théorie de Durkheim sur la division du travail.

La femme, sortie de la famille, ne saurait s'élever à une égalité effective vis-à-vis de l'homme en s'agrégeant, par une déformation ou une renonciation de sa nature, aux travaux, aux ambitions et aux procédés que l'homme a conçus pour lui-même et modelés à l'image de son tempérament masculin. Elle ne deviendra professionnellement l'égale de l'homme que si elle crée, pour elle-même, comme l'homme l'a fait pour lui-même, des travaux, des ambitions et des procédés qui égalent ceux de l'homme, non point par la ressemblance, mais par l'utilité générale. (Romier, *Promotion de la Femme*, p. 194).

Ajoutons enfin que l'on ne saurait tolérer l'abus qui fait souvent pour la femme, de son travail même, un danger moral. Les ateliers, les transports... ont, en bien des cas, sur ce point, des réformes profondes à subir pour répondre aux exigences de la simple honnêteté.

DROITS POLITIQUES DES FEMMES.

C'est encore une revendication de féministes même modérées, au nom de la foule de leurs [130] sœurs qui, à vrai dire et tout au moins en France, paraissent s'en soucier assez peu.

En nombre de pays déjà la mesure est prise. Les femmes ont le droit de vote et d'éligibilité.

Ceux qui voient avec chagrin cet avènement de la population féminine à la vie politique ne manquent pas de faire valoir nombre d'objections.

Ils disent que la femme, plus impulsive que réfléchie, suivra, pour donner son suffrage, les suggestions de son imagination ou de ses intérêts immédiats. Mais combien d'électeurs sont, en réalité, sujets aux mêmes entraînements :

Ils objectent encore que les agitations des campagnes électorales, que les soucis d'un mandat municipal ou législatif sont peu compatibles avec les exigences de la vie domestique, avec les tâches maternelles. Il est vrai. Mais toutes les femmes n'ont pas ces charges du

foyer et, chez celles qui les ont assumées, il faut espérer que la hiérarchie des devoirs sera assez évidente pour préserver les épouses et les mères des besognes qui nuiraient aux tâches essentielles.

Enfin l'on s'élève contre le suffrage féminin au nom de la bonne harmonie des époux, menacée par les divergences ou les oppositions possibles en matière politique. Mais déjà ces heurts peuvent se produire, même avant que la femme ait le droit d'exprimer son avis par son vote. Et les familles qui connaissent la paix intime, ne verront sans doute pas leur sérénité troublée par l'apparition, à longs intervalles, d'un nouveau bulletin de vote, tandis que les autres n'auront pas attendu cette occasion de querelle pour se disloquer moralement.

Bref, l'arrivée des femmes au scrutin sera peut-être de nature à augmenter certains préjugés théoriques sur la nature et l'omnipotence du suffrage universel. Nous aurons à signaler et à rectifier plus loin ces erreurs et ces exagérations. La multiplication des voles pourra aussi aggraver certains inconvénients pratiques du régime ou du système.

Mais la logique de ce système réclame, d'autre part, si on l'écoute, que le suffrage soit vraiment *universel* et n'écarte pas du scrutin la masse féminine. Les femmes, par ailleurs, ont assez d'intérêts dans la cité pour qu'elles y aient un droit de représentation officielle. [131] Il est à désirer pourtant là encore que les votes féminins aient des perspectives spécifiques et des programmes définis, que la division du travail, sur ce terrain aussi, assigne des tâches complémentaires. Si les femmes, par leur suffrage, se faisaient les spécialistes des questions familiales, pédagogiques, hospitalières, hygiéniques, il semble qu'elles ne seraient sorties, un moment, de leur foyer que pour mieux en surveiller et en aménager les abords.

[132]

Deuxième partie.
SOCIOLOGIE DOMESTIQUE

Chapitre VI

LA FAMILLE ET L'ÉCOLE

[Retour à la table des matières](#)

LA FAMILLE ET L'ÉDUCATION

S'acquitter pleinement de leurs devoirs envers leurs enfants ne sera généralement possible aux familles que grâce à une aide extérieure qui, sans les suppléer, ni les supplanter, complète leur œuvre. C'est surtout dans le domaine de l'instruction et de l'éducation que pareille aide est nécessaire ou opportune. L'on ne saurait donc envisager le rôle total de la famille sans apercevoir, en connexion avec lui, la fonction de l'école.

Et la bonne règle serait dans une collaboration confiante où l'école serait comme le prolongement du foyer, et où les autorités des parents et des maîtres se renforceraient l'une par l'autre en s'harmonisant.

LA FAMILLE ET L'ÉCOLE DANS LA DOCTRINE CATHOLIQUE

La doctrine catholique commence par fixer nettement le but de l'éducation : c'est d'enseigner à l'homme « ce qu'il doit être et comment il doit se comporter dans cette vie terrestre pour atteindre la fin

sublime en vue de laquelle il a été créé » (Pie XI, *Encyc. sur l'Éducation*).

L'Église, étant donné cette fin dernière qui oriente l'éducation, doit pouvoir veiller sur l'enseignement reçu par les baptisés, non seulement en ce qui concerne le domaine religieux proprement dit, mais en tout ce qui, dans les autres matières, se rapporte, même indirectement, à la religion et à la morale.

Quant aux familles, elles ont un droit et un devoir antérieurs à ceux de l'État en ce qui concerne l'éducation. Droit corrélatif d'un [133] devoir. Souvent l'on répète comme un axiome. « L'enfant appartient à ses parents. » Cette formule est équivoque. Car l'enfant, comme toute personne humaine, possède des droits à la vérité qui l'orienterai vers Dieu. Ces vrais droits correspondent, chez les parents, à l'obligation de l'élever et à la liberté d'accomplir cette tâche.

L'État, enfin, une fois sauvegardées les prérogatives dont nous venons de parler, peut intervenir pour un contrôle général, pour certains enseignements techniques, ou pour une suppléance en cas de défaillance des familles.

L'ÉCOLE OFFICIELLE.

Dans une société divisée de croyances, comment réaliser, en fait, l'accord des familles et de l'école ?

Il semble que la seule voie largement et loyalement ouverte serait celle qui s'orienterait, sous une forme à étudier, vers la *Représentation proportionnelle scolaire* dans laquelle les parents resteraient libres d'envoyer les enfants à l'école de leur choix. Et les établissements eux-mêmes, à charge pour eux de présenter les garanties requises, pourraient recevoir des subventions proportionnées au nombre de leurs élèves.

11 est des États qui ont ainsi compris leur rôle. Le gouvernement français a une politique scolaire fort différente. Même si la liberté d'enseignement reste inscrite dans le Code, ceux qui veulent en profiter doivent payer l'école libre, tandis que l'école officielle primaire — en attendant les autres — est gratuite (ou plutôt vit des impôts que versent même les clients de l'enseignement libre). Cette école officielle fait profession de *neutralité*. Elle entend, par là, l'abstention de

toute allusion, favorable ou défavorable, à une religion positive ou même à un Dieu personnel.

Cette attitude, difficile à préciser en théorie, dès qu'on arrive au détail, est plus malaisée à maintenir, en pratique, même par des bonnes volontés sincères qui ne constituent pas (c'est le moins qu'on puisse dire) l'unanimité dans le corps enseignant.

FOI LAÏQUE.

La difficulté est accrue du fait que l'État, maître d'école, a, lui aussi, une philosophie sinon officielle, au moins officieuse, dont s'inspirent, non certes tous les maîtres, mais bon nombre des manuels en usage. Et c'est une « foi [134] laïque », comme disait l'un des grands patrons de l'enseignement, Ferdinand Buisson. Plus de dogmes, plus d'autorité divine. La « raison » juge souverainement, sans accepter le contrôle d'une vérité absolue qui la soumettrait à sa règle. Et la religion, enlevée à toute organisation qui reconnaîtrait un pouvoir ecclésiastique, se ramène à un sentiment moral, à une tendance individuelle vers la bonté, le dévouement, la solidarité. Cet idéal représente le « divin » qui n'est, à bien prendre, que l'humain élargi ou haussé jusqu'à ces perspectives d'une solidarité exclusivement terrestre.

Tout le conflit scolaire et tout le malaise qui en résulte, en France, viennent de cette contrainte, plus ou moins avouée, plus ou moins lourde suivant les façons locales de l'exercer, qui pèse sur les consciences croyantes.

LA FAMILLE ET L'ÉCOLE DANS LES THÈSES SOCIALISTES.

Il y a, on le sait, plusieurs courants socialistes qui divergent, sur ce terrain de l'école, comme sur beaucoup d'autres.

Le socialisme, à l'ancienne manière, politique, centralisateur, remet facilement à l'État tous les droits sur l'éducation, et même plus encore que dans la conception dont nous venons de parler. Ses vues sont systématiques, intransigeantes. Et l'enfant y est représenté comme appartenant à la société qui le formera pour son service et suivant ses préférences.

Mais un autre socialisme, celui du syndicalisme ouvrier révolutionnaire, inspire une fraction de plus en plus forte des instituteurs. Dès lors, ceux-là ne veulent plus d'un État pédagogue centralisateur. « L'enfant, disent-ils, n'appartient ni aux parents ni à l'État. » Il n'appartiendrait qu'à lui-même, comme l'adulte. Dans l'impossibilité physique où il serait pourtant d'user de cette prérogative ou de cette autonomie, il serait pris en tutelle par un organisme éducateur composé des syndicats, des « usagers » (c'est-à-dire sans doute encore des parents), et des « techniciens » ou des instituteurs eux-mêmes dont le rôle serait primordial.

[135]

LA FAMILLE ET L'ÉCOLE DANS LA THÈSE DE DURKHEIM.

Il faut faire, ici encore, une place spéciale aux idées de Durkheim, puisqu'elles commandent, nous l'avons dit, tout le programme de sociologie dont nous nous occupons dans ces pages.

Ces idées aboutissent d'ailleurs à des conclusions voisines de celles que nous venons d'exposer, même si les points de départ ne sont pas identiques. Et, pour Durkheim, le principe initial ne peut être encore que celui déjà signalé à plusieurs reprises, sur la nature et l'action de la société.

L'éducation, à l'entendre, trouve devant elle, avec l'enfant qu'elle doit former, une sorte de table rase ; c'est la société, dont il est membre, qui modèlera cet enfant à son image.

... l'être nouveau que l'action collective, par la voie de l'éducation, édifie ainsi en chacun de nous, représente ce qu'il y a de meilleur en nous, ce qu'il y a en nous de proprement humain. L'homme, en effet, n'est un homme que parce qu'il vit en société (Durkheim, *Éducation et Sociologie*, p. 55).

Cette œuvre de l'éducation sociale sera double. Elle devra d'abord mettre et développer chez les jeunes sujets un certain nombre d'idées et de sentiments que la société considère comme essentiels à la cohésion de ses membres. Elle devra ensuite veiller à la diversité de fonc-

tions que représente, dans nos pays modernes, la division du travail et qui réclame des préparations spécialisées.

Il résulte de tout ceci que l'éducation est une « socialisation méthodique de la jeune génération ».

Et, par conséquent, du moment que l'éducation est une fonction essentiellement sociale, l'État ne peut s'en désintéresser. Au contraire, tout ce qui est éducation doit être, en quelque mesure, soumis à son action (Durkheim, *Op. cit.*, p. 60).

Cependant, vu la division actuelle des esprits, ce rôle de l'État est, d'après Durkheim, « particulièrement délicat ». Le maître, qui représente cet État à l'école, doit éviter d'imposer d'autorité « ses partis pris personnels ».

Mais en dépit de toutes les dissidences, il y a dès à présent, à la base de notre civilisation, un certain nombre de principes qui, implicitement ou explicitement, sont communs à tous, que bien peu, en tous cas, osent nier ouvertement et en face : respect de la raison, de la science, des idées et des sentiments qui sont à la base de la morale démocratique. Le rôle de l'État est de dégager ces principes essentiels, de les faire enseigner dans ses écoles, de veiller à ce que nulle part on ne les laisse ignorés des enfants, à ce que partout il en soit parlé avec le respect qui leur est dû. (Durkheim, *op. cit.*, p. 62.)

L'ÉCOLE UNIQUE.

Elle se présente sous la forme de projets multiples que nous n'avons pas le loisir de discuter ici. Nous n'en retiendrons que les traits essentiels et surtout ce qui touche la question présente, c'est-à-dire la place qui pourrait encore être laissée aux familles dans ce régime nouveau.

Le but proclamé est de permettre à tous les enfants capables d'y réussir, de monter aux rangs et aux fonctions que procure un enseignement plus poussé, indépendamment de leur situation financière.

Dans ce but, *gratuité* d'abord pour tous. Puis *sélection*, c'est-à-dire choix qui, par des examens dont le premier aura lieu vers douze ans, ne laissera passer vers l'enseignement secondaire ou technique que les

sujets reconnus aptes, en les orientant vers telle ou telle branche suivant leurs capacités et suivant le nombre des places à remplir.

Le principe d'ouvrir la porte à tous les enfants susceptibles de monter, sans que la pauvreté soit un obstacle, peut être approuvé par tous.

La discussion commence à propos de la *gratuité*, car il est d'autres moyens, moins onéreux, d'arriver au même résultat. La gratuité est, en effet, un mot ; les frais très réels et très lourds du système devront être compensés par un supplément d'impôts. Mais surtout, *telle qu'elle se présente dans tous les projets officiels*, cette gratuité est une duperie pour nombre de familles dont elle supprime la liberté en matière d'éducation. Car tout subside est refusé aux écoles privées. La conséquence est que les familles peu fortunées, dont les enfants auront été reconnus aptes à poursuivre des études secondaires, n'auront pas le choix et seront matériellement contraintes d'envoyer ces enfants aux écoles publiques et gratuites.

La *sélection*, elle aussi, peut constituer une atteinte aux droits des parents. Car, si on la réalise d'après le seul résultat d'un [137] examen qui classera les sujets et les dirigera vers telle ou telle carrière, sans tenir compte suffisant des goûts du candidat ni de l'avis des parents, ce sera une usurpation véritable des droits de la famille. Et nous serons progressivement conduits au collectivisme qui, après avoir « socialisé » les ressources, « socialise » aussi les personnes et les places ou les déplace, pour les besoins vrais ou prétendus de la société, comme des pions sur un échiquier.

[138]

Deuxième partie.
SOCIOLOGIE DOMESTIQUE

Chapitre VII

LA FAMILLE ET L'ÉTAT

[Retour à la table des matières](#)

ANTÉRIORITÉ DE LA FAMILLE.

Entre la société domestique et la société civile, les cloisons ne doivent pas être étanches et les relations mutuelles ont à s'établir par et pour l'échange des bons offices.

La famille, nous l'avons vu, est antérieure à l'État et ne tient pas de lui sa constitution essentielle, même si elle en dépend pour certaines dispositions juridiques de son existence ²⁵.

La famille est une société proprement dite, avec son autorité et elle a, dans son domaine, des prérogatives inattaquables.

C'est pourquoi, toujours sans doute dans la sphère que lui détermine sa fin immédiate, elle jouit, pour le choix et l'usage de tout ce qu'exigent sa conservation et l'exercice d'une juste indépendance, de droits au moins égaux à ceux de la société civile. Au moins égaux, disons-nous, car la so-

²⁵ « Voilà donc constituée la famille, c'est-à-dire la société domestique, société très petite, sans doute, mais réelle et antérieure à toute société civile, à laquelle, dès lors, il faudra de toute nécessité attribuer certains droits et certains devoirs absolument indépendants de l'État. » (Léon XIII. *Encyc. Rerum Novarum.*)

ciété domestique a sur la société civile une priorité logique et une priorité réelle, auxquelles participent nécessairement ses droits et ses devoirs. Si les individus, si les familles entrant dans la société y trouvaient, au lieu d'un soutien, un obstacle, au lieu d'une protection, une diminution de leurs droits, la société serait bientôt plus à fuir qu'à rechercher. (Léon XIII. Enc. *Rerum Novarum*.)

On ne saurait trop retenir et méditer ces paroles énergiques, à l'heure où les empiétements étatistes habituent peu à peu les esprits [139] à des vues et des pensées qui s'inspirent du socialisme et à des institutions qui ébranlent le cadre familial.

DEVOIRS DES FAMILLES VIS-À-VIS DE L'ÉTAT

Il n'en résulte nullement que la famille soit autorisée à s'enfermer sur elle-même et sur ses intérêts en se calfeutrante dans un égoïsme collectif.

Pas plus que les individus, la personne morale, qu'elle constitue, ne saurait se désintéresser du bien commun, dont elle tire bénéfice.

Le plus grand service qu'elle puisse d'ailleurs rendre à l'État, c'est de lui préparer des citoyens qui, par la quantité et la qualité, assurent la prospérité du pays et n'ignorent pas tout de leurs responsabilités sociales.

L'ÉTAT VIS-À-VIS DES FAMILLES.

Les familles sont donc en droit d'attendre surtout de l'État une protection et une aide, encore que celui-ci puisse intervenir dans les groupes familiaux qui compromettraient le bien commun dont il a la charge.

Il favorisera la stabilité du foyer au point de vue matériel et moral. Son intérêt authentique serait de stimuler la petite épargne, de promouvoir la constitution de biens de famille, de dégrever l'héritage en ligne directe.

Mais, une sage politique familiale est inconciliable avec l'individualisme farouche, égalitaire, qui ne veut connaître que des citoyens considérés isolément. Celui-là rompt, sous prétexte d'émanciper plus

complètement les individus, les liens essentiels, parle divorce... quitte à imposer ensuite, pour maintenir, vaille que vaille, cette poussière d'êtres sans connexions intérieures et sans cohésion, une pression extérieure plus forte.

L'ÉTAT ET LES FAMILLES NOMBREUSES.

Si l'État doit ainsi veiller au respect et au développement des loyers, sa sollicitude se fera plus spéciale à l'égard de ceux qui, par le nombre des enfants et par l'accroissement proportionné des charges, ont mieux mérité du pays.

L'on ne peut dire qu'en France, depuis quelques années, rien n'ait été réalisé en faveur de ces familles. Des diminutions d'impôts, [140] des clauses notables dans la loi récente sur les assurances sociales ont montré le souci de leur venir en aide. Ces mesures sont loin d'ailleurs d'avoir établi une parité de situation entre ceux qui acceptent le fardeau d'un foyer peuplé et ceux qui font la grève des berceaux.

Puis il reste que ces dispositions financières ne s'inspirent pas du véritable esprit familial. Elles vont, timidement encore, à essayer de combattre la dépopulation, à favoriser la *natalité*, à obtenir le nombre. Mais pendant qu'elles se volent, rien n'est fait encore pour rendre à la *famille* comme telle, on tant que groupe, en tant qu'unité et personne morale, sa vraie dignité et sa place. Et, au contraire, le divorce poursuit ses avances, tandis que, dans les mœurs, dans la littérature, au théâtre, l'amour libre triomphe insolemment.

On risque alors de manquer même le but immédiat que l'on se propose et de ne guère relever la natalité. Car toujours, quand elles furent sincères, les enquêtes, à ce point de vue, durent conclure à l'aveu que la question reste du domaine où finalement se prononcent et s'écoulent les mots qui parlent d'abnégation, de dévouement.

LA DÉPOPULATION.

Si l'élément moral reste le premier, certaines mesures légales (en sus des dispositions financières déjà vues) semblent ici à remanier ou à instaurer.

Beaucoup croient trouver, dans notre régime successoral actuel, l'une des causes de la dépopulation. Car, dans le cas d'une succession sans testament, les parts des enfants doivent être égales. Mais surtout, d'après l'article 815 du Code, l'indivision ne peut être maintenue si un seul héritier demande à en sortir ou souvent s'il y a un héritier mineur. Et alors, d'après la loi, « il convient de faire entrer dans chaque lot, s'il se peut, la même quantité de meubles, d'immeubles, de droits ou de créances de même nature et valeur ».

Cette clause aboutit, en pratique, au partage à peu près forcé de la terre. C'est, comme on l'a dit, la machine à hacher le sol. Et plutôt que d'accepter ce morcelage de leur bien après eux, nombre de paysans préfèrent n'avoir qu'un héritier. Une plus grande souplesse dans la liberté de tester, des facilités pour constituer un bien de famille laissé à l'un des enfants avec charge d'indemniser [141] ses frères et sœurs... ce sont autant de projets dont les auteurs ou partisans attendraient d'heureux résultats pour le relèvement de la natalité.

SUFFRAGE FAMILIAL.

Enfin, et dans l'ordre politique, cette fois, la famille devrait être représentée comme telle, car jusqu'ici on a pu dire que « les lois sont faites *par* la majorité des célibataires et des ménages sans enfants et *pour* elle ».

Une proposition de l'abbé Lemire, dès 1911, voulait faire reconnaître ce droit de la famille, cellule sociale.

Elle demandait :

Un *premier* vote à tout citoyen majeur : c'est le droit de l'individu.

Un *deuxième* vote à tout homme marié ou veuf avec un ou deux enfants : c'est le droit de la famille.

Un *troisième* vote à tout père de trois enfants non électeurs, c'est-à-dire mineurs, s'il s'agit de garçons, ou non mariés et résidant à son foyer, s'il s'agit de filles : c'est le droit de la race. (J. Lerolle, *Semaine sociale de Grenoble.*)

Ce projet envisageait donc la famille, en tant que personne morale représentée par le père.

Il en est un autre mais qui part plutôt du principe individualiste. Car il réclame que tous les individus soient munis d'un bulletin de vote. Seulement, quand il s'agit d'enfants mineurs, leur suffrage serait confié à leur père ou à leur mère. Et ainsi tous les citoyens, quel que soit leur âge, par eux-mêmes ou par procuration, participeraient au scrutin.

Mais aucun de ces projets n'est devenu réalité légale. Et pas plus sur le terrain politique que sur plusieurs autres, la famille n'a de place officielle reconnue.

[142]

[143]

Troisième partie

SOCIOLOGIE POLITIQUE

[Retour à la table des matières](#)

[143]

Troisième partie.
SOCIOLOGIE POLITIQUE

Chapitre I

LES SOCIÉTÉS POLITIQUES. - LA NATION.

[Retour à la table des matières](#)

NATION.

On entend par société politique, par nation, un groupe d'individus ou de familles vivant sur un territoire déterminé et assujettis à une même autorité.

Mais, sitôt fournie cette définition, des points d'interrogation se dressent. Par quels stades la nation a-t-elle passé historiquement pour en arriver à cette cohésion actuelle ? Quels sont les éléments qu'il est possible d'assigner comme causes principales de cette unité nationale ? Sur ces problèmes, où reste large le domaine de la conjecture, indiquons sommairement quelques positions plus ou moins acquises.

FORMATION DES NATIONS.

L'on peut croire que les familles, en se réunissant, formèrent d'abord des groupes assez peu organisés, les *clans*. Les fonctions devaient y être rudimentaires, peu séparées en catégories distinctes.

Ces clans, s'associant à leur tour, donnèrent les *tribus*, plus nombreuses. Celles-ci, sans doute parties d'une organisation fort embryonnaire, évoluèrent vers des stades de vie sociale plus complète, vers l'établissement d'une autorité plus effective,

[144]

Les tribus se fédérèrent en *cités* qui étaient des circonscriptions géographiques elles-mêmes alliées parfois mais de façon occasionnelle.

Telle était notamment la situation de la Gaule avant la conquête de Jules César.

À mesure que la cohésion s'est faite plus durable, que la division des fonctions a été plus nette, à mesure que l'autorité s'est mieux dégagée pour être reconnue plus efficace, on s'est rapproché du type de la nation moderne.

ÉLÉMENTS DE COHÉSION NATIONALE

Ces traits fragmentaires de l'histoire n'ont pas permis de discerner quels éléments étaient en action pour amener cette cohésion, cette stabilité, cette organisation. Pourquoi les peuples se sont-ils groupés, quelles sont les affinités, les circonstances qui ont provoqué ces réunions durables ? Les réponses données à ces questions ont été diverses, elles font encore aujourd'hui le sujet de discussions ardentes et elles ont, sur la politique la plus actuelle, nationale et internationale, une répercussion profonde. Nous devons donc les passer brièvement en revue pour essayer d'assigner à chacune d'entre elles sa valeur respective.

LA RACE.

On a voulu parfois attribuer à la race une influence primordiale pour la formation et la durée des nations. La race comprend une série de caractères physiques et de tendances transmis par l'hérédité. Elle suffirait à donner aux peuples leur physionomie distinctive et à mettre entre leurs éléments un lien solide.

Cette théorie biologique, due surtout à un Français, le comte de [Gobineau](#), a été reprise spécialement par les Allemands, d'ailleurs avec des modifications ou des contradictions aux données primitives de l'auteur. Ils en ont fait un instrument de revendications ou de prétentions politiques dont on n'a pas oublié les conséquences passées et dont on n'ignore pas le succès plein de menaces aujourd'hui encore outre-Rhin.

Il est extrêmement difficile d'accorder, en dehors de ces perspectives intéressées, une valeur objective réelle à cette thèse. La race, [145] avec tous les problèmes qu'elle pose et les inconnues qu'elle renferme, se montre, en tout cas, incapable d'expliquer, à elle seule, ou, en premier lieu, la formation nationale. Car il n'est pas aujourd'hui de peuples, tant soit peu évolués, qui ne présentent, à ce point de vue, une diversité, un mélange où les races se trouvent confondues. Dans cette complexité, la race primitive, ou prétendue pure, est un mythe indiscernable qui ne saurait appuyer des recherches et des conclusions sérieuses.

LE LANGAGE.

Un Allemand encore, Fichte, a tenté de renforcer la théorie de la race, en essayant de trouver dans l'identité de la langue un signe de parité de race.

Mais la plus élémentaire observation des faits montre qu'à l'époque actuelle tout au moins, une même race parle plusieurs langues distinctes — par exemple les diverses nations slaves d'Europe — et qu'en sens inverse plusieurs races peuvent parler la même langue — par exemple, les Anglo-Saxons d'Angleterre et les Celtes d'Irlande ou d'Écosse (Le Fur, *Races, Nationalités, États*, p. 29).

Le langage ne peut donc servir à discerner pleinement la *race*, il ne peut davantage suffire à expliquer et à maintenir la *nation*.

Non qu'il faille nier l'influence d'un idiome commun sur la cohésion d'un peuple. La langue peut, au contraire, jouer ici un rôle de tout premier plan. Mais c'est à la condition que ce peuple lui assigne, en effet, cette fonction, de par sa volonté préalable. Alors la communauté de langue exprime, traduit et renforce aussi ce vouloir. Ailleurs, au

contraire, en l'absence de cette intention, le même dialecte ne sera pas un lien politique. Ainsi en est-il entre Français et Belges wallons ; entre Alsaciens et Allemands, entre Irlandais et Anglais...

LA RELIGION.

Il faudrait en dire autant, du moins pour notre époque contemporaine, de la religion.

Elle constitue pour la nationalité un ciment presque indestructible quand elle permet de s'opposer à l'envahisseur ou au conquérant, c'est le cas de la Pologne et de l'Irlande. Elle est, au contraire, sans action entre populations de même religion qui ont un désir bien net de vie autonome : [146] Alsace et Bavière, France et Espagne sous Napoléon Ier. (Le Fur, *Op. cit.*, p. 102.)

LA TERRE.

Nul doute encore que la terre, habitée, cultivée par un peuple, ne fournisse à l'union, à l'unité, une base solide. La terre, avec tout ce qu'elle représente de richesses foncières, de traditions vécues, d'efforts enfouis, la terre des aïeux, la terre laissée par les morts, qui s'y trouvent inhumés, à leurs descendants et continuateurs, la terre possède une force stabilisante, une puissance de cohésion indéniable. Lorsqu'elle se fait ainsi tout à la fois évocatrice du passé et nourricière du présent, elle est même un des éléments les plus puissants de la *patrie*. Et la patrie, c'est, en effet, le territoire national paré de tous les souvenirs et de toutes les affections qu'il symbolise et soutient.

La société humaine demande qu'on aime la terre où l'on habite ensemble ; on la regarde comme une mère et une nourrice commune ; on s'y attache et cela unit. C'est ce que les Latins appellent *caritas patrii soli*, l'amour de la patrie, et ils la regardent comme un lien entre les hommes. Les hommes, en effet, se sentent liés par quelque chose de fort, lorsqu'ils songent que la même terre qui les a portés et nourris, étant vivants, les recevra, en son sein, lorsqu'ils seront morts. (Bossuet, *Politique tirée de l'Écriture Sainte.*)

Mais cependant, la terre, prise isolément, ne saurait être considérée comme capable de réaliser, d'imposer la cohésion nationale.

Voici un demi-siècle, l'on était enclin, il est vrai, à exagérer l'importance du sol, du climat, du milieu, sur la formation des peuples.

Taine s'était fait, en histoire, le héraut de cette action nécessitante du milieu. Et Ratzel, le célèbre géographe allemand, écrivait, il y a quarante ans, que le sol « sert de support rigide aux humeurs, aux aspirations des hommes et règle les destinées des peuples avec une aveugle brutalité ».

Mais les tenants modernes de l'école géographique française ont révisé et cassé ces verdicts. Ils battent en brèche la pernicieuse erreur qui représente les êtres humains soumis étroitement aux milieux physiques. Non, le cadre n'entrave pas la liberté, il ne saurait donc fournir exclusivement le lien qui réunit et maintient les membres d'un groupe national. Et Vidal de la Blache, étudiant la [147] répartition des hommes sur le globe et l'influence des conditions naturelles, concluait par cette réflexion :

Aucune de ces causes ne peut être négligée, aucune ne peut suffire. Tout ce qui touche à l'homme est frappé de contingence. (Vidal de la Blache, *Principes de Géographie humaine*, p. 21.)

LE VOULOIR-VIVRE COLLECTIF

A tous les éléments de cohésion déjà vus et dont nous avons constaté tout à la fois l'influence et l'insuffisance, peut s'ajouter encore cette volonté chez un groupe de former l'union, de réaliser l'unité, de mener une existence commune. C'est ce que l'on a nommé le « vouloir-vivre collectif ».

Si ce vouloir-vivre collectif existe, sommes-nous enfin devant une *nation* ? Pas toujours. Nous sommes, du moins, devant une *nationalité*, mais les deux termes ne sont pas synonymes puisque les deux choses en viennent parfois à s'opposer.

Et finalement il faudra reconnaître qu'une nation est constituée seulement lorsqu'un groupe, déjà rendu plus ou moins cohérent par les éléments ci-dessus mentionnés, est finalement régi par un *pouvoir politique* indépendant.

Alors nous avons vraiment une *nation*, un *peuple*, un *État*, même s'il faut mettre certaines nuances dans la signification de ces trois mots équivalents pour l'essentiel.

NATION ET NATIONALITÉ.

Nous le remarquons à l'instant, nation et nationalité peuvent se heurter. Le cas n'est pas chimérique lorsqu'une nation englobe plusieurs nationalités, c'est-à-dire lorsqu'un État, un gouvernement englobe, sous son autorité politique, plusieurs groupements ou populations. Ces minorités réclament quelquefois, par un vouloir-vivre collectif, soit leur autonomie, soit leur rattachement à un autre État dont elles se disent ou se sentent plus rapprochées. (V. là-dessus le livre de M. Johannet, *Le Principe des Nationalités.*)

PRINCIPE DES NATIONALITÉS.

Quand ces tendances sont à l'œuvre, lorsque ces nationalités demandent la séparation, faut-il, en tout cas, admettre le bien-fondé de leur requête, dès lors que la majorité des intéressés la soutient ?

[148]

Oui, répondent tous ceux pour qui la loi du nombre est l'arbitre sans appel. « Une nation, disait Renan, est un plébiscite de tous les jours. »

Mais, ce principe une fois admis sans réserve, c'est l'anarchie qui menace.

... à combien de prétentions inadmissibles ne se heurterait-on pas si on essayait de donner satisfaction aux velléités séparatistes de toutes les minorités ethniques, religieuses ou autres ? Il est impossible, quand on adopte cette conception, de savoir où s'arrêter dans la voie du particularisme. (Le Fur, *Op. cit.*, p. 69.)

Bref, cette conception oublie totalement que l'État, que la nation, dont la nationalité, la fraction, veut se séparer, peut avoir des droits authentiques.

Et la seule solution valable, en cas de conflit, est de comparer les droits et les devoirs réciproques de la nation et de la fraction en cause. Peut-être cet arbitrage pourra-t-il être facilité, dans l'avenir, par l'autorité grandissante de la Société des Nations. Mais on ne saurait, en tout cas, admettre comme donnant, en la matière, la règle du droit, cette théorie qui ramène toute la décision à un simple vouloir-vivre collectif lui-même exprimé par le vote d'une majorité, c'est-à-dire, en dernière analyse, au compte et à la décision des volontés individuelles.

NATIONALISME ET PATRIOTISME.

Le mot « nationalisme » peut être pris, dans plusieurs sens, et donc ne laisse pas, surtout dans les circonstances actuelles, d'être équivoque.

Parfois il signifie ce que nous venons de voir, à propos du principe des nationalités, c'est-à-dire la prétention *absolue* pour un peuple de disposer de lui-même.

Ou bien, chez un peuple, où nulle question séparatiste ne se pose, le nationalisme représente seulement un souci spécialement jaloux de l'intérêt national.

Si cette préoccupation en arrive à la conception du droit illimité de la cité, de la raison d'État souveraine.

C'est la divinisation d'un intérêt humain, légitime en soi, mais considéré [149] comme s'il n'était limité et conditionné par aucun autre droit et comme s'il constituait lui-même et à lui seul le souverain Bien. C'est, en un mot, la résurrection pure et simple du culte païen de la Cité devenue Déesse. (Y. de la Brière, *Quels sont nos Devoirs envers la Cité ?* p. 55.)

Même, à un stade beaucoup plus modéré, même après avoir perdu le virus païen ainsi décelé et dénoncé, le nationalisme, dans la terminologie courante, implique toujours une sorte d'anxiété qui peut être justifiée par les circonstances, qui doit être préservée des faciles outrances.

Le patriotisme est une vertu moins sujette aux partis pris ou aux mouvements passionnels. Il procède de l'obligation permanente de rendre au pays les devoirs qui lui sont dus, il procède des mille liens que les souvenirs, les traditions, les goûts, les habitudes ont formés au fond des âmes.

[150]

Troisième partie.
SOCIOLOGIE POLITIQUE

Chapitre II

L'ÉTAT

[Retour à la table des matières](#)

Nous venons de voir comment, pour donner vraiment figure nette et constitution solide à une nation, l'élément décisif était encore le pouvoir politique indépendant par lequel se caractérise un État véritable.

Mais cet État lui-même va maintenant faire l'objet de notre examen. Nous devons envisager, à son propos, les questions qui concernent la nature, l'origine, les limites de l'autorité dont il est pourvu, nous aurons à dire son rôle et ses fonctions.

L'État c'est donc le sujet et le représentant de l'autorité publique.

NATURE DE L'AUTORITÉ.

L'autorité est le principe d'unité et d'ordre qui, dans une société, peut faire converger les efforts individuels vers le bien commun.

Un orchestre ne saurait jouer en mesure et d'accord sans un chef. Une société n'est pas capable d'associer longtemps ni harmonieusement les activités de ses membres sans une autorité.

Pour être capable d'ailleurs d'assujettir des intelligences, des volontés et des consciences, cette autorité doit pouvoir exhiber ses titres. Elle n'est pas une contrainte physique, même s'il lui est loisible parfois

de faire appel à la force. Mais elle est, au contraire, une puissance morale dont les prescriptions, dès lors qu'elles se tiennent dans leur domaine, entraînent une obligation d'obéissance.

Cette autorité est faite pour le bien commun, elle constitue donc un service et nullement un privilège pour l'avantage de son titulaire, [151] comme l'imaginaient aisément les satrapes d'autrefois ou comme se le persuadent aisément les tyrans de tous les âges ²⁶.

ORIGINE DE L'AUTORITÉ.

Nous l'avons indiquée déjà, au moins implicitement en notant qu'elle était exigée par le bien commun de la société.

Puisqu'elle est nécessaire, elle fait partie, comme un rouage essentiel, du plan providentiel ; c'est en ce sens qu'on la dit voulue, venant de Dieu.

Reste à déterminer le fait qui la confie à tel ou tel titulaire. Ce fait sera humain et peut être variable. Tantôt il se ramènera à une succession héréditaire, tantôt il sera une désignation par les services rendus. Ou bien nous aurons affaire à une élection.

En face de cette doctrine sur l'origine de l'autorité, nous avons à voir maintenant la thèse de Rousseau, sur laquelle il nous paraît nécessaire de nous expliquer avec quelque détail. Car, débarrassée de quelques-unes de ses complications ou de certains artifices, elle est aujourd'hui admise comme un dogme dans le monde politique officiel.

L'ÉTAT SUIVANT ROUSSEAU.

Nous avons déjà dit, à propos de la Société, que, pour Rousseau, l'État doit représenter :

²⁶ « Quand des hommes libres réunis en société, ont un chef dont le bien commun de la société est le souci, alors le gouvernement est droit et juste : il est tel qu'il convient à des hommes libres.

« Que si, au contraire, ce n'est pas en vue du bien commun de la société, mais en vue de son bien privé, que le chef gouverne, alors le gouvernement est injuste et mauvais » (St Th., *De Regimine Princ.*, 1. I, c. i).

une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant. (Rousseau, *Du Contrat social*, 1. I, c. vi.)

Tel est donc le but du *Contrat social* et telles doivent être aussi ses exigences : la protection des intérêts de tous sans sacrifice des libertés individuelles.

Le problème, à première vue, ne paraît point simple à résoudre. [152] Voyons comment Rousseau espère y réussir. La difficulté, dit-il, s'évanouira si toute loi n'est que l'expression de la « volonté générale ». Car celle-ci, par définition, est mue par le seul souci de l'intérêt commun (la protection de tous) sans considérations personnelles. Il en résulte qu'une loi votée sous son commandement

oblige ou favorise également tous les citoyens... Tant que les sujets ne sont soumis qu'à de telles conventions, ils n'obéissent à personne, mais seulement à leur propre volonté. (Rousseau, *Op. cit.*, 1. II, c. iv.)

Il est entendu, en effet, que cette « propre volonté » individuelle doit se rencontrer avec la « volonté générale » elle-même identifiée avec le soin de l'intérêt commun.

LA VOLONTÉ GÉNÉRALE.

Mais, en pratique, où trouver cette volonté générale et comment la dégager ? Elle ne sera pas toujours exprimée, d'après Rousseau, même par l'unanimité des suffrages, si l'on arrive à réaliser cet accord. Car cette identité des avis peut procéder de considérations personnelles qui convergent et se rencontrent plus ou moins fortuitement sur une même conclusion alors qu'elles ne représentent pourtant qu'une addition d'égoïsmes.

Il y a souvent bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale : celle-ci ne regarde qu'à l'intérêt commun ; l'autre regarde à

l'intérêt privé et n'est qu'une somme de volontés particulières. (Rousseau, *Op. cit.*, 1. II, c. III.)

Mais alors comment reconnaître enfin cette volonté générale infail-
libile, par sa définition même, dans ses diagnostics sur « l'intérêt com-
mun » ? Nous ne sommes pas peu surpris d'apprendre qu'elle nous
sera révélée par la *majorité* des suffrages, tandis que tout à l'heure on
nous avertissait de ne pas la confondre avec l'*unanimité*. Citons le
passage de Rousseau qui semble décisif sur la question.

Quand on propose une loi dans l'assemblée du peuple, ce qu'on leur
demande [aux citoyens] n'est pas précisément s'ils approuvent la proposi-
tion ou s'ils la rejettent, mais si elle est conforme ou non à la volonté [153]
générale qui est la leur : chacun, en donnant son suffrage, dit son avis là-
dessus, et du calcul des voix se tire la déclaration de la volonté générale.
Quand donc l'avis contraire au mien l'emporte, cela ne prouve autre chose
sinon que je m'étais trompé et que ce que j'estimais être la volonté géné-
rale ne l'était pas. Si mon avis particulier l'eût emporté, j'aurais fait autre
chose que ce que j'aurais voulu : c'est alors que je n'aurais pas été libre.
(Rousseau, *Op. cit.*, 1. IV. c. II.)

Ainsi donc, et pratiquement, voici la majorité devenue l'interprète
de la volonté générale et, par elle, de l'intérêt commun. Il suffira de
compter les suffrages pour savoir ce qui sert ou nuit à cet intérêt. Et la
minorité aura la consolation d'apprendre qu'elle a été sauvée d'une er-
reur et qu'en suivant son opinion, elle aurait été contre sa vraie volon-
té.

Ces sophismes n'ont pas tous été retenus, dans leur exposé systé-
matique, par les successeurs et disciples de Rousseau. Mais leur con-
clusion demeure. La loi du nombre est désormais souveraine ²⁷.
L'individualisme triomphe puisque l'addition des voix individuelles
est la seule opération qui donne la solution du problème.

²⁷ En revanche, une réaction très nette se marque contre les thèses de Rousseau,
dans l'enseignement où des hommes, comme MM. Duguit et Hauriou, n'ont
pas craint de déterminer un mouvement fort net contre les doctrines du Con-
trat social.

LA LOI DU NOMBRE.

Elle est donc érigée en arbitre absolu. Compter les voix dirime tous les débats. Peu importe le contenu ou la qualité de ces avis, la quantité seule est en cause ; ils valent par le fait même qu'ils s'expriment.

La conséquence immédiate est que le suffrage, par sa majorité, établit la vérité pratique, constitue le droit. Une loi, votée dans les formes, n'a aucun contrôle à subir pour imposer souverainement son verdict. Tout ce qui est *légal* devient *juste*.

LE DROIT PRIME LA LOI.

Contre la thèse du pouvoir absolu du nombre la doctrine catholique s'élève. Et, puisque nous parlons des prétentions modernes, elle proclame et maintient, à leur encontre, que l'autorité est valable dans les seules limites du [154] droit, de la justice. Il ne suffit donc pas que les décisions d'une majorité aient été prises dans les formes légales pour être *légitimes*. Il faut qu'elles aient subi victorieusement le contrôle du droit, qu'elles soient passées à la toise de la justice.

Et la justice, au point de vue naturel, est l'équilibre entre les droits authentiques des citoyens et les exigences véritables du bien commun.

OBÉISSANCE AUX LOIS.

Dans les limites de la justice, les lois obligent en conscience, en vertu de leur connexion avec le bien commun.

Certains auteurs admettent pourtant que, si cette connexion est lointaine et si la peine stipulée pour les infractions est relativement considérable, il y a, dans cette disproportion même, un indice que le législateur n'a point voulu urger l'obligation morale. Dans ce cas, nous aurions affaire à des lois simplement *pénales*, c'est-à-dire que la conscience imposerait seulement de subir la peine, si l'on a préféré courir le risque d'y être condamné.

Mais d'autres refusent d'entrer dans ces vues. A leur avis, toute loi juste, et donc intéressant le bien commun, oblige réellement, avec plus ou moins de gravité seulement d'après son importance sociale.

RÉSISTANCE AUX LOIS INJUSTES.

L'on conçoit, devant cette injustice, deux attitudes possibles. L'une est la résistance *passive* qui se contente de ne pas obéir ; l'autre est dite *active* car elle passe à la révolte formelle.

La première est non seulement légitime mais nécessaire, si la loi humaine est en opposition avec l'ordre de Dieu ; ce fut celle de tous les martyrs.

S'il s'agit, non plus de rester fidèle à un précepte divin, mais d'éviter des mesures légales contraires au bien commun ou onéreuses sans nécessité pour l'intérêt public, ou des charges injustement réparties, la résistance passive est encore, de soi, légitime. Mais le danger d'illusion est proche et l'abus, auquel on résisterait, doit être constaté comme grave, durable, par l'avis unanime des gens honnêtes.

[155]

La difficulté est plus tragique encore quand il s'agit d'une résistance active, armée, étant donné les dangers de scandale, de trouble, les risques de sang versé.

Aussi est-il malaisé d'autoriser semblable attitude. On exige, du moins, comme conditions préalables, qu'il s'agisse d'une tyrannie véritable, prolongée, que tous les autres moyens se soient révélés inefficaces et qu'enfin il y ait des chances réelles d'un résultat heureux, faute de quoi l'on déchaînerait tous les fléaux inséparables d'une révolte, sans avoir l'espérance proportionnée de faire triompher le bon droit.

FONCTIONS DE L'ÉTAT.

Tout comme l'autorité de l'État, ses fonctions sont définies, limitées par le bien commun dont il a charge très spéciale.

Le premier rôle du gouvernement, celui qui est le plus direct, consiste à protéger les droits des individus et des groupes, à garantir aussi la sécurité extérieure. Fonction de police à l'intérieur ou au delà des frontières, mission de justice.

La seconde fonction consiste à aider les activités. C'est un aspect plus positif mais aussi moins bien défini que le premier. En raison même de son imprécision il a donné lieu à de fréquentes discussions et reste susceptible de modifications occasionnelles. Dans l'ensemble, il consiste, pour l'État, à concourir, sans la gêner, à l'action des citoyens et à ne se charger lui-même que des besognes trop lourdes pour les individus isolés ou associés.

C'est surtout dans l'ordre économique que ces interventions de l'État ont été contestées. Les libéraux du siècle dernier y voyaient comme autant d'intrusions et nombre de défiances et de susceptibilités demeurent encore aujourd'hui.

Le libéralisme économique a donné trop d'affreux résultats pour pouvoir encore faire figure. Il est sûr, nous venons de le dire, que l'État peut et doit intervenir pour la protection des faibles. Il n'est même pas douteux qu'il est encore qualifié pour aider à l'organisation des intérêts, pour être représenté dans les entreprises qui, par leur extension, ont un caractère national. La législation sociale (réglementation du travail, assurances...), a connu, depuis cinquante ans, des extensions considérables. Si beaucoup de ces mesures [156] portent la marque ou la tare de l'incompétence, de la hâte, de l'uniformité, elles ont cependant, sur plusieurs points, réalisé un progrès certain.

Cependant, à l'heure actuelle, nous le répétons, ce rôle de l'État est sujet à bien des critiques ; il oscille entre une centralisation parfois excessive et des tolérances ou des faiblesses qui sont des aveux d'impuissance. Certains groupements économiques (patronaux ou ouvriers) imposent leur vouloir, des syndicats de fonctionnaires, d'instituteurs, font la loi. Tout cela dans une certaine incohérence voisine de l'anarchie.

Il resterait donc à contrôler, hiérarchiser, harmoniser, toujours en vue du bien commun souvent oublié ou méconnu au milieu de ces compétitions particulières. Et, par une organisation, par un agencement de tous ces rouages, l'État devrait viser à rendre ses interventions directes moins nécessaires et moins fréquentes, se réserver pour une large politique à l'intérieur et à l'extérieur qui constitue sa mission authentique.

[157]

Troisième partie.
SOCIOLOGIE POLITIQUE

Chapitre III

SÉPARATION PROGRESSIVE DE LA SOCIÉTÉ RELIGIEUSE ET DE L'ÉTAT

[Retour à la table des matières](#)

DANS LA PRÉHISTOIRE.

Quand nous parlerons plus loin des idées de l'école sociologique sur la préhistoire, nous verrons où nous redirons que, pour Durkheim, tout part d'un sentiment collectif religieux ou « sacré ». De cette source unique seraient sortis peu à peu des courants qui ont divergé. Il en résulte qu'au début et, d'après cette théorie, le « social » c'est-à-dire l'idée même d'un État, ne se distinguait pas du sacré. Nous aurons à marquer bien des réserves sur cette thèse. Ici nous nous contentons de la signaler pour indiquer que l'école sociologique voit, aux origines, une confusion totale entre la société religieuse et l'État dont les notions se seraient ensuite dissociées au cours des âges.

DANS LA CITÉ ANTIQUE.

Du moins est-il vrai qu'aux plus anciennes époques explorées par l'histoire, la religion, le droit, le gouvernement se trouvaient confondus. Aux âges les plus lointains qu'il nous soit donné d'apercevoir, dans Rome et la Grèce antiques, les divinités appartenaient, pour ainsi dire, aux cités ; elles étaient censées étendre et limiter aussi leur protection à ce domaine local, où elles réglaient toute la vie publique.

Déjà, dans les cinq siècles qui ont précédé le christianisme, l'alliance n'était plus aussi intime entre la religion et la politique ou le gouvernement de la cité. Seulement, si les croyances avaient fléchi, il en était surtout résulté un changement dans l'ordre des influences. Et c'était peu à peu la politique qui avait confisqué la religion, [158] absorbé la morale pour son service. Le point de vue national éclipsait tous les autres, et tel était le sens du culte divin attribué aux empereurs romains.

CHANGEMENT APPORTÉ PAR LE CHRISTIANISME

Le christianisme apporta clans ces conceptions païennes une véritable révolution. D'abord il renversa toutes les cloisons sans, pour autant, niveler les frontières. Et, au lieu de toutes ces religions particularistes et locales, de ces divinités innombrables, il proclama la religion universelle du grand Dieu unique pour tous les peuples.

C'était un bouleversement des idées admises. La métamorphose ne fut pas moindre dans la façon de comprendre les rapports de la religion et de la politique, de la morale et du gouvernement.

Jésus-Christ avait dit : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu. » Ces seuls mots constituaient une surprenante nouveauté.

Car César, à cette époque, était encore le grand pontife, le chef et le principal organe de la religion romaine : il était le gardien et l'interprète des croyances ; il tenait dans ses mains le culte et le dogme. Sa personne même était sacrée et divine ; car c'était précisément un des traits de la politique des empereurs que, voulant reprendre les attributs de la royauté an-

tique, ils n'avaient garde d'oublier ce caractère divin que l'antiquité avait attaché aux rois-pontifes et aux prêtres-fondateurs. Mais voici que Jésus-Christ brise cette alliance que le paganisme et l'empire voulaient renouer ; il proclame que la religion n'est plus l'État, et qu'obéir à César n'est plus la même chose qu'obéir à Dieu. (Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, p. 461.)

C'était donc distinguer le pouvoir spirituel du pouvoir temporel, arracher la religion et la morale à la sujétion de la politique et leur rendre le premier rang dans l'ordre des valeurs. Cette opération d'assainissement, du seul point de vue social, a été saluée comme un progrès immense par un incroyant, le père du positivisme, Auguste Comte.

Le génie éminemment social du catholicisme a surtout consisté, en constituant un pouvoir purement moral distinct et indépendant du pouvoir politique proprement dit, à faire graduellement pénétrer, autant que [159] possible, la morale dans la politique, à laquelle jusqu'alors la morale avait toujours été, au contraire..., essentiellement subordonnée. (Auguste Comte, *Philosophie positive*, t. V, p. 263.)

L'ÉGLISE ET L'ÉTAT AU MOYEN AGE

Distinguer la religion de la politique, rendre à la morale sa prééminence, c'était donc l'un des grands bienfaits du christianisme et l'une des grandes coupures d'avec les conceptions païennes.

Lorsque les nations furent devenues chrétiennes, l'État et l'Église (qui désormais représentait la religion) ne restèrent pas évidemment étrangers l'un à l'autre. La *distinction* des deux pouvoirs se maintint, elle était très loin de signifier — et elle ne le devait pas — *séparation*. Même, durant toute une époque, les rapports sont si étroits qu'ils n'échappent pas à toute confusion. Et la chose n'allait pas sans graves inconvénients comme en témoigne, par exemple, la « querelle des Investitures ».

En réalité, durant le haut moyen âge (IX^e-XII^e siècle) l'on distingue les deux fonctions, celle du pape et celle des chefs temporels ²⁸.

²⁸ « Mais on ne se représente pas, semble-t-il, l'Église et l'État comme deux organismes autonomes, comme deux sociétés relativement indépendantes. Il n'y

L'ÉGLISE ET L'ÉTAT D'APRÈS SAINT THOMAS.

Saint-Thomas, reprenant la théorie d'Aristote sur la nature de l'État, considère cet État comme une société parfaite, autonome. Toutefois cette autonomie n'est que partielle, l'indépendance n'est que relative. Car la nature est subordonnée au surnaturel, la fin de la société terrestre à la destinée définitive des âmes. Donc, lorsque ces intérêts supérieurs sont en jeu, l'État doit se soumettre au jugement et aux décisions de l'Église.

C'est l'amorce de la doctrine, devenue classique, du *pouvoir indirect* de l'Église qui, sans méconnaître la souveraineté de l'État dans le domaine civil, réclame, en vertu de son but supérieur, le dernier mot pour les questions mixtes, où la morale serait engagée. [160] Dans ces sortes d'incidents de frontières, s'ils surgissent et si l'État persiste à imposer sa manière de voir, l'Église déclare qu'elle peut condamner, non pas en raison d'une sorte de suzeraineté temporelle, mais à cause de la faute commise, du péché qui tombe sous sa juridiction.

L'ÉGLISE ET L'ÉTAT D'APRÈS LA THÉORIE DES LÉGISISTES FRANÇAIS.

Il arriva que, vers la même époque, les légistes français, dans leur désir d'assurer à l'autorité royale une autonomie absolue, reprirent la théorie d'Aristote sur l'État mais, cette fois, sans la corriger par aucune dépendance vis-à-vis de l'Église. Ils remirent aussi en relief les principes du vieux droit romain dont nous avons signalé les prétentions exorbitantes ou exclusives en faveur de l'État. Au début du XIV^e siècle l'on se rappelle comment toutes ces théories provoquèrent un

a qu'une société, l'Église, le corps mystique du Christ, la Cité de Dieu réalisée sur la terre : les deux pouvoirs qu'elle renferme et qui tous les deux remontent au Christ, prêtre et roi, doivent collaborer étroitement pour la gouverner et la diriger. » (J. Lecler, *L'idée de Séparation entre l'Église et l'État*, dans les *Études* du 20 décembre 1930.)

retentissant éclat dans la lutte de Philippe le Bel contre Boniface VIII. ²⁹

L'ÉGLISE ET L'ÉTAT APRÈS LA RÉFORME PROTESTANTE

Au XVI^e siècle, la Réforme vint briser l'unité doctrinale de l'Europe.

Mais à peu près partout, les souverains, quand ils passent au protestantisme, en profitent pour renforcer leurs prétentions ou leurs attributions religieuses. Il n'existe plus, chez eux, de puissance ecclésiastique, juridique, qui puisse faire figure en face du pouvoir politique, protecteur mais chef suprême de la religion soi-disant réformée.

Dans les pays restés catholiques, la situation n'est évidemment pas la même. L'Église est toujours là, avec son organisation et ses titres. Mais on note plutôt une progression, bien que plus lente, de l'absolutisme politique et religieux. Pourtant, et pour ne parler que de la France, Jusqu'à la veille de la Révolution, l'idée d'une séparation entre l'Église et l'État n'a guère fait de chemin. Sauf chez [161] Condorcet, elle est à peu près inconnue des philosophes et des Encyclopédistes qui restent partisans de l'union des deux pouvoirs, au profit de l'État naturellement.

La Convention, en 1795, vota cette séparation. Puis, ce fut l'ère de la persécution violente sous la Terreur. Et ensuite le Concordat de 1801 rétablit (mais avec les empiétements de l'État manifestes surtout dans les *Articles organiques* annexés, sans le consentement de Rome, à la convention) les rapports officiels entre l'Église et l'État.

Pendant tout le cours du XIX^e siècle, des voix, venues de divers points de l'horizon politique, réclamèrent la rupture. Certaines le faisaient dans un désir de liberté plus grande pour l'Église. L'immense

²⁹ « Certes personne, à cette époque, ne songe à laïciser complètement l'État et à le séparer de l'Église. État et Église sont intimement associés en principe ; mais en fait leur antagonisme se révèle constamment : comme deux rivaux, le droit canonique et le droit romain, imprégné par l'esprit romain, luttent d'influence ; comme deux rivaux, les deux puissances concluent des traités, des compromis. » (J. Lecler, *Art. cit.*)

majorité s'inspirait de sentiments variés qui formaient toute une gamme dans la malveillance.

Enfin, en 1905, la conception de l'État purement laïque finit par passer dans le Code. Et la loi de séparation fut votée par les Chambres françaises.

LAÏCITÉ. LAÏCISME DE L'ÉTAT.

La laïcité de l'État exprimerait facilement une notion, non seulement légitime, mais presque naïve si elle était toujours sincère et dépourvue d'arrière-pensée

Le mot signifierait alors seulement que l'État est composé de gouvernants laïques, qu'il a son domaine propre où les affaires temporelles sont de son ressort. A moins de souhaiter « le gouvernement des curés » que peu de prêtres assurément désirent, l'on ne saurait rien objecter à ces vues et à cette sagesse.

Le *laïcisme* est d'une autre sorte. Et le terme traduit la défiance et la susceptibilité de l'État à l'égard de tout ce qui est religieux. Il proclame la totale indépendance de la société civile vis-à-vis de toute foi à une révélation positive, et même à l'égard de tout hommage envers Dieu.

La religion, dès lors, deviendra une affaire strictement privée. Et l'Église catholique, non seulement se verra refuser une place officielle, une participation à la vie publique, mais, en tant que corps constitué, elle portera facilement ombrage et sera sans cesse soupçonnée d'empiétements possibles et d'ambitions secrètes.

Lancé sur cette pente, le laïcisme de l'État passera facilement à [162] une forme plus accusée, à une attitude plus hostile pour donner l'*anticléricisme* proprement dit. De par son étymologie, le mot impliquerait encore la défense contre les démarches supposées abusives des clercs, mais il prend souvent un sens beaucoup plus agressif, car, pour être plus sûr de réprimer les agissements religieux, l'anticléricisme ira, sous sa forme la plus virulente, jusqu'à vouloir tuer la foi dans les consciences.

LA FRANC-MAÇONNERIE.

Il est difficile de signaler le laïcisme et l'anticléricisme, sans au moins nommer la secte qui en est l'agent le plus actif.

La Franc-Maçonnerie se targue souvent d'origines lointaines et s'entoure de mystères qu'elle voudrait impressionnants. En réalité, elle date du XVIII^e siècle et nous est arrivée, en France, d'Angleterre où elle avait évolué des corporations professionnelles aux sociétés philosophiques et politiques. Cette évolution, à travers une histoire assez chaotique, un ordre assurément dispersé, se continua sur le continent, pour aboutir, en 1773, à l'union de la majorité des Loges sous l'enseignement du *Grand Orient*. Une autre obédience, *La Grande Loge*, groupe moins d'adhérents.

Aujourd'hui la Franc-Maçonnerie est imbue, en France, du laïcisme le plus absolu. L'émancipation de tout dogme est son but, l'Église catholique représente l'objectif tangible et immédiat à renverser³⁰.

DOCTRINE CATHOLIQUE SUR LES RAPPORTS DE L'ÉGLISE ET DE L'ÉTAT.

Si l'on se place au point de vue de la vérité, de l'idéal, de ce qui devrait être, il est évident que l'Église ne peut admettre le *droit* pour l'État de faire profession d'athéisme ou même d'indifférence religieuse.

[163]

La société civile, représentée par l'État, est une personne morale. Elle a comme telle, — et comme les personnes physiques, — à reconnaître sa dépendance vis-à-vis du Maître de toutes choses. Comment, pour ne citer que cet exemple, son autorité serait-elle solide et valable, d'où viendraient aux hommes qui gouvernent leurs titres pour com-

³⁰ Par les idées qu'ils propagent, dans les manuels scolaires, la presse, par les places qu'ils occupent et celles dont ils disposent, les francs-maçons (peu nombreux si l'on ne compte que les initiés), exercent leur influence sur une masse flottante, parfois même plus ou moins inconsciente de l'action qu'elle subit. On a proposé d'appeler ces profanes, embrigadés sans toujours le savoir, les *latomisés* (*latomus* signifiant maçon en latin). Et cette clientèle, ainsi travaillée par le ferment laïque et anticléric, s'estime libérée des ténèbres grâce à la lumière venue des Loges à travers les tentures qui les voilent.

mander à d'autres hommes si leur pouvoir n'émanait d'une origine providentielle et ne s'appuyait sur une garantie divine ?

Puis la société a ses difficultés, ses épreuves, ses joies... Convient-il que ces sentiments ne trouvent jamais leur expression dans une prière officielle et collective ?

L'État est donc astreint à faire acte de foi et de culte envers Dieu.

Dans les pays catholiques — et toujours suivant l'idéal — ce même État doit professer la religion catholique. Penser autrement, c'est tout aussitôt reconnaître que l'on a cessé d'identifier la vérité religieuse avec le dogme révélé dont l'Église est la gardienne.

Léon XIII a rappelé ces principes dans son Encyclique *Libertas* sur la constitution des États.

Puisqu'il est donc nécessaire, dit-il, de professer une religion dans la société, il faut professer celle qui est la seule vraie et que l'on reconnaît sans peine, au moins dans les pays catholiques, aux signes de vérité dont elle porte en elle l'éclatant caractère.

Enfin nous avons vu plus haut la nature de ce pouvoir *indirect* auquel l'Église ramène sa suprématie dans ses rapports souhaitables avec l'État.

L'ÉGLISE ET L'ÉTAT DANS LES SOCIÉTÉS ACTUELLES.

Après avoir dit l'idéal, il faut reconnaître que la réalité s'en est beaucoup éloignée. Dans la plupart de nos sociétés, la grande diversité de croyances ou les oppositions doctrinales empêcheront souvent le gouvernement d'adopter une *religion d'État* officielle et privilégiée.

Mais il n'en résulte pas que l'athéisme soit de mise, même s'il ne se traduit que par l'abstention de tout culte. Car les raisons, signalées plus haut, restent valides pour exiger un hommage à Dieu. Et la conclusion logique de cet athéisme est une rupture [164] plus ou moins immédiate et totale du lien social puisqu'il déchaîne toutes les forces divergentes.

Rousseau lui-même, que nous n'invoquons certes pas comme un grand clerc en la matière, peut apporter ici son témoignage. Il n'admettait aucune Église organisée à dire son mot ou à exercer une influence sur la vie publique. Mais il pensait que la vie en société deviendrait rapidement impossible sans un dogme, laïque dont il avait ainsi dressé les articles.

Les dogmes de la religion civile doivent être simples, en petit nombre, énoncés avec précision, sans explications ni commentaires. L'existence de la divinité puissante, intelligente, bienfaisante, prévoyante et pourvoyante, la vie avenir, le bonheur des justes, le châtement des méchants, la sainteté du contrat social et des lois, voilà les dogmes positifs. (Rousseau, *Contrat social*, 1. IV, c. VIII.)

Cette « religion civile », dont Rousseau se faisait ainsi le prophète ou le pontife, à l'usage et pour le bien du « Contrat social », ne nous dit assurément rien qui vaille. Il est seulement à propos de rappeler ce souvenir — d'ailleurs suspect — à propos des prétentions « laïques » chères aux successeurs infidèles de Rousseau.

CONCORDATS.

En pratique et pour régler les rapports normaux ou prévoir les questions facilement litigieuses, l'Église et l'État ont souvent eu recours à des conventions préalables, des Concordats qui établissent un statut fixe pour les relations mutuelles.

Seulement il arrive que les États ne veulent plus d'une charte qui reconnaît à l'Église, en tant que corps constitué, une place officielle. Il advient même que l'Église ne trouve pas une vraie liberté dans un réseau de clauses dues parfois à une inspiration étroite ou interprétées avec malveillance.

Et l'on arrive alors à la séparation qui n'est pas le régime normal mais dont les effets dépendent — en bien ou en mal — de la façon dont elle est comprise et appliquée, puisqu'elle peut comporter, chez les représentants de l'État, hostilité déclarée ou, tout au contraire, collaboration sympathique.

[165]

CULTURELLES ET ASSOCIATIONS DIOCÉSAINES.

L'on ne saurait dire qu'en France la loi de séparation, en 1905, avait pour but d'inaugurer cette collaboration sympathique. Elle a stipulé nombre de spoliations, et, sans aucunement consulter Rome, elle a déclaré que, pour l'avenir, l'*exercice* du culte serait sous le contrôle d'associations *cultuelles*, composées de laïques, et seules reconnues comme légales, d'ailleurs à titre de sociétés purement privées. L'Église, comme telle, était d'abord dépouillée puis ignorée.

Pie X défendit de constituer ces *cultuelles* qui bouleversaient la hiérarchie de l'Église. Et finalement, l'État dut admettre que des associations *diocésaines* pourraient se fonder, restreintes à l'*entretien* du culte (et non plus à son *exercice*) et avec des clauses qui garantissent à l'évêque, même de ce point de vue matériel, une suprématie efficace. Alors le veto de Rome fut levé. Ces associations diocésaines, très différentes des cultuelles, se sont, en effet, formées. Sans réparer les ruines du passé récent, sans amener les restitutions intégrales, sans donner à l'Église les libertés normales et nécessaires, elles ont permis au moins d'assurer un statut légal à une part de la propriété ecclésiastique.

[166]

Troisième partie.
SOCIOLOGIE POLITIQUE

Chapitre IV

INDIVIDUS ET GROUPES

[Retour à la table des matières](#)

RAPPORTS ENTRE LES INDIVIDUS.

Les individus sont solidaires et ne restent pas des isolés dans la société. Ils sont reliés par tout un réseau de droits et devoirs réciproques.

On peut distinguer un double lien dont tous les autres ne sont que des ramifications.

Le premier lien est la parenté de *nature*, don de Dieu à tous les êtres humains, et par lequel tous déjà se trouvent orientés vers ce même Dieu comme vers leur Bien commun et suprême. De ce fait, les relations entre les membres de cette fraternité humaine doivent être établies dans une harmonie, dans un équilibre auquel préside la *justice* pour faire respecter les droits acquis.

Le second lien est noué par une fraternité divine qui se nomme la *grâce*. C'est la dignité suréminente donnée ou offerte à tous et qui doit les conduire, s'ils l'acceptent et la gardent, à la destinée glorieuse qui leur est préparée. Dès lors, le christianisme ajoute à la justice, pour lui prêter secours, ou pour parer à ses lacunes, ou pour la réchauffer, cette vertu de *charité*, dont l'aumône n'est qu'un geste partiel, occasionnel,

et dont les richesses spirituelles seront toujours nécessaires à la vie sociale cohérente.

LES GROUPES.

Mais si les individus sont ainsi associés, il est loisible aussi d'apercevoir, dans leur ensemble, des groupes plus restreints. Ceux-ci sont formés par des exigences ou des convenances. La famille sur laquelle nous ne reviendrons pas, puisque déjà nous en avons traité, est nécessaire au sens strict. L'association professionnelle est, au moins, conseillée par la nature. Les autres cadres, que nous allons voir, sont plus variables, plus [167] dépendants des circonstances, mais ils gardent leur raison d'être ou leur opportunité. Le voisinage, la profession, la situation de fortune, la parité d'éducation, dessinent ainsi, dans la société plus large, des catégories où les relations entre individus prennent des caractères plus nuancés, se détaillent davantage. Et nous nous trouvons en face des régions géographiques, des professions, des classes sociales, qui forment comme autant de petites sociétés dans la grande et dont nous avons maintenant à voir l'armature.

RÉGIONALISME.

Les premiers cadres, dont nous faisons ici mention, sont ceux des provinces ou régions. Mais la Révolution, en brisant les organisations provinciales, en y substituant les circonscriptions du département, de l'arrondissement, du canton, de la commune, a établi l'uniformité. L'Empire y a joint la centralisation. Et comme notre régime actuel n'a pas apporté grande modification à ce double état de choses, il en résulte que les diversités régionales et aussi les administrations locales sont réduites à un minimum qui se rapproche du néant.

Beaucoup de bons esprits voudraient, sous une forme ou l'autre, donner aux initiatives particulières leur légitime souplesse, permettre aux intérêts communaux d'être moins dépendants de la tutelle préfectorale, autoriser des organisations privées à se charger de certains services qui encombrent les bureaux parisiens officiels, doter même les régions, que rapprochent les ressemblances intellectuelles ou les intérêts matériels, d'une vie commune légalement reconnue. C'est tout le programme, aux nuances multiples, du régionalisme qui pense à faire passer dans les règlements administratifs et dans les institutions un

peu de la variété que la vie comporte et qu'elle imprime aux relations entre les individus suivant l'habitation et les voisinages.

CLASSES ÉCONOMIQUES, PROFESSIONS.

D'autres relations sont nouées entre les individus que rapprochent les similitudes ou les nécessités du travail, du métier. Mais, dans l'état présent des choses, il s'en faut que ces relations soient toujours cordiales. Et l'expression « la lutte des classes » est devenue tellement usuelle qu'elle semble traduire une fatalité inéluctable,

[168]

Les classes, dont il est question dans cette formule, sont les classes économiques. On distingue la classe ouvrière, la classe patronale... et chacune d'elles est rassemblée par la similitude des situations et la connexion des intérêts.

On s'est demandé pourtant si ces classes économiques n'étaient pas artificielles, si elles ne représentaient pas une formation de combat plutôt qu'un groupement normal. Et certains ont répondu par l'affirmative. Ils ont fait remarquer que la classe ouvrière (on en dirait autant de la classe patronale) était faite de travailleurs venus de métiers divers et disparates, Or quels peuvent être, ajoutaient-ils, les intérêts communs aux ouvriers du livre, par exemple, et aux métallurgistes ? Et leur rassemblement, sous prétexte que tous sont des « prolétaires », ne se montre-t-il pas essentiellement factice ?

Mais on a pu répliquer que le lien était moins irréel qu'il ne semblait d'abord. Et le fait de vivre de son salaire — quel que soit le métier qui procure cette paie — crée une solidarité qui n'est pas un vain mot, attendu que sur l'échelle des salaires — d'ailleurs peut-être très différents — des variations semblables et plus ou moins simultanées s'inscriront d'ordinaire dans tous les métiers. Et ce synchronisme montre une connexion.

Ce qui reste vrai, c'est que, comme nous avons déjà eu l'occasion de le dire, à côté de la *classe*, la *profession* montre une lacune, dans l'état de désorganisation où elle demeure. La classe, comprenant les gens de même situation et d'intérêts solidaires, représente une forma-

tion *horizontale*. La profession, englobant, *au sein du même métier*, des gens de grades différents et de situations diverses, donnerait la formation *verticale* qui compléterait et sans doute équilibrerait la première.

CLASSES SOCIALES.

Les classes sociales ne coïncident pas avec les classes économiques. Les intérêts ont peu de part à leur réunion. Elles prennent naissance plutôt par la similitude des situations financières mais plus encore par l'accord des goûts et de l'éducation.

Jadis ces classes sociales avaient un statut juridique et un régime légalement sanctionné. Le clergé, la noblesse, le tiers état ne représentaient [169] pas seulement des situations de fait, ils étaient des institutions.

Aujourd'hui, aucune prérogative, aucun privilège ne trace de frontière officielle entre les citoyens. Ce qui ne veut pas dire que toutes les inégalités soient, pour autant, supprimées. A titre privé, sous la seule sanction de l'opinion des intéressés, des classes demeurent si même elles n'ont pas multiplié les cloisons qui les séparent ou les préjugés qui les isolent.

Les socialistes, grands amateurs d'égalité, s'en indignent. Et nombre de démocrates absolus rêvent aussi de niveler ces hiérarchies subsistantes. Leurs attaques communes se mènent alors contre la citadelle de la bourgeoisie qui concentre tous leurs griefs et provoque tous leurs assauts.

La bourgeoisie n'est point d'ailleurs une notion simple et elle a trop de nuances, elle admet elle-même trop de degrés pour se laisser aisément définir.

La clef de la psychologie du bourgeois, petit, moyen, ou fastueux, nous serait pourtant fournie, s'il faut en croire un critique, M. Goblot, par un sentiment général dans la classe étudiée. On n'y veut point paraître contraint, soit par une autorité extérieure, soit par la nécessité de vivre, à subir les fatigues d'un travail manuel régulier. De là les exigences du logis matériel, avec ses apparences de luxe, son salon, ses bibelots ; de là, les toilettes des femmes et les visites qui témoignent du loisir ; de là l'instruction littéraire et classique des enfants imposée

même aux incapables comme un signe de classe ; de là les professions dites « libérales », non qu'elles soient dégagées des contrôles et des obligations mais parce qu'elles s'affranchissent du travail physique. Un bourgeois pourra vendre son intelligence, il ne loue pas ses mains.

Cette bourgeoisie, ainsi protégée par les préjugés qu'elle a dressés autour d'elle comme une palissade, est en voie de disparaître, à entendre ses adversaires. La barrière artificielle qui l'entoure cède sous la poussée des conditions nouvelles de la vie, de la montée du peuple. L'école unique, dont nous avons dit les avances, aura précisément pour but et pour résultat de renverser toutes ces cloisons et de brasser la société tout entière, à chaque génération.

[170]

Il ne faudra pas regretter la bourgeoisie, affirment ceux qui prédisent ainsi sa ruine. Car cette classe était la titulaire de quelques vertus sans doute mais surtout de défauts surannés et de conventions hypocrites.

CLASSES ET ÉLITES.

À sa place, l'on recrutera *l'élite* qui représente une formation différente ou contraire. Car, au lieu de reposer sur une solidarité aveugle, au lieu d'avoir pour origine le hasard de la naissance ou de la fortune, l'élite n'admet que le mérite personnel, elle se forme par la réunion d'individus désignés un à un, sur le vu de leurs titres et indépendamment de leur extraction.

Telle est la thèse. Il est facile d'y reconnaître une manifestation nouvelle de l'individualisme c'est-à-dire de la défiance à l'égard des cadres, des hiérarchies...

En fait, la bourgeoisie — ou ce qu'on désigne ainsi par une étiquette trop large pour être bien précise — a évidemment ses tares. La vie pourtant, de plus en plus, élimine ce qui pourrait lui rester de morgue, la vie, de plus en plus, réhabilite et généralise le travail manuel imposé, sous une forme ou sous une autre, par les nécessités de l'existence, souvent mieux rétribué que les tâches dites libérales.

Mais si, comme il est souhaitable, une culture appropriée est mise à la disposition de la masse par ailleurs déchargée des tâches écri-

santes, il restera néanmoins des différences sociales moins prononcées mais réelles, et, somme toute, des classes, en dépit des noms peut-être modifiés.

Car le phénomène est inévitable. Qui se ressemble s'assemble, ou bien encore qui s'assemble se ressemble. Les deux formules sont vraies. À vouloir aller contre cette loi naturelle, à vouloir supprimer les particularismes, l'on aboutirait à ne laisser subsister que la hiérarchie des ressources financières, ou l'on arriverait, dans le système socialiste, à l'uniformité sise au niveau probable de la médiocrité. À côté des élites, en effet nécessaires, les classes sociales, assouplies, élargies, peuvent être les réservoirs de traditions bienfaites, les instruments de la continuité.

[171]

Classes et castes.

Mais ce bienfait, pour être véritable, suppose que les classes ne sont pas séparées par des cloisons étanches. Alors le patrimoine de chacune d'elles n'est pas si jalousement réservé à ses membres que toute la société n'en puisse tirer profit et leurs défauts respectifs se corrigent par le frottement mutuel. Alors la séparation n'est pas isolément et les passages ou les ascensions vers une culture plus étendue, un affinement plus délicat, se font sans heurt et sans peine.

Il y a, dans la classe populaire, des qualités de spontanéité, de générosité magnifiques. Il subsiste, dans la classe bourgeoise, des vertus de sagesse, de labeur, de foi, incontestables. Ces éléments s'échangeront avec avantage sans, pour autant, se diluer et s'affadir par la suppression des milieux plus adaptés à leur préparation spécifique.

Les *castes* seraient, au contraire, des classes fermées sur elles-mêmes, farouchement en garde contre toute intrusion, interdites à quiconque n'y est point admis par sa naissance. Ce système marque les Indes de son empreinte rigide. Il y multiplie les rivalités, il y rend difficiles et rares les relations entre individus de castes différentes. Entre ces compartiments, ces catégories isolées, la vie sociale ne saurait circuler à l'aise et c'est un foisonnement d'obstacles dressés par des préjugés séculaires au lieu des cadres ouverts façonnés par les traditions.

ARISTOCRATIE ET DÉMOCRATIE.

Ce sont des régimes où les influences et spécialement l'exercice du pouvoir politique sont diversement compris et répartis.

L'*aristocratie* est, en soi, la suprématie des meilleurs (« aristoï » ne signifiant pas, en grec, les nobles, mais les meilleurs). Seulement cette sélection des plus dignes se fait pratiquement, dans ce système, par le maintien de certains privilèges accordés à quelques familles qui forment les « classes dirigeantes ».

Le régime peut donner des résultats sociaux heureux tant que ces « classes dirigeantes » ne perdent pas la vue et le souci de leurs responsabilités et que leur fonction, plus ou moins privilégiée, comporte un vrai service. L'abus est que l'abandon de ce service laisse subsister le privilège.

[172]

La *démocratie* admet une participation beaucoup plus large des éléments de la nation aux affaires publiques.

À moins de verser dans la *démagogie*, elle ne prétend pas pour autant nier ou entraver le rôle des « meilleurs ». Seulement ceux-ci ne sont plus désormais les membres de « classes dirigeantes », ils sont des *élites*, au sens expliqué plus haut. La difficulté consiste alors à trouver un mode de sélection efficace pour le recrutement de ces élites et de protection avisée contre les jalousies qui menacent de paralyser leur action.

[173]

Troisième partie.
SOCIOLOGIE POLITIQUE

Chapitre V

LES INDIVIDUS ET LA LIBERTÉ

[Retour à la table des matières](#)

DIFFÉRENTS GENRES DE LIBERTÉS.

Il y a des libertés de plus d'une sorte. Et cette diversité apporte aussi une complexité dans la question qui nous occupe. Nous essaierons de procéder avec ordre pour parcourir un terrain accidenté. Et, dès l'abord, distinguons les libertés qui auront à figurer ici et auxquelles il faudra marquer leur rang en vue des accords souhaitables.

Ce sont : 1° la liberté physique qui consiste à n'être pas entravé dans les démarches extérieures ; 2° la liberté de pensée avec ses annexes dans les différents modes d'expression de cette pensée (parole, presse, enseignement...) ; 3° la liberté politique qui est la permission plus ou moins large donnée aux individus par l'État d'user des deux premières libertés ; 4° la liberté morale qui est cette même permission, mais, cette fois, accordée par la règle divine.

LA LIBERTÉ PHYSIQUE.

Elle se monnaie en nombre de facilités, concrètes, quotidiennes, qui assurent à l'homme une existence suffisamment indépendante. C'est le droit d'aller et venir, de disposer de son temps, de son travail, de ses biens, de fonder un foyer, d'élever une famille... sans rencontrer, sur sa route, des obstacles artificiels élevés par la maladresse ou la malice d'autrui.

Cette liberté est légitime et son domaine peut s'accroître au bénéfice du titulaire. Elle est pourtant limitée d'abord par les ordres de la loi morale qui l'empêchent de dégénérer en licence. Puis elle est dominée par les exigences du bien commun ; qui l'empêchent de devenir anarchie.

[174]

LA LIBERTÉ PHYSIQUE ET LES DROITS DE L'HOMME.

Une thèse qui prévaut dans nombre de milieux, voudrait inscrire l'avènement de cette liberté physique aux jours de la Révolution française. Et l'acte de cette naissance se trouverait dans la *Déclaration des Droits de l'Homme* qui proclame « Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droit ».

Qu'il y ait eu, en effet, à cette époque, suppression massive d'en-traves, le fait n'est pas douteux. Nombre de citoyens se trouvaient pris dans un réseau de redevances, de règlements, de corvées personnelles dont ils ont été heureusement délivrés. L'on songe aux charges qui pesaient sur les hommes de la terre et l'on ne peut nier que le système corporatif des métiers n'ait eu besoin d'être beaucoup assoupli.

L'histoire impartiale ne ratifie pas, pour autant, la légende qui représente le paysan, l'artisan de l'ancien régime comme un paria à peine sorti de l'esclavage. Car les assujettissements ont aussi leur contrepartie dans des garanties appréciables. Les liens qui attachent peuvent aussi soutenir. C'était le cas pour beaucoup d'institutions an-

ciennes. Mais, dans la complexité des relations sociales, dans l'étroitesse de certains privilèges, la liberté n'était pas à l'honneur ³¹.

LA LIBERTÉ DE PENSÉE.

Toutefois la conquête, dont nombre de nos contemporains sont le plus fiers, et dont ils font remonter encore l'honneur à l'époque révolutionnaire, c'est la liberté de pensée dans ses manifestations extérieures (parole, plume, enseignement...).

Ce sont là les libertés dites « modernes » qui sont présentées comme l'apanage de la dignité humaine et qui sont englobées dans les triomphantes revendications du libéralisme.

[175]

LE LIBÉRALISME.

Il soutient que la liberté politique, en ce domaine (c'est-à-dire, rappelons-le, l'autorisation de l'État) doit coïncider avec cette liberté de pensée qu'on veut totale.

Toutes les opinions, dès lors, seraient libres de s'exprimer au dehors ; il ne devrait pas y avoir de « délits d'opinion ». L'on reconnaît pourtant à la loi la faculté de sévir, quand il s'agit de réprimer (dans la parole ou l'écrit) les menaces adressées à un individu nommément désigné, les provocations à un acte déterminé. Mais, si la formule se généralise, si la théorie remplace ce conseil direct et pratique, alors nous rentrons dans le domaine inviolable de « l'idée ». Que la société punisse donc ou empêche les brutalités extérieures gênantes pour la paix publique, c'est son droit ou son devoir. Mais qu'elle ne s'avise pas d'entrer dans la sphère supérieure où la pensée se développe et s'exprime, car ici tout contrôle est considéré comme une injure à la dignité et à l'indépendance humaines.

³¹ N'oublions pas cependant qu'en brisant tous les liens considérés uniformément et sommairement comme des chaînes, en instaurant, par exemple, le libéralisme économique, par la suppression de toutes les organisations professionnelles, la Révolution a fait aux masses un cadeau qui s'est révélé duperie. Car cette liberté prétendue, et théorique, s'est métamorphosée bien souvent en oppression financière.

FONDEMENT DE CE LIBÉRALISME.

Si cette liberté de penser ne doit reconnaître aucune règle supérieure ni aucun contrôle, l'on aperçoit le principe qui est supposé dans pareille prétention (et d'ailleurs souvent reconnu explicitement par ceux qui émettent cette thèse). C'est qu'il n'y a pas — en dehors peut-être des sciences exactes — de vérité absolue ou du moins discernable.

Car une pareille vérité a évidemment le droit de s'imposer. La liberté de l'intelligence, de l'esprit, ne peut consister, dès lors, qu'à se délivrer de l'erreur. Mais le libéralisme, au contraire, érige en principe que la dignité de la raison humaine lui l'ait une obligation de ne rien accepter qu'à titre provisoire. L'intelligence est maintenue dans une attitude de perpétuelle critique. Renan disait du « penseur » (?) : « Celui-là est le Jupiter olympien qui juge de tout et n'est jugé par personne. » Cette prérogative « olympienne » est, en somme, étendue par le libéralisme à tous les individus.

La liberté de penser ainsi comprise exige donc que la raison ne soit soumise à aucune règle extérieure, objective, qu'elle soit à elle-même sa norme, qu'elle soit *autonome*. Encore une fois, cette position suppose qu'on ne trouve devant soi que des vérités relatives, précaires, des questions de plus ou moins grande opportunité, [176] sur lesquelles il est loisible de se faire des opinions elles-mêmes plus ou moins stables, sans rencontrer une vérité objective discernable, qui imposerait ses certitudes.

Ce libéralisme doctrinal absolu procède donc, en dernière analyse, d'un profond scepticisme.

L'ÉGLISE ET LE LIBÉRALISME.

Ces prétentions de l'autonomie humaine, rejetant toute discipline d'une vérité objective, tout contrôle, l'Église ne peut que les réprouver. La liberté morale, c'est-à-dire celle que sanctionne la règle divine, y est évidemment opposée. Cette thèse est condamnée spécialement dans le *Syllabus* où Pie IX a dressé la liste des erreurs modernes. Jamais l'Église — et d'ailleurs aucun croyant — ne pourra admettre que

l'erreur et la vérité ont des droits pareils et méritent traitement identique. Les Papes ont rappelé que la liberté n'était pas un privilège intangible, une valeur absolue. Ils ont dit et répéteront toujours que la liberté authentique est subordonnée à des fins plus hautes, et « par cela même qu'elle est un moyen de perfection pour l'homme, doit se mouvoir dans la sphère de la vérité et du bien ».

L'ATTITUDE ANCIENNE DE L'ÉGLISE.

Cela dit sous le rapport de la liberté *morale*, Église a eu, au cours des siècles, des attitudes différentes vis-à-vis de la liberté *politique*.

Jadis, elle a sévi et fait sévir contre les perturbateurs qui propageaient des doctrines souvent aussi antisociales qu'antireligieuses. Elle a toujours désavoué les procédés qui consisteraient à recruter des baptisés par la force ; elle a redit que les fidèles l'étaient de cœur et de conviction ou ne l'étaient d'aucune sorte. Mais rompre le lien de l'unité chrétienne, dans le temps et aux endroits où l'unanimité des croyances était pratiquement établie, se faire l'agent de l'erreur antireligieuse, anarchique, était, à ses yeux, un crime tombant sous le coup de la loi civile.

Elle pensait et pense encore que la société terrestre elle-même ne peut se désintéresser de la destinée supérieure des citoyens qui la composent. Le souci du bien commun, même temporel, suppose le respect de ces perspectives plus lointaines et plus hautes. Et quand jadis l'unanimité relative, dont nous avons parlé, se prononçait pour [177] la vraie foi, c'était un immense bienfait que l'État, au nom de son rôle propre, du bien commun, avait le devoir de sauvegarder. C'est pourquoi l'Église approuvait le principe de la répression civile contre les auteurs d'hérésie. De là, les pratiques de *l'Inquisition*, indépendamment des tares politiques qui ont pu les marquer, et des rigueurs qui correspondaient aux rudes mœurs de l'époque.

ATTITUDE PRÉSENTE DE L'ÉGLISE.

Actuellement l'Église ne procéderait pas de même, en eut-elle encore la faculté et le pouvoir.

Cette attitude différente lui est commandée par sa doctrine même sur le rôle de l'État, doctrine qui n'a pas changé mais qui se trouve en face de circonstances tout autres.

Car l'Église professe que l'État doit promouvoir le bien commun, et c'était au nom de cette thèse essentielle qu'elle demandait aux gouvernants d'accomplir leur propre mission (en aidant d'ailleurs la sienne) par la répression extérieure des *propagateurs* d'hérésie ou d'immoralité.

Aujourd'hui, ce même souci du bien commun, dans nos civilisations tourmentées, dans nos sociétés divisées de croyances, serait trahi par les méthodes de jadis. Si l'erreur n'a pas acquis de droits nouveaux, ceux qui se trompent ont, dans l'ambiance moderne, bien des circonstances atténuantes. À supposer même que, par la grâce de Dieu et par la propagande d'idées, qui reste de plus en plus urgente, la foi catholique puisse retrouver l'unanimité morale des esprits, nos sensibilités seraient plus meurtries que disciplinées par des sévérités qui supposent une civilisation, des tempéraments définitivement disparus.

Agiter donc le spectre des rigueurs d'antan, comme n'y manquent pas nombre d'anticléricaux, pour en faire l'épouvantail des heures présentes et d'un avenir éventuel, c'est à peu près aussi exact et loyal que de présenter le retour de la féodalité comme une menace pour les jours futurs.

ATTITUDE, POSITIVE DE L'ÉGLISE

Les réflexions précédentes n'indiquent pas encore comment l'Église comprend positivement, et dans le détail, cette question actuelle de la liberté *politique*, comment elle l'entendrait si des gouvernements catholiques la prenaient encore pour conseillère.

[178]

Sans rien renier de sa position doctrinale, philosophique, sans concéder à l'erreur les *droits* de la vérité, elle serait disposée à reconnaître à ceux qui se trompent une large indépendance.

En effet, si l'Église enseigne qu'il n'est pas permis d'accorder aux différentes formes de culte le même droit qu'à la vraie religion, elle ne condamne pas pour cela les chefs d'État qui, en vue d'un grand bien à atteindre

ou d'un grand mal à empêcher, tolèrent dans la pratique que chacun de ces cultes se place dans l'État. (Léon XIII. Encyc. *Immortale Dei*.)

Et encore :

Tout en n'accordant de droits qu'à ce qui est vrai et honnête, elle (l'Église) ne s'oppose pas cependant à la tolérance dont la puissance publique croit pouvoir user à l'égard de certaines choses contraires à la vérité et à la justice... dans ces conjonctures si, en vue du bien commun et pour ce seul motif, la loi des hommes peut et même doit tolérer le mal, jamais pourtant elle ne peut ni ne doit l'approuver ni le vouloir en lui-même. (Léon XIII. Encyc. *Libertas*.)

De tout ce qui précède, il résulte que l'Église demanderait seulement aux gouvernements, qui accueilleraient ses suggestions, de prendre les mesures de salubrité publique sans lesquelles l'anarchie sociale et l'immoralité provocante sont un danger permanent. Une société, qui négligerait cette élémentaire surveillance, cacherait, à vrai dire, sous ses attendrissements ou sous son indifférence, de pharisaïques rigueurs. Car elle serait finalement amenée à châtier des coupables qui peuvent être surtout des faibles, victimes d'une perversion intellectuelle et morale dont la société, par ses fausses indulgences ou son inertie, se serait d'abord rendue complice.

Et l'on voit ainsi finalement que l'Église, à l'heure actuelle, contrairement aux griefs de ses ennemis, réclame pour elle-même une liberté *politique* qu'elle serait prête à reconnaître aux autres, si elle était en situation d'influer sur les dispositions légales du pays. C'est le régime du « droit commun » où, sans rien abandonner de la vérité doctrinale, elle revendique sa place et son terrain d'action.

LES MESURES D'EXCEPTION.

Or ce droit commun est refusé, sur plusieurs points, aux catholiques de France.

[179]

La loi de 1901 — celle-là même qui reconnaît la liberté des associations — exclut les congrégations religieuses du droit commun ainsi proclamé. Il leur faudra une autorisation sanctionnée par une loi et

qu'un simple décret ministériel pourra retirer. Et, d'ailleurs, en 1905, toutes les demandes d'autorisation présentées sont rejetées en bloc.

En outre, tout congréganiste est déchu du droit d'enseigner et assimilé, sous ce rapport, aux déments ou aux condamnés.

L'enseignement libre est ainsi paralysé. Des milliers d'écoles ont été fermées en raison de leur direction congréganiste. Et, depuis lors, l'existence de celles qui subsistent est rendue précaire par les difficultés immenses du recrutement de leur personnel enseignant. Aucun subside ne leur est accordé, alors que le budget de l'Instruction publique est alimenté *par tous les contribuables*. En sorte que, sous le régime de la liberté d'enseignement restée encore légale, les citoyens, désireux de faire instruire leurs enfants dans une école privée, doivent subir un plus lourd sacrifice pécuniaire, s'acquitter de l'impôt qui va aux écoles officielles et payer, en outre, la pension à l'établissement privé de leur choix.

POURQUOI CES MESURES D'EXCEPTION ?

Beaucoup de ceux qui se réclament du libéralisme, s'ils maintiennent, comme il arrive fréquemment, cet ostracisme, ont bien de la peine à le concilier avec leur thèse. Car, s'il n'y a pas de vérité objective, si toutes les opinions ont droit au libre parcours, d'où vient que les doctrines catholiques se trouvent ainsi entravées ? En se plaçant même au point de vue du libéralisme, ces persécutions constituent un illogisme.

Il est vrai. Mais les partisans de ces mesures essaient de les défendre en alléguant qu'ils refusent à l'Église une liberté qu'elle leur dénierait si elle était en puissance de le faire. Nous avons vu ce que cette affirmation renferme d'équivoques.

En réalité, ce que beaucoup poursuivent dans l'Église, en dépit peut-être de leurs proclamations libérales, c'est un pouvoir organisé dont ils redoutent l'influence. Et, plus profondément encore, c'est l'idée religieuse qu'ils pourchassent. Car la liberté, à leur guise, est d'abord, surtout, l'émancipation de l'esprit vis-à-vis de tout [180] dogme. Voilà le cadeau de choix que le laïcisme dit apporter à l'âme moderne et au monde contemporain. Et sa propagande pour cet affranchissement spirituel lui semble son meilleur titre à se poser en

champion de la liberté, non plus, cette fois, seulement *politique*, mais aussi *philosophique*.

Mais le catholicisme proclame, au contraire, la dépendance de l'esprit humain vis-à-vis d'une vérité objective, d'une autorité divine. Telle est la doctrine que le libéralisme absolu estime inconciliable avec sa donnée foncière. Il pardonnerait aux catholiques de répandre, au cas où ils en seraient tentés, des théories plus ou moins subversives, s'ils se réclamaient, pour le faire, du droit de l'autonomie humaine. Car alors ils rentreraient, si l'on peut dire, dans la règle du jeu. Leurs prétentions paraîtraient intempestives et fâcheuses, mais on se trouverait gêné pour les désavouer. L'on n'aura, par contre, aucun scrupule à brider et à brimer les hommes et la croyance qui contestent la souveraineté absolue et sans contrôle de la raison.

[181]

Troisième partie.
SOCIOLOGIE POLITIQUE

Chapitre VI

CONSTITUTIONS ET GOUVERNEMENTS

[Retour à la table des matières](#)

CONSTITUTIONS.

Ce sont les statuts plus officiels, plus solennels, qui, dans un État, règlent la forme même du gouvernement, organisent les grands rouages du mécanisme administratif et politique, stipulent les prérogatives et le rôle exact des autorités, spécifient les principes qui doivent présider aux rapports entre les gouvernants et gouvernés.

Ces Constitutions sont destinées à servir de base à toute la vie politique. Les lois ultérieures ne sauraient aller contre les clauses de ces articles primordiaux. Et l'on doit trouver, dans ces *Chartes*, les cadres où les institutions plus détaillées ont à se placer sans les déborder.

VALEUR ET DURÉE.

Ces textes écrits n'ont point, par eux-mêmes, une valeur fixe et immuable. En fait, ils sont surtout des instruments, plus ou moins heureux ou adaptés, mais dont l'efficacité dépendra de ceux qui doivent s'en servir.

Les Constitutions ont été relativement nombreuses en France (neuf depuis 1791) et quelques-unes n'ont eu qu'une durée de quelques mois. Celle qui nous régit, à l'heure actuelle, date de 1875. A bien des reprises il a été question de la remanier et nous dirons, un peu plus loin, un certain nombre de réformes qui sont fréquemment proposées. Mais ce monument vénérable n'a pas été modifié dans ses lignes essentielles, et, le temps aidant, les difficultés propres à tout remaniement s'amplifient d'une sorte de préjugé conservateur à l'extrême.

[182]

FORMES DE GOUVERNEMENT.

Aristote déjà avait distingué trois sortes de gouvernements : le gouvernement d'un seul ou la *monarchie*, le gouvernement de plusieurs ou l'*aristocratie*, le gouvernement de tous ou la *république*.

Mais il pensait que chacune de ces constitutions possédait en elle un germe de corruption qui les faisait dégénérer et pratiquement se succéder les unes aux autres.

Cicéron a repris ces vues et saint Thomas s'en est largement inspiré, tout en y ajoutant des réflexions inspirées de la Bible et du gouvernement de son époque.

En pratique et si l'on néglige la *théocratie* qui ne fut usitée que pour un temps et quand Dieu lui-même se faisait le guide direct du peuple juif, ces trois régimes politiques englobent toutes les combinaisons possibles.

Mais elles se diversifient à l'extrême.

C'est ainsi que la monarchie se caractérise par l'hérédité qui transmet à un seul titulaire (homme ou femme suivant les Constitutions) le pouvoir.

Seulement ce pouvoir est très variable. Il peut s'agir d'une monarchie *absolue* où ce pouvoir n'est limité par aucune réserve, aucun corps constitué. Ou bien la monarchie est *tempérée* parce que l'exercice de la puissance est contenu dans des bornes fixes, équilibré par les prérogatives des associations diverses. Ou enfin la monarchie est *constitutionnelle* (comme en Angleterre) et son rôle ne comporte au-

cune puissance propre, sauf l'hérédité ; elle se rapproche alors de la république.

L'*aristocratie*, comme régime distinct, n'est représentée nulle part.

La *république* peut avoir, suivant la Constitution qui la détermine, bien des physionomies. Elle est libérale ou autoritaire, centralisatrice ou fédérative.

Mais elle se distingue, en dépit des applications plus ou moins larges qu'elle en fait, par le principe démocratique qui poursuit des vues égalitaires et veut associer tous les citoyens aux affaires de la vie politique.

Nous citerons aussi la *dictature*. Elle se trouve actuellement représentée, au service d'un idéal opposé, par le fascisme nationaliste italien et par le régime soviétique et révolutionnaire de Russie.

[183]

GOVERNEMENT PARLEMENTAIRE.

Il n'est plus guère de régimes aujourd'hui qui ne comportent, au moins pour une part, un gouvernement parlementaire pourvu de certaines fonctions, détenteur de certains pouvoirs. On trouve alors une ou deux Chambres élues d'après un scrutin plus ou moins étendu.

SUFFRAGE.

Le suffrage est *universel* ou *censitaire* suivant qu'il admet au vote tous les citoyens majeurs ou seulement ceux qu'une certaine contribution aux charges financières de l'État (le cens) prétendait qualifier davantage.

Le suffrage, tout en étant universel, peut aussi admettre des différences et se dit alors *plural quand* il accorde plusieurs suffrages aux électeurs désignés soit par leurs contributions fiscales plus fortes soit par des capacités intellectuelles reconnues.

SUFFRAGE UNIVERSEL.

Nous n'avons pas à revenir ici sur le principe philosophique qui met dans le suffrage universel ou plutôt dans la majorité, dans la loi du nombre, la source même de l'autorité. Déjà nous avons vu combien cette prétention était insoutenable, en dépit de tous les sophismes dont Rousseau et consorts ont tenté de l'étayer ³².

Mais, par contre, le suffrage peut être le système qui désigne les titulaires de l'autorité. Il est alors seulement le fait humain qui intervient, à sa place et pour un rôle limité, défini, dans la marche de la vie politique.

Même avec cette extension et cette portée plus restreintes le mécanisme du suffrage universel ne va pas sans susciter bien des griefs. Il est trop aisé de voir combien cette addition de voix, où l'on ne tient compte que de la quantité, sans considération pour la qualité des suffrages, a chance d'accabler les valeurs véritables sous la [184] masse des médiocrités, risque de se faire l'écho des passions irréfléchies ou des intérêts particuliers.

Cependant, par ailleurs, l'on ne saurait nier que le suffrage universel a été, pour la masse, l'instrument qui lui a permis d'obtenir des améliorations justifiées qu'elle aurait sans doute attendues en vain si elle n'avait pas été en mesure de les imposer.

Sans donc instituer la critique complète de ce mode de scrutin, l'on doit dire qu'il pourrait être au moins amélioré grâce à des retouches assez simples. Le suffrage plural heurte pratiquement des préjugés qui le rendront sans doute de moins en moins réalisable. Mais nous avons déjà indiqué (au chapitre de l'économie domestique) que le suffrage familial est une mesure souhaitable.

³² Il n'est pas davantage possible de considérer le droit de vote comme un attribut essentiel de la dignité humaine. Sinon, il faudrait taxer d'injustice les régimes politiques qui, dans le passé, ne l'ont pas reconnu ou qui, dans le présent, ne le concèdent pas à tous (par ex. aux femmes). Tous les citoyens ont un droit strict au bien commun, c'est-à-dire à être bien gouvernés. L'on démontrerait malaisément qu'ils ont un droit pareil à gouverner eux-mêmes, à moins de revenir à la thèse de l'absolue souveraineté populaire que nous venons de rappeler et de repousser.

Quant au suffrage féminin, il est, à coup sûr, dans la logique d'un vote que l'on dit universel. Si donc on tient à l'épithète et à ce qu'elle représente, tôt au tard l'on doit ouvrir aux femmes l'accès du scrutin. Loin d'ailleurs d'être en opposition avec le suffrage familial, le suffrage féminin s'y adapte. Resterait seulement à déterminer comment le père et la mère de famille, munis, pour leur compte personnel, d'un bulletin de vote, se partageraient ensuite les suffrages représentant leur foyer.

REPRÉSENTATION PROPORTIONNELLE.

Le suffrage universel absolu amène, en pratique la dictature de la majorité. Car jamais, avec ce système, les minorités ne se trouvent représentées. Quelque soit leur importance, n'y eût-il qu'un écart de quelques voix entre elles et la majorité qui l'emporte, leurs suffrages restent vains.

C'est pour obvier à cette flagrante injustice que beaucoup demandent la représentation proportionnelle. Il est plusieurs moyens de la faire fonctionner. L'un des plus simples est le suivant. Les partis concurrents présentent, dans chaque circonscription, une liste comprenant autant de noms qu'il y a de sièges à pourvoir. Par ailleurs on divise le chiffre total des votants par le nombre de ces sièges. Ce sera le *quotient électoral*. Suivant que chacune des listes en présence aura obtenu une fois, deux fois... ce quotient, elle aura droit à un, deux élus...

Pour achever cette réforme électorale, il faudrait rendre les circonscriptions [185] moins inégales sous le rapport de leur population, et imposer le vote obligatoire qui secouerait les inerties.

REPRÉSENTATION PROFESSIONNELLE.

Jusqu'ici nous nous sommes tenus dans le domaine politique. Mais déjà l'occasion nous a été offerte de dire qu'à côté des assemblées de cet ordre, l'organisation de la société demanderait aussi une représentation des professions.

Il en existe une embryonnaire avec les *Chambres de Commerce*, les *Chambres d'Agriculture*, les *Chambres de Métiers*, le *Conseil éco-*

nomique du Travail. Mais tout cela reste fragmentaire et réclamerait une synthèse.

Des *Chambres professionnelles régionales*, ainsi que nous l'avons marqué au chapitre de la profession organisée, devraient être élues par les membres mêmes de la profession. Le scrutin fixerait aux diverses associations — d'après le nombre de voix qui leur feraient ainsi confiance — le nombre de sièges leur revenant. Et ces associations elles-mêmes ou leurs bureaux désigneraient finalement les titulaires.

Le *Conseil économique national* serait formé de délégués élus par ces Chambres professionnelles régionales.

Serait-ce là le *Sénat du Travail* destiné, comme certains le veulent, à remplacer le Sénat politique dans son rôle et dans ses pouvoirs ? La question est âprement discutée, nous l'avons vu. Et beaucoup préféreraient ne donner à ce Conseil économique national qu'un avis consultatif pour toutes les lois ou mesures qui concernent les intérêts de son ressort.

LA DIVISION DES POUVOIRS.

Il est classique, au moins depuis Montesquieu, de diviser constitutionnellement les pouvoirs de l'État en trois catégories distinctes : *législatif, exécutif, judiciaire*. Et une thèse non moins ordinairement admise veut que ces trois pouvoirs soient nettement séparés.

Nous verrons tout à l'heure ce qu'il en doit être ou ce qu'il en est pour le pouvoir judiciaire. Mais arrêtons-nous un moment sur les rapports du législatif et de l'exécutif.

[186]

RAPPORTS DES POUVOIRS LÉGISLATIF ET EXÉCUTIF.

On peut concevoir que l'exécutif (chef de l'État et ministres) prenne l'initiative des mesures et les propose à l'approbation du législatif (les Chambres). Toutefois, dans un régime démocratique, où l'autorité vient ou est censée venir du peuple, l'on se trouvera plutôt en

face d'une situation inverse. Et les initiatives seront réservées d'ordinaire aux représentants des électeurs, donc au pouvoir législatif.

PARLEMENTARISME.

Lorsque cette prédominance devient de plus en plus marquée, l'abus s'est introduit et le régime parlementaire est devenu le parlementarisme.

Alors il y a confusion des deux pouvoirs exécutif et législatif ou plutôt confiscation du premier par le second. N'est-ce pas ce qui est advenu dans la France actuelle ?

Certes, il arrive au gouvernement de prendre, même sur le plan politique, des initiatives. Et, par ailleurs, en posant « la question de confiance » il est en mesure d'exercer une action, une pression sur les Chambres.

Mais les ministres, agents du pouvoir exécutif, sont révocables, tous ensemble, au gré de la majorité d'une Assemblée législative (Chambre ou Sénat). Dès lors, c'est l'instabilité trop connue du gouvernement. Cette dépendance des ministres vis-à-vis du député a pour contrepartie à peu près fatale le souci, chez eux, de se concilier, par de bons offices, l'appui des groupes influents. Et le député, en proie lui-même à la crainte de l'électeur, harcelé par son arrondissement, poursuit le ministre de ses requêtes plus ou moins comminatoires.

Les ingérences politiques dans l'administration sont le résultat de cette situation.

L'incompétence aussi des élus est souvent manifeste. Et, de par l'investiture du vote qui les a nommés, les voici pourtant prêts à toutes les initiatives, chargés de rédiger le texte des lois futures et de les mettre au point parmi les tumultueuses discussions où les intérêts respectifs s'affrontent.

[187]

RÉFORMES SOUHAITABLES.

Pour obvier à ces tares du parlementarisme qu'il serait trop facile de mettre en plus vif relief, nombre d'esprits songent à des réformes nécessaires. Elles vont, pour dégager le pouvoir exécutif, à faire élire le Président de la République par un scrutin élargi, à lui conférer des pouvoirs plus efficaces pour la nomination des ministres, pour la dissolution éventuelle des Chambres. Elles tendent à rendre les ministres plus stables, en soumettant leur renvoi non plus à la décision d'une Assemblée mais à celle du Président de la République ou, tout au moins, en stipulant que seul le ministre mis en minorité devra se retirer sans entraîner la démission de tous ses collègues.

Ces mêmes réformes demandent des garanties pour la préparation technique des lois, pour leur discussion méthodique et sage...

Enfin plusieurs d'entre elles réclament une *Cour Suprême* à l'instar de celle qui existe aux États-Unis. Elle serait composée d'un petit nombre de magistrats non pas élus mais choisis pour leurs qualités et leur compétence. Cette Cour aurait pour mission de juger si les lois votées au Parlement ne sont pas contraires à la Constitution du pays (mais cela supposerait, en France, une Charte plus détaillée que celle de 1875). Et elle aurait aussi dans ses attributions de défendre les droits essentiels des individus lorsque ceux-ci se trouveraient indûment lésés par un texte législatif.

[188]

Troisième partie.
SOCIOLOGIE POLITIQUE

Chapitre VII

LE POUVOIR JUDICIAIRE

[Retour à la table des matières](#)

LA PEINE.

Depuis qu'il y a des sociétés, elles se sont toujours attribué le pouvoir de sévir contre certains de leurs membres qui enfreignent telle ou telle prescription, tel ou tel article du programme de vie collective.

Mais ce châtiment a pris des significations différentes au cours des âges et l'histoire des peines, avec les divers aspects de ces sanctions, est l'une des plus complexes qu'on puisse écrire.

Le châtiment a eu plutôt, lors des origines, un caractère *vindictif*. C'était la société qui protestait contre la faute où elle voyait une atteinte aux convictions communes, aux mœurs admises. Puis l'idée de responsabilité s'est élucidée ; à travers le crime on a envisagé plus distinctement le criminel et la peine a pris la portée d'une *expiation* à imposer au délinquant.

Cependant, à côté de ce but de redressement moral, de réparation, le point de vue *utilitaire* s'est aussi dégagé.

Le châtiment est alors devenu un *avertissement* pour ceux qui seraient tentés d'imiter le coupable, un moyen d'intimidation, de préservation sociale.

Enfin, au cours du siècle dernier, et de plus en plus actuellement, la peine est aussi regardée comme une *cure* pour l'amendement du coupable lui-même. Devant la difficulté d'apprécier exactement la responsabilité du criminel, devant la multiplicité des influences qu'il a pu subir et dont la société est partiellement complice, des juristes ou des moralistes contemporains préfèrent chercher à mesurer l'espoir d'amélioration que donne tel ou tel condamné et déterminer, en conséquence, le verdict à porter en chaque cas.

[189]

LA PEINE VINDICATIVE.

Concevoir le châtimement comme une revanche de la société offensée, c'est une idée qui, pour être primitive, ne laisse pas de rester actuelle. Elle a sa place chez tous ceux qui étudient la discipline pénitentiaire. Mais l'on ne sera pas surpris de constater qu'elle a été reprise, de préférence à toute autre, par les tenants de l'école sociologique qui insistent très spécialement sur cet aspect de la peine.

LE CRIME D'APRÈS DURKHEIM.

D'après l'école sociologique, le crime sera surtout une révolte contre le sentiment de la « conscience collective » et la peine se présentera comme une réaction, une défense, une protestation de la société. Il faut voir à quelles conséquences nous mène cette façon de penser.

Car il en résulte que le crime n'est pas réprouvé parce qu'il est coupable, mais, à l'inverse, qu'il est coupable *parce qu'il est réprouvé*.

est que le crime n'a pas de caractères permanents. Il est la violation des règles dont une société donnée considère le respect comme essentiel à son existence. Il varie avec ces règles donc avec les sociétés. Pas plus qu'il n'y a une morale éternelle, il n'y a le crime immuable. Telle société considère comme licite, bienfaisant, voire obligatoire, ce qui pour une autre, sera dangereux, exécrationnel, interdit sous peine des sanctions les plus sévères. (Hesse et Gleyze, *Op. cit.*, p. 211.)

Le crime, comme la morale, est donc chose toute relative. Durkheim ajoute même qu'il est un phénomène « normal ». Impossible de le regarder comme une maladie sociale. S'il disparaissait ce serait donc que :

La conscience morale de la société se retrouverait tout entière chez tous les individus et avec une vitalité suffisante pour empêcher tout acte qui l'offense, les fautes purement morales aussi bien que les crimes Mais une uniformité aussi universelle et aussi absolue est radicalement impossible ; car le milieu physique immédiat dans lequel chacun de nous est placé, les antécédents héréditaires, les influences sociales dont nous dépendons varient d'un individu à l'autre et, par suite, diversifient les consciences. (Durkheim, *Les Règles de la Méthode sociologique*, p. 86.)

Le crime ainsi considéré comme nécessaire est, de plus, « utile » [190] aux yeux de Durkheim. Car son existence même prouve qu'il n'y a pas, dans la société, cette uniformité rigide qui empêcherait « l'évolution normale de la morale et du droit ». Le fait de certaines révoltes — qualifiées crimes — contre les idées reçues, les coutumes... maintient une certaine plasticité sociale qui permettra les variations ultérieures.

En effet, il n'est plus possible aujourd'hui de contester que non seulement le droit et la morale varient d'un type social à l'autre, mais encore qu'ils changent pour un même type si les conditions de l'existence collective se modifient. Mais, pour que ces transformations soient possibles, il faut que les sentiments collectifs qui sont à la base de la morale ne soient pas réfractaires au changement, par conséquent, n'aient qu'une énergie modérée (Durkheim, *Op. cit.*, p. 87).

CRITIQUE DE CETTE THÉORIE

Le crime n'est plus ainsi, nous le répétons, qu'une offense au sentiment collectif ; il est coupable tant qu'il est condamné par cette opinion commune, il cessera d'être répréhensible le jour où il ne sera plus réprouvé.

Rien n'est donc fixe dans l'appréciation des fautes. Et la morale n'est qu'un avis collectif susceptible d'approuver demain ce qu'elle blâme aujourd'hui.

À vrai dire, Durkheim — et nous avons eu déjà l'occasion de le relever — n'a pas toujours maintenu intégralement cette position. Il a cherché un critérium de moralité et il a pensé le trouver dans le caractère de cohésion sociale qui permettrait de classer actes et institutions, suivant qu'ils servent ou nuisent à cette solidarité. Mais nous voyons pourtant à quel point la morale — et, par suite, le crime — était, pour lui, changeant, relative, précaire, fragile.

Là MORALE ET LE CRIME

Impossible d'admettre pareilles thèses qui refusent à la morale toute base stable et vont même, poussées jusqu'à l'extrême logique de leur erreur, à absoudre les pires excès.

Il n'est pas vrai que la morale naturelle soit ainsi le produit d'une opinion changeante, le résultat et le produit d'une sorte de suffrage universel implicite.

[191]

Saint Thomas s'est expliqué sur le fond immuable de la morale et en même temps sur les variations qui sont réelles sans qu'elles justifient les dires et le relativisme de l'école sociologique.

Le fond immuable, les indications essentielles, se trouvent dans les instincts profonds qui fournissent à la raison la matière de son contrôle. Ce sont les instincts de conservation, de reproduction ; ce sont le besoin d'entr'aide et l'aspiration de nos facultés — surtout de l'intelligence — à leur développement. L'office de la raison est d'acheminer ces tendances à leur terme, dans leur ligne authentique ; mais il y a là des orientations venues de la nature humaine dans ce qu'elle a de plus foncier.

Que si les conclusions pratiques se diversifient ou parfois se contredisent, cela ne veut pas dire qu'il n'existe pas une règle objective de moralité. Saint Thomas explique ces variations (dont certaines peuvent être des adaptations légitimes, dont d'autres représentent des erreurs plus ou moins coupables) par trois genres d'interventions. Ce sont : *a*) les passions qui dévient la volonté même quand l'esprit y voit clair ; *b*) l'inégal développement de la raison, de la civilisation qui empêche les décisions d'être parfaitement informées ou lucides ; *c*) la diversité des milieux et des circonstances extérieures.

Ces influences, séparées ou combinées, provoquent certaines incohérences dans l'appréciation et dans la réprobation des fautes. Surtout quand il s'agit de conclusions lointaines, tirées des principes premiers de la morale, l'erreur, plus ou moins volontaire, peut aisément se glisser dans la chaîne des raisonnements ou dans la série des intermédiaires. Mais il n'en résulte pas, pour autant, que la morale n'ait point de données fixes et valables, ni que le crime soit simple matière d'opinion changeante.

Ajoutons que, pour les chrétiens, la morale révélée vient au secours des incertitudes possibles et leur fournit le point d'appui solide.

LA PEINE EXPIATRICE.

Même lorsque la société poursuit plutôt le crime que le criminel, cherche, par ses sanctions, à redresser le tort causé à sa civilisation par l'attaque du délinquant, à réparer la brèche ainsi ouverte dans ses institutions ou ses mœurs, [192] elle n'oublie pas la personne du coupable ou même elle cherche à lui imposer une expiation.

C'est-à-dire qu'elle prétend bien charger la responsabilité du criminel et atteindre jusqu'à ses intentions pour les punir.

Mais alors elle se trouve en face de certaines théories qui vont à réduire ou même à supprimer cette responsabilité.

L'école criminaliste italienne (Garofalo, Lombroso) déclare qu'il y a des criminels prédestinés à forfaire ; ce ne sont pas des fous, mais leur cas, en raison de certaines tares, peut cependant s'assimiler à celui d'une aliénation partielle et spéciale.

Enrico Ferri, sans aller jusqu'à soutenir la fatalité de ces prédispositions, leur accorde aussi une grande influence. Puis il analyse toutes les impulsions mauvaises qui résultent du milieu social, des hommes ou des circonstances. Et la responsabilité apparaît ainsi amoindrie jusqu'à souvent s'anéantir.

Sans accepter ces prétentions plus ou moins fatalistes et déterministes, l'on est en droit d'en garder quelques éléments. Ils vont à faire distinguer les criminels d'habitude et les criminels d'occasion, à graduer le bénéfice des circonstances atténuantes, du sursis...

LA PEINE EXEMPLAIRE.

Le châtement, lorsqu'il passe de ces considérations morales, à des vues d'utilité publique, propose sa sanction comme un exemple destiné à provoquer une crainte salutaire, commencement de la sagesse.

Sur les résultats de cet exemple des discussions s'instituent. Elles ont pour thème ordinaire la peine capitale dont certains contestent l'efficacité sur les assassins éventuels.

LA PEINE CURATIVE.

Elle vise, nous l'avons vu, l'amendement du coupable. Même après que le tribunal a prononcé, l'administration pénitentiaire pourrait être qualifiée pour mitiger la peine, suivant les dispositions et le repentir du condamné. Ou bien l'on sursoit au châtement pour donner le loisir de tenter une cure préalable.

C'est cette pensée qui fait remettre souvent en France la tutelle des enfants coupables à des œuvres ou à des personnalités chargées de leur surveillance.

[193]

Pour les adultes, l'idée n'a guère reçu, chez nous, d'applications officielles. En Amérique, le système de « la liberté surveillée » est, au contraire, inscrit dans le code et dans la pratique de plusieurs États confédérés. La marche en a été plutôt chaotique ou les effets en ont paru discutables. L'expérience a démontré que pareille cure exigeait du personnel, qui l'entreprend, des qualités techniques et morales de premier choix. Si ces conditions sont réalisées, on peut espérer des résultats appréciables, sinon l'on doit s'attendre à des mécomptes.

LE POUVOIR JUDICIAIRE. LE TRIBUNAL.

Après avoir regardé les divers aspects de la peine, disons un simple mot du pouvoir chargé de la prononcer.

Il n'entre pas dans notre cadre de décrire les organisations de la magistrature. Mais nous voulons seulement rappeler que le pouvoir

judiciaire — l'un des trois pouvoirs de l'État — a droit à une indépendance nécessaire pour sa fonction. La justice ne saurait s'entourer de trop de garanties pour rendre ses verdicts impartiaux.

LE JURY.

Faut-il compter au nombre de ces garanties l'institution du jury qui, pour les procès criminels, fait appel à douze citoyens tirés au sort sur une liste établie d'avance ?

Dans un livre récent, M. André Toulemon nous apprend que le jury a été imaginé jadis pour remplacer les ordalies des temps anciens et la torture qui avait subsisté chez nous jusqu'à la fin du XVIII^e siècle. Une idée religieuse plus ou moins authentique avait présidé à sa formation. Les douze jurés représentaient les douze apôtres. Et ces citoyens, investis d'une autorité souveraine, soumis au serment qui rehaussait, à leurs yeux de chrétiens, leurs fonctions, semblaient bénéficier d'une sorte d'inspiration confinant à l'infailibilité.

Plus tard, la Révolution française laïcisa cette institution. Sous l'influence des idées dominantes, héritées de Rousseau, on se persuada que la bonté native de ces douze citoyens ne pouvait errer, guidée qu'elle était par leur conscience divinatoire. Leur *impression* devait donner la clef des secrets judiciaires.

[194]

Cependant l'expérience amena des désillusions. Le caractère du jury évolua, d'ailleurs, et son rôle primitif de témoin devint celui du juge. En principe les jurés ne connaissaient que la question de fait sur laquelle ils se prononçaient d'après leur seule impression. La question de droit, ou la peine, était fixée par les magistrats de carrière qui leur sont adjoints. Mais les frontières respectives devenaient de moins en moins précises tandis que l'incohérence de nombreux verdicts n'allait pas sans scandale.

Des mesures toutes récentes associent désormais le jury même aux délibérations des juges. Il faut attendre pour connaître si des améliorations sérieuses en résulteront et vengeront le jury des griefs qui lui sont faits par des voix autorisées.

LA HAUSSE DE LA CRIMINALITÉ

Il n'est pas douteux que les crimes ne décrivent, dans nos sociétés modernes, une courbe montante.

L'école sociologique de Durkheim, en reconnaissant le fait, l'explique par ses habituels principes. Et nous avons trouvé, sur notre route, cette explication, au chapitre sur la division du travail. Cette situation serait due à la dislocation fatale des vieux cadres régionaux, familiaux, religieux, qui, en assurant et consacrant les similitudes et les habitudes, en renforçant la puissance de la conscience collective, rendaient aussi plus rares les révoltes contre les usages établis. Maintenant l'individu émancipé, au sein d'une société où les liens sont plus lâches, n'est plus maintenu dans une conformité à la règle admise. Il doit en résulter que les indisciplines sont plus fréquentes sous la forme des crimes ou délits.

Mais on sait encore les pronostics de l'école sociologique. Elle pense qu'au milieu des différences et des variétés qui ont remplacé les vieilles similitudes, de par la division du travail, des associations professionnelles, de l'éducation sociale, les connexions pourront se rétablir, et la criminalité marquera un recul, sans, bien entendu, disparaître puisqu'elle est, nous l'avons vu, un phénomène « normal ».

Les mesures d'hygiène (antialcoolisme, lutte contre le taudis...) feront aussi leur œuvre ;

[195]

Ne nions pas les éléments de vérité épars dans cette analyse ou dans l'énoncé de ces remèdes. Mais nous sommes fondés à penser que la destruction des croyances religieuses en une foule d'âmes doit être assignée comme la cause première de la criminalité ascendante et comme la funeste lacune du traitement réparateur.

[196]

Troisième partie.
SOCIOLOGIE POLITIQUE

Chapitre VIII

RAPPORTS ENTRE LES NATIONS

[Retour à la table des matières](#)

LES NATIONS.

Nous n'avons pas à revenir longuement ici sur ce que nous avons vu à propos des souverainetés nationales. La nature des hommes et les exigences de la vie collective réclament que les cités ou les patries s'organisent dans des limites territoriales et dans des conditions politiques favorables au bien commun des intéressés. Les événements pourront amener des remaniements de frontières. Mais l'équilibre ne s'établira d'ordinaire dans une stabilité suffisante que si certaines proportions sont atteintes. Un pays n'aura pas les ressources indispensables si son territoire est trop restreint ; il maintiendra, par contre, difficilement la cohésion souhaitable entre les citoyens si son domaine s'étend outre mesure. Et ces exigences jointes aux diversités géographiques, historiques, économiques, ethniques, qui partagent et nuancent l'humanité, empêchent le nivellement des frontières rêvé par un internationalisme chimérique.

ANTAGONISME DES NATIONS.

Cet antagonisme a été suffisamment démontré par l'expérience et par les querelles à main armée pour qu'il ne soit pas nécessaire de beaucoup insister sur sa réalité. Les conflits proviennent des rivalités d'intérêt ou des ambitions politiques. Jadis l'on se battait peut-être davantage pour les idées, aujourd'hui les luttes sont plutôt provoquées par des convoitises économiques. Mais, quelle que soit son origine, l'antagonisme entre les peuples reste une menace assez précise et actuelle pour qu'il constitue le grand obstacle aux tentatives de rapprochement dont nous avons maintenant à parler.

[197]

SOLIDARITÉ ENTRE NATIONS

Car et en dépit des dissensions trop réelles, les nations n'en sont pas moins profondément solidaires. La communauté de la nature est déjà un premier lien dont la solidité tend, semble-t-il, à être plus efficacement reconnue à mesure que la dignité de la personne humaine (fût-ce au travers de plus d'une erreur orgueilleuse) est aussi mise en plus vif relief.

Ce qui est vrai, du point de vue naturel, se confirme encore sous les perspectives religieuses. Le christianisme, le catholicisme est universaliste, international. À l'encontre des religions païennes d'autrefois qui cloisonnaient le monde par le culte de leurs divinités locales, la foi au Dieu unique, au Rédempteur, constitue pour les croyants de toute nationalité, et dans la mesure même où ils sont fidèles, une fraternité supérieure aux diversités. Tout en consacrant la vertu de patriotisme, la morale chrétienne la sauve de toutes les étroitures et la dilate, au contraire, dans une harmonie faite des plus hauts accords.

Enfin, les intérêts matériels eux-mêmes indiquent quotidiennement aux nations qu'elles ne sauraient s'enfermer dans un particularisme farouche et que leur interdépendance devient de plus en plus effective.

LA SITUATION ACTUELLE.

Les moyens de transport, rendus toujours plus rapides, supprimant presque les distances, ont fait, de cette solidarité, l'un des grands faits du temps nouveau. La guerre a encore mis cette vérité en tragique lumière. Les hostilités, dans leur origine, dans leur marche, dans leur conclusion, l'ont affirmée, à leur manière. Les difficultés de la paix soulignent la leçon. Aucune nation ne peut se passer du concours des autres, aucune ne souffre sans que les autres soient plus ou moins atteintes. D'où la nécessité plus impérieuse d'une règle internationale et d'un organisme chargé de la faire respecter.

Nous sommes arrivés à un stade où les droits non seulement se sont élargis à la mesure du monde, mais se sont aussi précisés, détaillés. Nous sommes à une époque où les nations forment elles-mêmes une société quasi nécessaire, en fait, vu les conditions de leur existence commune.

[198]

Ainsi l'ensemble des États civilisés forme aujourd'hui une vaste société et une société nécessaire, puisqu'elle est indépendante de leur volonté. Après la famille, société à la fois naturelle et nécessaire, puis la cité ou l'État, et, récemment, en fait, l'association professionnelle, nous nous trouvons en face d'une nouvelle société nécessaire, la Société internationale. (Le Fur, Nécessité d'une Règle de Droit pour coordonner les Interdépendances économiques dans le Domaine international. — Compte rendu de la Semaine sociale de Rennes.)

Il ne s'agit pas, pour autant, de supprimer les prérogatives légitimes. La société n'est stable que sous la forme d'une pyramide à large base ; les sociétés humaines peuvent aller s'agrandissant toujours, mais elles ne le peuvent qu'à condition de conserver comme substructure les éléments primitifs. Ni la Cité ni l'État n'ont fait disparaître la famille qui conserve son domaine propre ; sa force et sa prospérité, loin d'être antinomiques avec les leurs, en sont, au contraire, le plus sûr garant. De même, l'État moderne, qui ne fait qu'un en principe avec la nation dont il est la représentation juridique, apparaît comme un élément nécessaire de la vie internationale (Le Fur, Loc. cit.).

LA PAIX ENTRE LES PEUPLES

Cette nouvelle Société des Nations devra avoir pour premier objectif le maintien de la paix entre les peuples.

Au cours des âges, le problème s'est constamment posé, même s'il n'avait pas l'ampleur que lui donnent nos conditions modernes. Car, depuis la Révolution et l'Empire, la conscription générale a produit la guerre « aux allures déchaînées », comme disait le maréchal Foch. Aujourd'hui, les nations entières se trouvent entraînées à des massacres et à des ruines dont la science, armée pour détruire, étend sans cesse les ravages. Et souvent le traité final, en pareille occurrence, ne peut être qu'une trêve par suite des rancunes et des haines qu'il enferme dans une plaie mal cicatrisée.

Il importe donc que l'on travaille avec plus d'ardeur à l'œuvre d'apaisement.

Mais dans le passé l'on n'est pas resté inactif.

PRINCIPE DU DROIT DES GENS

Au point de vue des principes d'abord, les écrivains espagnols, le dominicain Vitoria au XVI^e siècle, et un peu plus tard le jésuite Suarez établirent les grandes [199] lignes du droit naturel international tandis qu'en Hollande le protestant Grotius arrivait à des conclusions analogues.

Ils admettaient que la guerre est parfois légitime, surtout la guerre défensive, ou même la guerre offensive, si tous les autres moyens ont été tentés et si les droits certains de l'État le réclament. La justice stricte doit motiver cette démarche qui ne serait évidemment pas permise pour de simples raisons d'utilité. Et la nécessité est, en outre, requise, faute de quoi les hostilités seraient inexcusables.

La guerre est ainsi un acte de justice, delà part de la puissance souveraine, pour la défense ou la revendication d'un droit violé, droit dont la restauration ne peut être obtenue que par les armes.

Enfin les guerres justes ont à se mener justement dans la conduite des opérations et après la victoire, lors de la paix qui met fin à la lutte.

ORGANISMES DU DROIT DES GENS.

Ces principes, que nous pouvons seulement esquisser ici, étaient ainsi rappelés à la conscience des honnêtes gens. Mais il restait qu'en dernière analyse, c'était l'État ou « le Prince », considéré comme souverain, qui était juge dans sa propre cause même éclairée par le droit naturel.

Pour qu'il en fût autrement, il aurait fallu qu'un arbitrage fût admis ou mieux encore organisé de façon permanente, assez puissant pour imposer ses décisions aux intéressés. Ou bien des institutions capables de prévenir les querelles auraient agi dans le même sens comme les ouvrières de paix.

Nos devanciers n'ont pas été démunis sous ce rapport. Lorsque l'Europe entière était réunie dans la communauté d'une même foi, la « Chrétienté » organisée sous l'autorité spirituelle de l'Église, avait, au Moyen Age, plus d'un moyen d'empêcher ou d'abrèger les conflits sanglants. La « trêve de Dieu », les décisions des Papes ou des Conciles, les sanctions spirituelles alors redoutées auront eu la vertu de restreindre les hostilités. Un incroyant notoire, Auguste Comte, a déclaré :

la profonde admiration dont l'ensemble de ses méditations philosophiques l'a depuis longtemps pénétré envers cette économie générale du système catholique au Moyen Age que l'on devra concevoir de plus en plus comme [200] formant jusqu'ici le chef-d'œuvre politique de la sagesse humaine. (Auguste Comte, *Cours de Philosophie positive*,.) 231.)

La Chrétienté n'a point d'ailleurs toujours réussi dans son œuvre. Puis le protestantisme, les jalousies ou les nationalismes plus susceptibles des grands États... sont venus détruire cette influence apaisante.

Depuis lors d'autres institutions ont été ébauchées. Nous ne rappelons que pour mémoire le « Grand Dessein » de Henri IV auquel les historiens ont fait une fortune singulièrement abusive. Car il semble bien que ce projet n'a jamais existé que dans le cerveau du ministre

Sully qui prétendait en avoir été le seul confident (V. Yves de la Brière, *La « Société des Nations ? »* pp. 40 et ss.).

Enfin les combinaisons telles que « l'Équilibre Européen » après le traité de Westphalie ou « le Concert européen » depuis 1830 n'ont eu que des portées politiques, ne sauraient passer pour des organismes du droit des gens et rentrent plutôt dans la catégorie des compromis plus ou moins efficaces.

LA SOCIÉTÉ DES NATIONS

Elle a été constituée à la suite de la grande guerre en 1919. Son *Assemblée générale* siège, tous les ans, en septembre à Genève où se tient en permanence son *Secrétariat*. Les affaires courantes sont gérées par un *Conseil directeur* dont les réunions sont plus fréquentes que celles de l'Assemblée.

Au point de vue de la pacification, le Conseil directeur a des attributions et un rôle. Mais, de plus, une *Cour permanente de Justice internationale* est établie à La Haye. Autrefois déjà, dans cette même ville, en 1899 puis en 1907, des négociateurs, venus de divers pays, avaient tenté de promouvoir des garanties pour la paix du monde. Un Cour d'arbitrage en était résulté qui, malgré sa compétence facultative, avait réglé, de 1900 à 1914, douze litiges internationaux. La Cour permanente actuelle espère réaliser une besogne beaucoup plus efficace encore et substituer, pour tous les conflits entre peuples, l'arbitrage obligatoire à l'arbitrage facultatif. ³³

Sans dépendre directement de la Société des Nations, les questions [201] économiques ne sont pas oubliées à Genève. Le *Bureau International du Travail* s'efforce d'élaborer une réglementation générale qui assure aux travailleurs par le monde de meilleures conditions d'existence.

³³ On peut consulter, sur tous ces points, le récent et très complet ouvrage : *La Communauté des Puissances*, par Y. de la Brière.

LA PAPAUTÉ ET LA SOCIÉTÉ DES NATIONS.

En dehors même des principes de droit naturel dont nous avons parlé plus haut, en dehors aussi du droit positif qui peut être constitué par les accords entre les divers peuples, il y a, dans la doctrine chrétienne et catholique, toute une série d'enseignements dont les Papes sont les gardiens et qui peuvent grandement contribuer à la paix entre les nations. Rome a souvent redit ces leçons que le monde, dans son intérêt propre, gagnerait à écouter.

Mais, de plus, comme souverain, comme chef spirituel d'une multitude où toutes les nationalités sont représentées, comme détenteur d'une grande force morale, le Pape aurait certes bien des titres à faire entendre sa voix dans les Conseils officiels de la Paix. S'il ne désire pas, en raison des questions politiques qui s'y traitent d'ordinaire, participer aux séances de Genève, du moins pourrait-il recevoir communication préalable de leur programme de manière à intervenir dans les affaires où son autorité morale serait éminemment qualifiée. (V. Yves de la Brière, *L'Organisation internationale du Monde contemporain et la Papauté souveraine*, Ire série, p. 282.)

ESPOIRS PERMIS.

Sur le principe même de l'œuvre entreprise les catholiques ne peuvent être que des approbateurs puisque leur Évangile les a d'avance rangés du côté de la paix. Ils auraient tort d'ailleurs d'en rester à cette approbation platonique et de ne point réclamer ou marquer leur place en des réunions où d'autres influences, peuvent aisément amener certaines déviations.

Si l'on ne charge pas la Société des Nations d'espairs si lourds qu'ils l'écraseraient, elle semble promise à d'efficaces besognes. Aujourd'hui, elle se trouve eu face du redoutable problème que pose le désarmement. Des esprits chimériques ou intéressés voudraient voir procéder d'emblée à ce désarmement, le donnant comme la condition [202] préalable à la bonne entente internationale. Mais il est trop clair que la prudence conseille ou impose d'autres procédés. C'est la sécurité qui doit être assurée la première pour permettre, sans témérité, la réduction des effectifs.

Bref, la réduction des armements, d'après les textes en vigueur, fait partie d'un ensemble qui comporte aussi .des procédures politiques, arbitrales et judiciaires pour la solution des conflits internationaux, les garanties de sécurité dans une assistance mutuelle qui assurerait les sanctions du droit. Arbitrage et sécurité forment, avec la réduction des armements, trois termes, qui se complètent et se renforcent l'un par l'autre.

L'INTERDÉPENDANCE ÉCONOMIQUE.

Tout à l'heure nous signalions qu'à Genève, à côté de la Société des Nations et de son rôle politique, se trouvait le Bureau International du Travail. Celui-ci, comme son titre l'indique, se préoccupe de mettre plus d'unité dans les conditions des travailleurs en divers pays. L'on sait qu'une réforme ne peut aboutir sur un point du globe si elle n'est pas aussi adoptée par les nations voisines. Car la concurrence empêche les initiatives isolées.

Mais en dehors de ces problèmes du travail, beaucoup d'autres difficultés économiques apparaissent, en nos heures de crise, en un spécial relief. Tel produit, en une région, est obtenu à peu de frais, tandis qu'il coûte beaucoup plus ailleurs en raison des frais généraux plus élevés. Le blé du Canada, par exemple, même avec le prix du transport, serait susceptible d'être vendu, en France, à bien meilleur compte que le blé indigène. Mais il est arrêté, au moins s'il s'agit de quantités notables, par la barrière de nos taxes douanières.

Sur quoi, des économistes proposent d'ouvrir toutes les frontières commerciales, ou de laisser circuler les produits en liberté. Le monde deviendrait alors, plus encore qu'aujourd'hui, un marché international ; chacun se fournirait là où il trouverait le meilleur prix. Et une Chambre internationale de Commerce jouerait le rôle de régulatrice pour ces échanges facilités. Le prix de la vie en recevrait aussitôt le contrecoup déterminant la baisse.

L'interdépendance économique des peuples est un fait indéniables [203] Et des arrangements commerciaux devront, en effet, intervenir pour diminuer ce qu'a d'artificiel l'attitude douanière des pays qui se défendent contre les importations. Mais les solutions brusquées aboutissent parfois aux catastrophes. Il en serait ainsi pour la France, dont

l'agriculture se trouverait tout à coup ruinée et, avec elle, l'industrie qui trouve aux champs ses meilleurs clients.

Par ailleurs un pays, dans l'état actuel du monde, ne saurait aisément renoncer à se suffire pour les produits essentiels, au risque d'être réduit à merci, en cas d'hostilités.

Et nous retrouvons, par ce côté encore, le problème de sécurité comme un obstacle à la marche en avant dans un monde rasséréiné.

[204]

[205]

Quatrième partie

LA RELIGION, L'ART ET LA SCIENCE AU POINT DE VUE SOCIOLOGIQUE

[Retour à la table des matières](#)

[205]

Quatrième partie.
**LA RELIGION, L'ART ET LA SCIENCE
AU POINT DE VUE SOCIOLOGIQUE**

Chapitre I

RELIGIONS ET SOCIÉTÉS

[Retour à la table des matières](#)

DÉFINITION DE LA RELIGION.

Avant de considérer la religion dans ses rapports avec la société, il faut d'abord définir ce que signifie ce terme. Nous n'examinons pas maintenant si telle religion en cause est vraie ou fausse, nous voudrions seulement dire ce qui est nécessaire et suffisant pour que nous nous trouvions devant *une* religion authentique.

Et cela, pour le moment, d'après les seuls renseignements de l'histoire, d'après ce que les hommes ont entendu par phénomène religieux.

La religion, telle qu'elle a apparue aux divers âges du monde, c'est une aspiration persévérante vers le transcendant et un aveu constant de dépendance à son endroit. (Bouvier, *Religion et Magie*, dans les *Recherches de Science religieuse*, 1912, p. 405.)

Mais ce n'est pas assez dire. Et les faits permettent d'ajouter encore.

Il nous semble que toute définition de la religion reste au-dessous et en dehors des données de l'histoire, dès qu'elle refuse ou néglige de dire [206] u transcendant visé par la prière et l'adoration, qu'il est au moins imparfaitement perçu comme nettement divin, nettement personnel, nettement moral. (Bouvier, *Loc. cit.*, p. 406.)

Cette conclusion se dégage des faits accumulés et relevés, par exemple, dans le manuel des religions *Christus*. Et toutes ces observations peuvent se résumer dans les éléments suivants, caractéristiques d'une religion véritable :

- 1° Reconnaissance d'un pouvoir ou de pouvoirs qui ne dépendent pas de nous.
- 2° Un sentiment de dépendance à l'endroit de ce ou de ces pouvoirs.
- 3° L'entrée en relation avec ce ou ces pouvoirs. (L. de Grandmaison, *Christus*, p. 6.)

Donc un pouvoir transcendant, conçu, au moins vaguement, comme personnel, vis-à-vis duquel l'homme se sente absolument dépendant, qu'il cherche à atteindre par la prière et l'adoration. Tels sont les signes par où la religion se précise et se sépare de toutes les manifestations qui pourraient donner, à première vue, le change et qui ne sont que des contrefaçons.

ORIGINE DE LA RELIGION.

Les trois éléments marqués ci-dessus comme essentiels à la religion sont susceptibles d'être découverts par la raison naturelle. C'est ce que marquait le Concile du Vatican lorsqu'il définissait l'aptitude de l'homme à connaître Dieu.

L'intelligence qui, devant le spectacle du monde, cherche une explication, la volonté qui est à la poursuite presque instinctive du bien complet, suffisent à provoquer le premier éveil de cette *religion naturelle*. Mais cette découverte de Dieu reste souvent précaire et fragile, elle est exposée à nombre d'erreurs théoriques et pratiques dont le foisonnement encombre le champ de l'ethnologie et de l'histoire.

La *religion révélée* résulte d'une intervention de la divinité. Cette intervention est réelle, appuyée sur des preuves, comme il arrive pour la religion authentique ³⁴. Ou bien elle est seulement imaginaire [207] et le résultat d'une illusion incapable de fournir des arguments sérieux.

LA THÈSE SOCIOLOGIQUE AU POINT DE VUE RELIGIEUX.

Maintenant que nous avons indiqué la doctrine catholique, il nous faut rencontrer, de nouveau — ou surtout — la thèse sociologique de Durkheim. Le programme officiel, et plus encore certains manuels qui le commentent, se rattachent étroitement, comme nous l'avons déjà remarqué, à cette école très spéciale. Il n'est pas de chapitre où la dépendance s'affirme plus complète que dans celui de la religion.

Impossible de paraître ignorer cette connexion. Elle nous forcera à revenir sur un certain nombre de notions déjà vues et à nous expliquer plus à loisir dans une courte synthèse.

L'ÉLÉMENT PRIMITIF.

Ce serait, pour Durkheim et ses disciples le sentiment du « sacré » qui se sépare et se distingue du « profane ».

Le sacré est d'ailleurs caractérisé, défini un peu négativement, par toute une série de consignes ou de contraintes qui le défendent, le rendent « tabou ». Il nous inspire, sinon toujours de la crainte, au moins un respect qui nous écarte, nous tient à distance tout en nous attirant malgré tout. Tel est le fond commun, originel. Telle est la source primitive d'où sortiront les fleuves qui s'en iront ensuite ; suivant les temps et les peuples, dans des directions variées et sur les bords desquels surgiront les croyances, les pratiques, les rites les plus divers.

³⁴ Le christianisme affirme la réalité d'une double révélation. L'une se placée au début de l'humanité ; les Juifs en avaient gardé le dépôt et des vestiges pourraient s'en retrouver dans les traditions d'autres peuples. La seconde, complémentaire de la première, a été apportée par Jésus-Christ, et confiée à la garde de l'Église catholique.

ORIGINE SOCIALE.

Cet élément primitif, ce sentiment du sacré et les multiples modifications qui en résulteront, sont des produits exclusivement sociaux. Par lui-même l'individu ne pouvait atteindre isolément à rien de pareil. Ce sont les expressions de la « conscience collective » chez l'humanité primitive puis dans les diverses sociétés plus ou moins évoluées.

[208]

Rien de plus foncier, à entendre l'école sociologique, que ce sentiment du sacré. S'il faut maintenant l'appeler par son nom, nous retrouvons, en lui, le *mana* déjà rencontré sur notre route, lorsque nous parlions de la famille. Ce *mana*, nous l'avons dit, serait une force impersonnelle, mystérieuse, que le *clan* primitif considère comme celle de l'ensemble, et comme inhérente aux *totems*, ces animaux ou ces végétaux adoptés pour emblèmes et parents du groupe. Ainsi pensent certaines tribus mélanésiennes chez lesquelles l'école sociologique se flatte d'avoir découvert les croyances les plus primitives.

Et c'est ce que Durkheim a en vue dans son livre sur les « Formes élémentaires de la vie religieuse » ³⁵.

Le *mana* primitif était vague, imprécis dans sa notion collective. Il prenait meilleure consistance, recevait un surcroît d'énergie par les danses, les rites, l'exaltation qui, à certaines dates, pour célébrer des événements de marque, réunissaient les membres du clan. L'individu alors éprouvait l'impression d'être soulevé par une force supérieure, sans discerner qu'elle résultait de l'association même. Car c'est le groupe qui, projetant à un niveau plus élevé son activité collective, crée ainsi une valeur « sacrée » dont chacun se persuade qu'il recevra, par l'intermédiaire des *totems*, l'usage et le bénéfice.

Peu à peu le *mana*, d'abord impersonnel et diffus, se serait délimité, aurait pris figure. Et la conscience collective des peuples a ainsi

³⁵ Le titre de ce volume ne nous paraît pas heureux. Si la religion est ce que nous avons dit plus haut, elle ne saurait être confondue, même à l'état « élémentaire », avec le *sentiment* d'une force *impersonnelle*, du *mana*.

Mais Durkheim ne serait point embarrassé de l'objection. Et c'est de ce *mana*, au contraire, qu'il va voir sortir comme d'un réservoir unique, les religions ultérieures, et l'art, et la science...

personnifié les objets de son culte pour en faire les dieux du polythéisme et finalement — mais tardivement — le Dieu unique des religions universalistes (christianisme, mahométisme).

CRITIQUE DE LA THÈSE SOCIOLOGIQUE.

On est d'abord en droit d'être surpris d'entendre une école qui, à tout moment, se vante d'être réaliste, scientifique, positive, apporter, avec cette [209] assurance, une thèse qui pourrait bien être surtout préconçue, et généraliser à son service des faits touffus, confus.

Ces faits sont d'abord assez mal connus. Ils sont ensuite d'une interprétation difficile. La preuve en serait fournie déjà par la seule diversité des avis à leur sujet.

Car, tandis que Durkheim y voit l'existence du mana primitif, le sentiment collectif partout répandu d'une force impersonnelle, voici que d'autres font, dans ces mêmes fourrés, d'étranges et différentes découvertes. Ce sont les *naturistes* qui, avec Max Müller, estiment plutôt qu'à l'origine les hommes ont personnifié les forces de la nature sous le nom de divinités symboliques. Ce sont surtout les *animistes*, qui avec leur chef, Tylor, pensent que les premiers essais religieux ont consisté à peupler l'univers de nombreux esprits ou génies anonymes sur le type de l'âme séparée du corps.

Nous n'entrerons pas dans ce débat signalé seulement pour montrer combien les avis diffèrent, au camp des ethnologues, et combien la prudence pourrait être ici opportune.

LE MANA.

Mais laissons ces considérations extérieures. Et venons-en à l'examen de ce *mana* lui-même, source, répétons-le, d'après l'école sociologique, des religions ultérieures.

Il est donc chargé de toutes les explications. Mais lui-même n'a-t-il pas besoin de fournir un supplément d'informations pour justifier son personnage ? Car il est frappé de la tare ou de l'obscurité congénitale qui atteint tous les produits de la « conscience collective ».

Comment a pu, en effet, se réaliser, au début, cette « création » du sacré ? Est-ce que vraiment le clan, par la seule vertu des rites et des danses, impose aux individus une foi dont ils n'auraient aucune idée ? La *création* ne serait pas alors seulement métaphorique puisqu'elle ferait vraiment sortir du néant cette croyance collective. Ou bien les individus y étaient eux-mêmes prédisposés. Mais alors toute la thèse sociologique croule par la base, puisque cette tendance individuelle est antérieure à l'exaltation sociale et que c'est dans la première qu'il faut aller chercher la racine du sentiment religieux.

[210]

Par exemple, quand il s'agit de ces danses des femmes de la Nouvelle Guinée où les partisans de l'école sociologique prétendent trouver, comme sur le fait, la formation du mana.

Quoi qu'on fasse, il faudra bien assigner un ou plusieurs chorèges qui, aux origines, ont cru, en sautant tout seuls ou en dansant par petits groupes, obtenir un résultat qu'ils n'avaient jamais obtenu sans cet exercice musculaire inaccoutumé. Oui ou non, ce ou ces premiers maîtres de la danse avaient-ils eu besoin de convoquer la tribu pour attacher tel effet à tel galop désordonné, à tel chant ou à tel rite ? Faut-il supposer que la société est sortie toute seule du néant, déjà organisée, déjà dansante et hurlante, et ne pouvant rien concevoir que selon la catégorie du « mana », du « sacré » ou du « social » (Bouvier, *Recherches de Science religieuse*, 1913).

TOTEMS.

Nous avons vu que, dans le système de Durkheim, totems et mana sont liés, en ce sens que les premiers expriment, aux yeux du clan, le second. Le totem (animal ou végétal), dit Durkheim, « n'est que la forme matérielle sous laquelle est imaginée cette substance immatérielle, (le mana) cette énergie diffuse à travers toutes sortes d'états hétérogènes, qui est, seule, l'objet véritable du culte ».

Mais voici qu'une fissure ou une scission s'introduit dans cet assemblage qu'on nous donnait pour indissoluble. Car un observateur, Codrington, qui a vécu vingt ans parmi les populations océaniques (Polynésiens et Mélanésiens), y a bien constaté la croyance au mana sans relever chez elles aucune trace de totémisme.

M. Richard, professeur protestant à l'Université de Strasbourg, dans son livre intitulé *L'Athéisme dogmatique en Sociologie religieuse*, rapporte ce témoignage de Codrington, puis il ajoute ces mots sévères :

Durkheim lui emprunte sa définition du mana, mais il ne peut l'incorporer à la notion purement sociologique du totem sans faire violence à son témoignage. De tels procédés sont-ils permis à d'autres qu'aux chefs d'école ? (Cité par M. Dehove, dans les *Mélanges sociologiques*.)

En résumé, mana, totems, apparaissent, mais parfois séparés, mais à l'état fragmentaire. Ni l'un ni les autres ne peuvent être donnés [211] comme universels, ni primitifs. Et l'on se trouve, avec eux, dans une forêt obscure d'hypothèses plus ou moins fantaisistes. Il nous reste à indiquer comment, à son tour, munie de méthodes qu'elle s'efforce de faire rigoureuses, par des observations directes, et non par des documentations livresques, une équipe de travailleurs arrive à des conclusions qui sont fort loin de s'accorder avec celles de l'école sociologique de Durkheim.

[212]

Quatrième partie.
**LA RELIGION, L'ART ET LA SCIENCE
AU POINT DE VUE SOCIOLOGIQUE**

Chapitre II

RELIGIONS ET SOCIÉTÉS (suite)

[Retour à la table des matières](#)

L'ÉCOLE HISTORICO-CULTURELLE

C'est un groupe d'ethnologues, c'est-à-dire de savants adonnés à l'étude des mœurs des peuplades non civilisées. Et, tout de suite, il importe de voir comment ces travailleurs envisagent les sujets de leurs observations.

En dehors d'eux l'on regarde, en effet, à peu près toujours, les sauvages actuellement existants comme les représentants attardés de l'humanité d'autrefois ou, du moins, comme ceux de nos contemporains qui se rapprochent le plus de ces lointains ancêtres. Et facilement l'on donnerait pour marque de plus grande ancienneté, dans les mœurs de ces non civilisés, ce qui est aussi le plus bas, le plus imparfait.

L'école historico-culturelle n'admet pas ce critérium. Dans les tribus sauvages, elle demande à distinguer après observation plus approfondie. Les unes lui apparaissent en régression, les autres lui semblent, en effet, des retardataires qui ont marqué le pas ou qui ont peu marché. Mais, pour discerner ces derniers types qui sont authentique-

ment primitifs, le signe sera non dans la *grossièreté* de leurs mœurs mais dans la *simplicité* de leur civilisation extérieure.

Cette école historique s'est déjà signalée à l'attention d'un public assez large par ses « Semaines d'Ethnologie religieuse » qui se tiennent à des intervalles plus ou moins réguliers. Si des religieux, comme le P. Schmidt, le directeur de la revue *Anthropos*, comme le P. Pinard de la Boullaye (jadis comme le P. Bouvier), comptent parmi les pionniers de ces études, la méthode préconisée n'a rien de confessionnel. Plusieurs de ses fidèles sont des protestants, des [213] savants libéraux, des historiens indépendants las de l'anarchie jusqu'alors régnante en ce domaine et plus las encore peut-être des dogmes très laïques que cette anarchie même prétend y promulguer ³⁶.

LA MÉTHODE HISTORICO-CULTURELLE.

Au lieu donc de partir des présupposés de l'évolution, au lieu de voir, par suite, dans toutes les peuplades sauvages actuelles des retardataires situés à peu près au même stade, l'école historico-culturelle s'efforce de classer les tribus par familles, grâce à des procédés méticuleux, de longues observations sur place... Elle y arrive par une série d'indices surtout d'ordre « culturel », c'est-à-dire qui portent sur l'habitat, l'outillage, le vêtement, les armes, les mœurs, la religion, les légendes... On a réussi, de la sorte, à vérifier des parentés entre peuplades que l'espace ou le temps sépare.

À la méthode brutale du rapprochement superficiel et global, se substitue ainsi celle des analogies critiquées, probantes. Si telle forme d'arc, telle encoche, tel nœud spécial se retrouvent identiques, par exemple, chez les Pygmées, ces hommes de petite taille qui habitent en Afrique, dans la presqu'île de Malacca, aux Philippines, on aura, pour conclure à l'identité de race, des arguments qui comptent. En les multipliant, on peut arriver à la certitude.

³⁶ Sur l'école historico-culturelle, ses méthodes, ses résultats, d'importants ouvrages ont paru. H. Pinard de la Boullaye, *L'Étude comparée des Religions*, 2 tomes et P. Schmidt, *Origine et Évolution de la Religion, Les Théories et les Faits*. Traduit de l'allemand par A. Lemonyer, O.P.

LES PYGMÉES.

On trouve ces Pygmées, suivant la description de Mgr Le Roy, qu'un long séjour parmi eux qualifie pour en parler, « sans villes et sans villages, sans cultures, sans élevage, sans industrie, ne vivant que de chasse et de cueillette ». Ils présentent tous, avec d'inévitables différences superficielles, ces traits communs :

Petitesse de taille, aspect laineux de la chevelure, grosseur de la tête, existence vagabonde, préoccupation de rester partout inaperçus, habitations temporaires et misérables, souci voulu de demander l'entretien de [214] la vie à la seule production de la terre, idée d'être les premiers venus sur la terre qu'ils parcourent, d'en être les seuls usufruitiers légaux.

Voilà donc une race qui, par la simplicité élémentaire de sa civilisation extérieure, se classe au rang le plus primitif. Ses croyances religieuses, par suite, « peuvent être raisonnablement considérées elles-mêmes comme les éléments primaires de la religion ».

Si la thèse sociologique était vraie, si la religion d'une tribu sortait de sa « conscience collective », il devrait y avoir accord et correspondance entre le degré de civilisation et celui des croyances. Donc ces peuplades primitives devraient être les plus engagées dans cette foi au mana, aux totems qu'on nous donne pour la forme la plus ancienne de la religion.

Or, il arrive, au contraire, que la religion, chez ces primitifs, les Pygmées, se fonde sur le monothéisme, sur la croyance en un Être suprême qui existe avant toute chose et ne peut avoir de fin. Cette notion a été contaminée par d'autres apports, elle n'en reste pas moins relativement pure, comme d'ailleurs les mœurs de ces peuplades. En sorte que, d'après les conclusions de Mgr Le Roy, les éléments primaires de la religion, dans les tribus sauvages, apparaissent

plus compliqués, plus chargés, plus obscurcis aussi, chez les peuples de civilisation avancée, plus simples et plus purs à mesure qu'on descend vers des populations qui, par l'ensemble de leur vie extérieure, se rapprochent davantage de ce que dut être l'humanité primitive. (*A la Recherche de l'Origine des Religions.*)

Ces réflexions à propos des Pygmées se confirment par des observations recueillies ailleurs. Citons seulement encore l'exemple de cette tribu fuégienne (Terre de Feu) des Yagans. Un observateur, après un long séjour chez cette peuplade assurément primitive, a découvert des croyances monothéistes très pures chez ceux-là mêmes que Darwin, il y a près d'un siècle, affirmait dépourvus de toute religion.

CONCLUSIONS.

En sorte que l'ethnologie, à mesure qu'elle se livre à une étude plus directe, plus longue, plus [215] informée (grâce à la connaissance de la langue sauvage) aboutit à des conclusions plus favorables à l'existence du monothéisme chez les primitifs.

C'est ce que notait déjà, en 1908, Andrew Lang qui avait commencé par être un fervent animiste à la suite de Tylor. Les faits l'amènent à une autre conviction.

Voici, disait-il, le point que présentement j'ai atteint : aussi loin que peuvent s'étendre mes lectures et me conduire ma raison, je constate qu'un bon nombre de tribus arriérées croient en un *Père de tous* : et ce n'est ni un esprit, ni un revenant : on ne le prie pas ; il ne reçoit pas de sacrifices ; mais il existe dès l'origine et il est affranchi de la mort... Je ne puis voir dans la foi des peuples les plus arriérés qui nous soient connus que « les idées qui peuvent avoir été à la base des croyances monothéistes. » (A. Lang, *Origines*, p. 121-122, cité par Bouvier, *Recherches de Sciences religieuses*, 1911, p. 88.)

Ce « point » où les « lectures » avaient conduit A. Lang en 1908 peut être dépassé aujourd'hui par les observations directes dont nous avons parlé. Et c'est ce qui a permis au P. Schmidt et à ses compagnons de s'avancer plus loin, même en restant sur le terrain de l'ethnologie. Il conclut que, chez les peuples les plus primitifs, l'Être suprême est bien le *seul Dieu* qui reçoive un vrai culte de dépendance ³⁷.

³⁷ Sortons de ces fourrés pour en venir à la pleine lumière de l'histoire. Nous sommes en présence de la religion bien caractérisée qui est le christianisme.

Fidèles à leur principe, les disciples de l'école sociologique, MM. Hesse et Gleyze, par exemple, vont s'efforcer (d'ailleurs dans un paragraphe rapide) de

[216]

CARACTÈRE SOCIAL DE LA RELIGION.

Ce que nous venons de dire de la religion vis-à-vis de la société tend à montrer que la première ne sort pas de la seconde.

Mais ces réflexions n'auraient certes pas atteint leur but ou même auraient induit en erreur si elles avaient dépouillé la religion de son caractère social sainement compris.

Au cas où nous serions tentés d'oublier ou de méconnaître pareil caractère, l'Église, société des âmes, nous, le rappellerait par sa constitution même. Elle nous le remettrait devant les yeux par son dogme de la communion des saints, par sa prière liturgique, par son sacrifice où

donner ce christianisme pour un produit de la société d'il y a vingt siècles. Ce sera donc la conscience collective du monde méditerranéen qui aura suscité la religion nouvelle ou facilité sa marche. Et ils relèveront, dans ce but, toutes les circonstances qu'ils estiment favorables à cette propagation. Unité de l'empire romain, aspirations de certaines âmes, doctrines philosophiques, dispersion des Israélites au travers du monde païen comme pour y ouvrir les voies au christianisme sorti lui-même du judaïsme, ne voilà-t-il pas les signes d'une conscience collective en action ?

Mais cette histoire est mêlée de légende, car, si le christianisme naissant a pu trouver dans le milieu païen, sous le rapport matériel et spirituel, quelques conditions favorables, à combien d'obstacles ne s'est-il pas heurté ? En dehors même des doctrines, c'est toute l'armature économique et politique de l'ancien monde (avec l'esclavage, avec la souveraineté absolue du pouvoir impérial, cause principale des persécutions sanglantes) qui résistait à la religion du Christ. Quant aux Juifs, pour savoir les difficultés qu'ils ont apportées, il suffit de relire les Actes des Apôtres.

Et si l'on passe aux doctrines, il n'est besoin que de rappeler à quel point la foi nouvelle reposait principalement sur un fait, celui de la résurrection du Christ, et à quel point aussi ce fait révoltait le monde hellénique. L'aréopage d'Athènes n'a plus voulu écouter saint Paul dès qu'une allusion fut faite à ce miracle.

Le christianisme apparaît donc essentiellement comme le rayonnement d'une personne — que d'ailleurs nous savons divine — faisant accepter sa doctrine et sa morale grâce au prestige de sa vie, de sa mort et de sa résurrection. Une personne, des faits. Il est difficile de trouver des éléments plus opposés aux idées sociologiques sur l'origine et le développement de la religion.

Jésus-Christ lui-même rassemble, dans la sienne, les offrandes de tous, où le prêtre est le délégué de la foule croyante.

Si bien que l'on ne peut parler de religion personnelle pour marquer les initiatives, les démarches propres à chaque fidèle, sans redire, par crainte de méprise, le caractère d'abord social du culte.

Historiquement, tout culte se présente d'abord comme une institution de famille ou de tribu, de race ou de clan, comme une chose sociale et collective. L'homme adore, implore, sacrifie ordinairement avec, dans et par son groupe. (L. de Grandmaison, *La Religion personnelle*, p. 8.)

Bref, si la religion n'est pas le produit ou la création d'une prétendue conscience collective, il n'est pas douteux que le sentiment religieux trouve, dans la collectivité, une aide qui le stimule et le soutient. Nous espérons que les explications précédentes ont pu dissiper les équivoques qui abondent en ces complexités délicates.

[217]

Quatrième partie.
**LA RELIGION, L'ART ET LA SCIENCE
AU POINT DE VUE SOCIOLOGIQUE**

Chapitre III

L'INFLUENCE SOCIALE DE LA RELIGION

[Retour à la table des matières](#)

COMMENT S'EXERCE CETTE INFLUENCE ?

De deux manières principales. D'abord par une action sur les mœurs. En fournissant son appui à l'honnêteté, à la loyauté des relations, en réprimant, par des sanctions, les vices brutaux ou hypocrites, en passant par delà les façades pour prononcer ses verdicts dans les consciences mêmes, la religion est le soutien de l'ordre authentique qu'elle étaye du dedans. Et ce premier rôle consiste donc à *assainir*, à rectifier, à fortifier.

Puis, par les garanties qu'elle apporte aux sociétés, surtout à la famille et à l'État, par la solidarité supérieure qu'elle établit entre les citoyens qui sont ses fidèles et, grâce à leur intermédiaire, entre les membres du corps social entier, la religion apporte un élément de cohésion. Sa seconde fonction est donc *d'unir*.

Mais, à peine avons-nous énoncé ces vérités communément admises que nous rencontrons, pour les nier, les auteurs du Manuel sociologique auquel, plus d'une fois, il a été fait allusion dans ces pages.

RELIGION ET MORALITÉ.

MM. Hesse et Gleyze n'admettent et ne voient aucune corrélation entre ces deux termes.

a) *Pour les religions antiques.* — Elles ont marqué, disent-ils, leur indifférence à l'égard des pratiques heureuses ou immorales. Au nom des mêmes principes, les hommes ont été des victimes ou des persécuteurs. Comment donc distinguer dans cet ensemble et, devant des effets aussi disparates ou contradictoires, ne vaut-il pas [218] mieux déclarer que la religion, comme la langue, d'après Esope, est, suivant les cas, la meilleure des choses ou la pire ?

Dès lors n'est-il pas plus exact de lui dénier toute influence sur la moralité ?

Ce raisonnement ne laisse pas de surprendre chez ceux qui le formulent.

On est en droit de leur répliquer d'abord par une réponse *ad hominem*, au nom de leurs principes mêmes. Car ils proclament que les religions ne sauraient être tenues pour des protectrices ou des alliées de la morale, sous couleur qu'il est arrivé à certaines d'entre elles de commander ou de recommander des pratiques déshonnêtes. Mais, au juste, et pour prononcer pareil verdict, comment discernent-ils la moralité de son contraire ? Il nous avait paru qu'en dernière analyse était moral, pour eux, tout ce qui servait à la cohésion du groupe. Durkheim lui-même n'avait-il pas dit, entre bien d'autres déclarations similaires :

Chaque type social a la moralité qui lui est nécessaire comme chaque type biologique a le système nerveux qui lui permet de se maintenir. C'est donc, que la morale est élaborée par la société même dont elle reflète exactement la structure (Durkheim, *L'Éducation morale*, p. 99).

Si cela est vrai, quand une société affecte une sanction religieuse à telle ou telle pratique, n'est-ce pas qu'elle juge cette pratique « nécessaire » à sa « structure » ? Et, dès lors, pourquoi les disciples actuels de Durkheim, s'ils veulent rester fidèles à leurs principes, n'acceptent-

ils pas aveuglement comme morales les décisions religieuses du « type social » envisagé ?

Cette réflexion ou cette parenthèse n'est destinée qu'à indiquer combien la position de l'école sociologique manque encore ici de netteté.

Quant à nous, nous disposons d'autres données pour juger de la moralité. Lorsque nous entendons alors contester à la religion son rôle efficace sur la morale, nous demandons à distinguer pour ne point tout confondre.

Car, à prendre le mot « religion » dans un sens aussi vague, il est, en effet, difficile de prononcer sur la qualité de son action. Il y a une religion vraie et beaucoup d'autres fausses. Et elles sont [219] bienfaites ou moralisatrices dans la mesure où elles servent la vérité.

Même la religion authentique peut admettre des déviations occasionnelles et partielles, du fait des hommes qui la représentent et qui sont déficients. Dans l'ensemble, elle n'en constitue pas moins un immense bienfait. Les autres sont utiles en proportion des parcelles de vérité qu'elles distribuent. Quand elles ne sont plus que le véhicule de l'erreur elles charrient aussi sur la planète hontes et calamités.

Et voilà sans doute tout le mystère.

b) *Pour les religions contemporaines.* — Si nous écoutions tout à l'heure avec quelque surprise MM. Hesse et Gleyze condamner l'immoralité de certaines pratiques religieuses, l'explication du phénomène n'était cependant pas trop malaisée. C'est qu'en dépit de leurs principes, ces disciples de Durkheim ont une règle d'après laquelle ils jugent, tout comme le vulgaire, de la moralité des choses et des gens.

Cette règle est pratiquement l'idéal de l'honnêteté moyenne et... contemporaine qui leur semble, malgré qu'ils en aient, représenté un progrès notable.

Seulement lorsque, munis de cet idéal, ils regardent maintenant non plus les religions antiques, mais celles d'aujourd'hui, ils répètent

leur affirmation première : Les religions n'ont rien de commun avec la moralité ³⁸.

[220]

LA RELIGION, LIEN SOCIAL.

La religion, disions-nous, n'a point seulement pour fonction d'assainir, elle a aussi pour effet d'unir.

Ce deuxième résultat ne serait certes pas nié par Durkheim, s'il s'agit des temps anciens. L'on se souvient que, pour lui, jadis, la « forme élémentaire » de la religion était précisément une « conscience collective », un sentiment commun du « sacré » alors confondu avec le « social ».

Seulement, depuis ces temps lointains, les choses ont bien changé. Tout s'est laïcisé. Durkheim nous le redit à propos du « devoir » ; mais

³⁸ Cette fois, leur argument principal porte sur le fait qu'il se trouve, par le monde, des hommes et des femmes appliqués à leurs devoirs et sans préoccupation religieuse d'aucune sorte.

Des mères de famille sont aussi admirables dans leur dévouement que les religieuses garde-malades, des incroyants notoires ont des consciences d'une intégrité scrupuleuse...

Et MM. Hesse et Gleyze résument leur pensée par cette phrase qu'ils soulignent afin d'en marquer l'importance primordiale à leurs yeux :

« Si bien que la grandeur morale des religions les plus spiritualisées, incontestable certes, ne leur appartient pas en propre, et qu'elle atteste seulement les progrès de la conscience morale dans les sociétés contemporaines. »

On voit que l'Évangile se trouve lestement dépossédé ! Le Sermon sur la montagne n'est pour rien dans les ascensions morales qui ont suivi.

L'on pourrait retourner la proposition, demander combien de ces mères de famille sont encore des chrétiennes ferventes, combien de ces honnêtes citoyens vivent, sans analyser beaucoup leurs habitudes, sur les traditions d'ancêtres croyants.

Les traditions ne sont pas inépuisables, et tous les observateurs n'ont pas l'optimisme sociologique. Il en est beaucoup pour remarquer que la vertu civique n'est pas en hausse partout où la foi a fléchi. Taine a pu parler du « coupe-gorge » et du « mauvais lieu » que devenait la société quand on brise les « ailes » religieuses. Et la phrase a été si souvent reprise, en ces termes ou en d'autres, qu'elle en est devenue terriblement banale à force d'avoir été vérifiée.

ce n'est point exagérer sa pensée que de l'appliquer *a fortiori* à la séparation du sentiment religieux et du lien social.

Il écrit :

... l'imagination des peuples, pour pouvoir s'expliquer cette voix mystérieuse dont l'accent n'est pas celui avec lequel parle une voix humaine, l'imagination des peuples l'a rapportée à des personnalités transcendantes, supérieures à l'homme, qui sont devenues l'objet du culte ; le culte n'étant en définitive que le témoignage extérieur de l'autorité qui leur était reconnue. Il nous appartient, à nous, de dépouiller cette conception des formes mythiques, dans lesquelles elle s'est enveloppée au cours de l'histoire, et, sous le symbole, d'atteindre la réalité. Cette réalité, c'est la société. (Durkheim, *L'Éducation morale*, p. 102.).

Ce qui revient à dire qu'il faut supprimer l'intermédiaire ou le paravent pour voir directement la société qui attend nos hommages et réclame notre fidélité. Le sentiment religieux ne serait plus qu'une plante parasite, qui a pu servir de tuteur, mais qui, desséchée aujourd'hui, est devenue inutile ou encombrante.

[221]

LE CATHOLICISME SOCIAL.

Pour nous qui croyons que le catholicisme apporte non des « formes mythiques » mais des réalités substantielles et précieuses même pour la vie terrestre, nous redirons qu'il prouve sa vertu sociale en affermissant les cadres normaux et nécessaires, puis en garantissant la justice et la charité qui président à la vie collective.

LE CATHOLICISME ET LES CADRES SOCIAUX.

Ces cadres de la famille, de la société civile et — bien qu'à un degré moindre — de la profession, sont destinés à fournir aux hommes une aide non seulement pour l'existence actuelle, mais encore pour celle de l'au-delà.

Le catholicisme les fait entrer dans ses grandes perspectives. Il leur y assigne une place, à vrai dire secondaire, mais pourtant très en vue. Secondaire, parce que la personne, dans le plan religieux, n'existe pas

pour la collectivité, mais la collectivité pour la personne. C'est en cette personne que se réalise l'union surnaturelle avec Dieu par la grâce d'abord, et la gloire ensuite. Telle est, la fin ultime de la vie et de la société.

Tout converge vers ce but : perfectionner l'individu afin de le rendre digne et capable de l'union divine. La société a donc pour but de perfectionner l'individu afin que puisse se réaliser, par lui et en sa personne, dans le sens que nous avons dit, l'union de l'humanité et de la divinité. (*A Reculons*, p. 28.)

Mais si la collectivité, si les sociétés familiales, civiles... sont ainsi faites, *en dernière et suprême analyse*, « pour l'individu » (ou mieux, pour la personne), il n'en résulte pas que ce dernier soit en droit d'ébranler ces cadres qui le soutiennent. Rien n'est plus opposé au catholicisme que l'individualisme émancipé et destructeur.

Au contraire, et pour que ces cadres restent capables de remplir leur rôle bienfaisant, ils attendent, à leur tour, des personnes, une aide et une défense. Le catholicisme appuie vigoureusement cette requête et cet échange de bons offices. En sorte que finalement sa devise sociale serait la suivante : « *Pour* les personnes mais *par* les sociétés ».

Ainsi et parce qu'il sanctionne toute cette armature, en ce qu'elle [222] a de nécessaire et de bienfaisant, le catholicisme mérite déjà le titre de social qui serait, d'ailleurs, presque un pléonasme, s'il ne servait à souligner une vérité.

Social, il l'est encore à cause de l'appui qu'il fournit aux vertus dont est faite l'harmonie des relations humaines : la justice et la charité.

LA JUSTICE.

Il en est de plusieurs sortes mais qui toutes importent à l'équilibre des droits respectifs.

La première, déjà signalée plus haut, est dite *commutative*. Elle préside, comme son nom l'indique, aux échanges entre particuliers. Si ses décisions sont écoutées, les rapports se maintiennent dans la satisfaction réciproque et l'on a chance de vérifier le mot du Psaume : « la justice et la paix se sont embrassées ».

La seconde est *distributive*, elle est plutôt le fait des gouvernants qui ont à répartir charges, fonctions, châtiments, récompenses. Elle exige que cette répartition soit faite dans la vue de l'intérêt général, que l'homme compétent soit mis à la place où il est apte, que les impôts se proportionnent aux capacités financières...

Enfin vient la justice *sociale*. Elle a pour mission de renforcer, par la considération du bien commun qu'elle rappelle les prescriptions des autres vertus. Elle agit donc surtout comme auxiliaire. Son intervention se dessine pour commander les démarches nécessaires à la société, d'où son nom de *sociale*. Et comme, en pareil cas, une loi a généralement été portée, cette justice est aussi d'ordinaire désignée comme *légale* puisqu'elle prête son autorité à la mesure ainsi prise dans l'intérêt de tous.

LA CHARITÉ.

Mais la justice s'adapte mal aux cas limites, elle s'exerce à un niveau moyen où les élans manquent d'espace. « Le mien, le tien » ce sont les mots qu'elle emploie et qui, dans leur rigueur, sont réfrigérants. Elle a besoin d'être élargie, soutenue, enveloppée par une vertu plus généreuse et plus chaude. Ce sera l'office de la charité.

Celle-ci est l'amour de Dieu. En conformant les dispositions du cœur humain, qu'elle inspire, aux sentiments divins, elle y établit l'amour pour les autres hommes. Les deux attachements, les deux [223] dévouements s'appellent et se tiennent. Le Dieu fait homme, en réunissant dans sa personne la nature divine et la nature humaine, a proclamé cette connexion qu'il a redite par ses préceptes en deux commandements si pareils qu'à vrai dire ils se confondent : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu... ». « Tu aimeras ton prochain comme toi-même. »

Les hommes, dans leur ensemble, sont loin d'être toujours sympathiques. La charité fournit une raison, qui les dépasse, de leur garder un dévouement qu'ils déçoivent. Comment ne pas voir, dès lors, l'immense portée sociale de cette vertu qui ne prend son appui au ciel que pour mieux rayonner sur la terre ?

[224]

Quatrième partie.
**LA RELIGION, L'ART ET LA SCIENCE
AU POINT DE VUE SOCIOLOGIQUE**

Chapitre IV

RELIGION ET SCIENCE

[Retour à la table des matières](#)

SÉPARATION DE LA RELIGION ET DE LA SCIENCE.

C'est le titre du paragraphe que nous trouvons au programme officiel et qu'il nous faut maintenant commenter.

Quel est le sens exact de cette « séparation » ainsi mise en vedette ? Veut-on dire qu'au cours des derniers siècles, le *personnel* scientifique s'est très largement recruté dans le monde, laïque et a retiré aux « clercs » cette sorte de monopole qu'ils avaient, par exemple, dans les Universités du Moyen Age, dans les écoles jusqu'à la Révolution ? Ce serait exact mais la séparation n'est alors que partielle puisque nombre de ces clercs continuent à faire figure dans les diverses études scientifiques auxquelles ils s'adonnent toujours.

Déclare-t-on que la science a pris son indépendance et sa liberté d'allures ? Historiquement ce n'est pas niable. Et, sous les réserves que nous aurons à préciser, c'est encore légitime. L'esprit humain enclin avoir d'abord, dans la plupart des faits, l'intervention *directe* de la Cause première, a découvert progressivement le jeu des causes secondes. La science est la recherche des lois qui unissent et condition-

nent les phénomènes. Elle a mieux, avec le temps, précisé son objet propre, ses méthodes, et taillé à chacune de ses disciplines un terrain délimité.³⁹

[225]

Ces domaines plus jalonnés, ces distinctions plus nettes, est-ce là ce que le programme appelle « séparation de la religion et de la science » ? Nous croyons que la pensée des rédacteurs va beaucoup plus loin et, pour la suivre, force nous est de retourner encore aux thèses sociologiques.

LA RELIGION DEVANCIÈRE DE LA SCIENCE.

Ce sera pour y revoir aussi cette « forme élémentaire » de la religion, cette croyance au sacré, à la force impersonnelle, au *mana* qui, d'après Durkheim, occupait, à l'origine, tout le champ de la conscience collective. De là tout serait sorti, la science comme le reste. Et l'on nous explique que ce *mana*, par l'impression de son *énergie* diffuse, préfigurait les *forces* que la science étudierait plus tard. Puis, représentant la puissance d'un seul *clan*, à l'exclusion de tout autre, il pré-ludait encore aux méthodes de classification nécessaires aux disciplines exactes.

RELIGION ET MAGIE.

Toutefois un abîme restait ouvert et interdisait d'arriver à la science authentique. La magie jetterait le pont.

La magie, c'est la prétention d'exercer sur les puissances occultes une action dominatrice et de les assujettir aux vœux du sorcier. Tandis que la religion implore et implique dépendance et déférence, la magie prétend commander. Elle apprenait ainsi à l'esprit humain à se débarrasser de la crainte révérenciel devant le mystère et acheminait à

³⁹ La science n'a d'ailleurs point, pour autant, supprimé la nécessité de l'intervention divine. Elle n'a pas reculé le problème pour l'avoir détaillé ni rendu la Cause première inutile pour avoir mieux exploré la structure et la marche de son œuvre. Moins encore est-elle en mesure de nous renseigner au delà du monde sensible. Elle est muette, aujourd'hui comme hier, sur la destinée humaine.

la liberté des recherches scientifiques qui ne tiennent compte que des faits.

La magie procède, nous dit-on, de la religion en ce sens qu'elle s'adresse aux mêmes forces spirituelles mais elle s'y oppose par ses procédés impérieux et volontiers anarchiques.

En sorte que finalement l'ordre d'apparition chronologique et de succession logique aurait été marqué par les trois termes : *religion, magie, science*.

CRITIQUE.

Nous avons déjà dit combien, dans l'enchevêtrement des pratiques primitives, devant l'incertitude de leur interprétation, il n'était que trop facile d'édifier une synthèse sur une base étroite ou à peu près inexistante.

[226]

C'est le cas pour le système qui veut tout faire sortir du *mana* supposé primitif et universel.

Au surplus, voici des voix qui s'élèvent pour contester la solidité de l'hypothèse du sociologisme.

Religion, magie, science, disait-elle. Mais cet arbre généalogique ne plaît pas à l'auteur du *Rameau d'or*, l'ethnologue anglais Frazer. C'est dans un autre ordre qu'il aperçoit la succession, en partant d'ailleurs des mêmes faits. Une simple interversion de termes suffit à montrer un profond désaccord dans les pensées.

Car Frazer n'admet pas le *mana* primitif. Et sa formule est la suivante : *magie, religion, science*.

Magie d'abord. C'est-à-dire que les hommes auraient essayé, à l'origine, de soumettre les forces occultes par le mode impératif, de les capter et de les assujettir par des procédés de sorcellerie.

N'y réussissant pas, ils auraient eu recours à la prière pour obtenir ce qu'ils ne pouvaient arracher. Et c'est la religion.

Enfin, devant un nouvel échec, ils se seraient avisés de se mettre à l'étude et de découvrir les lois naturelles : d'où la science.

Ainsi parle Frazer contre Durkheim. Il parle, au nom de l'ethnographie.

Au nom de la philosophie, M. Bergson différera de Frazer comme de Durkheim dans son avis sur les connexions primitives entre la religion et la science. Lui non plus n'admet pas le *mana* primitif universel. Il pense plutôt que la croyance première n'avait pour objet ni une force impersonnelle ni des personnalités nettes, mais « des éléments de personnalité plutôt que des personnalités complètes ». Ceci posé, à l'encontre de Frazer, il nie que la religion ait pu sortir, même par réaction, de la magie.

Car la religion tend à convertir ces « éléments de personnalité » en personnes, en divinités précises qu'elle invoquera :

tandis que la magie les suppose dégradés et comme dissous, dans un monde matériel où leur efficacité peut être captée. Magie et religion divergent alors à partir d'une origine commune, et il ne peut être question de faire sortir la religion de la magie, elles sont contemporaines (Bergson, *Les deux Sources de la Morale et de la Religion*, p. 185).

Mais il ne peut être davantage question, pour M. Bergson, de [227] faire sortir la science de la magie, ainsi que l'entend l'école de Durkheim.

Bien loin de préparer la venue de la science, comme on l'a prétendu, elle [la magie] a été le grand obstacle contre lequel le savoir méthodique eut à lutter. L'homme civilisé est celui chez lequel la science naissante, impliquée dans l'action quotidienne, a pu empiéter, grâce à une volonté sans cesse tendue, sur la magie qui occupait le reste du terrain... Ne parlons donc pas d'une ère de la magie à laquelle aurait succédé celle de la science. Disons que science et magie sont également naturelles, qu'elles ont toujours coexisté, que notre science est énormément plus vaste que celle de nos lointains ancêtres, mais que ceux-ci devaient être beaucoup moins magiciens que les non-civilisés d'aujourd'hui... (Bergson, *Op. cit.*, pp. 182, 183).

Nous arrêterons ces citations. A tout le moins elles prouveraient les divergences qui existent, même au camp des sociologues ou philosophes incroyants, sur les relations primitives de la religion et de la

science. Et elles nous permettraient d'accueillir avec quelque réserve sceptique les affirmations massives trouvées dans certains manuels.

RELATIONS ACTUELLES DE LA RELIGION ET DE LA SCIENCE.

Tout à l'heure nous entendions les partisans de religion et de l'école sociologique nous montrer la « séparation progressive » entre la religion et la science. Cette séparation aujourd'hui, s'il faut en croire certains oracles, s'appellerait divorce ou opposition.

Opposition dans les résultats acquis, diront les incrédules. Car les conquêtes de la science auraient été souvent réalisées aux dépens du domaine et marqueraient une défaite du dogme.

Opposition dans la méthode aussi. Car le croyant, s'il se pique d'être un savant, n'a pas la liberté requise pour l'indépendance de ses recherches. Sa loi lui impose des certitudes préalables qui forment comme un champ réservé sur lequel ses investigations n'ont pas de prise ou certaines données que les résultats de son enquête n'ont jamais permission de bouleverser.

À quoi les croyants répliquent que la vérité est une et ne saurait se contredire. Celle que la foi nous montre ne peut être en opposition avec celle que la science découvre. Et la lumière venue d'en [228] haut est même susceptible d'être, en plus d'un cas, dès ici-bas libératrice. Elle a préservé contre les divagations ou les déviations de systèmes dont l'assurance momentanée dissimulait la fragilité ou l'artifice.

Le savant croyant est d'ailleurs libre d'appliquer, sur le terrain de ses études, les ressources des méthodes les plus objectives. Il ne devra même permettre à nul autre de le dépasser en probité scientifique.

S'il se trouve ensuite devant la difficulté de concilier le résultat de ses recherches avec son *Credo*, peut-être ne verra-t-il pas toujours le point exact de l'apparent conflit, ni le moyen de le faire disparaître. Mais il croira servir la vérité encore en acceptant le méritoire délai ou le sacrifice imposé à sa « joie de connaître » ; il se tiendra pour averti d'avoir à se garder des jugements précipités et des affirmations indépendantes.

VERS L'ENTENTE.

Ces réflexions générales n'empêchent pas de constater que les représentants de la religion et de la science n'ont pas toujours vécu en paix. Il y a eu des torts réciproques, des susceptibilités, des craintes excessives. Les incrédules d'aujourd'hui ont encore coutume d'évoquer, en exagérant d'ailleurs l'infortune de la victime, l'ombre de Galilée comme le symbole des intolérances religieuses. Ils sont plus discrets sur les immenses services rendus à la science, au cours des âges, par les religieux, les prêtres, les savants chrétiens.

S'achemine-t-on pourtant vers une entente ? Voici plus d'un demi-siècle, les préjugés antireligieux sévissaient plus agressifs dans le monde scientifique. C'était l'époque de ce que l'on a nommé le « scientisme » où l'aveugle confiance faite aux sciences exactes leur remettait le soin de dire les derniers secrets du monde et même d'organiser une morale appropriée aux lumières nouvelles. C'était le temps où Renan chantait « L'Avenir de la Science », où Berthelot applaudissait. Auguste Comte se proposait d'établir, sur les piliers de la philosophie positive, le temple de l'Humanité déifiée. La foi ne serait bientôt plus, à côté de ces formules dont on vantait la rigueur efficace, que l'illusoire chanson laissée aux rêveurs ou aux endoloris.

[229]

C'était aussi le temps où les ripostes se faisaient parfois assez aigres. L'on a mal compris l'expression de Brunetière sur « La Faillite de la Science » ou l'on a voulu y trouver un prétexte à des irritations peu sincères. Mais les relations manquaient de cordialité et plus d'un malentendu subsistait.

UNE ENQUÊTE RÉCENTE.

Tous les malentendus n'ont point disparu. Il se trouve encore des adeptes de la science pour éliminer la religion au nom du progrès.

Toutefois des indices se montrent, en témoignage d'une meilleure intelligence. Nous retiendrons ici, comme l'un des plus probants, l'enquête menée en 1926, auprès de l'Académie des Sciences. La question

posée était la suivante : *La Science est-elle opposée au Sentiment religieux ?*

Avant de rappeler les réponses, et pour les peser à leur vrai poids, il faut préciser cette question elle-même qui est, avouons-le, volontairement assez vague. « Sentiment religieux », dit-elle, c'est-à-dire qu'on n'interrogeait pas sur une religion positive ou sur un Credo détaillé. Mais il s'agissait bien — et les réponses ont montré qu'elles le comprenaient ainsi — de l'adhésion à l'existence d'un Être transcendant avec lequel il est loisible d'entrer en relation par la prière.

Par ailleurs, le mot « sentiment » pouvait sembler reléguer la religion en cause dans le domaine du cœur en réservant celui de la raison à la science. Et c'est peut-être ainsi que l'ont entendu certains académiciens. Mais d'autres ont signifié, par le tour même de leurs réponses, qu'ils enfermaient dans le « sentiment », dans cette expression un peu équivoque, des éléments de *certitude* valable et non pas une simple aspiration.

Moyennant ces précisions et ces réserves, disons qu'à peu près tous les membres de l'Académie des Sciences (sciences exactes et naturelles au nom desquelles se sont menés tant d'assauts contre la foi) se prononcèrent contre l'opposition prétendue entre la Religion et la Science.

Les réponses ont repoussé l'erreur du « scientisme », l'intrusion des méthodes de la science positive dans un domaine qui n'est pas le sien.

[230]

Beaucoup de savants ont été plus loin. Ils ont marqué combien leurs travaux, même s'ils aboutissent aux extraordinaires applications de la technique moderne, rencontrent de plus en plus le mystère. Ainsi les chercheurs sont-ils orientés, par leurs travaux mêmes, par la philosophie inhérente à leurs investigations, vers le seuil de la croyance religieuse que beaucoup — aujourd'hui comme hier — se félicitent d'avoir franchi.

C'est ce qu'à fort bien expliqué, pour son compte et celui de ses pareils, le savant géologue Pierre Termier, dans sa réponse à l'enquête. Il parle d'abord de ceux qui prétendent s'enfermer dans les frontières des phénomènes. Puis il ajoute :

Mais il est une deuxième catégorie de savants, dans laquelle je désire que l'on me range et qui se caractérise ainsi : ils regardent comme factice, conventionnelle et, dès lors, franchissable, la limite qui sépare, du domaine philosophique, le domaine particulier de n'importe quelle science, même d'une science ayant pour objet les phénomènes naturels : ils ne se contentent pas d'être des savants, ils s'efforcent d'être des philosophes ; ils tiennent que la philosophie est la science suprême et que, si elle est *distincte* des sciences particulières, distincte par son objet et par sa méthode, elle n'en est pas profondément séparée... Les sciences particulières sont, à leurs yeux, des degrés pour monter vers la connaissance générale et universelle.

Pour les savants de cette deuxième catégorie, le *sentiment religieux*, tout comme la conscience, tout comme les notions d'Infini, d'Éternel, d'Absolu, d'Universel, tout comme le sentiment que l'âme est immortelle, « l'âme trop vaste et trop hautaine pour mourir », le *sentiment religieux*, dis-je, est *un fait dont l'esprit scientifique* peut à bon droit s'occuper et qu'il est puéril de méconnaître. Dès lors, pour ces savants, aucune opposition n'existe entre la science et la religion. Tout au contraire, la science, qui est, à leurs yeux, nécessairement bornée, évocatrice de mystères bien plus qu'explicatrice, la science leur semble inviter l'homme à franchir ses limites, lui fait peu à peu une âme métaphysicienne et dispose son esprit à recevoir les preuves de l'existence de Dieu.

L'enquête contient, en termes plus ou moins explicites, plusieurs déclarations analogues. Malheureusement ainsi, que le dit encore un académicien, M. André Blondel :

Comme la plupart des préjugés, la thèse de l'incompatibilité entre la Science et la Religion n'a été adoptée par la masse que lorsqu'elle était passée de mode dans son milieu d'origine.

[231]

Elle circule donc encore, cette thèse, dans la foule où elle exerce ses ravages. Elle est monnayée dans des Manuels qui inoculent son poison. Éliminé par l'élite pensante, le virus est donc loin d'être rendu inoffensif.

CARACTÈRE SOCIAL DE LA SCIENCE.

Il est impossible d'admettre l'origine et les ascendances de la science telles que les établit l'école sociologique. Mais ce serait nier l'évidence que de contester à cette science son caractère social actuel.

Par tout ce que le savant emprunte à son milieu, par tout ce qu'il lui donne, cette vérité se manifeste aux yeux qui veulent voir. Bibliothèques, leçons, laboratoires, ressources pécuniaires et techniques sont nécessaires aux études suivies. Et chaque travailleur, dans la carrière scientifique, a ramassé le flambeau tombé des mains d'un devancier.

Quant aux bienfaits départis par la science, ils se multiplient avec une profusion qui laisse à peine le loisir de la gratitude. Mais il ne faut pas songer seulement aux progrès de la technique et aux applications utilitaires. Les découvertes, dans le domaine théorique, sont un trésor dont nombre de nos contemporains sont avides de s'enrichir. Peut-être trouverait-on plus difficilement aujourd'hui l'énergumène capable de proclamer que « la République n'a pas besoin de savants ».

Mais, puisque ce chapitre nous a fait considérer, un instant, les rapports de la religion et de la science, peut-être aussi ne faut-il pas le conclure sans souligner la naïveté de qui s'aviserait de croire à la toute-puissance bienfaisante de la seconde privée du secours de la première et de redire cet autre mensonge célèbre : « Chaque fois qu'on ouvre une école on ferme une prison. »

[232]

Quatrième partie.
**LA RELIGION, L'ART ET LA SCIENCE
AU POINT DE VUE SOCIOLOGIQUE**

Chapitre V

LA RELIGION ET L'ART

[Retour à la table des matières](#)

UNION DE LA RELIGION ET DE L'ART.

Au chapitre précédent, nous doutions qu'il se fût produit lors des temps lointains, une scission entre la religion et la science pour la raison simple que nous ne reconnaissons pas entre la seconde et la première un lien primitif de dépendance qui aurait eu à se rompre. Et nous n'admettions pas que la magie eût pu servir d'intermédiaire et faciliter les transitions.

Quand il s'agit d'art et de religion, nous voyons revenir la thèse habituelle. Tout sort de la croyance première au *mana*. C'est elle qui a suscité les premières manifestations de l'art. Ensuite la religion plus évoluée aurait continué à inspirer les artistes. Aujourd'hui, et depuis longtemps, un art tout profane étale ses richesses à côté de celles qui restent le patrimoine, surtout antique, des églises.

Sur quoi, nous demandons à faire des réserves, sans nier l'ensemble.

Car, pas plus ici que précédemment, nous n'acceptons la continuité ou l'évolution qui aurait fait sortir de la foi superstitieuse au *mana* la

religion authentique. Si donc l'on croit pouvoir tirer de cette superstition un art quelconque, nous demandons qu'on ne le donne pas comme la préfiguration de l'art religieux placé sur une autre ligne, très différente et très divergente de ce lointain segment.

CULTES ANCIENS. MAGIE, ART.

Pour éviter l'équivoque sans cesse menaçante ou renaissante ne parlons donc pas de religion, quand il est question seulement de relever des vestiges d'art associés à des cérémonies totémiques ou peut-être à des pratiques de magie.

[233]

Par exemple, l'école sociologique nous montre un certain déploiement scénique, des mouvements rythmés, une chorégraphie plus ou moins harmonieuse qui auraient eu pour résultat d'amener — comme aussi de traduire — l'état d'âme collectif, l'illusion du « sacré » et qui se trouvent ainsi faire partie du culte des totems.

Ou bien l'on croit trouver, dans les dessins préhistoriques, gravés sur les parois de certaines cavernes, représentant cerfs, bisons... non pas des souvenirs de chasse, mais des ébauches cabalistiques connexes des manœuvres du sorcier.

Et la conclusion est identique. L'art fut d'abord sacré, social, avant de prendre un essor où il s'est laïcisé.

Il se peut que l'émotion collective, dans les cérémonies rituelles, se soit exprimée par des quadrilles plus ou moins artistiques ou que le dessin soit venu donner un symbole aux incantations. Mais c'est un abus, nous le répétons, d'assigner à la religion ces gestes ou ces graffiti.

Art et religion.

Si l'on passe maintenant à la religion authentique, c'est-à-dire à la reconnaissance et au culte d'une puissance personnelle, l'art change de nature avec le sentiment qui l'inspire.

Ici encore la prière collective cherche un soutien, un adjuvant, dans l'harmonie de la musique, dans le déploiement des tentures, dans le

déroulement des cortèges. La prière est une élévation de tout l'homme (corps et âme) vers Dieu. Il s'ensuit que l'art doit fournir pour cette ascension de nos facultés (imagination, sensibilité...) une échelle de représentations harmonieuses. Ainsi le peuple, suivant le mot de Pie X, arrivera à « prier sur de la beauté ».

Ce sera l'un des buts de l'art religieux. L'autre, un peu confondu avec le premier, sera de montrer, par cet appareil et cet apparat, le respect et l'amour que l'on veut témoigner à la divinité.

L'ART ET LE CHRISTIANISME DANS L'HISTOIRE.

Nous n'avons pas la prétention de tenter ici rien qui ressemblerait à une esquisse de l'histoire de l'art. C'est un sujet qui a rempli de gros volumes impossibles à résumer en quelques lignes.

Signalons seulement l'efflorescence des arts depuis Charlemagne [234] jusqu'au XVI^e siècle, surtout sous l'égide de l'Église catholique. Les cérémonies s'accomplissent avec majesté dans les belles cathédrales que le XIII^e siècle en particulier dissémine sur l'Europe. Le théâtre, d'abord abrité, avec des scènes proprement religieuses, dans les temples eux-mêmes, gagne le porche ou les salles extérieures pour la représentation des mystères. La peinture des primitifs italiens exalte la gloire du Christ, de la Vierge et des Saints.

La Renaissance, en retournant à l'antiquité, aux lettres grecques et latines, aux arts plastiques de jadis, marqua une réaction païenne, au moins dans les exagérations du mouvement. On oublia ou dédaigna le Moyen Age, sa poésie, son théâtre et son architecture. Et il devint parfois de bon ton de déclarer qu'il n'y a rien de commun entre la religion et l'esthétique. Il a fallu, sous l'influence de ces préjugés persistants, attendre presque jusqu'au *Génie du Christianisme* pour rendre évidente cette vérité que le christianisme a des splendeurs dont il rehausse le culte de Dieu.

L'église catholique pourtant, par ses représentants les plus attitrés, n'a point donné dans ces méconnaissances ou dans ce rigorisme. Elle a voulu créer une Renaissance catholique et elle y a réussi. Non que plusieurs papes, dans leur zèle pour l'humanisme, n'aient point passé la limite et admis des aberrations coupables. Mais, dans l'ensemble, et

sans excuser les fautes de morale ni de goût, l'on doit dire que les Pontifes de la Renaissance ont été les intelligents Mécènes de ces artistes parmi lesquels ont brillé Bramante, Michel-Ange, Raphaël, pour faire surgir des œuvres comme le Dôme de Saint-Pierre, la Chapelle Sixtine et les Loges du Vatican.

Les papes ont fait de la Ville Éternelle une page d'apologétique écrite sous leur dictée par la main des plus grands artistes du monde et qui parlera de siècle en siècle avec une éloquence surhumaine. (G. Kurth, *L'Église aux Tournants de l'Histoire*, p. 159.)

LE CARACTÈRE SOCIAL DE L'ART.

Nous venons de le constater, à propos de l'art religieux, il en est de même sur le terrain profane.

Les leçons, les écoles des devanciers, leurs réussites ou même leurs échecs forment un patrimoine dont profitent les talents qui les contiennent.

[235]

Et jusque dans ses ressources matérielles, dans ses matériaux, dans ses instruments, l'artiste dépend de son milieu. Chaque époque a ainsi ses monuments plus ou moins commandés par l'état ou les progrès de la technique. Ne connaissons-nous pas aujourd'hui un style du ciment armé et des disques impeccables qui enregistrent jusqu'aux graves motets liturgiques ?

L'art est social encore parce qu'il est l'expression des goûts et des aspirations du public. Sans doute ici la marque personnelle est visible dans l'œuvre et dans l'ouvrier. L'artiste, par son inspiration, se distingue, c'est-à-dire qu'il se sépare même quand il ne s'isole pas pour tenir la plume, le pinceau ou l'ébauchoir. D'ailleurs, s'il a le vrai souci de son rôle, il ne devra pas se faire le serviteur trop docile des engouements et des modes. Il aura ses initiatives, ses audaces même. Il cherchera à faire œuvre éducatrice, à corriger, redresser, hausser. Malgré tout il ne pourra pas faire abstraction du public, il en subira le contrôle, il en traduira les aspirations profondes. Et il mettra, en retour de cette collaboration, si sa maîtrise assure le haut service auquel il doit prétendre, sur le monde souvent terne, un rayon de beauté.

[243]

Imprimé en France
1932.