

FRANÇOIS PERROUX

COMMUNAUTÉ



**PRESSES UNIVERSITAIRES
DE FRANCE**

FRANÇOIS PERROUX

Professeur à la Faculté de Droit de Paris
Professeur honoraire à la Faculté de Droit de Lyon

COMMUNAUTÉ

PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE
108, Boulevard Saint-Germain, PARIS
1942

Sommaire

Couverture

Page de titre

Dédicace

AVANT-PROPOS

CHAPITRE PREMIER - LA RÉALITÉ HUMAINE

Section I - COMMUNAUTÉ ET NATURE

Section II - COMMUNAUTÉ ET INTÉGRATION

§ 1. L'intégration et ses formes

§ 2. L'intégration et sa dialectique historique

Section III - COMMUNAUTÉ ET CONSCIENCE DU NOUS

§ 1. L'empreinte d'un élément commun

§ 2. L'orientation à un objet commun

Section IV - COMMUNAUTÉ, SOCIÉTÉ, ASSOCIATION

§ 1. La notion de communauté

§ 2. La classification des communautés

§ 3. Le sens de l'analyse communautaire

CHAPITRE II - L'EXPRESSION JURIDIQUE

Section I - COMMUNAUTÉ ET INSTITUTION

Section II - COMMUNAUTÉ ET CORPORATION

CHAPITRE III - LA QUALITÉ HUMAINE DE LA COMMUNAUTÉ

Section I - LE RISQUE COMMUNAUTAIRE

Section II - LA CHANCE COMMUNAUTAIRE

Notes

Copyright d'origine

Achevé de numériser

AVANT-PROPOS

En 1938, c'était une originalité de vocabulaire qu'employer le mot Communauté¹. Aujourd'hui ce mot est partout. Dans les discours². Dans les circulaires administratives. Dans toutes les catégories de presses. Mais l'effort d'analyse rigoureuse de la notion n'est pas à la mesure de l'extension de son emploi.

Il paraît donc plus opportun que jamais de savoir exactement à quoi on a affaire lorsque l'on parle de communauté. Or un signalement purement extérieur de la doctrine ne permet pas de la situer.

Alléguera-t-on qu'elle s'oppose à l'individualisme ? Encore faudrait-il savoir qu'entendre exactement par là. Il y a des individualismes divers parmi lesquels se détachent au moins trois familles.

Nous apercevons d'abord un individualisme qu'on peut nommer l'*individualisme stirnérien*. Il évoque la philosophie de l'Unique, rendue célèbre en Allemagne par Stirner. Pour ce philosophe, la seule réalité est l'individu. A lui se ramènent tous les phénomènes sociaux. De là Stirner passe à une norme : « Tout ce qui n'est pas acceptation de l'activité individuelle est leurre et apparence. » Ainsi l'individu se replie sur soi. Mais, fait curieux, à mesure qu'il se concentre sur son axe, il se perd. Et la philosophie de Stirner aboutit, non seulement à un découpage de la société en centres individuels qui ne se rejoignent pas, mais encore à un découpage du Moi qui devient une suite d'instant successifs entre lesquels aucun lien n'est noué. Cet individualisme stirnérien s'accorde à la philosophie économique et sociale de l'anarchie. Elle repose sur la conviction que l'organisation d'une société peut être le fait de simples accords entre des volontés individuelles, qu'elle peut être purement contractuelle, sans aucune espèce de contrainte.

Tout autre est l'*individualisme nietzschéen*. Il évoque une philosophie du surhomme. Il conduit à conclure que le groupe social ne vaut que par les individualités qui s'y dégagent. Peu importe que la masse soit sacrifiée à ces échantillons typiques de l'humanité. Sur le fumier que représente l'ensemble pauvre et indigent croissent les plantes vigoureuses de quelques individualités privilégiées. La philosophie économique et sociale qui peut découler de là est une philosophie aristocratique qui tend à

organiser la distribution des biens et des services en vue d'un petit nombre d'individus propres à orienter le groupe social, à dégager ses rôles et à lui imposer ses disciplines³.

Un troisième individualisme se présente à la pensée contemporaine sous les aspects de l'*individualisme personnaliste*⁴. Pour cette philosophie l'être humain est à la fois individu et personne. L'être humain total n'est pas, sans plus, la somme ou la synthèse d'un vouloir-vivre biologique et d'un ensemble d'habitudes sociales. Il a des aspects individuels et des aspects personnels.

En tant qu'individu l'homme est un ensemble clos. Il est centré sur son axe, il reproduit et mime l'individu organique. En tant qu'individus les êtres humains sont exclusifs et opposés en des sens particulièrement précis. D'abord au sens proprement organique et physiologique : « Le morceau de pain que je mange, tu ne le manges pas en même temps ; l'air que je respire, tu ne le respires pas dans le même temps. » Mais aussi en un sens social et élargi, puisque la personnalité juridique, qui n'est qu'un individu agrandi et transposé en termes de droit est un ensemble de prérogatives exclusives et privatives : les droits de la personne juridique A ne sont pas en même temps les droits de la personne juridique B. Le monde apparaît dès lors comme le lieu de concurrence et de combat d'êtres ou ensembles clos, qu'ils soient organiques, patrimoniaux ou sociaux.

Mais, outre ces aspects individuels, l'être humain a des aspects personnels qui correspondent à une tendance expansive de l'être humain, qui le porte hors de soi. Il n'est pas nécessaire, pour le moment, de se demander d'où vient cette tendance — ce serait s'engager dans toute une philosophie et même toute une métaphysique —, il suffit de la constater. Dans tous les groupes historiques que nous pouvons observer successivement l'homme n'est pas seulement un loup pour l'homme ; il n'est pas davantage un frère pour l'homme ; mais son activité réelle se compose d'un double mouvement à la fois centrifuge et centripète qui le replie sur soi et qui l'entraîne hors de soi, vers autrui⁵.

Cette revue plus que sommaire suffit à révéler les confusions à quoi on s'exposerait en voulant définir la communauté par comparaison à l'individualisme sans autre spécification. La communauté s'oppose-t-elle à tous ces individualismes ? Ou bien aux deux premiers seulement, par opposition au troisième ? De même qu'il n'y a pas d'opposition au sens rigoureux entre individu et société, de même, n'y a-t-il peut-être pas d'opposition entre communauté et personne ?

On ne parviendrait pas plus aisément à une délimitation si l'on prétendait opposer la communauté au socialisme. Car ce terme, lui aussi

est complexe. Dans le courant de pensée et de pratique, d'aspirations et de réalisations que l'on peut appeler socialisme, il est nécessaire de distinguer au moins trois ordres de faits.

Le socialisme est *un des aboutissements de la philosophie individualiste* qui s'élabore au cours du XVIII^e siècle et qui porte ses fruits au XIX^e et au XX^e siècles. C'est devenu un truisme de souligner que les socialistes modernes sont eux aussi individualistes, que le socialisme du XIX^e et du XX^e siècles est le frère jumeau de l'individualisme et du libéralisme manchestériens. Une civilisation socialiste tend, en fin de compte, au plus haut standing matériel et moral de l'individu. Elle ne propose pas, au moins finalement, une mise en tutelle et une subordination de l'individu par le groupe social.

Dans le socialisme historique, on aperçoit aussi une *technique économique*. C'est la planification, par opposition à l'économie de marché. Le marché est essentiellement le rapprochement par l'échange et par le contrat de centres d'intérêts et de calculs distincts. La planification au contraire est l'imposition d'un ordre extérieur à des groupes ou à des centres d'intérêts distincts. Mais l'opposition est moins simple dans la réalité. Car, au delà des marchés des individus ou des petites unités, il y a les marchés des groupes, et au delà du marché libre, il y a le marché organisé. En sorte que dans l'entre-deux qui sépare une planification rigoureuse dépendant d'un tout social et un marché expressif des diversités individuelles se construit un *ordre des groupes*. Et l'on ne peut dire par avance où peut s'y insérer la communauté.

Dans le socialisme historique enfin il y a fréquemment un *idéal politique* qui est essentiellement celui de la *démocratie parlementaire*. Certes bien des socialismes font exception : mais un très grand nombre d'entre eux se disent et se veulent démocratiques et montrent une grande sympathie pour le parlementarisme. Or il faut toute une analyse précise de la communauté pour montrer en quoi elle s'oppose aux constructions abstraites et artificielles de la démocratie parlementaire⁶.

Une vue cavalière comme celle qui vient d'être prise fait voir seulement que la philosophie de la communauté oblige à repenser toutes les catégories dont nous avons accoutumé d'user. Loin de pouvoir délimiter les frontières de la communauté par référence à une doctrine toute faite, nous devinons les insuffisances de ces doctrines et peut-être leur anachronisme.

Essayer de comprendre à fond ce qu'est la communauté est d'autant plus nécessaire que le thème de la communauté peut présenter un double

danger.

Il peut être utilisé comme une *idéologie de combat (Kampfideologie)*. On conçoit fort bien que dans une société divisée, et plus précisément dans une société avec classes, c'est-à-dire réparties en catégories différenciées par l'économique, il est de l'intérêt des classes dirigeantes et très spécialement des classes possédantes de mettre en circulation un idéal de communauté qui facilite leur domination. L'illusion de la communauté permettrait ainsi d'exercer des contraintes au fond anti-communautaires. La conviction de la masse que l'Etat est construit en vue de la communauté, permettrait la persistance de l'Etat de classes, au sens marxiste, c'est-à-dire d'un Etat mis au service des seuls éléments économiquement dominants. Il importe peu à notre objet que dans certains pays d'Europe la communauté ait été ou non employée à cette fin. Le thème de la communauté ne se réduit pas à une manœuvre politique et sociale. Au delà de la *Kampfideologie*, nous avons à redécouvrir un appariel d'analyse conforme à l'expérience humaine et particulièrement adapté à l'expérience de ce temps.

Aussi bien le thème de la communauté pourrait-il correspondre, indépendamment de tout parti-pris et de toute utilisation par une classe déterminée, à un *mensonge vital* ou à une *illusion vitale*. Dans une société diverse et où chacun poursuit son intérêt propre, le thème de la communauté peut être mis en circulation, non plus par les seules classes possédantes ou dominantes, mais bien par un grand nombre de groupes sociaux très divers et défendant par ce moyen leur intérêt propre. Le thème communautaire amortit l'âpreté des revendications sociales, fournit un calmant opportun à des luttes où les combattants veulent se ménager un armistice quand les coups deviennent trop durs. Il n'y aurait pas en fait de communauté mais chacun aurait intérêt à en entretenir en soi-même et chez les autres, l'illusion profitable. Qu'il y ait dans cette interprétation une part de vérité, c'est probable. Mais la communauté, réalité et doctrine ne se ramène pas à une illusion.

Qu'est-ce donc que la communauté ? Que sont les communautés réelles ? Que pouvons-nous tirer d'une philosophie de la communauté pour le redressement français ? Telles sont les questions que nous posons ici.

Pour ne pas laisser l'enquête courir en surface une série d'analyses est nécessaire.

Nous considérerons d'abord la communauté comme *réalité humaine*.

Puis nous étudierons *l'expression juridique* de la communauté.

Souvent, par un abus de langage, on présente la corporation comme une

communauté. C'est une erreur. Il y a d'une part une communauté de métier ou d'activité, qui est une réalité sociale. Il y a, d'autre part, un appareil ou ensemble d'institutions de caractère plus ou moins juridique qui traduit cette communauté sociale ou qui la trahit. « Communauté » et « corporation » permettent dès maintenant d'apercevoir la différence qu'il y a entre réalité sociale et expression juridique et administrative de cette même réalité.

Nous définirons enfin la *qualité humaine* de la communauté. Il serait trop facile d'opposer sans plus « individualisme » et « communauté » ou « civilisation individualiste » et « civilisation communautaire ». Qu'une communauté existe, il reste à savoir ce qu'elle vaut. Suscite-t-elle une absorption de l'être humain, une perte de cet être dans un tout anonyme ? Ou soumet-elle les êtres individuels à une norme et à un ordre qui permettent leur épanouissement sans contrarier leur vocation ? Répondre à ces questions c'est, au delà de toute description, qualifier le fait communautaire.

CHAPITRE PREMIER

LA RÉALITÉ HUMAINE

En commençant la longue enquête qui doit nous renseigner sur la communauté, gardons-nous d'une méthode purement conceptuelle. Il serait vain de construire *in abstracto* une notion de communauté après tant d'autres, qui répondît à un dessein théorique : mettre en lumière un aspect de la réalité, ou pratique : favoriser une certaine action ou fonder une certaine politique. Nous souhaitons bien plutôt atteindre aussi totalement qu'il est possible la réalité des groupements humains et, en en faisant une analyse correcte, fonder une action acceptable à partir d'un minimum de présupposés métaphysiques ou politiques.

Pour arriver à ces fins, il convient de ne pas mépriser au départ les indications du lexique.

Nous partirons donc de réalités et d'expériences, que même dans la langue française, on désigne par le mot de « communautés » et que l'on mutilerait ou déformerait manifestement en parlant de « sociétés » ou à plus forte raison d'« associations ».

Les communautés naturelles. — En dehors de toute préférence doctrinale, il est courant de parler de *communautés naturelles* et il ne viendra à l'esprit de personne de contester que la famille en soit une.

Si dans ce cas on dit : communauté, c'est pour désigner une réalité plus profonde et plus résistante qu'un accord de volontés individuelles. La famille telle que nous la connaissons en Europe occidentale se fonde — au moins régulièrement — par un contrat. Elle est plus qu'un contrat. Du point de vue de celui qui appartient à une famille, elle résulte de la communauté du sang (réelle ou présumée). Du point de vue de ceux qui la fondent, elle crée une communauté de vie dont les conséquences ne peuvent être entièrement prévues par une convention. Elle est une réalité humaine relativement indépendante de son statut juridique.

Si elle existe au surplus ce n'est pas seulement parce qu'elle est décidée, mais parce qu'elle répond à une invitation de la nature. Les êtres humains sont sexués. Ils ne se reproduisent pas par segmentation ou par bourgeonnement, comme certains vivants inférieurs. Le petit d'homme une

fois né périclité s'il est abandonné à lui-même ; il doit être élevé. Au moins pendant un certain temps parents et enfants forment donc un tout qui dépend de situations et de fonctions complémentaires. Des êtres conscients répondent à une invitation de la nature et transforment des indications de l'instinct en un ensemble cohérent d'activités. C'est ce qu'évoque encore le terme communauté.

Il marque enfin que des liens psychiques se forment entre les membres du groupement. Un « nous » familial chez des êtres humains se constitue, à quoi concourent les éléments les plus divers depuis la simple accoutumance jusqu'à l'adhésion à un but du groupement : la procréation consciente par exemple, pour les parents, ou l'œuvre matérielle ou spirituelle à accomplir par tout le groupement familial.

La communauté du peuple. — Soumettons à une analyse analogue un deuxième exemple : la *communauté du peuple* (*Volksgemeinschaft*). Cette expression est moins usitée en France qu'en Allemagne⁷. Le mot peuple n'est même plus compris par beaucoup de Français : « Le peuple, me disait il y a quelques années un travailleur intellectuel très qualifié, je ne sais pas ce que c'est ! »

Le concept de peuple — (*Volk*) en Allemagne — a été, sinon élucidé, du moins signalé par Herder, puis vigoureusement utilisé par Fichte dans *Les Discours à la Nation allemande* (1807-1808), Il a été étudié par « comparaison à » et « en opposition avec » la notion de nation par tous les sociologues et tous les doctrinaires allemands des XIX^e et XX^e siècles.

Quoi qu'il en soit de ce long travail de fermentation outre-Rhin, il reste que la notion du peuple et de communauté de peuple est parfaitement vivante en France. Elle s'exprime simplement par un autre vocabulaire. Personne ne nie qu'il y ait un « peuple français », donc un peuple qui présente certains caractères communs, et constitue une communauté. Que veut-on suggérer quand on parle de communauté française par opposition à société française ou association des Français ?

L'on vise d'abord un ensemble d'êtres humains qui sont différenciés historiquement. L'Allemagne a insisté sur un autre aspect de la différenciation, la différenciation ethnique ou raciale. Mais, chez beaucoup d'auteurs allemands, la race elle-même est une notion extensive et tend à se confondre avec l'ensemble des êtres humains qui subissent un même destin historique.

Pour les Français, le peuple de France est un peuple qui a une histoire irréversible, qui a acquis certains caractères qu'il est impossible de lui faire perdre. Qui ne voit que dans une nation menacée et dans un Etat ébranlé

subsiste un peuple français qui a des caractères physiques et moraux et qui, modelé par une histoire, est porteur d'une histoire ?

A l'intérieur d'un peuple quel qu'il soit, il existe des groupes et des individus qui ont des caractéristiques particulières, des aptitudes différentes. En se rapprochant, ils se complètent. Et l'organisation la plus raffinée et la plus stricte de l'Etat-nation transforme en communauté organisée ce qui était, dans le peuple, une communauté virtuelle. L'agencement conscient et prémédité des groupes d'âges, de localités, d'activités, opère sur une matière première humaine différenciée et qui par ses différenciations même contenait la promesse d'un tout.

Enfin, entre les membres d'un même peuple existe une liaison psychique. Au minimum : le sentiment d'une appartenance à un même ensemble historique. Au fur et à mesure que cette appartenance devient plus consciente les mouvements du tout que forme le peuple historique sont interprétés. La dialectique de l'histoire n'est pas subie passivement et les membres d'un même peuple adhèrent à des objets communs.

La communauté humaine. — Ne craignons pas de rapprocher des précédentes une dernière réalité et une dernière expérience que désigne l'expression : *communauté humaine*⁸. Les traits que nous avons rencontrés jusqu'ici se dégagent une fois de plus.

Il devient tout à fait évident que ces mots désignent une réalité qui va au delà de tout accord de volonté et de toute expression juridique. La société humaine au sens étroit du mot n'existe pas puisqu'il n'y a pas de pouvoir d'organisation et de sanction qui impose un ordre vraiment sociétaire à l'entière humanité. Il n'y a jamais eu en toute rigueur de société des nations ni à l'échelle du monde, ni même à l'échelle de l'Europe.

Mais il existe entre les groupements d'hommes et entre les hommes des différences de situations et d'aptitudes qui, en l'absence d'une société proprement dite établissent un commerce humain plus ou moins organisé, et qui pendant de larges périodes s'organisent toujours plus profondément. On s'éloigne ainsi d'une communauté purement virtuelle. La communauté humaine, aux âges de paix du moins, s'actualise et, peut-être à travers les pires conflits, progresse.

En tout cas, même au sein de ces conflits, les hommes, à tort ou à raison, conservent le sens d'une parenté : croyance à une communauté d'origine, sentiment d'une condition commune, sentiment d'une fin ou d'un objet communs.

Les trois éléments de la communauté. — Ce qu'exprime dans ces trois

cas, si différents par ailleurs, le mot communauté — et ce que ne traduirait pas ou risquerait de dissimuler le mot société ou le mot association — c'est :

1° Une série d'éléments premiers antérieurs à toute volonté de l'homme : l'appartenance à un même sang, à un même complexe historique, à une même espèce ;

2° Une série de coopérations possibles incluses dans l'existence de situations ou de fonctions complémentaires ;

3° Une certaine conscience du « nous » plus ou moins intense et de caractère différent dans chaque hypothèse.

Un premier relevé montre donc des relations qui ne dépendent pas de la volonté ; des situations ou fonctions complémentaires qui ébauchent des ensembles ; enfin, une conscience du « nous », modeste ou affirmée. Au delà de la modalité sociétaire ou de la modalité associationniste, une modalité communautaire émerge.

Ce sont ces trois éléments que nous devons soumettre à une analyse rigoureuse pour comprendre ce qu'est la communauté.

Nous poserons d'abord le problème « communauté et nature ». Nous pourrons ainsi expliquer la relation qui existe entre la communauté et les groupements, dits naturels.

Nous aborderons ensuite le problème « communauté et intégration » qui nous permettra de dessiner les rapports entre communauté et organisme.

Enfin le problème « communauté et adhésion » nous donnera occasion de chercher la relation qui existe entre la communauté et la conscience du nous.

Nous pourrons alors proposer une notion de communauté justifiée par la fécondité des analyses qu'elle fonde.

Section I

COMMUNAUTÉ ET NATURE⁹

L'expression communauté naturelle, couramment usitée n'a jamais été scrutée avec profondeur. Elle rapproche deux termes philosophiquement mal élucidés. Elle escamote, à l'aide de quelques exemples simples, une réelle difficulté.

L'école française de sociologie y voit une de ces prénotions dont l'enquête scientifique doit se débarrasser. Elle aboutit bien à un naturalisme, le naturalisme social et donc à une philosophie de la nature, mais sans expliciter cette dernière. Elle étudie tous les groupes relativement aux conditions d'un milieu ou d'un temps. Encore ne va-t-elle pas Jusqu'au bout de ces positions et omet-elle de fournir une critique de la position adverse qu'elle dédaigne.

C'est que l'adversaire est représenté surtout chez nous par deux écoles dont les représentants sont aux antipodes des représentants de la sociologie officielle.

L'une est l'école maurrassienne. Elle a pris les groupements naturels comme des réalités qu'on ne discute pas plus que la politique naturelle. Mais ni Charles Maurras, ni les Maurrassiens ne me semblent avoir élaboré clairement ce qu'est cette nature qui forme et maintient les groupes ou dicte une certaine politique. Ils la brandissent comme une arme contre l'esprit de 1789 et le parlementarisme. Et s'ils aperçoivent clairement la philosophie à combattre de leur point de vue, ils n'ont pas pris le temps ni la peine de reconstruire une autre philosophie ou science sociale qui tienne compte des apports de la recherche moderne. Ils empruntent le plus souvent leurs propositions aux traditionalistes français : J. de Maistre et Bonald, pour lesquels est naturel ce qui est le produit de l'expérience et de l'histoire. Et comme ils aperçoivent mal la difficulté qu'ils soulèvent et qui n'est rien de moins qu'une métaphysique de l'expérience et de l'histoire, ils n'améliorent guère les conclusions du traditionalisme.

L'autre, est l'école des catholiques sociaux. Eux aussi invoquent les groupements naturels sans se demander exactement ce qu'ils sont. Ils citent famille, métier, cité sans s'apercevoir que ces termes sont mal comparables et diversement naturels ; sans montrer un souci suffisant de repenser les thèmes thomistes à la lumière de l'expérience moderne. Or, il se trouve que la philosophie de la nature est un des points sur lesquels le

néothomisme a le plus travaillé, en distinguant la « nature » humaine et la « condition » humaine et en acceptant un surplus de difficultés que le thomisme ignorait.

Un effort d'approfondissement est donc indispensable.

Groupement naturel peut s'entendre dans *quatre sens* distincts.

L'analyse appliquée à chacun d'eux montre une certaine convergence et donne des résultats utilisables.

Tous les groupements sont naturels. — A) Pour le relativisme absolu, une théorie des groupements naturels est dépourvue de sens. Dans un monde et à l'égard d'un homme qui sont l'un et l'autre soumis à une évolution, tout ce qui est, est naturel. La nature des choses et la nature humaine sont « à contenu évolutif » pourrait-on dire en songeant à ce droit naturel à contenu évolutif dont parle Gény¹⁰ pour le grand scandale d'Hauriou. Pour comprendre l'homme il n'est nul besoin de supposer la moindre permanence de caractères entre les hommes d'autrefois et ceux d'aujourd'hui, les hommes d'ici et les hommes d'ailleurs. L'homme s'est transformé, et se transformera peut-être radicalement et jusque dans les profondeurs, au sein d'un monde qui se transforme de la même façon. Ses besoins se modifient radicalement et ce qui est « naturel » c'est cette modification elle-même.

Aucune *sorte* de groupement humain ne serait donc plus « naturelle » qu'une autre. La famille ne serait pas plus naturelle que la classe. La profession ne serait pas plus naturelle que le parti. Tous ces groupements correspondraient à des besoins suscités par des phases diverses de l'évolution.

Aucune *modalité* de l'un quelconque de ces groupements ne serait plus naturelle qu'une autre. La famille primitive confondue avec le clan et la famille conjugale, la famille exogamique ou endogamique, à base de matriarcat ou de patriarcat, monogamique ou polygamique, étendue ou restreinte correspondraient à des exigences techniques, économiques, sociales, successives, et il n'y aurait aucune raison de ne pas les mettre toutes exactement sur le même plan. Bien mieux, la promiscuité sexuelle à l'intérieur d'un même ensemble serait aussi naturelle que la famille.

Ainsi, il serait naturel qu'il y ait des groupements humains. Les groupements humains seraient naturels. Ils ne le seraient peut-être pas d'une manière analogue aux agglomérats de végétaux ou aux communautés animales, mais il n'y aurait pas de groupes naturels en ce sens précis de groupes correspondants, à travers les vicissitudes de l'histoire et de l'évolution, à une nature permanente de l'homme et à

certain type de rapport constant entre cette nature et celle des choses.

Cette thèse, bien qu'elle en soit indépendante chez bon nombre de sociologues français se raccorde aisément à une interprétation mécaniste, matérialiste et évolutionniste du monde, qui, en intentions du moins, efface la frontière entre le matériel et le vivant, entre l'animal et l'humain. Nous disons : en intentions, car, en de telles matières, les données réunies par des sciences telles que la paléontologie, la biologie, la préhistoire ne semblent pas devoir imposer dès maintenant, avec certitude, une conclusion ferme.

Si ces relativistes absolus parlent de nature humaine, c'est soit pour désigner un ensemble d'enseignements provisoirement enregistrés au cours de l'enquête, soit pour ménager la sensibilité du vulgaire et favoriser, par un langage inexact, l'action du moraliste et du politique. Mais, en toute rigueur, ceux qui prennent cette position savent que de nature humaine au sens traditionnel il n'y en a pas. Ou bien l'homme est fragment de la Nature, sans qu'il soit possible de découvrir dans son cas une spécificité qui motive un traitement à part. Ou bien sa nature est d'être social, mais, de société particulière à société particulière, rien ne permet à *priori* de dire qu'il y ait quoi que ce soit de commun et de permanent. « Naturalisme » ou « Naturalisme social » on ne retrouve en eux ni la liberté humaine, ni la nature aristotélicienne de l'être humain comprise comme la fin de cet être.

Sont naturels les groupements « fondamentaux ». — B) Par contraste avec ce relativisme absolu qui ne peut invoquer que des « préférences », la pensée est inclinée à attacher l'étiquette de groupements naturels à des groupements fondamentaux.

Que l'homme soit ou non « petit-fils de poisson, arrière-neveu de limace », comme dit Jean Rostand, qu'il soit ou non un produit du groupe social comme le veut Durkheim, le fait est qu'il pense sa vie et l'aménage sur la base d'une expérience historique, en usant de concepts empruntés à un développement de l'histoire où, à tort ou à raison les hommes se sont considérés comme distincts du monde végétal et animal. Les hommes pensent et réfléchissent sur leur propre expérience. Ils construisent ainsi une idée d'eux-mêmes qui peut bien n'être qu'une illusion, mais qui, à son tour, réagit sur ce qu'ils sont et sur ce qu'ils seront. C'est précisément cet effort de réflexion sur l'expérience humaine de l'époque historique qui conduit à faire des distinctions parmi les groupements humains, à ne les pas mettre tous sur le même plan.

Y en a-t-il vraiment parmi eux qui soient proprement universels et

permanents, c'est-à-dire que l'on retrouve toujours et partout parce qu'ils correspondent à des besoins fonciers de l'être humain ? C'est ce qu'il est plus facile de dire ou de suggérer que de fonder.

Les groupements dits naturels, la famille, la profession, la cité sont rapprochés un peu au hasard, ou, plus exactement, conformément aux besoins d'une doctrine sociale et d'une politique. Famille et profession peuvent prendre un sens relativement précis. Cité désigne aussi bien la ville-Etat de l'ancienne Grèce, que le groupement urbain du Moyen-Age, ou par extension tout groupement politique.

Négligeons cette difficulté. La famille, la profession, le village ou la ville se retrouvent-ils toujours et partout pendant la période historique ?

Pour la famille comprise comme le groupement plus ou moins intégré des êtres de même sang ou qui croient être de même sang, il semble qu'on puisse répondre par l'affirmative. L'hypothèse de la promiscuité primitive antérieure à la famille ne paraît pas avoir résisté aux travaux récents. Quant à l'antériorité du clan ou de la tribu par rapport à la famille elle perd beaucoup de son intérêt et de son importance si nous définissons la famille comme nous l'avons fait ci-dessus.

Pour la profession entendue comme l'ensemble intégré des hommes se livrant à un même travail économique, la réponse est toute différente. Dans les économies fermées primitives, il y a une division du travail, mais pas à proprement parler de professions.

Pas davantage il n'y a de village ni de ville, de groupement fixé sur un coin du sol, avant les civilisations sédentaires. Le nomade n'a connu, ni ne connaît quoi que ce soit qui y ressemble, bien que l'organisation d'une contrainte intérieure et extérieure permette par ailleurs d'évoquer la naissance d'un pouvoir politique.

A y réfléchir, au surplus, cette permanence et cette universalité de groupements humains a moins de sens qu'il ne peut sembler de prime abord. Exigera-t-on, pour dire d'un groupement qu'il est « naturel », qu'il existe en toute rigueur, en chaque point du temps et de l'espace ? La famille cesse-t-elle d'être un groupement naturel parce que par exemple dans un pays neuf ou dans une colonie règne temporairement une prostitution organisée ? La profession perd-elle le caractère de groupement naturel parce que, dans une région complètement ruinée et désorganisée, les hommes font n'importe quel métier ? Et ainsi de suite. Quand on en vient à ces réflexions, il ne suffit plus de dresser en quelque sorte des tableaux de présence ou d'absence, mais d'interpréter la présence ou l'absence d'un groupement ou d'un type de groupement dans tout un ensemble et par rapport à toute une période.

Pierre-Frédéric Le Play, sans faire une théorie élaborée des groupements fondamentaux, esquisse des lignes qui, convenablement prolongées, pourraient en fournir une.

Il le fait surtout dans sa *Constitution essentielle de l'Humanité*¹¹.

Le titre indique l'objet de l'ouvrage. Le Play pense avoir découvert par voie d'expérience, c'est-à-dire en appliquant ou en faisant appliquer aux milieux les plus divers la méthode monographique, la constitution essentielle de l'Humanité. C'est « un ensemble de principes et de coutumes qui, depuis les premiers âges règlent les idées, les mœurs et les institutions des peuples prospères. Sauf les nuances nombreuses qui varient selon les lieux et les temps, ces règles suprêmes sont partout identiques parce qu'elles donnent satisfaction aux besoins permanents et inséparables de la nature humaine ».

Cette dernière expression est employée chez Le Play avec toute sa force disjonctive : nature humaine par opposition à Nature. L'homme constitue une exception. D'une part, en raison de sa supériorité intellectuelle. D'autre part, en raison de son instabilité. Les races humaines qui se sont élevées au plus haut degré du bien-être, de la prospérité et de la puissance n'ont jamais réussi à s'y maintenir. « Néanmoins l'instabilité de l'homme n'est pas comme la permanence des animaux et des plantes, imposée par des lois fatales. »

La nature humaine est donc caractérisée par un psychisme supérieur et par une possibilité d'organiser, de stabiliser l'instable.

C'est ce qui a lieu quand les besoins essentiels de l'Humanité sont satisfaits. Quels sont-ils ? La loi morale et le pain quotidien. « Toute société dépérit également, soit que la subsistance y fasse défaut, soit que la morale y ait été violée. » Langage qui nous surprend par l'usage qui y est fait du terme « besoin » mais qui est beaucoup moins vague qu'il ne pourrait paraître. Ce que Le Play entend par loi morale, ce n'est pas la morale relativiste et à contenu variable des sociologues, mais celle qu'exprime le Décalogue.

« Partout l'organisation matérielle de la famille repose sur deux établissements : le foyer domestique où la loi morale est enseignée aux enfants, par la parole et par l'exemple ; l'atelier de travail où les membres de la famille recueillent ou produisent le pain quotidien. »

La satisfaction de l'un des besoins essentiels (le pain) se fait de façon différente à travers l'âge des herbes et des engins à bras, l'âge des machines mues par les animaux, les vents et les eaux courantes et l'âge de la houille, de la vapeur et de l'électricité. A travers cette rudimentaire théorie des systèmes ou des degrés¹², F. Le Play suit la satisfaction du

besoin matériel fondamental.

Quant au besoin spirituel, il est satisfait par la famille, du moins par la famille stable, marquée notamment par l'autorité paternelle et la fécondité. Elle commence l'éducation qui permet de lutter contre le vice originel et que prolongeront l'apprentissage de la profession et l'expérience de la vie.

Finalement, la constitution essentielle de l'Humanité se ramène pour Le Play à cinq éléments : 1) le décalogue ; 2) l'autorité paternelle ; 3) la religion ; 4) la souveraineté ; 5) la propriété sous ses trois formes, commerciale, familiale et patronale. Ces principes constituent en quelque sorte l'armature de toutes les institutions qui correspondent aux besoins de la nature humaine. La famille et l'atelier social, tantôt confondus, tantôt distincts, sont en ce sens des groupements naturels.

Analyse dont Le Play tire une opposition, au sein de l'Europe de son temps, entre les « hommes de tradition » qui connaissent et pratiquent la constitution essentielle, et les « hommes de nouveauté » qui oublient ou enfrennent cette constitution. La « nouveauté » politiquement est à ses yeux l'ensemble des dogmes de 1789 ; philosophiquement elle est d'une part le naturalisme « selon lequel l'homme et l'animal n'offrent, ni dans leur origine, ni dans leur existence actuelle, le contraste absolu que signalent les doctrines traditionnelles de l'Humanité », d'autre part l'évolutionnisme qui n'admet aucune fixation de l'espèce humaine.

Qu'il y ait loin de ces indications à une théorie de groupements naturels, on le voit assez. Dans quel sens elle se dessinerait, on l'aperçoit aussi. Il y a une nature de l'homme distincte de l'animal et fixée ou relativement fixée. Elle est sous-jacente aux accidents de l'histoire. Elle comporte de grands besoins essentiels ou tendances fondamentales, dans l'ordre matériel et dans l'ordre spirituel. Un certain nombre de groupements et d'institutions les satisfont, en obéissant aux principes de la constitution essentielle de l'humanité. Le signe est la « réussite » humaine, marquée par la « prospérité » et la paix. D'où il suit que l'histoire enseigne ces principes et qu'à leur tour ces principes peuvent « faire » de l'histoire, et de l'histoire heureuse.

Il est fâcheux que toute cette recherche soit entachée d'une imprécision de vocabulaire et de méthode qui la rend mal utilisable pour la pensée moderne.

La « paix », la « prospérité », le « bonheur », autant de groupes massifs de faits où l'analyse, aujourd'hui, entend faire des discernements.

« Autorité paternelle », « religion », « souveraineté », « propriété », autant de formidables ensembles dont le contenu devrait être sévèrement précisé pour que les thèses de Le Play deviennent déterminées.

On observera au surplus que, si la famille y apparaît assez nettement dessinée, la profession ou l'atelier social restent dans le vague. A plus forte raison les groupements naturels de caractère territorial.

Renoncera-t-on à qualifier naturels certains groupements en déduisant de l'expérience les principes et les formes sociales qui marquent les phases prospères, l'observation du déroulement historique pourra cependant rendre encore de précieux services.

Elle permettra de distinguer au moins, pour un ensemble géographique et pour une période de temps, par exemple la sphère et la durée des grandes civilisations historiques, des groupements sociaux qui *ont une toute particulière résistance*.

Ils se reconstituent, même s'ils ont été combattus ou temporairement détruits. Ainsi en fut-il, en Russie soviétique, de la famille, attaquée par le régime, et qui se reforma en dépit des principes antifamiliaux du début, ou encore du village russe, qui résiste à toutes les fantaisies des gouvernants.

Aussi bien constate-t-on que ces mêmes groupements : familles, villages, et aussi métiers, pourvu qu'ils soient définis de façon suffisamment large, subsistent d'une façon relativement indépendante du régime politique ou du système économique. Il y a des familles, des métiers, des villages, sous les monarchies, les oligarchies, les démocraties, sous les formes pures ou adultérées de ces divers régimes, comme il y en a dans les systèmes précapitalistes, capitalistes ou anticapitalistes. Sauf à bien voir que le contenu de ces groupements est très variable, et que la signification sociale d'une combinaison en apparence analogue dépend, dans chaque cas, des conditions de l'environnement.

Beaucoup plus que la persistance de groupements à contenu strictement déterminé, l'observation de l'histoire nous révèle deux choses : d'une part des relations fondamentales, dans lesquelles se trouve pris l'être humain, d'autre part, un dynamisme propre à cet être humain.

a) Les relations nécessaires et élémentaires des hommes, dès qu'ils sont deux, sont celles du sang, de l'effort (travail), de la localité. Peu importe du reste qu'un même groupement englobe ou non toutes ces relations, c'est-à-dire que ce groupement soit ou non constitué par des hommes du même sang, qui travaillent ensemble et habitent le même lieu. Peu importe aussi l'expression donnée à ces relations élémentaires, par exemple la croyance en une communauté de sang en raison d'un ancêtre commun, ou la communauté de sang effective. Ce que nous constatons, c'est que, dès que deux hommes sont en présence, un groupement est possible de l'un ou l'autre de trois types : A est du même sang que B ou d'un sang différent ; A déploie son effort contre B ou dans le même sens que B ; A et B

occupent de concert le même lieu ou se disputent le même lieu. Ce sont là des conditions fondamentales de l'activité humaine. A travers les manifestations des civilisations primitives ou primaires, comme à travers les complications techniques et juridiques des civilisations historiques, on découvre ce résidu.

b) Ce résidu n'est pas spécifiquement humain. Dans des groupements animaux, on retrouverait ces relations objectives et élémentaires de sang, de travail, de localité. Au contraire, dans les groupements humains, si « primitifs » qu'ils puissent être, à ces relations élémentaires s'applique une activité consciente et réfléchie.

Les travaux de la sociologie Durkheim, contrairement à ce qu'une vue superficielle suggérerait, donnent à cette observation beaucoup de poids. Durkheim note que, dans les sociétés non civilisées qui lui sont connues¹³, la famille primitive est très différente de la famille conjugale que nous connaissons aujourd'hui. Elle est plus large. Elle repose sur d'autres bases. La simple naissance ne suffit pas à y faire entrer. Il faut encore qu'interviennent des cérémonies religieuses. Inversement, des cérémonies religieuses suffisent à faire entrer un homme dans la famille primitive, dont les limites coïncident avec le clan lui-même. D'où l'école de Durkheim tire la conclusion hâtive, et complètement infirmée aujourd'hui par l'ethnologie¹⁴, que la famille naît par contraction et que le groupement politique est antérieur au groupement domestique. Quoiqu'il en soit de cette conclusion, et toutes réserves faites sur le bien-fondé des observations partielles qui y conduisent, si peu qu'elles contiennent de vrai, elles mettent en tout cas au jour *l'influence de l'activité consciente* dans le groupement humain, la part de l'interprétation et de la croyance au delà du fait brut. Tout le long de l'histoire des sociétés les plus diverses, on voit *la conscience* et en quelque mesure *la réflexion* travailler sur les relations nécessaires et élémentaires que nous avons signalées, pour les composer, les isoler, les interpréter, les organiser.

En sorte que, sous les mots : groupements naturels, qui semblaient une expression vide ou le slogan d'une politique, l'analyse découvre deux séries d'éléments : des conditions fondamentales de l'activité des hommes, un dynamisme essentiel à cette activité. D'une part, des exigences qui tiennent aux conditions biologiques et spatiales dans lesquelles se trouve l'être humain ; d'autre part, un mouvement et une transformation de la donnée brute qui procèdent de la conscience et d'un minimum de réflexion.

L'étude des groupements humains, en ce qu'ils ont de « naturel » conduit donc à un carrefour. Selon la philosophie de chacun de nous, le

groupement est d'autant plus naturel qu'il est plus près de la Nature, ou plus près de la nature de l'homme. Autrement dit, les hommes se rassemblent en groupements qui sont plus ou moins proches des groupements de *la* nature ou des groupements de *leur* nature. Distinction qui est au fond d'une troisième interprétation relative aux groupements naturels, présentée par Henri Bergson.

Les groupements « naturels » dans H. Bergson. — C) Tous ceux qui ont lu H. Bergson, et spécialement *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*¹⁵ savent qu'il n'a nul souci de partir d'une théorie des groupements naturels, ni de jamais la prendre expressément en considération, ni à plus forte raison d'y aboutir. Pourtant, toute l'œuvre, semble-t-il, pourrait-être, sans artifice, repensée sous la forme d'un vaste dyptique : les sociétés de *la nature* et les sociétés de *la nature humaine*.

Bien qu'il y ait impertinence et danger à vouloir fournir un exposé sommaire d'une pensée telle que la pensée bergsonienne, rappelons-en quelques articulations.

Les groupements conformes aux « intentions de la nature »¹⁶ sont des sociétés closes. Elles sont des sociétés de faible étendue, dont la cohésion est assurée par la pression sociale, au sein desquelles règnent l'habitude et le conformisme, et le type d'obligation qui en découle. Elles sont voisines des sociétés animales, par exemple les sociétés d'insectes et dominées par des forces qui ressemblent à celles de l'instinct. Pour Bergson, elles sont au surplus hiérarchiques, autoritaires, statiques.

A contre-courant de la nature se forme la société ouverte. C'est celle qui, « en intention, se porte directement aux frontières mêmes de l'humanité ». Elle procède d'une tendance expansive qui rompt toute habitude, dépasse tout conformisme, surmonte toute pression. Elle est aux antipodes de la société animale. Elle est le domaine de la liberté et a un caractère essentiellement dynamique. Elle est le lieu d'une morale de l'aspiration et non d'une morale de l'obligation. Entre la société close et la société ouverte, il y a la société qui s'ouvre, c'est-à-dire qui tend à dépasser ses frontières et où se combinent à des degrés variables la morale de l'obligation et celle de l'aspiration.

Ce contraste s'éclaire par celui de l'intelligence fabricante, qui forge des concepts comme des outils, : et de la fonction fabulatrice, qui « se déduit des conditions d'existence de l'espèce humaine » et consiste dans la faculté de l'esprit de « créer des personnages dont nous nous racontons à nous-mêmes l'histoire ». On sait aussi que la religion statique, « qui est une réaction défensive de la nature contre ce qu'il pourrait y avoir de

déprimant pour l'individu et de dissolvant pour la société dans l'exercice de l'intelligence » s'oppose dans le système à la *religion dynamique*, à base de mystique, où l'ébranlement indéfini de personnes privilégiées en communication avec un Divin produit des transformations d'âmes que n'opérerait ni n'expliquerait la seule pression ou accoutumance religieuse.

A toute cette analyse, une constatation majeure est sous-tendue. Les sociétés humaines ou groupements humains ressemblent en certains de leurs aspects aux groupements de la nature, en tant que l'instinct et même la seule intelligence fabricatrice en sont les agents. Ils s'en séparent et sont vraiment le propre de l'homme par d'autres aspects en tant qu'ils sont des sociétés ouvertes. Seul l'homme est capable de créer des sociétés ouvertes et aussi de participer à une mystique qui transcende toutes les mécaniques sociales.

Sans doute, dira-t-on. Mais, en ce dernier cas, ces groupements sont-ils les groupements de la *nature de l'homme*, par opposition aux groupements de *la Nature* ? La réponse supposerait peut-être une réponse à une ultime question métaphysique que H. Bergson, dans l'ouvrage cité, a posée, mais à laquelle il n'a pas explicitement répondu. On sait par quelles lignes il interrompt son magnifique itinéraire, et que pour lui le propre de l'humanité est de « fabriquer des dieux ». Fabriquer des dieux ou tendre à un Dieu, la distance est immense si l'on s'en tient à l'expression littérale.

Le certain est que, dans le système, tant en raison de ce que nous pouvons observer de l'extérieur qu'en raison de ce que la réflexion philosophique nous enseigne, la société « ouverte » et la mystique sont le propre de l'homme, comme lui sont particuliers les groupements « contre nature », qui procèdent de l'élan mystique et de la réaction contre la société close. Les sociétés « qui s'ouvrent » ne peuvent elles-mêmes être que des sociétés humaines, à la différence de la clôture irrémédiable des sociétés animales. Dira-t-on que ces groupements « contre nature » sont des groupements de la *nature* humaine ou des groupements d'une certaine *condition* qui outrepassent la nature humaine livrée à ses propres forces ? Tout dépendra d'un choix métaphysique. Mais, même si l'on ne dépasse pas les bornes de l'analyse bergsonienne, un sens sera restitué à cette expression « groupements naturels », que la sociologie durkheimienne reléguait au musée des vieilleries.

Les groupements conformes à la fin de l'homme. — D) Et c'est avec une curiosité accrue et infiniment mieux informée, que nous pouvons atteindre les conclusions d'une quatrième famille de pensée, dans laquelle les groupements naturels sont les groupements humains conformes à la

nature de l'homme.

Quelles que soient les nuances dont cette position est susceptible, elle implique que les groupements humains ne peuvent pas être qualifiés naturels seulement par leur origine et leur contenu, mais par ce à quoi ils tendent. Elle implique aussi que ces groupements ne « se font pas » spontanément par un processus extérieur à l'activité consciente et au choix, mais qu'ils sont en quelque mesure faits ou défaits par des hommes réfléchissant sur leur propre expérience et s'assignant plus ou moins clairement des buts.

Qu'il y ait une nature humaine implique que l'homme n'est pas seulement un fragment de la nature physique, ni la partie d'une société, en d'autres termes qu'il est plus qu'un vouloir-vivre biologique et un ensemble d'habitudes sociales.

Au delà de ce minimum, une philosophie de la nature humaine peut se construire dans l'une ou l'autre de deux lignes qui finalement se coupent, mais peuvent être distinguées.

Ou bien l'on admettra que la nature de l'homme c'est sa fin, selon la vieille définition aristotélicienne, et la fin de l'homme sera déduite d'un métaphysique. C'est la position du thomisme et du néothomisme. Elle découle de prémisses qui ne sont pas démontrables dans le plan de la connaissance purement expérimentale.

Ou bien — et c'est une attitude largement indépendante de tout credo initial — on constatera que l'homme seul parmi les autres espèces de vivants est capable d'activité consciente et réfléchie¹⁷. Il a un développement cérébral exceptionnel et un psychisme supérieur. Il est ainsi mis en relation avec une masse de choses, de faits et d'événements telle que l'instinct ne suffit pas à régler sa conduite¹⁸. A la différence de l'animal, il peut agir contre son intérêt, même entendu au sens le plus humble d'intérêt biologique, et contre celui de son espèce. C'est par des choix que ce déséquilibre est surmonté. Hauriou l'exprimait en disant¹⁹ que l'espèce humaine est dans un « état de moralité instable ».

En ce sens l'espèce humaine est fixée. Elle seule possède l'activité consciente et réfléchie. Par ce minimum, l'homme est homme, à travers ses métamorphoses. Il n'est pas homme avant de posséder ces caractères. Il cesserait d'être homme en les perdant.

Cette constatation, qui se tire d'une observation de la vie de l'espèce humaine, ne veut pas dire pour autant que cette espèce soit immobile. L'homme, précisément, à la différence de l'animal, a une histoire. Proposition générale sous laquelle se rangent trois autres propositions²⁰.

L'homme fait. Il transforme le monde extérieur. Il humanise, peut-on dire, la nature physique. D'une donnée brute, il tire progressivement un monde extérieur lui-même humanisé. Il crée une large fraction de son expérience. Cette fraction, il ne la connaît pas comme un donné extérieur à lui, mais comme un objet fabriqué ou transformé par lui.

L'homme se fait. Ce n'est qu'un autre aspect du sens de l'histoire. L'homme ne peut pas se recréer *ex nihilo*, mais il se modifie lui-même. Doué de mémoire individuelle et de mémoire collective, il est capable d'accroître progressivement sa puissance, non seulement sur le monde extérieur, mais sur soi. « Animal à métamorphoses » (Hauriou) il transmet, outre les secrets de la connaissance et de la possession du monde, les secrets de la connaissance et de la possession de soi.

Enfin, l'homme pense. Dans un monde dont il est en partie l'artisan, avec des appareils logiques qu'il a améliorés et un esprit qui court la chance de gagner en ampleur et en précision, il interprète sa propre activité et lui attribue un sens. Par ses options, il se situe dans une action dont le déroulement est irréversible, tant pour lui que pour l'ensemble de son espèce.

La nature de l'homme étant ainsi comprise, la suite des événements humains n'est plus une succession incohérente. Ce qui est « naturel » à l'égard des êtres humains implique une tension entre trois ordres : celui de la nature physique ou de la nécessité, celui de la société ou de la contrainte, celui de la personne ou de la liberté.

Mais la conception même de cette tension est le fruit d'une lente maturation, et pour comprendre son sens présent un rappel de quelques repères historiques n'est pas superflu.

Dans la philosophie médiévale²¹, la Nature est l'ensemble des natures. La nature de l'homme n'est pas réductible à la nature du monde extérieur. Mais l'une et l'autre ne sont pas opposées. L'homme doué de liberté est capable de vouloir, c'est-à-dire de se libérer du péché qui résulte de son union à la nature physique. Il y a bien une gradation des natures. L'homme néanmoins n'est pas un mélange de choses irréductibles et hétérogènes, mais « un degré ». La nature physique est au service de l'homme. La société humaine, comme l'homme, participe à la possibilité de la rédemption. Elle est une création de l'homme libre et comme lui soumise au péché, s'en peut, comme lui, libérer. Il ne viendrait donc pas à l'esprit de la majorité des penseurs médiévaux d'opposer la nature, la société et la liberté. Le tout est soumis à une même loi, qui est celle de la création et tend à une même fin, qui est la glorification du Créateur. La société n'est ni meilleure ni plus mauvaise que l'homme même.

Cette vue unificatrice est absente de la philosophie de Rousseau. La nature et la société, pour ce philosophe, ne sont pas seulement radicalement différentes ; elles s'opposent. La nature est qualifiée bonne la société mauvaise. L'homme naît naturellement bon, la société l'a corrompu. Il est pris entre une nature et une société qui ne sont pas réconciliées. La loi de la création se manifeste à travers la nature et non pas à travers la société. Cette dernière est un surplus ajouté par l'homme à contre-sens de ce qu'indique la première. Et la liberté, qui est un caractère de nature, est constamment mise en péril par la société. Cette opposition ne peut donc être dépassée que par un retour conscient à la nature contre la société. Il s'agit de découvrir les lois de la nature et d'y plier la société. C'est *une* des significations du pacte social. Il ne s'agit plus pour l'homme de Rousseau de surmonter le mal également présent en lui-même et dans la société, mais de s'abandonner à sa nature entièrement bonne, contre une société entièrement mauvaise.

Dans la philosophie de K. Marx, on retrouve un conflit entre la nature et la société. Le conflit entre les forces productives et les conditions de la production naît finalement de nécessités vitales immanentes à l'homme en raison de sa nature. En 1844 expressément, et plus tard tacitement, Marx admet qu'à l'origine de toute la dialectique sociale il y a des aspirations humaines, qui proviennent des conditions biologiques de l'homme avant « l'aliénation » qu'opère la société. La nature, on le voit, n'est plus ni bonne ni mauvaise. Elle est une chaîne de causalités dans laquelle l'homme et les choses se trouvent pris. Les contradictions existant entre les aspirations humaines et la structure sociale doivent nécessairement se résoudre au cours d'un cataclysme. Au terme de ce cataclysme, dans l'état de communisme final, l'« aliénation » cessera, mais au prix de la disparition de la société et de la contrainte étatiques. Tant que le passage n'est pas fait, aucune liberté n'est possible. Une fois qu'il sera accompli la liberté sera réalisée en ce sens minimum que l'« aliénation » cessera. L'homme sera rendu à lui-même et la vie sociale (sinon la société), les aspirations humaines à racine biologique (sinon la nature morale de l'homme), l'absence d'aliénation (sinon la liberté dans l'acception spiritualiste) composeront un ensemble pur de contradictions internes.

C'est en cédant aux aspirations de sa nature biologique et en renversant, poussé par elles, tous les obstacles sociaux, que l'homme accomplit son destin.

Nature et liberté contre société, ou nature biologique contre société donnant finalement à l'homme la seule « liberté » compatible avec sa condition : il a fallu de telles oppositions au cours des phases

révolutionnaires de la pensée et de l'action pour que les trois ordres que nous avons visés pussent être complètement distingués. Admettre que leur conflit peut être surmonté, c'est reconnaître à l'homme un pouvoir d'organisation des nécessités physiques et des contraintes sociales tel qu'il soit en état de développer une action de plus en plus autonome. C'est en d'autres termes poser que la nature humaine est susceptible de se réaliser au moins progressivement dans l'histoire, conformément à une aspiration profonde qui n'appartient qu'à l'homme parmi les vivants. Mais tout le travail de critique et le surcroît de difficultés qu'il apporte n'ont pas été vains. La synthèse du moderne n'a plus la facilité et la naïveté d'expression des synthèses anciennes. Même si les principes directeurs restent les mêmes, la construction de la philosophie sociale a à compter avec les antagonismes que la connaissance accrue et l'expérience historique supplémentaire ont révélés.

Conclusions. — Au terme de cette analyse, se dissipe la confusion qui pesait sur l'expression « groupements naturels ».

Elle est susceptible de trois sens distincts, dont deux seulement sont valables.

1° Par antiphrase, elle désignerait des groupements résultant de la seule nature physique de l'homme, nés des seules données physiques telles que le sexe, l'âge, les besoins les plus fondamentaux. Autrement dit, elle s'appliquerait à des groupements issus d'un déterminisme physique ou du déterminisme assoupli de l'instinct. De tels groupements humains, on n'en rencontre nulle part : opposés sur tant d'autres points, ethnologie et sociologie concordent au moins sur celui-ci. La famille elle-même, sous une forme quelconque, dans les civilisations primitives aussi bien que dans les civilisations primaires ou secondaires, n'est pas la conséquence directe d'une nécessité physique. On peut donc éliminer radicalement cette première acception.

2° « Groupements naturels » est employé en fait pour désigner simplement certains groupements, qui, dans une civilisation donnée, représentent la structure fondamentale de cette civilisation. Ainsi en est-il dans les grandes civilisations historiques de la famille, du métier, du village, de la ville. Ces groupements, à l'intérieur d'une même tranche de civilisation, montrent plus de permanence et de résistance que d'autres groupements que, par comparaison, on peut considérer comme temporaires ou accidentels. Ils correspondent aux relations nécessaires de sang, d'effort, de lieu que nous avons dégagées. On peut nommer, pour dissiper toute équivoque, ces relations : relations fondamentales, et les

groupements qui y correspondent : groupements fondamentaux.

3° On peut enfin appeler « naturelle » en adoptant une philosophie sociale déterminée, une modalité des groupements humains qui reconnaît et surmonte la tension entre nécessité physique, contrainte sociale et liberté morale. Cette modalité exprime une réussite, accomplie en chaque moment du développement historique. Tout groupement qui prétendrait supprimer cette tension au lieu de la surmonter devrait être considéré comme dirigé contre la nature humaine. Ainsi en est-il de toute philosophie qui admet que l'homme et ses groupements obéissent à la nécessité physique seule, à la contrainte sociale seule, à la liberté morale seule. Quand on dit sous l'éclairage que voici : « groupements naturels », on ne dit rien de plus qu'en parlant de groupements *humains*, pourvu qu'on donne à l'épithète une valeur exclusive de tout naturalisme physique et de tout naturalisme social.

Cet examen est une première marche d'approche en direction d'une théorie de la Communauté. Il élimine les confusions que crée l'emploi intempestif ou imparfaitement justifié de la formule passe-partout qu'est la « communauté naturelle ». Mais il est loin de nous livrer le contenu total de la communauté, par opposition à la société ou à l'association.

Section II

COMMUNAUTÉ ET INTÉGRATION

C'est un fait qu'en Allemagne, où l'on a beaucoup élaboré la théorie de la communauté, elle est souvent présentée en liaison avec une interprétation organique des groupements humains. Déjà Tönnies, l'initiateur de ces recherches, opposait le caractère organique de la communauté au mécanisme sociétaire. Ses commentateurs les plus orientés vers la politique ont repris l'opposition en l'accusant et en tirant des conséquences que leur chef de file eût sans doute trouvées sommaires et contestables. C'est que le péril est grand de passer d'un langage commode à une analyse organiciste qui est aujourd'hui complètement abandonnée, et à juste titre, par la pensée moderne.

Il arrive que l'on dise qu'un groupement humain est un organisme, pour signifier qu'il est un ensemble dont l'homme n'a pas entièrement pénétré le secret et qu'il ne peut pas manier à sa guise comme une machine. C'est manifestement ce que veut dire M. Bessand-Massenet²² quand il écrit : « Le corps social ne fonctionne pas comme une organisation, mais comme un organisme, où rien ne s'improvise ni ne s'impose suivant un plan arbitraire de l'esprit, où tout se transforme au contraire, s'élabore et se transpose, ainsi qu'il arrive dans le secret d'une plante, pour qui rien n'est si nécessaire qu'un climat. »

Au même niveau de la comparaison aisée, mais qui ne prétend impliquer aucune théorie sociologique déterminée, restent des écrivains qui se réfèrent à l'organisme pour exprimer ou suggérer la solidarité. Ainsi, H. Dubreuil, dans un ouvrage récent²³ :

Quant à moi, je me saisis de cette simple phrase : Nous sommes tous membres d'un même corps, car j'estime qu'elle éclaire d'un jour éclatant tous les problèmes organiques qu'il nous faut résoudre en vue du règne de la justice. Je la salue comme énonçant le plus grand des principes sociologiques. Et sur sa base, je puis construire d'abord l'ordre de l'équipe, puis de l'atelier. Par la suite, je puis construire l'ordre de l'entreprise, de la profession, des industries, de la nation entière. Si mes ambitions me portaient jusqu'à concevoir un ordre européen, je suis certain que la pureté du même principe guiderait pour moi une marche sûre. Et ainsi de suite jusqu'à l'ordre universel du monde. »

L'idée d'un corps social est ici une simple impulsion à une recherche, à une politique ; elle met au jour une universelle solidarité. Elle n'est pas poussée plus avant.

Pour ne pas faire un emploi abusif et grossier d'idées justes, en nous laissant séduire par une métaphore, discernons quelques tous concrets.

Soit d'abord un assemblage matériel, par exemple une machine. Les différentes parties y sont ajustées suivant une loi qui procède de l'esprit qui a conçu la machine et sa destination. Son fonctionnement dépend de forces extérieures à l'ensemble. La machine vient-elle à s'user ou à se gripper ? Aucune force spontanée de compensation ou de réparation ne s'y révèle. Aucune tendance à un rétablissement de l'état antérieur ne s'y montre. La machine est inerte et passive.

Soit une unité organique, l'individu d'une espèce animale. Il est caractérisé par un ensemble de fonctions et de relations réciproques des parties au tout. Il forme un ensemble clos qui fait sa croissance à partir d'un même centre de vie. Il réagit aux excitations ou aux transformations qui lui viennent de l'extérieur. Si son équilibre intérieur est troublé il a tendance à se rétablir.

Soit une communauté animale. Le temps n'est plus où l'on se bornait à l'expliquer en recourant à un vague instinct grégaire. Dans son ouvrage : *Phénomène social et sociétés animales*, M. Rabaud a montré que le groupement social est chez l'animal le résultat d'une interaction s'exerçant entre individus d'une même espèce²⁴. Il s'agit d'une « réaction précise à une excitation déterminée ». Si nous ne savons pas encore « la nature de l'excitation », nous savons du moins « d'où elle émane, à savoir le corps des congénères ». A l'occasion de quoi un philosophe²⁵ a raison d'inviter le sociologue à « ne pas oublier l'espèce et l'individu au profit des groupes ». Au sein d'un même ensemble, dans cet exemple, les réactions s'opèrent déjà dans des individus et il serait fautif de considérer tout l'ensemble comme un même être.

Soit enfin un groupement humain. Chaque élément composant est un individu doué d'activité consciente et réfléchie. Les réactions de cet individu au monde extérieur et à ses semblables passent par une conscience. L'ensemble ne peut être monté, ni orienté, ni réglé comme un mécanisme ; il ne réagit pas spontanément comme un organisme²⁶, il n'est pas clos et sa croissance ne s'opère pas à partir d'un même centre de vie. Si l'équilibre social est troublé au sein de ce groupe, il se rétablit, quand il se rétablit, par l'intermédiaire d'actes conscients²⁷. Il serait donc

dangereux de prendre au sérieux l'expression organisme social et de substantialiser un tout dans lequel les seules réalités substantielles sont les êtres humains.

« Organisme social », voilà, sans plus, de quoi nous inciter à comprendre en quoi consiste et comment s'établit la cohésion dans les groupements humains. Ce travail déblaiera une nouvelle voie d'accès à la communauté.

§ 1. *L'intégration et ses formes*

Groupes et groupements. — Nous entendons par *groupe* un ensemble purement statistique. Des hommes présentent, aux yeux de l'observateur, des caractères identiques ou analogues qui justifient leur rassemblement. Ces caractères n'établissent pas une liaison entre les êtres considérés ; quand ils sont perçus par eux, ils ne jouent aucun rôle dans leurs relations réciproques. Le groupe statistique n'a pas, en tant que tel, de vie sociale. Exemples : le groupe de la « première enfance » dans une nation, le groupe des vieillards de 70 ans et au delà, le groupe des détenteurs de revenus entre 500.000 et un million, etc.

Les unités collectives sont des *groupements non intégrés* ou des *groupements intégrés*.

Par groupement non intégré nous entendons deux ou plusieurs hommes entre lesquels est établie une liaison, durable ou non, n'entraînant aucune cohésion de l'ensemble susceptible d'être observée de l'extérieur. Deux ou plusieurs amis donnent leur assentiment à des valeurs communes : celles de l'amitié précisément, ou celles de l'amitié éclairée par des préférences politiques et métaphysiques semblables ou analogues. Chacun d'eux participe à ces valeurs et entre en relation avec autrui sous l'empire de ces valeurs. Si cet empire est vraiment efficace, chacun des amis se trouve obligé à l'égard des autres par une norme qui ne serait souvent pas susceptible d'expression claire et définie, qui, en tout cas, n'est pas sanctionnée par un pouvoir extérieur.

Par groupement intégré nous entendons un groupement d'hommes comportant une liaison durable par des buts²⁸ et comportant une cohésion de l'ensemble susceptible d'être observée de l'extérieur. Les groupements intégrés englobent une énorme quantité de groupements sociaux (pour ne prendre que des exemples modernes, les familles aussi bien que les Etats, les sociétés par actions comme les partis ou les classes, les communes comme les syndicats). Il serait aisé de classer les groupements intégrés

ainsi définis d'après leurs domaines (politique, économique, religieux), l'unité et la pluralité de leur objet (groupements à objet unique, à objets multiples), la nature de leur objet (groupements d'idéal, groupements d'intérêts). Mais ce qui nous intéresse ici est la sorte de lien qui constitue leur cohésion.

Les trois éléments de l'intégration. — L'analyse montre qu'un groupement intégré tire sa cohésion de trois facteurs : la contrainte entendue comme contrainte extérieure à base de force physique ; l'échange de services entre les membres de l'ensemble ; une interaction psychique entre eux. Nous verrons ce qu'on tire de cette distinction pour le discernement des relations sociétaires, associationnistes et communautaires. Bornons-nous ici à la bien comprendre.

Qu'il s'agisse d'une famille, d'une profession, d'un Etat, voire d'une classe ou d'un parti, pourvu qu'ils soient pleinement définis et réalisés, l'union tient debout par la contrainte, c'est-à-dire par une sanction publique ou privée qui s'exerce ou menace de s'exercer contre les forces de dissolution, par un réseau de services réciproques, matériels ou spirituels, que se rendent les intéressés et par action des consciences les unes sur les autres, qui peut aller de la simple relation à autrui jusqu'à la fusion partielle des consciences entre elles. Domination, collaboration, adhésion composent, dans des proportions et selon des dosages variables, les facteurs de cohésion des groupements humains.

Il est des cas où l'un d'eux domine. Mais il n'est pour ainsi dire pas d'exemple que l'un d'eux existe à l'état pur. Il n'est pas de groupement intégré à base de contrainte toute pure. Dans la plantation esclavagiste, dans l'atelier communiste le plus voisin de la chiourme, elle s'assortit d'une certaine réciprocité minima de services et d'une interaction si modeste soit-elle des consciences. Il n'est pas davantage de groupement intégré à base de collaboration sans mélange : la plus contractuelle des associations suppose un minimum de contrainte. Il n'est pas *a fortiori* d'union à base d'adhésion pure : celle-ci prend forme par des échanges de services et son instabilité se corrige par l'action d'une contrainte. Cette cohésion à triple base et à triple contenu peut être appelée intégration.

L'intégration est plus ou moins parfaite et son degré de perfection peut être déterminé en dehors de tout présupposé d'ordre métaphysique ou moral. La perfection dont il s'agit résulte du dosage le plus équilibré, en un lieu et en un temps donnés, des trois éléments que nous avons distingués. Elle concilie l'efficacité du groupement, c'est-à-dire son aptitude à atteindre ses buts et la liberté de ses membres telle qu'elle est

effectivement comprise et désirée par eux.

Les groupements intégrés ne sont donc pas seulement des groupements liés et leur intégration est plus ou moins parfaite. L'intégration fait la cohésion des groupements au sein des civilisations historiques²⁹.

Le mouvement social s'y fait par intégration. Les individus sont intégrés dans des groupements, groupements de catégories similaires (correspondant à la solidarité mécanique), groupements intercatégories (correspondant à la solidarité organique). Les groupements eux-mêmes sont intégrés à d'autres groupements. Des groupements de catégories s'intègrent en un groupement intercatégorie ; exemple : plusieurs syndicats de catégories s'intègrent en une profession organisée ou en une corporation. Des groupements intercatégories s'intègrent dans des groupements intercatégories plus vastes ; exemple : plusieurs Etats s'intègrent en une confédération d'Etats.

Le social organisé et le social spontané. — Pour interpréter chaque phase du mouvement social, il est nécessaire d'avoir présente à l'esprit la distinction du « social organisé » et du « social spontané ». Le « social organisé » est cette zone où se fixent des formes rigides et déterminées. La contrainte par exemple y est exercée par un pouvoir étatique selon des règles arrêtées. L'échange des services y est coulé dans un moule contractuel de forme précise. L'interaction des consciences y est simplifiée et standardisée par le droit ou par une longue accoutumance. Le « social organisé » dans la vie moderne englobe tout ce qui est « cristallisé », « fixé » et par conséquent, en grosse moyenne, susceptible d'être exprimé en formules générales. Le « social spontané » est cette zone des formes souples, des activités qui échappent à la cristallisation sociale, qui sont en perpétuelle transformation et qui, à un moment donné, ne sont ni exprimables ni prévisibles en formules générales. Le « social spontané » est le lieu des combinaisons sociales nouvelles.

Dans cet éclairage la réalité sociale apparaît formée de couches diverses. En très grossière approximation le « social organisé » dans les civilisations historiques est le social qui s'exprime par le droit et le « social spontané » le social anté ou extra-juridique. Simplification qui peut aider seulement l'enquête et ne doit jamais la suspendre. Car la véritable opposition n'est pas entre le juridique et le non juridique, mais bien entre le « rigide » et le « souple », le « fixé » et le « mouvant ».

Dans les périodes révolutionnaires, au cours des phases de transition où les superstructures organisées craquent et se disloquent, cette distinction peut seule orienter l'analyse et l'action. Elle éclaire les mouvements du

pouvoir, des élites, du droit.

Le pouvoir est la faculté d'obtenir l'obéissance dans un ordre déterminé d'activités³⁰. La distinction que nous examinons n'appelle pas seulement celle du pouvoir de droit, c'est-à-dire consacré par une contrainte extérieure et du pouvoir de fait, mais celle, distincte quoique voisine, du pouvoir légitime et du pouvoir en quête de légitimité. On connaît la célèbre classification de Max Weber qui repose sur le principe d'après lequel un pouvoir est reconnu et accepté : la force de la tradition s'il s'agit d'un pouvoir traditionnel, l'utilité sociale rationnellement appréciée s'il s'agit d'un pouvoir bureaucratique, la croyance au don exceptionnel ou surhumain d'un chef s'il s'agit du pouvoir charismatique. Le pouvoir dans chaque cas peut être établi ou chercher à s'établir. Il est naturel qu'à l'inquiétude sociale on administre le calmant d'une doctrine des pouvoirs établis. Mais sans s'illusionner. Car ladite doctrine esquive la difficulté plus qu'elle ne la traite. Tout pouvoir a une origine qui doit être cherchée dans le « social spontané ». C'est dans cette zone du social que l'on trouve le pouvoir à l'état naissant.

Une analyse analogue s'applique aux élites. Aux élites consacrées, à la classe politique³¹ socialement organisée s'opposent les élites de fait qui mûrissent dans les zones de l'activité sociale spontanée. Aux « chefs » du « social organisé » s'opposent de même les « chefs » des zones de l'activité « sociale spontanée ». De même qu'il y a mille doctrinaires des pouvoirs établis pour un analyste de l'établissement des pouvoirs, de même l'observation scientifique n'a encore que bien peu et bien mal pénétré le processus de formation des élites et des chefs en dehors de la zone « sociale organisée ». Cela se comprend. Toute société est conservatrice et chaque esprit humain est paresseux. La société encourage donc les études les plus propres à sa conservation et l'esprit se porte naturellement vers les catégories les plus rigides, vers les réalités les plus cristallisées, celles qui peuvent être traitées en toute sécurité parce qu'elles sont repérées et cataloguées de longue date.

Plus avancée est l'analyse des étages successifs du droit. Sous le droit étatique ou fixé, s'élabore en chaque instant un droit spontané. Sur les règles rigides du droit organisé font pression les règles souples de ce que quelques juristes ont appelé le droit libre (Sinzheimer) ou le droit naturel à contenu évolutif (Gény). Mais ces juristes restent l'exception. Une conspiration du silence se fait sur les aspects les plus mouvants du droit. Le juriste conservateur aime à minimiser ou à nier l'existence de tout droit qui ne serait pas étatique et fixé.

Les groupements humains sont en perpétuelle transformation et ce que

nous appelons ordre n'est qu'un mouvement ralenti³². Ces transformations s'opèrent surtout par échanges des deux zones du « social organisé » et du « social spontané ». Elles sont extrêmement complexes. Le « social spontané » fait pression contre le « social organisé » et le transforme. Le « social organisé » ne se borne pas à freiner ces mouvements : il les canalise et fréquemment il offre à des réalités neuves des formes et des cadres anciens, qui satisfont au moins partiellement le misonéisme de nombreux éléments sociaux.

Cette analyse ouvre des échappées instructives en direction de la communauté. Nous savons tous, par expérience courante qu'il est des communautés en deçà et au delà de toute organisation rigide. La communauté des révolutionnaires qui, avant même de se constituer en parti ou en secte, adhèrent fortement à un objet commun : la subversion de l'ordre présent, évoque les premières. La communauté religieuse qui résulte d'une communion à la divinité plus intime que ne la pourrait susciter n'importe quelle règle ou contrainte est un exemple des secondes. La communauté (soupçonnée non encore définie) semble donc relativement indépendante de telle ou telle organisation.

Faisons un pas de plus. Dans tout groupement intégré on découvre une structure typique et fondamentale. Des situations et des fonctions diverses sont rapprochées pour former un tout. Pour que ce tout soit durable et fécond, il faut qu'une hiérarchie de ces situations et de ces fonctions, conforme au but du groupement, soit établie. Quand une communauté sera intégrée, quand elle sera organisée, elle aura comme tout autre groupement intégré cette structure typique et fondamentale qui est, peut-on dire, la structure typique du tout social, quel que soit le dosage intérieur de domination, de collaboration et d'adhésion.

L'intégration qui prépare à une meilleure compréhension de la structure des groupements — et, on le verra progressivement, des communautés — nous permet, pourvu qu'on l'analyse dans sa dialectique, de voir le mécanisme général de la croissance des groupements humains.

§ 2. *L'intégration et sa dialectique historique*

Le groupement intégré et organisé nous est apparu, au cours de l'analyse précédente, comme une diversité surmontée. Les membres qui le composent ont chacun leurs particularités, leurs intérêts, leurs aspirations

propres. Ils sont soumis à un but qui est celui du groupement et qui, à travers telle ou telle technique, le plus fréquemment nous l'avons vu par une combinaison de domination, de collaboration et d'adhésion, est l'occasion d'un rassemblement ordonné. Dans une famille, chaque membre a ses intérêts particuliers, ses aspirations propres que des contraintes (familiales et étatiques) ordonnent aux buts de la famille, qu'un échange de services exprime et contrarie à la fois, qu'une adhésion plus ou moins interne à des buts communs produit et tout ensemble mutile. On le verrait encore mieux pour un Etat, ou pour une profession, ou pour un parti, ou pour une classe.

L'élimination, la transaction, la synthèse. — Cette diversité surmontée qui apparaît, analysée à un moment donné, comme l'œuvre de la contrainte, de l'échange de services, de l'interaction psychique s'opère en chaque époque et en chaque lieu dans des mouvements concrets que seul peut révéler un attentif examen historique. Mais sous la diversité infinie des détails cette dialectique peut être ramenée sans artifice à trois types principaux³³ que l'on retrouve tant dans la zone du « social organisé » que dans celle du « social spontané ».

L'intégration peut se produire par élimination. Quelques individus dans un groupement n'acceptent pas les buts du groupement ou en contrarient la réalisation. Ils sont éliminés par le pouvoir organisé ou spontané. Ce sont toutes les formes de bannissement et d'exclusion. Le chef d'une famille chasse un enfant indigne ou l'un des aînés lui rend la vie impossible et le contraint au départ. Un Etat bannit une maison autrefois régnante et prend des précautions pour empêcher son retour. Un Etat, représenté par des pouvoirs établis ou qui cherchent à s'établir, jette l'exclusive sur une catégorie de citoyens. Une association quelconque exclut de son sein des éléments indésirables. Le groupement est ainsi appauvri, mais désormais mieux intégré ou réputé tel.

L'intégration s'opère encore par transaction. Des individus dans un groupement ont des aspirations ou des intérêts opposés. Ils transigent, c'est-à-dire adoptent un *modus vivendi* qui pour chacune des parties implique un abandon partiel, une concession. Ce résultat suppose que les intérêts et aspirations n'étaient pas à rigoureusement parler irréductibles. Il est atteint le plus souvent après intervention d'un intermédiaire ou d'un pouvoir. Ce sont les « arrangements » de famille, les solutions amiables de divergences d'intérêts à l'usine, les innombrables actes de conciliation d'un gouvernement, d'une administration à l'intérieur d'une circonscription territoriale ou d'un Etat. Même sous les régimes les plus

autoritaires, même quand le pouvoir de droit ou de fait est absolu, la transaction joue un rôle qui est souvent sous-estimé.

L'intégration peut s'opérer encore par synthèse. Des individus opposés au sein d'un groupement découvrent un objet commun au delà de ce qui les sépare. Ils en prennent conscience librement, ou cet objet (valeur ou but) leur est plus ou moins imposé. Par lui, leurs efforts peuvent de nouveau converger. C'est le cas des membres désunis d'une famille qui font bloc devant une épreuve collective. Ou celui d'habitants d'un village qui, naguère antagonistes, nouent alliance temporaire pour combattre un ennemi commun ou résister à un fléau naturel. Ou celui de classes adverses réconciliées pour le salut de la nation à laquelle elles appartiennent.

L'exemple de la lutte des classes. — Ces distinctions importantes méritent d'être éclairées par un exemple choisi entre beaucoup d'autres, celui d'une nation divisée en groupes sociaux ennemis, où règne comme en Europe au XIX^e siècle la lutte des classes. Pour la simplicité de l'exposé supposons (ce qui est contraire à la réalité³⁴) qu'il y ait *une* bourgeoisie *comme* il y a *un* prolétariat.

Dans le plan économique l'élimination de l'une des parties par l'autre a été, expressément ou non, voulue par chacune d'elles. Les chefs marxistes de la classe ouvrière ont souhaité l'élimination de la bourgeoisie. Quant à la réalisation du programme, elle s'est faite avec plus ou moins de rigueur selon les cas. Elle va jusqu'à l'élimination physique des possédants ou de leurs protecteurs en Russie soviétique. Elle consiste ailleurs à briser le pouvoir et à restreindre l'influence de la bourgeoisie. Il est vraisemblable que pour beaucoup de chefs de ce dernier camp, la solution de la question sociale réside dans une mesure inverse appliquée au prolétariat. Un prolétariat privé de toute influence et de tout pouvoir effectif, mis au service des groupements possédants et dominants, représente pour beaucoup, sans qu'on le dise, l'idéal de la société stable.

La transaction est en revanche à la base de toute politique sociale qui, comme celle de l'arbitrage obligatoire en France, en 1936, accepte l'opposition et la lutte, mais désire simplement en limiter les conséquences et en atténuer les dangers. Au cours d'une période plus ou moins longue, le compromis est érigé en règle suprême de gouvernement. Les modifications de structures et les transformations d'esprit qui permettraient de reconstruire le tout social sont évitées avec soin. On transige pour éluder les questions fondamentales et pour esquiver les choix les plus décisifs.

Quant à la synthèse elle est à la base de la politique corporative. Celle-ci

propose aux classes antagonistes des objets communs. Elle exprime et valorise ceux que, malgré toutes leurs déclarations, elles ont toujours été obligées de poursuivre (prospérité de l'entreprise et de la profession). Elle met au premier plan des valeurs communes (justice socialement réalisée pour tous) qui dépassent les antagonismes et les oppositions. Elle transforme en conséquence les règles juridiques et sociales. Elle n'en fait plus des instruments d'élimination progressive ou de transaction systématique, mais des moyens d'expression d'objets communs et de valeurs communes,

Cette politique réussit-elle, les groupements antagonistes et spécialement le prolétariat sont intégrés à un ensemble plus vaste. L'intégration faite, la contrainte restera encore nécessaire pour réduire les prétentions particularistes des hommes concrets, l'échange des services réciproques pourra bien encore être troublé par des mauvaises volontés, des égoïsmes, des anarchies, l'adhésion des consciences aux buts communs pourra bien être menacée. Du moins à l'organisation du conflit aura succédé une organisation du concours, et aux efforts de conquête unilatérale une formule de synthèse.

Les phases synthétiques de l'histoire. — Dans le déroulement de l'histoire, il est des phases synthétiques. En chaque moment et dans chaque domaine d'activités les groupements humains sont plus ou moins intégrés. En certaines phases, des groupements sont intégrés en un vaste ensemble suivant une formule de synthèse qui correspond à un objet commun. Ainsi s'établissent des groupements de groupements et, sous les conditions que nous préciserons, des communautés de communautés. Ces synthèses ne sont pas possibles en ce qui concerne un ordre d'activités en n'importe quel moment de l'histoire. Elles ne se répètent pas. De siècle en siècle l'intégration s'opère sur une matière et dans des cadres nouveaux. Seul le mécanisme dans ce qu'il a de plus général et de plus fondamental reste le même. Par exemple des groupements de catégorie sortent de groupements plus larges et conduisent à des groupements plus larges. On l'a observé dans le passé. Les communautés de métier se sont dissoutes au bénéfice de syndicats qui tendent à se rapprocher maintenant en unions corporatives. Du domaine féodal se sont détachées des professions qui se sont recomposées en vastes ensembles dans le cadre des villes. Les domaines, les villages, les villes ont été groupés en provinces, qui se sont désintégrées en circonscriptions administratives plus ou moins arbitrairement découpées, superposées aux unités de base et qui de nouveau aujourd'hui tentent de retrouver leur cohésion dans une province

ou une région conforme aux besoins de ce temps.

Sans qu'on puisse en tirer la moindre loi, on constate dans les divers domaines de l'activité humaine des moments de décomposition et de dissociation et des moments de recombinaison et de rassemblement. Ni les nécessités physiques seules, ni les contraintes sociales seules, ni les options de la liberté personnelle seules n'expliquent ces passages. Ils résultent plutôt d'un effort d'aménagement de très nombreuses séries causales relativement indépendantes. Ils marquent les stades d'une croissance communautaire des ensembles humains.

Conclusions. — Relions ces analyses à ce que nous savons des groupements fondamentaux.

Comme tous les groupements intégrés, les groupements fondamentaux des civilisations historiques : famille, profession, village, ville ont une structure typique : ils reposent sur une hiérarchie de fonctions et de situations complémentaires. Ils forment des tous. Leur cohésion est à base d'intégration. Ni la contrainte seule, ni l'échange de services seul, ni l'adhésion des consciences seule ne l'explique ; mais bien ces trois éléments ensemble, avec des dosages divers. Dans les groupements fondamentaux le dosage est particulièrement équilibré. Le rapport du volume du groupement et de l'intensité de la cohésion, la stabilité relative du groupement concourent à cet équilibre.

Dans ces groupements fondamentaux, les rapports sont étroits et les communications constantes entre la superstructure organisée et l'infrastructure spontanée. Au service des exigences les plus essentielles de la vie, ils échappent toujours plus ou moins à l'emprise de formules rigides élaborées ou fixées une fois pour toutes. Au delà des pouvoirs légaux ils ont leurs pouvoirs de fait. Les élites officielles ne parviennent pas à éclipser leurs élites spontanées. Un droit souple et vivant, fait de leurs us et coutumes, s'y élabore de façon largement indépendante, et parfois concurrente à l'égard du droit rigide et étatique.

Pour ces diverses raisons, on dira que ces groupements sont organiques, sans tomber dans aucune des erreurs d'un organicisme naïf ou politicien, en tout cas dépassé. Une structure typique plus résistante que toute organisation des activités spontanées, plus vivace que toute superstructure organisée, voilà ce qu'une analyse attentive découvre en eux.

Serait-ce que ces phénomènes irréductibles sont l'essentiel de la communauté ? Avant de répondre, déplaçons encore une fois l'enquête. Portons la des conditions objectives aux conditions subjectives de

l'existence, de la cohésion et de la croissance des groupements humains.

Section III

COMMUNAUTÉ ET CONSCIENCE DU NOUS

Nous venons d'analyser la cohésion des groupements humains en nous plaçant de l'extérieur. Nous devons tenter de comprendre maintenant cette cohésion du dedans, c'est-à-dire en recherchant les rapports qui existent entre les consciences individuelles.

Formuler ainsi le problème implique qu'on a pris parti sur deux questions préjudicielles.

a) Pourquoi, dira-t-on, ne partez-vous pas de la « conscience collective » ou de l' « âme collective » ? Beaucoup de sociologues surtout au sein de l'école française en font une des matières centrales de leur enseignement. D'épais traités ou de courts manuels ont recours à cette entité chaque fois qu'il s'agit d'expliquer la psychologie du groupe. On a vulgarisé l'expression avant de l'avoir analysée clairement et à fond. Comparaison n'est pas raison. E. Durkheim compare la conscience collective à une synthèse chimique. Elle unifie, dit-il, des éléments et en forme un ensemble irréductible à ses parties. Soit ! La métaphore ne signifie rien de plus que ceci : les tendances et les comportements des hommes en groupe sont très différents de ce que seraient les tendances et les comportements de chaque homme pris isolément, ou de ces mêmes hommes réunis en un autre groupe. Dira-t-on, toujours avec Durkheim, qu'il n'est pas possible d'expliquer le « supérieur » par l' « inférieur », les faits sociaux par les consciences individuelles, on introduira des obscurités supplémentaires sans davantage aboutir. Passons sur le jugement de valeur implicite contenu dans les épithètes « supérieur », « inférieur ». Passons sur l'obscurité persistante du concept de fait social. Et observons que le fondateur de l'Ecole française de Sociologie en énonçant sa thèse, marque seulement que le groupement dégage un *quid novum* dans les consciences. De là à conclure à l'existence d'une « conscience collective », il y a loin. Conscience collective implique toujours un minimum de substantialisation, une tendance incluse dans le langage choisi à superposer aux individus personnels un grand être, une entité distincte d'eux et de leurs rapports. Or il n'est pas de substance sociale distincte des substances individuelles qui sont les composantes de la société. Les sociologues n'ont jamais prouvé le contraire. Et certains d'entre eux, devant cette impuissance peu

contestable, ont dû se rabattre sur la « commodité de langage » pour absoudre de leurs contradictions et de leurs confusions inextricables des expressions telles qu' « être social » ou « conscience collective »³⁵. Conscience collective est l'expression inexacte par laquelle une école traduit abusivement la remarque exacte (et assez simple) selon laquelle un tout social est autre chose que la somme de ses parties. Conscience collective n'est pas un bulletin de victoire scientifique, mais un bilan condensé de nos ignorances.

b) Pourquoi dira-t-on encore partir des rapports entre les consciences ? N'est-ce pas risquer une confusion ? Les hommes ne communiquent pas seulement entre eux par leur être conscient, mais aussi à travers leur inconscient. On le montrerait par la psychologie des foules, et aussi bien par celle de tous les groupes. Moins encore les hommes communiquent-ils exclusivement par la conscience claire. Une raison sans épaisseur découpe assez artificiellement des « moi » rigoureusement clos, des « moi » supposés entièrement imprégnés de conscience claire et tout occupés par des calculs rationnels. Mais la psychologie moderne révèle que ces « moi » communiquent dans l'infrarationnel ou domaine de l'inconscient. Certaines de ses indications donneraient à penser qu'ils communiquent aussi dans le suprarationnel ou domaine de la mystique. Le « moi » baigne par le haut et par le bas dans l'inconscient et dans le non-moi.

Nous ne le nions pas. Nous pensons même que la communication entre les hommes en deçà ou au delà de la conscience claire a été bien trop négligée dans une théorie sociale mutilée et étiolée par les modes d'interprétation sociétaire et associationniste³⁶. Mais considérant comme spécifique de l'être humain l'activité consciente et réfléchie, il est naturel que, pour étudier les groupements par le dedans nous nous interrogeons sur les relations entre les consciences individuelles, leurs états et leurs activités.

En déroulant l'analyse nous verrons du reste que son objet principal n'est pas un objet exclusif. Comprendre les rapports entre consciences conduit constamment au bord de domaines situés en deçà où delà de la conscience claire.

Plusieurs consciences et un élément commun étant donnés, les consciences reçoivent une empreinte d'un élément commun ou s'orientent à un objet commun.

§ 1. *L'empreinte d'un élément commun*

Des consciences humaines subissent dans des cas innombrables l’empreinte d’un élément commun. Dans la réalité, elles ne reçoivent jamais de façon purement passive cette empreinte. Elles ne sont pas une cire molle soumises aux pressions d’autrui et du monde. Elles ont un pouvoir propre de réaction. Une différence de degré dans cette réaction n’en justifie pas moins le discernement de notre analyse.

Si la communauté est l’empreinte d’un élément commun, un monde de communautés surgit de l’expérience courante et de l’expérience historique. Pour débrouiller l’enquête on peut les répartir en quelques larges catégories.

La communauté d’origine. — L’une des premières est la *communauté d’origine*. Encore s’entend-elle dans des acceptions plus ou moins larges. Des hommes sont nés dans la même famille, dans la même classe, dans le même village. De cette circonstance ils tirent des ressemblances physiques, intellectuelles, morales. Cette communauté particulière d’origine imprime une marque sur l’être humain que celui-ci n’a ni choisie ni à plus forte raison voulue. Le sceau peut être ineffaçable. On dira du physique, du parler, des manières d’un homme qu’ils trahissent son origine. Mais la communauté d’origine peut aussi bien s’entendre en un sens très large et désigner l’appartenance à une espèce commune. Tout homme est un mammifère vertical doué de conscience. Tout homme dans certaines interprétations religieuses est créature de Dieu. Cette communauté d’origine imprime comme la précédente une marque à ses membres. Pas plus que dans le cas précédent ils ne l’ont choisie ni voulue. On ne peut pas dire — si l’on n’ajoute rien à ces éléments premiers de l’analyse — qu’un « Nous » actif soit ainsi suscité. L’empreinte de l’élément commun existe premièrement pour un observateur extérieur. Ce n’est que par un surcroît, par une série d’opinions consécutives à une prise de conscience que cette communauté passive sera transformée en communauté active tendant par exemple à une œuvre à réaliser en commun.

La communauté de vie. — La *communauté de vie* — ou plus précisément des conditions de vie — imprime au physique et au moral une marque sur ceux qui y participent. Les conditions de vie dans lesquelles les hommes sont placés pourraient être figurées par des cercles concentriques ou intersécants de surfaces différentes. Les plus larges renfermeraient les conditions de vie commune à tous les hommes (condition humaine) ou à un très grand nombre d’hommes (condition de vie des Français). Les

cercles plus petits contiendraient les conditions de vie propres à un milieu social (gens de condition, gens de petit état en France), à une région (conditions de vie en Touraine), à une classe (les travailleurs salariés dépendants), à un métier (les travailleurs salariés dépendants dans la métallurgie française). Ces cercles se croiseraient. Des hommes appartenant au même milieu passent normalement une partie de leur existence dans des professions différentes. Des hommes de milieux différents vivent temporairement dans des conditions semblables ou analogues (la caserne, les mouvements de jeunesse, la communauté de vie du « peuple soldat »³⁷ pendant une guerre). L'un des traits dominants des groupements économiques en Europe au cours des temps modernes est précisément la séparation des cercles de travail commun et de vie commune. L'exploitation de type artisanal était (et dans une certaine mesure est encore) une communauté de travail et une communauté de vie. Ses membres menaient une vie commune en même temps qu'ils travaillaient dans les mêmes conditions et en commun. L'entreprise maintient encore une communauté de travail, mais qui ne s'accompagne plus d'une communauté de vie³⁸. Chacun prolongera ces lignes sur la base de sa propre expérience ou sur un exemple historique quelconque. Il verra — disons-le en passant — qu'une analyse de cette sorte conduit bien loin de l'interprétation grossière et simpliste des marxistes touchant les processus d'assimilation et de différenciation au sein des groupements humains. Il observera aussi bien que dans ces communautés de vie il n'est possible que par l'analyse de distinguer ce qui est empreinte subie, marque reçue passivement par un sujet et prise de conscience, adaptation active, éventuellement adhésion. Seule la première série de ces effets nous occupe en ce moment. Il est clair qu'elle n'emporte pas apparition d'un « Nous ». Elle fait des êtres semblables ou analogues, modelés par le pli du milieu, de la profession, de la condition. Que sur ce donné les consciences et les volontés opèrent constamment, c'est l'évidence même. Mais ces réactions ne sont indiquées ici que pour marquer la limite des actions venues de l'extérieur et isolées pour une meilleure intelligence du phénomène global.

La communauté de destin. — On retrouve encore la passivité ou du moins l'impossibilité de résister à un entraînement, à une poussée collective dans la *communauté du destin*. Des hommes sont pris dans un mouvement de l'histoire dont la totalité et le sens final dépassent de beaucoup les options individuelles.

La nation vue d'un certain biais³⁹ fait saisir au mieux de quoi il s'agit. Quelle que soit la façon dont on l'interprète il est évident que son

existence même entraîne ses membres dans des séries d'actes qu'individuellement ils n'ont pas choisis ni délibérés, qu'ils n'ont pu même ni délibérer, ni choisir. La fiction de la volonté générale et un régime dit démocratique ou représentatif n'y changent rigoureusement rien. Des hommes censés représentants d'une majorité, elle-même supposée apte à se prononcer au nom de la nation, proposent et décident : le peuple suit et des contraintes rigoureuses appuyées sur une longue accoutumance font qu'il suit avec une docilité très suffisante, à considérer l'ensemble.

Bien mieux, chacun des nationaux éprouve les conséquences d'une victoire ou d'une défaite, d'une augmentation ou d'une diminution de prestige de la nation. A supposer — ce qui n'est pas — que chacun d'eux soit maître des décisions concernant sa propre nation, il ne l'est pas de celles qui concernent les nations voisines. Pour faire la guerre ou pour l'éviter, pour faire la paix comme pour la rompre, il faut être au moins deux : les nations, comme les individus vivent « à plusieurs ». La position relative de chacune d'elles, à chaque moment, dépend donc de celle de toutes les autres. La France qui fut longtemps un pays unifié et très peuplé au milieu de nations moins unifiées et moins nombreuses a vu sa position relative se transformer en raison d'évolutions qui dans une très large mesure ne dépendaient pas d'elle. Et ce qui est dit de la France pourrait l'être de toutes les autres nations. Les modifications de la position relative d'une nation entraînent des conséquences pour chaque national. Les décisions de tous les nationaux importent sans aucun doute grandement dans ces vastes transformations. Mais à l'égard de chaque national pris en particulier elles se produisent de façon largement indépendante de ses options propres. C'est le minimum de sens dont peut être chargée la formule de la nation communauté de destin. Les destinées individuelles s'accomplissent comme elles peuvent, au sein d'un déroulement historique, qui, pour l'observateur qui se place de l'extérieur, dépasse les options et les engagements d'un homme pris en particulier.

Ce sens minimum est aggravé pour peu qu'une certaine philosophie s'en mêle. Admettons, par exemple, que les races ou les peuples ont des caractères peu modifiables, que chaque individu est « informé » par la race ou par le peuple auquel il appartient, qu'il ne peut si peu que ce soit échapper à son emprise, et les hommes seront du même coup prisonniers d'un destin. Leur *destinée* coïncidera avec leur *destin*. Elle consistera à prendre conscience d'une nécessité, à suivre le mouvement d'une communauté biologique ou historique. Si la thèse est prise dans sa rigueur, l'histoire se fait *au moyen des hommes* ; elle n'est plus faite *par eux*. Nous

subissons plus que nous ne suscitons les mouvements de l'histoire. Le « Nous » que des hommes prononceraient alors serait — que l'on passe sur la grossièreté de la comparaison — semblable à celui que pourraient prononcer, s'ils avaient conscience et langage, les insectes d'une même colonie ou les cerfs d'une même harde.

Sans pousser l'idée à ces conséquences aiguës, on reconnaîtra que les hommes d'un même groupement subissent toujours des conditions de vie très indépendantes de ce qu'ils ont choisi et voulu, de ce dont ils sont responsables. Qu'ils puissent changer le cours de l'histoire, soit ! Ils ne peuvent pas en tout cas le remonter. Les techniques, l'élaboration des sciences et de leurs appareils logiques, le degré de puissance dans la lutte contre la souffrance et contre la mort sont pour un homme du XIII^e siècle et pour un homme du XX^e siècle des données différentes de leur destinée. Ils font ce qu'ils peuvent de ce donné. Ils jouent, mais ils ont reçu les cartes.

Par ces exemples, nous voyons des conditions communes s'imposer à des consciences individuelles et nous ne voulons les considérer pour le moment que dans la mesure où elles s'imposent à elles. Dans chaque « moi » se marque, par leur effet, une empreinte. De toutes ces séries d'empreintes reçues, il y a de quoi faire un « Nous ». Mais ce « Nous » ne se forme que par prise de conscience d'un donné, par un surcroît que le sujet apporte au déroulement auquel il intervient. Par là s'opère le passage du donné commun à l'objet commun.

§ 2. *L'orientation à un objet commun*

L'orientation des consciences à un objet commun que beaucoup pourraient traiter comme un fait élémentaire est au contraire un fait complexe à l'extrême, à travers lequel pourvu qu'il soit exactement compris, on voit les difficultés et les conditions de réussite des collaborations humaines.

Encore faut-il serrer les diverses questions. En quoi consiste cette « orientation » des consciences ? Quel peut être l' « objet » ? Et quand est-il vraiment « commun » ?

Contact et interpénétration des consciences. — L' « orientation » des consciences est une expression vague. Orientées à un même objet les consciences entrent en contact ou s'interpénètrent.

Le contrat fait bien voir le simple contact des consciences à l'égard d'un objet déterminé. Quand je loue une maison à un inconnu, quand un commerçant vend une automobile à un client que se passe-t-il ? Un acte dans lequel il y a à la fois convergence et divergence de deux activités conscientes. Elles convergent en ce que de part et d'autre on veut conclure et aussi en ce que de part et d'autre on tombe d'accord sur telle ou telle prestation. Une convergence des désirs existe au début ; à la fin une convergence des désirs fixée en un accord. Pour le surplus les consciences des individus en présence ne coïncident en rien, elles ne se rapprochent pas, à plus forte raison ne sont-elles pas interpénétrées. Rien de commun n'existe, sauf l'objet du contrat, entre le propriétaire et le locataire, l'acheteur et le vendeur d'automobile. Rien de commun ne subsiste entre eux après l'exécution du contrat. Au cours même de l'opération une tension s'est maintenue entre les prétentions réciproques. Une divergence s'est affirmée résultant de ce que chacun a cherché à servir ses propres intérêts. Le marché s'est établi et conclu entre des centres de calcul et d'intérêts distincts reliés par l'échange⁴⁰. Tönnies analysant la relation contractuelle n'y voit qu'un conflit, Durkheim n'y voit qu'un concours. Une interprétation totale doit accueillir les deux éléments et montrer comment ils se commandent. Dans le contrat les consciences des sujets entrent en contact, elles se croisent, elles ne s'interpénètrent pas. La relation contractuelle est le type même de ce que M. Hauriou appelle le « rapport avec autrui », par opposition peut-on dire à l' « union à autrui » ou à la « fusion avec autrui ».

Portons maintenant attention aux rapports entre les consciences qui s'établissent au sein d'une famille intimement et tendrement unie. Les consciences n'entrent pas seulement en contact à propos d'un objet limité. Elles fusionnent partiellement. Elles s'interpénètrent. Cette interpénétration est susceptible de degrés.

Au degré mineur, elle fonde une solidarité. A l'intérieur de la famille dont il est question le bonheur de chacun est affecté par le bonheur de tous. La pleine existence de chacun est conditionnée par l'existence de tous. Le gain au sens le plus large du mot de l'un s'accroît du gain de chaque autre, ou diminue de la perte éprouvée par chaque autre. Les consciences ne sont plus closes : elles s'entr'ouvrent. Leur fusion — qui ne peut jamais être que partielle — déjà s'opère. Au delà des « moi » et des « toi » se forme un « Nous » : le « Nous » de solidarité.

A un plus intense degré, l'interpénétration des consciences a des effets plus radicaux. Dans une famille passionnément unie il n'y a plus à rigoureusement parler « mon » bonheur et « ton » bonheur, mais ils sont si

parfaitement coïncidants et inséparables que seul existe « notre » bonheur. Chacun refuse de considérer son avantage propre à part de l'avantage familial. La pleine existence de chacun n'est pas seulement affectée par la pleine existence de tous les autres : elle ne se conçoit ni se réalise sans elle. La famille alors c'est « tous en un seul ». Au delà des « moi » et des « toi » se forme un « nous » : le « Nous » de communion.

Des consciences séparées qui interviennent au contrat nous sommes allés aux consciences interpénétrées qui caractérisent les communautés et qui, suivant le degré de l'interpénétration, sont des consciences solidaires ou des consciences communiantes.

En ce point il est clair que les relations entre consciences personnelles ne se nouent jamais que dans une activité. Une activité ne se déroule qu'à l'occasion de quelque chose ou en vue de quelque chose. Entre le « Moi » et le « Toi », le « Nous » ne se forme que par la médiation qu'un *quid tertium* d'un élément tiers, occasion ou but d'une activité.

Objet, Personne, Valeur. — Il peut être soit une chose matérielle que les hommes poursuivent soit une personne vivante qu'ils servent ou à laquelle ils se dévouent, soit une valeur au sens philosophique devant laquelle ils s'inclinent ou à laquelle ils se dédient.

Or il est décisif de reconnaître que dans les trois cas l'objet poursuivi ne peut pas être commun à un même degré. Une chose, une personne, une valeur ne sont pas « nôtres » de la même façon : c'est évident. Surtout il n'est pas possible qu'elles fondent aussi profondément un « Nôtre ».

S'agit-il de la poursuite d'une chose matérielle quantifiable, divisible, susceptible d'être appropriée privativement, chacun de ceux qui concourent à son obtention se préoccupera nécessairement d'en avoir sa part. Il faudra toute une organisation, parfois un déploiement rigoureux d'autorité, toujours d'infinies précautions pour que la chose matérielle obtenue en commun reste un bien matériel vraiment commun. Les membres d'une famille qui exploitent une entreprise et qui sous ce rapport s'efforcent d'obtenir les plus grands gains en monnaie revendiqueront tout naturellement leur part à chaque bilan. Le « mien » et le « tien » reparaîtront avec leurs comptabilités particulières, leurs oppositions irréductibles. On sait assez qu'une famille par ailleurs unie connaît la discorde quand des questions d'intérêts s'y débattent. Il en faut sans doute moins accuser la méchanceté des hommes que la nature des choses. Une

chose matérielle qui peut être divisée, répartie, appropriée, dont A et B ne peuvent pas jouir en même temps devient par une pente naturelle un objet individuel et ne reste que par l'effet de l'autorité et d'une discipline anti-individuelle un objet commun.

S'agit-il du dévouement à une personne vivante, le tableau change. L'objet commun est par sa nature même soustrait à toute appropriation. Le « Nous » qui se forme pour le service d'une personne ou par le dévouement à une personne est bien différent de celui qui se forme pour la poursuite d'une chose matérielle. Ce que l'on veut obtenir en commun, ce à quoi l'on tend en commun, c'est le bonheur d'autrui ou le consentement d'autrui. Ce bonheur, par exemple celui de l'enfant, ou ce contentement, par exemple celui du chef, n'est susceptible d'aucune appropriation par ceux qui y collaborent. Pas davantage la personne elle-même à laquelle nous nous dévouons n'est susceptible d'appropriation. Quand, père et mère, nous disons « notre » enfant, nous désignons une personne qui est « mienne » et « tienne » par l'œuvre de la nature, mais qui n'est ni « mienne » ni « tienne » sous le rapport de la possession. Quand, hommes d'une même troupe, nous disons « notre » chef, nous désignons une personne qui n'appartient que par métaphore à chacun de nous. L'appartenance d'une personne à une autre ne peut avoir de rapport avec l'appropriation d'une chose. Qu'une personne soit l'objet commun d'activités de plusieurs autres personnes, qu'elle soit très spécialement l'objet de leur service et de leur dévouement ne conduit pas au « mien » et au « tien » comme les actes tendus à la conquête d'une chose matérielle.

Un gain obtenu en commun se répartit et se divise. Le bonheur ou le consentement d'autrui obtenu en commun n'est pas susceptible de répartition ni de division. De ce bonheur ou de ce consentement A et B peuvent jouir en commun.

S'agit-il enfin de la réalisation d'une valeur poursuivie en commun ? L'objet complètement immatériel, indivisible, inquantifiable, peut être et demeurer vraiment commun. Des consciences qui fusionnent dans l'acquiescement à la Justice, à la Vérité participent à quelque chose qui est au delà de tout « mien » et de tout « tien ». La Justice, la Vérité ne leur appartiennent pas. Elles ne sont pas plus à celui-ci qu'à celui-là. Toute possession privative, tout ce qui pourrait émietter le « nôtre » en des « miens » et en des « tiens » est exclu.

Le « Nôtre ». — Il importe donc de distinguer avec soin l'objet commun (le Nôtre) de l'objet individuel poursuivi en commun (le Mien, le Tien). Et les divers objets d'activités concourantes sont, suivant leur nature

même, plus ou moins communs.

Eclairons par quelques exemples la distinction de l'objet commun et de l'objet individuel poursuivi en commun.

Les membres d'une bande de gangsters poursuivent en commun des gains individuels : ils cherchent à obtenir chacun la plus grande part du butin. Au delà, ils peuvent se solidariser sous le rapport d'un objet commun : des valeurs négatives telles que la protestation Contre les inégalités et les injustices sociales.

Les membres d'une équipe sportive poursuivent en commun chacun un objet individuel : l'amélioration de sa forme physique, de son entraînement, de sa « classe ». Au delà, leurs consciences s'entrepénètrent à l'occasion d'un objet commun : gagner la partie, accomplir une performance collective. Au delà encore, elles s'entrepénètrent à l'occasion de valeurs communes : celles du sport.

Dans une entreprise chaque collaborateur poursuit en commun un objet individuel : le plus grand gain possible. Mais la prospérité de l'entreprise est vraiment un objet commun comme l'est l'ensemble des valeurs que représente le service du consommateur et du public.

Les nationaux, dans la nation et par la nation poursuivent fréquemment des objets individuels : le plus haut degré de bien-être, la plus grande somme de richesses. Mais la grandeur et la prospérité de la nation en tant que telle est un objet commun, comme est un objet commun l'ensemble des valeurs que la nation exprime et représente.

L'interpénétration des consciences ne dépend donc pas seulement de l'aptitude de chacune d'elles à s'ouvrir à une autre, mais encore de la nature de l'objet qui est l'occasion ou le but de cette interpénétration. Un objet vraiment commun qui peut être et est durablement un « Nôtre », au delà du « Mien » et du « Tien » dépasse toujours la sphère des objets matériels susceptibles de distribution et d'appropriation.

Par là éclate l'erreur de ceux qui croient susciter et maintenir une communauté entre les consciences, en rendant communes les choses matérielles. C'est l'erreur où tombent le communisme et le collectivisme. Il est si vrai que les choses matérielles résistent à la communauté qu'aucun système communiste réalisé n'a pu abolir entièrement la propriété personnelle. Les hommes sont individués ; les biens de consommation et un grand nombre de biens d'usage ne peuvent pas être employés en même temps par plusieurs individus. Surtout : les choses matérielles ont beau être rendues très largement communes, la fusion des consciences ne s'opère pas pour autant dans un objet commun. La fusion dépend de la mesure dans laquelle ces consciences découvrent un objet vraiment commun :

valeur ou œuvre, situé au delà des réalités matérielles et répartissables.

L'erreur exactement opposée consisterait à penser que la fusion des consciences dans les valeurs peut se passer d'une traduction par des choses matérielles. La communauté entre les consciences, au degré de la solidarité ou de la communion se traduit par des choses matérielles qui sont des *moyens* d'action communautaires ou des *signes* de la communauté.

Dans la réalité, les uns et les autres suscitent et expriment à la fois l'esprit de communauté. En l'exprimant, ils le renforcent. En lui donnant des moyens d'action ils développent son efficacité et le rendent plus intense.

Précisons par un exemple.

Un esprit de communauté professionnelle au stade de la solidarité telle qu'elle a été précédemment définie n'aurait guère d'intensité s'il n'entraînait des actes et des œuvres. Dans la mesure même où l'un quelconque des membres de la profession estime qu'il ne peut faire cavalier seul, dans la mesure où il éprouve si peu que ce soit que l'heur ou le malheur d'autrui à l'intérieur du même groupe retentit sur le sien propre il en tirera des conséquences. Il apercevra par exemple que la sécurité, la paix sociale, la joie au travail à l'intérieur du groupe professionnel sont des buts communs de l'ensemble professionnel. Pour les atteindre les professionnels seront poussés à créer spontanément un patrimoine corporatif ou à accepter que le principe en soit posé par la puissance publique. Les buts communs, l'interpénétration des consciences qui est à la base du sentiment de solidarité seront alors objectivés. Ils se seront donné un instrument. Le patrimoine corporatif est un ensemble de biens matériels, c'est-à-dire de biens qui, par leur nature, sont quantifiables, susceptibles d'être répartis entre les parties prenantes. Or le but poursuivi est commun. Il faudra donc que ce patrimoine corporatif soit soumis à des règles spéciales. Il prendra tout son sens précisément parce qu'il sera soustrait aux lois de l'échange libre et de l'appropriation privative. Il sera géré par exemple par un comité mixte représentant non pas tel ou tel intérêt, mais l'ensemble de la profession. Il sera alimenté par des dons et legs, c'est-à-dire par des opérations qui n'ont pas un but commercial ou par un prélèvement sur le bénéfice, c'est-à-dire par une opération de puissance publique qui n'a rien à voir avec les opérations du marché libre. Enfin la répartition des ressources et leur emploi se feront d'après les critères et un ordre d'urgence choisis en vue de la meilleure marche de l'ensemble professionnel.

Du même esprit procède la création d'une Maison commune où les membres ou certains membres de la profession reçoivent aide et secours.

La solidarité professionnelle crée de la sorte ses instruments d'action qui sont aussi des signes. Elle crée à l'inverse des signes qui sont bien en quelque mesure des instruments d'action puisqu'en l'exprimant ils la renforcent. Ce sont par exemple les signes de la profession, la marque, la devise, la bannière de la corporation d'autrefois. Ce sont les fêtes ou les rites corporatifs. Modes d'expression qui se sont déplacés de l'ensemble professionnel à l'ensemble syndical, mais qui reprendront leur importance à mesure que la prise de conscience de la solidarité professionnelle progressera.

Née dans la vie, c'est-à-dire au contact de choses matérielles, l'interpénétration des consciences se traduit par des choses et se réalise par leur emploi.

Conclusions. — Que livre finalement cette analyse pour l'étude de la communauté ?

1° Si l'on étudie les relations entre les consciences dans les groupes humains il n'est pas possible de mettre sur le même plan leur simple contact et leur interpénétration qui se produit à deux degrés, celui de la solidarité et celui de la communion. L'interpénétration ou fusion partielle des consciences définit l'esprit de communauté. Les consciences s'entre-pénètrent dans un objet commun qui n'est jamais sans plus une somme d'objets individuels poursuivis en commun, mais un objet qui est véritablement « nôtre » au delà du « mien » et du « tien ». Les biens matériels sont naturellement « miens » et « tiens ». En sorte qu'un objet vraiment commun doit toujours les dépasser.

2° Si l'on raccorde ces conclusions à celles que nous avons précédemment obtenues on constate qu'elles prennent toutes les unes par les autres leur cohérence. Les groupements fondamentaux dans les civilisations historiques : famille, profession, ville, village, naissent de relations nécessaires du sang, de l'effort, du lieu. Ces relations imposent aux hommes non seulement des actes individuels à accomplir en commun, des buts individuels à atteindre en commun, mais des œuvres communes et des buts communs. Ils ne peuvent pas, en d'autres termes, organiser leur vie collective seulement par une somme de calculs individuels parce que ces calculs individuels laissent en dehors de leurs prises toute une série d'éléments sans lesquels un groupement ne peut vivre ni se développer. L'accomplissement d'une œuvre commune, l'atteinte d'un but commun supposent une intégration du groupement où interviennent à la fois la contrainte, l'échange des services et l'adhésion des consciences. Quel que soit le dosage on retrouve toujours dans le groupement une structure

typique qui est un ajustement et une hiérarchie de situations et de fonctions complémentaires.

Ces trois séries d'analyses étant faites et déjà partiellement reliées, nous pouvons mieux comprendre ce qu'est la communauté et quelles sont ses modalités et son contenu.

Section IV

COMMUNAUTÉ, SOCIÉTÉ, ASSOCIATION

La sociologie a usé longtemps d'une notion diffuse de société. Quand elle ne s'est pas contentée d'une vague référence à la « pression » ou à la « contrainte » qui s'exercent dans le groupe, elle a oscillé entre des formules très larges et des formules très étroites qui, les unes et les autres, éclairent mal les structures sociales et leurs diversités.

Pour Espinas, la société est « l'ensemble des individus entre lesquels existent des rapports organisés de services réciproques ». Mais, dans ce concept extensif, que veut dire : organisation ?

Pour Th. Ruyssen⁴¹, la société au sens restrictif est « l'ensemble des individus liés par des institutions », c'est-à-dire en somme l'ensemble des individus soumis à un même pouvoir organisé. Il y aurait donc au sens d'Espinas *des sociétés internationales* parce qu'il y a une organisation de services réciproques entre les hommes. Mais il n'y aurait pas *de société internationale* parce que tous les individus qui composent l'humanité ne sont pas liés par des institutions juridiques communes, ni soumis à un même pouvoir juridiquement organisé.

On comprend assez l'indétermination de formules de ce genre, et qu'elles impliquent les unes et les autres référence à des réalités juridiques. On voit aussi qu'elles entraînent une confusion du « social » et du « sociétaire »⁴².

Au fur et à mesure que la morphologie sociale a progressé, en se dégageant d'une longue période de balbutiements, la notion de communauté s'y est taillée une place importante. On le voit aussi bien en Allemagne, chez les commentateurs et les critiques de Tonnies, qu'en Amérique dans l'œuvre de Mac Iver⁴³ ou en Hongrie à travers la contribution de Dékany⁴⁴.

Quelques-unes des confusions les plus graves qui obscurcissaient l'intelligence de la communauté ont été écartées. Le terrain est déblayé pour une théorie moderne.

1° On a appris à distinguer avec soin la communauté comme simple *relation sociale* et comme *formation sociale*. Cette distinction est en somme celle de von Wiese entre *Beziehung* et *Gebilde*, ou celle de

Gurvitch entre microphysique et macrophysique sociales. Elle est indépendante des préférences ou du système de l'un ou de l'autre de ces écrivains. Elle invite à ne pas mettre sur le même plan des faits aussi différents qu'un état d'âme communautaire, une relation communautaire entre deux ou plusieurs personnes, une structure communautaire, une communauté comprise comme un ensemble socialement objectivé.

2° On a appris aussi à discerner la communauté comme *réalité historique à un moment donné* et la communauté comme *modalité simple ou complexe d'un groupement*. Selon la première manière de voir, on oppose des groupements qui sont des communautés à d'autres qui n'en sont pas. Selon la seconde, on admet qu'un élément communautaire peut être présent dans tous les groupements humains. Ce qui ne veut pas dire que le type idéal ou modalité complexe de la communauté se retrouve ou peut se trouver également dans tous les groupements humains.

A partir de ces distinctions et des enseignements recueillis au cours de nos analyses préliminaires tentons de dire ce qu'est la communauté, quelles sont les sortes de communautés, quelle est le sens de l'analyse communautaire. Et faisons-le en nous référant principalement aux faits observables dans les civilisations historiques.

§ 1. *La notion de communauté*⁴⁵

La communauté est la catégorie de la fusion, au delà de la simple juxtaposition ou de la coordination. Fusion de quoi ? Dans l'ordre externe : des activités. Dans l'ordre interne : des consciences. Autant dire que cette fusion ne peut aller jusqu'à l'indistinction. Les êtres humains ne formeront jamais ensemble quelque chose de comparable en toute rigueur au résultat d'un alliage ou au produit d'une synthèse chimique. Fusion désigne une union profonde, efficiente et intime.

Des ouvriers travaillant côte à côte dans une usine chacun à des tâches séparées, des athlètes s'entraînant chacun pour son propre compte sur un stade exercent des activités juxtaposées. Des ouvriers travaillant chacun à sa tâche, mais soumis à un rythme commun par exemple sur une même « chaîne », des athlètes effectuant chacun pour son propre compte des mouvements d'assouplissement sous le contrôle et au commandement d'un même moniteur, évoquent des activités liées. Une équipe de travail qui « œuvre » comme un seul homme, une équipe sportive qui manœuvre comme un ensemble vivant offrent des exemples d'activités fusionnées.

Quant aux consciences, elles sont en état de séparation (ma conscience

et celle de l'homme qui passe dans la rue), de contact (ma conscience et celle de celui qui me vend un objet), ou d'interprétation (les consciences des êtres qui composent une foule soulevée par un même enthousiasme, celles des membres d'une famille unie).

La fusion des activités et des consciences. — Cette fusion des activités et des consciences s'opère dans des conditions extrêmement diverses qui permettent de dessiner les degrés de la réalité communautaire.

Voici un public qui assiste à la représentation d'une grande œuvre. Elle produit sur les spectateurs une émotion profonde et unanime. Entre les êtres, les barrières tombent. Des loges aux dernières galeries il semble que les différences d'âge, de sexe, de classe, de formation, pour un temps, s'effacent. Les consciences sont occupées par un même objet et communient à une même beauté entr'aperçue. Entre la salle et la scène, un échange réciproque s'établit. Interprètes et spectateurs donnent et reçoivent. C'est une vaste — et temporaire — interpénétration des consciences. Situation affective qui ne s'accompagne pas d'une activité commune et extérieure orientée à un même but, qui ne se dote d'aucun organe, qui ne s'objective ni ne se stabilise par aucune règle ni aucune institution, mais qui crée une communauté instable et amorphe.

Voici maintenant une foule de malheureux dans une capitale en temps de crise. Sous le choc d'une prévoyance toutes les misères particulières accumulées en silence n'en font plus qu'une dans la conscience de chacun. Sous l'impulsion de chefs de hasard la foule passe à l'acte, rompt un cordon de police ou pille un quartier. Voici encore un ensemble de citoyens un jour où la patrie est en danger. Par delà les rancunes du passé, en dépit des divergences présentes d'aspirations et d'intérêts individuels, les consciences s'entreprennent, envahies par l'image du sol menacé. Les citoyens courent aux armes ou organisent sur place une résistance improvisée. Fusions des consciences et des activités qui peuvent être moins instables que dans l'exemple précédent, qui tendent à une organisation, mais y préexistent et qui composent une communauté au moins temporairement amorphe⁴⁶.

La *communauté amorphe* que ces analyses évoquent diffère profondément de la *communauté structurée*. La première naît dans un ensemble quelconque, par exemple : les jeunes, les vieux dans une nation, les sinistrés d'une grande ville, les victimes du travail, les exploités (ou ceux qui se croient tels) dans une profession. La seconde se dessine au sein d'un ensemble organique : la profession, le village, la ville, la nation. Ces rassemblements d'hommes ont une structure durable qui est l'œuvre de

l'histoire et non celle du choix, ni de la volonté délibérée des hommes. Ils se composent de situations et de fonctions plus ou moins hiérarchisées et plus ou moins complémentaires qui constituent un tout. La fusion des activités et des consciences, moins intense souvent que dans certaines communautés amorphes, est plus stable et plus durable. Elle s'est traduite dans le passé par un agencement spontané qui réagit sur le présent.

La plupart des communautés structurées sont donc aussi à quelque degré des *communautés organisées*. Le peuple ou la nation (communauté structurée) est aussi un Etat-nation (communauté organisée). La profession s'accompagne souvent d'organisation professionnelle. La ville et le village sont aussi des communes. La famille est dotée d'une organisation familiale. Si nous parlons de communautés organisées, c'est pour mettre au jour ce facteur d'organisation que nous avons défini comme un ensemble de règles fixes, déterminées, issues d'une rationalisation et d'une cristallisation sociales, et qui existe ou non, et existe à des degrés très divers dans les communautés.

L'organisation, dans les civilisations historiques exprime ou contraire, trahit ou traduit les structures communautaires, qui sont spontanées et historiques.

La déviation, la marge entre organisation et réalité se montrent normalement dans le déroulement de l'histoire. A un moment donné, une organisation exprime un donné social. Puis la vie poursuit son œuvre. Des besoins nouveaux se font sentir. Le nombre des membres d'un groupement s'accroît. La quantité de biens dont ils disposent ou qu'ils ont à transformer augmente. Des relations nouvelles s'établissent par le progrès des techniques. Les croyances évoluent. Et un jour une réalité sociale nouvelle se trouve formée dans la gangue d'une organisation que la vie a désertée ; une nouvelle communauté est née dans la chrysalide qu'est l'organisation de communautés anciennes.

Le divorce entre l'organisation et les structures des communautés se déclare, abstraction faite de l'œuvre du temps quand le législateur part d'un système idéologique, d'un ensemble d'idées préconçues pour énoncer les règles sociales, établir les découpages territoriaux et professionnels, construire les appareils de commandement et d'administration. Il n'épouse pas alors avec délicatesse et souplesse les contours du réel. Il prétend plier le réel à un moule idéologique et abstrait. Ainsi procède dans une large mesure le législateur français depuis 1789.

Les types d'organisation. — Non seulement l'organisation considérée dans son ensemble et quels que soient ses caractères ou ses instruments est

plus ou moins docile aux enseignements de l'histoire et de l'observation, mais encore tous les types d'organisation qui se rencontrent dans les civilisations historiques ne sont pas également aptes à s'appliquer aux structures naturelles et historiques des communautés.

Ces types d'organisation sont trois.

— L'*organisation sociétale* repose sur la contrainte. Sa base est l'imperium, le pouvoir de commandement qui va du haut vers le bas, du centre vers la périphérie. Ses instruments sont l'injonction et la loi ;

— L'*organisation associationniste*⁴⁷ repose sur l'accord. Sa base est le concours de volontés libres qui s'entre-limitent et se fixent sur un objet isolé et déterminé. Son instrument est le contrat ;

— L'*organisation communautaire* repose sur le consensus, l'adhésion vitale exprimée en actes à tout un ensemble d'exigences que comporte une situation globale. Son instrument est l'institution.

Une organisation est communautaire pleinement, une organisation exprime et valorise une communauté lorsqu'elle fait appel aux ressorts psychiques de cette communauté et en épouse autant qu'il est possible les structures spontanées. Il faut donc qu'elle ne contrarie pas, mais bien plutôt qu'elle favorise la fusion des activités et des consciences (relation communautaire). Il faut aussi qu'elle ne mette pas en péril, soit en l'anéantissant, soit en la bureaucrisant, la hiérarchie des fonctions et des situations complémentaires de la communauté (structure communautaire).

Une organisation vraiment communautaire traduit le réel et opère une intégration équilibrée⁴⁸.

Cette distinction entre la structure et organisation est importante. Elle permet de comprendre toute une phase de l'histoire de France. Au cours du XIX^e siècle, nous avons assisté à une désintégration et à une désorganisation des communautés dont nous comprenons mieux la nature et le sens sous la lumière de notre théorie.

La famille, communauté fondamentale, a été trahie par une organisation associationniste ou contractuelle ou par l'emprise d'une organisation sociétale et étatique qui ne répondaient ni à sa nature, ni à son histoire.

La profession n'a pas reçu en tant que telle d'organisation. Jusqu'à une époque récente nous n'avons pas d'organisation vraiment professionnelle. La communauté professionnelle a été disloquée par des organisations associationnistes (syndicats de classes) et par une organisation sociétale et étatique. Il y a eu des statuts appliqués aux éléments distincts de la profession, employeurs et travailleurs ; il n'y a pas eu de statut de la profession. Il y a eu une « politique sociale », il n'y a pas eu de politique professionnelle.

La nation elle-même, communauté de communautés a été largement victime d'une organisation sociétaire (Etat) qui procédait elle-même en partie d'organisations associationnistes (les partis) *sans que l'Etat soit vraiment la France instituée*, sans que l'organisation de la communauté nationale soit vraiment communautaire.

La distinction retenue n'éclaire pas seulement le déroulement de l'histoire. Elle montre, à un moment donné, qu'il y a des éléments sociétaires, des éléments associationnistes et des éléments communautaires dans des proportions très variables au sein des communautés organisées. En tout cas, jamais la communauté ne se ramène à une organisation. Bien plutôt elle déborde l'organisation de toute part. Elle naît en deçà et s'accomplit au delà.

Elle naît en deçà. La communauté est une catégorie primaire de l'activité et de la conscience des hommes. Elle est naturelle, antérieure à toute détermination de l'agent humain. A partir de données communes se constituent des communautés instables ou durables qui précèdent les organisations. Si ces dernières s'établissent c'est parce que la communauté leur préexistait. Antérieurement à toute association, à toute société, à toute institution communautaire, il y a des fusions d'activités et de consciences sous l'emprise d'un élément ou d'un objet commun.

La communauté s'accomplit au delà de l'organisation. Car la fusion des activités et des consciences, quand elle est parfaite est telle que la seule contrainte, le seul contrat et même la seule organisation institutionnelle ne pourraient obtenir ce résultat. Elle est une « réussite » de l'adhésion qui s'accomplit plus profond et éventuellement plus haut que les concours imposés par la puissance publique ou arrêtés aux termes d'une convention.

Définition de la communauté. — Une formule condense les résultats de l'analyse. *La communauté est un tout organique et spontané, œuvre de l'histoire. Elle hiérarchise des fonctions complémentaires qui suscitent et expriment la fusion des activités et des consciences à l'occasion d'éléments communs et en vue d'objets communs. Elle est éventuellement dotée d'une organisation qui correspond à son contenu et à sa structure.*

Définition globale d'où il résulte que la communauté est une modalité complexe des groupements humains dont tous ne sont pas également susceptibles. Que l'on puisse découvrir en eux un élément ou une relation communautaire ne veut pas dire qu'ils sont une communauté.

Il importera donc de distinguer avec soin désormais :

1° La *relation communautaire* ou fusion des consciences et des activités ;

2° La *structure communautaire* ou tout organique et spontané formé de la hiérarchie de situations complémentaires ;

3° L'*organisation communautaire* ou ensemble de règles et d'appareils établis qui expriment sans les trahir la relation de communauté et la structure de la communauté.

Les groupements que nous avons appelés fondamentaux au cours des civilisations historiques : famille, profession, ville, village sont, comme la nation, les communautés par excellence. Les traits qui composent la modalité complexe de la communauté s'y retrouvent marqués avec force. D'autres groupements tels que les sociétés commerciales, les associations à but non lucratif, les partis politiques, les administrations publiques, les classes sociales ne sont pas ou ne sont pas au même degré des communautés. Ils peuvent accidentellement ou non, temporairement ou non, être le siège de relations communautaires. Ils ne sont pas par leur nature, par leur structure, par leur organisation, des communautés.

La communauté ainsi comprise présente des caractéristiques qu'il est bon de mettre au jour. Il s'agit de faits ou de relations qui sont en connexion avec son contenu essentiel, d'affinités que ce contenu présente avec des réactions psychologiques, des comportements sociaux, des valeurs philosophiques. Autour de la définition de la communauté se compose ainsi le tableau de ce qui est l'ensemble de ses conséquences, de ses accompagnements, de ses environnements habituels.

Le contenu de la communauté. — Considérons d'abord le *contenu* de la communauté.

1° Les membres d'une communauté agissent et éprouvent en commun. Ils ont un même cercle d'expérience. Des événements analogues leur composent une même trame de vie. Sont-ils en désaccord ? Ils le sont dans le même cadre et à propos des mêmes faits. Cette interpénétration des vies ou de fractions importantes des vies est bien différente des relations sanctionnées par la contrainte ou établies par le contrat. Tel qui possède des actions de mines d'or et peut en temps normal faire consacrer par la puissance publique les prérogatives et les droits qui y sont afférents, est juridiquement relié aux ingénieurs et aux ouvriers qui travaillent à la mine : mais il est à peu près étranger à la communauté de travail que constitue, en Afrique du Sud par exemple, l'établissement minier en question. Tel autre qui est adhérent à l'Internationale ouvrière a des obligations et des droits réglés par les statuts de l'association dans laquelle il est entré et d'où il peut sortir librement. Cette liaison juridique n'est que

le signe et l'instrument de l'appartenance à un groupement : la classe au sein duquel peuvent éclore des relations communautaires. Elle n'empêche pas, et même ne concurrence que dans l'imagination des rêveurs, son appartenance aux communautés de sang, de lieu, d'effort où il passe la majeure partie de sa vie. L'action est un lien essentiel entre les hommes. La communauté est un centre de vie.

Il en résulte des conséquences importantes.

La communauté ne repose jamais sur des intérêts économiques seuls. Ce ne sont pas des intérêts économiques qui fondent la communauté familiale ni l'une quelconque des communautés territoriales : ils sont très aptes à les désintégrer. Ce ne sont même pas les seuls intérêts économiques qui fondent la communauté professionnelle. Dans toute la mesure où la profession est une communauté, elle implique précisément que l'Economique et le Social n'y sont pas séparés par une barrière infranchissable. Quand la profession devient une association purement économique, elle cesse d'être une communauté. La communauté ne surgit, ne dépend ni exclusivement ni principalement de l'Economique, par opposition à la classe (marxiste).

La communauté ne repose pas davantage sur une idéologie. La société peut être comprise et construite sur la base d'un acquiescement à des idées servies par une contrainte publique et organisée. L'Etat jacobin rappelle par plus d'un trait ce modèle. « Il n'est de citoyen dans la République que les républicains. » L'association peut réunir par voie d'adhésion libre des hommes qui ont un même système idéologique et qui se proposent de le répandre. C'est le cas de ces associations que sont les partis desquels il faut rapprocher sous ce rapport certaines sociétés secrètes. Mais la communauté existe comme un ensemble vivant d'activités. Elle implique toujours un « vivre en commun » au delà d'un « penser en commun ». Elle peut même dans une certaine mesure tolérer de la part de ses membres l'acquiescement à des idées assez différentes : c'est par les actes qu'elle manifeste son existence et dans les actes qu'elle éprouve sa fécondité.

2° De ce que la communauté est un milieu de vie et un faisceau d'activités résulte que les rapports des membres entre eux et de chaque membre à l'égard de la communauté sont compréhensifs. Ils ne se laissent enfermer dans aucune règle fixée une fois pour toutes. C'est dire en termes abstraits ce que chacun expérimente tous les jours. Nous ne sommes pas liés à notre famille ou à notre nation comme nous le sommes à la société étatique ou à une association quelconque par exemple à un syndicat. A notre famille, à notre nation — et avec les dégradations appropriées on pourrait dire des choses analogues des communautés du lieu et du

travail — nous sommes rattachés par tout notre être ou par des parties importantes de notre être. Elles sont les cadres dans lesquels se déroulent notre vie physique et morale. Nous ne pouvons pas définir ce que nous sommes en dehors d'elles. Nous abstraire d'elles, c'est aussitôt perdre nos coordonnées essentielles. Chacune de ces communautés a des fins multiples et par leur multiplicité même difficiles à dénombrer dans leur détail.

La société au contraire par définition même ne peut prendre ses membres que par certains aspects de leur activité. Celle qui a les buts les plus généraux, l'Etat ne peut en tout cas pas atteindre ce qui échappe à la contrainte extérieure. Celles qui ont des buts particuliers, laissent en dehors de leur prise tout ce qui ne se rapporte pas à ces buts dans l'activité de leurs membres. Les rapports entre les membres et les rapports entre les membres et la société sont limités objectivement par l'ordre social.

L'association n'englobe ses membres que pour les aspects de leurs activités qu'ils ont entendu lier en entrant dans l'association. Si nombreux et si importants que soient les buts que l'association s'assigne ils sont toujours parfaitement définis et délimités. Les obligations que l'association impose à ses membres présentent les mêmes caractères.

Aux domaines de la contrainte et du contrat, de la société et de l'association nous ne ressortissons que par des parties spécifiées et déterminées de nous-mêmes. Nous appartenons en entier ou par une partie indéterminable, non spécifiable *a priori* de nous-mêmes à une communauté.

3° On aperçoit dès lors comment et pourquoi la communauté excède toute organisation juridique. Son premier essor qui naît de la présence d'un élément commun est préalable à tout agencement par le droit. Son dernier accomplissement, la fusion parfaite des activités et des consciences ne peut être ni l'objet d'une injonction, ni la matière d'une loi, ni celle d'un contrat.

La communauté naît dans le physique et s'achève dans le mystique. Le courant communautaire traverse et anime toute la zone du social organisé et rationalisé. Il n'est pas de communauté qui ne plonge ses racines dans l'infrarationnel, l'instinctif, le subconscient et il n'en est pas à qui soit refusée la chance de s'épanouir dans le suprarationnel, l'union des âmes et des esprits. La communauté est une catégorie globale qui correspond à une réalité globale qui inclut toutes les gammes des réactions humaines dans le groupement.

4° La communauté dégage ses propres normes. Elle est toujours le siège de la formation d'un droit libre et spontané fait d'us et coutumes et qui est

bien distinct tant du droit sociétaire et étatique que du droit contractuel. La famille a ses usages, ses règles contraignantes en deçà et au delà de ce qui est prescrit par la loi et engagé par le contrat. La profession a sa coutume qui affleure parfois dans le droit étatique ou contractuel, mais qui existe indépendamment d'eux. Le village, la ville, la région ont des normes qui résistent encore à la tendance unificatrice du droit fixé. Ces normes sont assorties de sanctions spéciales parmi lesquelles l'une des plus redoutables est celle de l'opinion, au sein de la communauté.

5° De même, la communauté tend à dégager ses propres pouvoirs et ses propres élites. Pour n'être pas consacrées par une organisation rigide, ce n'en sont pas moins des réalités vivantes. Dans la famille, la profession, le village, la ville, la région, il y a des autorités de fait qui sont souvent aussi agissantes que les autorités de droit.

La vie de la communauté. — Passons maintenant à la *vie* de la communauté.

1° La communauté naît par un ensemble d'activités qui fusionnent en se déployant.

Elle n'est jamais créée par la loi et par la contrainte. Le législateur ou le constituant par exemple arrêtent une forme d'Etat : ils organisent une communauté ils ne la créent pas.

Pas davantage elle n'est créée par le contrat et l'accord purement conventionnel. Même quand les apparences sont contraires. La famille moderne, dit-on, se fonde par contrat. En adoptant ce langage, on cède aux sollicitations d'un juridisme tellement installé dans la pensée et dans les mœurs que l'on en subit inconsciemment la prise. Les deux époux ne passent pas seulement un contrat c'est-à-dire un acte juridique qui fixe leur volonté sur des objets déterminés exprimés en formules abstraites par les obligations entre époux du Code civil. Ils s'engagent de toute leur personne l'un à l'autre par un acte qui excède la portée de tout contrat. Le contrat exprime et constate quand il ne la trahit ni ne la déforme la fusion des consciences et des activités des époux dans le couple ou le « ménage » (au sens de la vieille langue). Sans cette fusion on chercherait en vain une communauté naissante. Et lorsque, n'existant pas dans les débuts, elle se crée progressivement par la suite, par un mélange d'accoutumance, d'estime réciproque, de services mutuels, surgie à l'occasion d'un contrat elle ne se laisse pas davantage réduire à lui.

La profession de même peut bien prendre la forme de l'association et ses membres peuvent nouer des contrats qui les obligent. Ou bien elle peut demander à la puissance publique l'appoint de la contrainte et d'un statut

légal. Elle est une communauté de travail pour d'autres raisons : parce que des consciences et des activités s'entreprennent.

Un examen superficiel de la vie sociale risquera toujours sur ce point d'entraîner les pires confusions.

C'est que, dans l'histoire, les communautés se sont parfois logées dans des cadres sociétaires qui n'étaient pas faits pour elles : ainsi en est-il des communautés chrétiennes primitives qui prenaient la forme juridique de sociétés funéraires.

C'est aussi que les communautés d'aujourd'hui sont des communautés qui subsistent après le développement d'une civilisation juridique et individualiste. Dans ces communautés, lorsqu'elles sont organisées, on trouve intimement mêlés les éléments sociétaires et associationnistes avec les éléments proprement communautaires. Il y a là des raisons de plus pour dissiper les illusions sur le contenu et l'apparition de la communauté.

Créer une communauté ce n'est pas la décréter, c'est l'aider à naître. On n'y parvient ni en faisant parler des hommes ensemble, en instituant l'un quelconque de ces colloques dont le parlementarisme a répandu l'habitude, ni en lançant des proclamations, en rédigeant des statuts et en agençant des sanctions. Bien plutôt a-t-on chance de réussir en faisant agir des hommes ensemble, en les mettant à une œuvre commune. Il est d'autant plus nécessaire d'insister sur cette exigence que dans une France intellectualiste, rationaliste et bavarde elle est fréquemment oubliée.

Née par un ensemble d'activités, c'est-à-dire toujours plus ou moins par un déroulement historique, la communauté s'appuie sur un passé et a une tradition. Elle ne se conçoit pas sans l'œuvre du temps. Il est des sociétés et des associations à peu près sans passé. Il n'est pas de communauté sans histoire. Dans la communauté, qu'elle soit famille, profession, ville, village, nation se conservent et se transmettent des recettes de sagesse et de vie qui sont à chaque instant en deçà et au delà de toute philosophie explicitée et de toute législation écrite. La communauté enseigne de la sorte ses membres bien plus profondément que ne le font les enseignements officiels. Elle les forme du dedans par l'influence muette des exemples transmis et des valeurs humaines incarnées et perpétuées. Sans cette tradition aucun progrès. Il faut que chacun de nous et chaque communauté ait tout le poids d'un passé pour enfoncer l'avenir. Une communauté vivante a la stabilité d'un organisme qui croît et non celle d'une machine au repos. Ou plutôt, car cette analogie est étroite et imparfaite, elle est susceptible de s'enrichir et de mûrir comme un esprit doué de mémoire et qui, par l'expérience de la vie, gagne peu à peu en force et en qualité.

2° La communauté s'accroît par incorporation et non par décision d'autorité ou par simple conclusion d'un contrat.

Les hommes peuvent voir leur entrée dans une profession consacrée par un contrat, par exemple le contrat d'apprentissage : ils n'en deviennent membres que par une série d'actes qui constituent l'exercice de cette profession.

Un adulte entre dans une famille à la suite d'une série de choix et d'engagements qui s'expriment très imparfaitement dans un contrat, contrat de mariage par exemple : il n'en devient membre que par une série d'actes qui témoignent de son appartenance corps et âme à cette famille.

Un étranger est admis à une communauté nationale par l'acte de naturalisation : il n'en devient membre que par une longue série d'actes qui témoignent qu'il participe effectivement aux travaux, aux risques, aux valeurs de la communauté où il a été accueilli.

Dire que la communauté croît par une incorporation qui résulte d'une série d'activités conscientes c'est constater une fois de plus que les communautés humaines ne sont ni des tout biologiques et physiques qui croissent sans la collaboration de l'homme, ni des ensembles artificiels et juridiques qu'il appartiendrait à la volonté d'un homme ou de quelques hommes de faire croître par un décret inspiré de la poursuite d'un avantage matériel ou de l'acquiescement à un système d'idées.

3° La communauté disparaît quand cesse la fusion des activités et des consciences qui la constitue.

Ni la famille, ni la profession n'ont entièrement cessé d'être des communautés malgré l'action dissolvante des législations individualistes et des organisations anticommunautaires qui leur ont été appliquées. Une nation, même lorsque l'on a répandu l'illusion qu'elle n'est rien de plus qu'une association volontaire, même lorsque ses cadres sociétaires et son Etat se sont effondrés ne cesse pas d'être une communauté tant que les activités et les consciences des nationaux restent interpénétrées. Ce fait est plus fort que tous les droits formels et est capable de faire indéfiniment ressurgir l'organisation et la forme juridique qu'il lui faut, en chaque moment et en chaque conjoncture de l'évolution.

Le sens de la communauté. — Reste à dégager la *signification philosophique* de la communauté.

Les totalités concrètes que sont les groupements humains, à la fois associations, sociétés, communautés, sont formées de totalités concrètes que sont les êtres humains, à la fois individus et personnes. Il est bon de se prémunir au départ contre la facilité des dissociations conceptuelles et les

jeux d'abstractions qu'elles favorisent. L'avertissement donné, il reste que les attitudes et les réalités partielles que nous désignons sous le nom de société, association, communauté d'une part, individu et personne d'autre part, soutiennent entre elles des rapports qu'il s'agit de comprendre.

La racine de toute conception individualiste de la société. — L'individu est un ensemble limité et clos. Les individus humains, quand ils sont ensemble, vivent aux dépens de la nature et en concurrence les uns avec les autres. Dans la mesure où il est individu, l'être humain est exclusif et opposé. Il satisfait ses besoins sans se préoccuper d'autrui. La lutte entre des hommes qui ne seraient que des individus biologiques se développerait au niveau des réactions animales et instinctives. Les plus faibles seraient éliminés par les plus forts. La nature physique entraînerait les hommes dans une lutte qui ne serait même pas organisée selon un calcul égoïste. Si les individus sont doués de prévision et d'un minimum de capacité de calcul, la lutte pour la vie s'agencera et s'organisera. A l'élimination du plus faible succédera l'exploitation du plus faible. Cette transformation des rapports entre dévorant et dévoré en une relation maître-esclave ou exploitant et exploité se compliquera éventuellement d'associations entre les faibles pour opposer une résistance, et d'associations entre les forts pour se répartir les pouvoirs ou s'en assurer la jouissance paisible. Le groupe relativement le plus fort pourra, dans son intérêt propre, imposer un ordre à l'ensemble, en tenant compte des rapports de force qui s'y établissent.

L'ordre social ainsi formé rejoint la solidarité mécanique dont parle Durkheim, et où l'individu est une chose « au service de la société », c'est-à-dire finalement des individus dominants. La guerre de tous contre tous, qui se livre entre individus, ne cesse que par la trêve ou la paix qui résulte d'un rapport de forces à un moment et dans des conditions données.

Toute conception purement individualiste de la société admet avec des variantes, l'essentiel de ce schéma. Un groupe d'individus dominants exerce, pour conquérir ou étendre son avantage propre, une contrainte à l'égard d'individus dominés. Elle n'a d'autres limites que la résistance de fait de ces derniers ou le calcul de l'avantage optimum par celui qui l'exerce.

La contrainte et l'accord entre êtres individuels qui ne poursuivent que leur avantage propre n'ont pas de sens au delà de cet avantage. Individus et groupes d'individus luttent chacun pour soi. Mais ils ne participent pas à une action commune. A l'intérieur du groupe des exploitants, chacun ne voit dans le voisin que l'allié ou le rival de son propre avantage. Chaque

exploitant ne voit dans chaque exploité que l'instrument de cet avantage. Les uns et les autres ne sont pas engagés dans une tâche qui les dépasse tous et qui unifie leurs luttes elles-mêmes. Les individus sont acteurs chacun de sa propre histoire et non d'une histoire qui soit celle de tous.

L'homme a un rôle historique. — Une immense et radicale nouveauté a fait irruption dans le monde quand chaque être humain est devenu conscient qu'il est une personne et que chacun de ceux qui appartiennent à son espèce en est une. Une personne — l'étymologie donne l'idée présente dans la plupart des philosophies occidentales — c'est l'être qui a un rôle à jouer. Que chaque individu soit une personne implique a) qu'il est une partie consciente et active dans un ensemble et b) une force qui s'exerce durablement dans un sens déterminé au cours d'un drame.

Etre instrument ou moyen, ce n'est pas avoir un rôle. Suivre sa fantaisie, céder aux pressions de l'instinct ou aux calculs de l'égoïsme biologique, n'être qu'un ensemble clos et isolé qui s'accroît sans autre but que soi, n'est pas davantage avoir un rôle. Le rôle ne surgit qu'en relation avec d'autres acteurs, et dans une même action. La personne humaine se définit dans le drame humain.

Malgré des éclipses et des affaiblissements, cette idée a pénétré profondément et largement dans la conscience de l'homme contemporain. La diversité des attitudes et des philosophies personalistes est, à voir les choses de haut, relativement peu de chose en comparaison de la diffusion croissante du personalisme.

Les contemporains attribuent à chaque homme un rôle, et un rôle dans l'ensemble du drame humain. C'est dire qu'ils confèrent à la vie un sens qui ne s'épuise pas dans l'existence et l'accroissement de l'individu.

Les deux conceptions du rôle historique. — Sauf à entendre ce sens selon des diversités qui se laissent ramener à deux directions majeures :

A) Pour les uns, l'homme joue un rôle qui se définit par rapport à des valeurs transcendantes telles que la Vérité, la Justice, l'Amour. Elles sont supérieures à l'histoire, mais puisque les hommes vivent dans l'histoire, leur rôle ne peut être que de donner à ces valeurs plus de prise sur l'histoire, d'accroître leur influence sur elle, de les incarner, c'est-à-dire de les rendre présentes et actives dans l'ensemble des activités et le déroulement des événements humains. Théoriquement, les personnes sont toutes alors dans une communauté de croyance en une transcendance et en des valeurs transcendantes. Elles pourront bien ensuite placer sous la sauvegarde de ces valeurs abstraites et générales des buts concrets

diamétralement opposés, elles ne rejoindront en tout cas jamais l'état de guerre entre isolés qui caractérise la lutte entre individus poursuivant chacun son avantage propre. Ce qu'il y aura au minimum de commun entre elles, c'est la reconnaissance de valeurs qui jugent la force et son emploi.

Cette communauté dans la croyance en des valeurs transcendantes est largement indépendante des communautés réelles, et résiste aux pires conflits. Y peuvent appartenir des hommes de groupes sociaux qui se combattent : nations ou classes.

S'ils se reposaient dans le sentiment de cette appartenance et s'en contentaient, ils se berceraient d'une illusion. Ils n'échappent pas en effet aux prises de l'histoire. Les communautés concrètes existent, et, l'on ne peut les négliger. Vouloir se retirer d'elles c'est encore exercer une influence active sur leur conflit. Nul n'est, ne sera, n'a jamais été au-dessus de la mêlée. Lorsqu'un écrivain français a prétendu, au cours de la guerre de 1914-1918, se soustraire à la lutte de deux communautés concrètes et se borner à la juger en toute sérénité, il a, par sa seule attitude, et à plus forte raison par ses écrits, exercé une influence sur les conditions morales du conflit. Il n'est pas sur terre de neutralité. Il n'y aurait de neutralité que dans le néant. Il est rigoureusement impossible aux hommes d'être étrangers au monde et au temps où ils vivent. Ce que l'on nomme fuite ou sécession n'est qu'une façon — peut-être inconsciente — de participer encore au conflit. L'objection de conscience ne demande pas seulement un acte absurde ou criminel, elle demande à très rigoureusement parler l'impossible.

Les hommes en communautés concrètes, par exemple répartis en nations, s'ils croient à des valeurs transcendantes et universelles, s'emploient à les incarner dans ces communautés concrètes. Elles deviennent, par cet effort des communautés, qui portent témoignage de modalités particulières des valeurs transcendantes et universelles. Elles sont défenseurs et garants non pas seulement de valeurs, mais de certaines singularités de ces valeurs. Il y a sans doute une modalité française, un style français de la vérité, de la justice, de l'amour. Et on en pourrait dire autant pour toutes les autres nations. L'adhésion à des valeurs transcendantes et universelles ne supprime donc pas le drame et l'histoire : elle le colore et en modifie la signification. A l'intérieur de chaque communauté concrète, des groupes se constitueront qui différencieront sur le contenu positif et immédiat des valeurs reconnues par tous. Les communautés concrètes lutteront entre elles pour sauvegarder leur droit à incarner telle modalité et telle singularité des valeurs.

Ainsi, des séries de communautés se constitueront. Les unes communautés de buts et de moyens concrets. pour réaliser des valeurs finalement assez indépendantes des structures des communautés concrètes. Les autres, communautés concrètes, structurées ou organisées, qui affirmeront leur droit à la vie par ce fait qu'elles incarnent des modalités particulières de valeurs universelles et transcendantes. Toutes étant enveloppées dans la communauté amorphe, très détachée de l'histoire, constituée par ceux qui croient en l'existence de valeurs universelles et transcendantes.

B) C'est ce dernier trait qui manque — au moins au départ et à premier examen — à l'image du monde de ceux qui attribuent à l'homme un rôle défini par rapport à une vie purement immanente. Ce sont en gros les docteurs de la volonté de puissance de la nation et de la classe, et leurs disciples.

Encore leur pensée et leur enseignement sont-ils bien loin d'être univoques, susceptibles d'une interprétation simple et chargée de conséquences qui se déroulent dans une même ligne. Servir la nation ou la classe, recevoir d'elles le but de son rôle d'homme, sera-ce participer à un mouvement de l'univers sans savoir ni demander pourquoi ? Suivre un courant dans lequel nous sommes placés comme nous aurions pu l'être dans le courant opposé ? Sera-ce souhaiter l'exercice d'une force que l'on porte en soi et l'épanouissement d'une vigueur vitale dont on ne cherche pas à déterminer les conséquences ? Sera-ce chercher, décuplés grâce au groupe, l'avantage matériel, le plaisir physique ou la satisfaction résultant de l'estime de soi et de l'orgueil ? Il y a en fait de tout cela dans l'esprit et dans l'activité des tenants des communautés concrètes, nations ou classes, qui n'acceptent aucun « au delà », hors de l'immanence de l'histoire.

Mais ils ne restent d'ordinaire pas logiques jusqu'au bout.

Il arrive très souvent qu'ils dépassent les limites que doctrinalement ils s'assignent. Leur appétit ou leur volonté de puissance peuvent se clore sur eux-mêmes. Ils se développent en la croyance qu'obéir à l'histoire ou à l'instinct collectif, c'est aussi acheminer l'humanité vers un état meilleur et plus juste. Le particularisme de classe de Karl Marx, toujours soutenu par une aspiration morale, débouche dans la prophétie d'un monde d'où toute exploitation est exclue et où peuvent régner enfin l'amour et la justice. L'éden communiste, avant même d'être l'état d'où la misère matérielle est exclue, est celui où cesse l'exploitation et l'inégalité. Le nationaliste le plus étranger à toute transcendance, et qui formule la doctrine la plus féroce et la plus close, assortit sa thèse de l'affirmation, sous-entendue ou habilement mariée aux appels à l'égoïsme collectif, que

le monde que créerait son enseignement serait caractérisé par plus de sincérité, de courage et de noblesse. Parfois même, ce qui fournit son dynamisme essentiel à sa thèse est qu'il pense que le triomphe de sa nation serait un surcroît de prospérité, de justice, de bienveillance entre toutes les nations. Ainsi, par un glissement plus ou moins conscient et sincère, à travers une extension plus ou moins illogique, les docteurs de l'immanence construisent un rôle de l'homme qui se définit par rapport à des valeurs qui prennent un caractère universel.

Dans les faits, il n'en peut être du reste autrement. Car sur terre nous ne sommes jamais seuls. Le monde est divers. En face d'une classe il y a d'autres classes ou d'autres groupes sociaux ; en face d'une nation d'autres nations. Le rôle d'une classe ou d'une nation ne peut concrètement se définir et pratiquement s'accomplir que « compte tenu de » et « par rapport à D toutes les autres classes et toutes les autres nations. Aussi les doctrinaires d'une classe et d'une nation tentent-ils, par la propagande ou par la pression, d'amener tous les partenaires à participer à leur propre vue du monde, à adopter leur propre échelle de valeurs. Ils s'efforcent en d'autres termes de constituer entre forts et faibles, entre exploitants et exploités, une sorte de large communauté — très inégalement profitable aux différents groupes — mais les reliant tous par l'acceptation d'une même conception de la vie. Ils se réservent seulement de la choisir et d'en opérer la réalisation historique.

Cette double analyse montre que, dès que l'individu devient une personne, c'est-à-dire dès qu'il accède à l'idée d'un rôle à jouer, il n'échappe pas à une tendance à se placer lui et autrui dans une communauté générale de valeurs. Pas davantage il n'échappe à la dialectique de l'histoire, qui n'est pas seulement une collaboration et une lutte de personnes, mais une collaboration et une lutte de communautés concrètes de personnes. Ces communautés prennent elles-mêmes une personnalité en s'assignant un rôle : l'incarnation de modalités singulières de valeurs universelles et transcendantes, ou la réalisation de modes de vie jugés meilleurs, et dont on souhaite en tant que tels qu'ils se généralisent et soient acceptés par autrui.

L'homme se développe et développe l'histoire. — Insistons sur ce point décisif. L'homme total, la personne dans l'histoire, ne se définit pas isolément par rapport à des valeurs ou à des buts. Il ne lui est pas possible de se soustraire à la condition humaine. Il ne réalise pas la plénitude de ses virtualités, il ne joue pas l'intégralité de son rôle s'il se développe lui-même, sans plus ; il faut encore qu'il développe l'histoire. Or, l'histoire est

telle qu'il ne peut le faire que par une participation active à la croissance et aux luttes des communautés concrètes.

Qu'il puisse y avoir conflit entre son accomplissement personnel (ou ce qu'il croit tel) et le développement de l'histoire, nous ne le nions pas. Mais cette remarque n'ôte rien au fait que l'homme qui n'est pas consciemment créateur d'histoire ne remplit pas sa tâche. Il exerce une influence qu'il n'aperçoit pas sur un déroulement auquel il se donne l'illusion d'échapper. Il trahit son rôle historique au bénéfice de ce qui est ou de ce qu'il croit être un rôle personnel. Les plus grands héros de la vérité personnelle n'ont jamais eu ce dédain pour les accomplissements de l'histoire dont quelques-uns de leurs disciples dérisoires offrent aujourd'hui l'image. Socrate refuse également de renoncer à la vérité, c'est-à-dire à sa vocation personnelle, et de renoncer à la mort, c'est-à-dire d'agir en fuyant, comme si Athènes n'existait pas. Le choix n'est jamais entre une préférence personnelle qui n'impliquerait renonciation à rien et une adhésion à la communauté concrète sans hésitation ni scrupule. Notre vie est une tension entre l'affirmation d'une préférence personnelle qui nous priverait d'être créateurs conscients d'histoire, et une adhésion inhumaine à la communauté, qui nous priverait d'être créateurs de nous-mêmes.

Il est bon de reconnaître, au surplus, que la communauté concrète et ses membres ne connaissent que quelques aspects immédiats et limités du rôle historique qu'ils jouent. Il en est ainsi non seulement parce que l'évolution du monde s'opère au delà de toute intention particulière et de tout plan humain prédéterminé, mais encore parce que l'histoire dégage de siècle en siècle son contenu, qui charge d'un sens nouveau des événements depuis longtemps accomplis. L'Etat romain a certainement contribué à la formation de l'Europe moderne, mais aucun capitaine de Rome ne l'a su. La colonisation par l'Europe de l'Asie provoque des conflits dont nous sommes les témoins, et dont ne se doutaient guère ceux qui ont succombé dans ces expéditions lointaines et ceux qui leur donnaient l'ordre d'y participer. Membres de communautés concrètes, exécutants ou chefs, nous avons à accepter de participer à une vaste action commune dont nous n'apercevons à peu près pas le sens, mais à laquelle nous ne pouvons nous soustraire, et à laquelle c'est la noblesse de l'homme de prêter, par tous les moyens dont il dispose, et avec le maximum d'élan et de foi, le sens le plus plausible et le plus haut. Que nous ne sachions jamais le dernier mot est au fond une nécessité de notre condition même. Le temps est irréversible, et nous ne sommes pas maîtres de ce qui se jouera « en aval ». Nous n'avons jamais la certitude, mais nous courons toujours la chance d'être d'utiles acteurs du drame universel. Nous ne savons presque rien du

sens « second », de ce que nous sommes et de ce que nous faisons. Mais nous ne sommes hommes cependant qu'en acceptant de jouer notre rôle comme si tout le drame dépendait de chacun de nous.

Le service et l'incarnation de valeurs transcendantes ou la réalisation d'un progrès purement humain ne s'opèrent pas seulement par l'effort vers le mieux qu'accomplissent les personnes (effort qui lui-même dépend étroitement du sort des communautés concrètes), mais par une dialectique des groupements humains, par la collaboration et le combat des communautés concrètes au cours de l'histoire.

L'état de guerre. — Ces communautés qui existent dans l'histoire présentent les traits de la condition humaine. Elles sont des communautés de l'« ici-bas » et non de l'« au delà ». Elles vivent, pour reprendre une distinction fondamentale de Renouvier, dans l'« état de guerre », et non dans l'« état de paix ». Et l'état de guerre doit être compris avec toutes les servitudes et les menaces qu'il contient.

1° Les hommes ont tendance à esquiver leur rôle de quelque façon qu'on l'entende, depuis le plus modeste et le plus temporel jusqu'au plus spirituel et au plus ambitieux. Conviés à être des personnes, ils échapperaient s'ils le pouvaient à l'exigence de cet appel.

Nous sommes tous paresseux et inertes, toujours attirés vers la stagnation et la platitude, toujours menacés par la tentation d'être absents à nous-mêmes et au monde. A tout prendre, l'inertie nous alourdit plus que le plaisir ne nous disperse et beaucoup plus que la passion ne nous brise. Nous n'échappons à la nullité que par un constant effort. Chacun de nous accepterait assez volontiers de n'être ni le serviteur isolé des valeurs, ni l'acteur du drame des communautés. Les meilleurs ne se tiennent à leur rôle que grâce à la très bienfaisante contrainte, mère de toute fécondité. Il est bon que les êtres les plus privilégiés, ceux chez qui la liberté s'éloigne le plus du bon plaisir et tend le plus vigoureusement vers la liberté de perfection, soient pris dans des règles durement contraignantes. Des saints et des héros le savent, et l'ont dit. Ils ont célébré le bienfait de la règle du moine et de la discipline du soldat. Ils ont aimé la fêrule parce qu'ils étaient amoureux d'une liberté sans compromission ni mensonge et parce qu'ils éprouvaient la crainte hautement raisonnable des jours de paresse, de fléchissement, d'oubli. Que dire des êtres qui ne sont pas des êtres d'exception ! « Ni contrainte ni maître ! » est un cri d'esclave et non, comme on l'a cru, d'homme libre. C'est grâce à de formidables et incessantes contraintes extérieures à chacun de nous, que nous nous libérons de quelques-unes des plus dégradantes dépendances.

C'est grâce à elles aussi que notre liberté inscrit ses traces dans l'histoire, qu'elle modifie le monde et le rend plus humain. Nous ne sommes pas seulement inertes : nous sommes capricieux et successifs. Engagés aujourd'hui avec enthousiasme dans une œuvre commune, nous souhaiterions nous y soustraire demain et reprendre, comme l'on dit, « notre liberté ». Par les communautés concrètes, il arrive que nous soyons fidèles à nous-mêmes, contre nous-mêmes, « maintenus dans » ou « reconduits à » notre liberté, en dépit des fantaisies de notre bon plaisir. Il n'est pas, au jugement de l'histoire, de liberté inefficace ; et la contrainte des communautés concrètes transforme en liberté vécue une liberté imaginée ou parlée.

L'état de guerre désigne donc d'abord une guerre de l'homme contre lui-même : un conflit entre son aptitude à jouer un rôle, à être une personne, et les contre-tendances de son inertie et de son instabilité.

2° Dans les communautés concrètes, la contrainte sociétale comprime les égoïsmes et les impérialismes individuels. Leur violence remonte à la surface quand, en période de crise, la pression habituellement exercée par la société se détend ou cesse. Ces contraintes sont nécessaires pour que chacun puisse se mettre au service des valeurs de son choix. Les contraintes, en ce sens, libèrent. La liberté s'exerce à l'ombre des épées. Si chacun devait assurer par ses propres moyens sa sécurité et sa tranquillité personnelles, il y dépenserait le temps et les forces qu'il peut employer à la recherche de la vérité ou à la poursuite d'un idéal. Le conflit, de tous contre tous est latent. Par une partie d'eux-mêmes, les hommes y sont engagés. Grâce à des contraintes actuelles ou dont les conséquences sont passées à l'état d'habitude, les personnes peuvent jouer une partie de leur rôle et se dédier au service de leurs valeurs.

L'état de guerre vise la guerre des hommes entre eux, la relation d'êtres qui poursuivent chacun des buts individuels et qui auraient tendance à s'accroître au détriment d'autrui.

3° Chaque communauté concrète joue elle-même, en tant que telle, un rôle qui se définit à la fois par rapport aux rôles d'autres communautés et aux rôles des personnes concrètes qui composent les communautés. Plus les personnes et les communautés deviennent conscientes du rôle qu'elles ont à jouer, plus elles prennent de personnalité, plus les tensions augmentent en nombre et, éventuellement, en intensité, mais plus énergiquement aussi elles doivent être surmontées, pour que l'histoire humaine ne s'évanouisse pas en une suite d'incidents incohérents.

Précisément parce que les groupements humains sont pluralistes, ils doivent être intégrés. Et l'intégration ne se fait jamais sans contrainte.

Parmi les causes qui ont rendu nécessaire l'accroissement de la vigueur des interventions de l'Etat moderne, il en est d'économiques, de techniques, de sociales. Mais il en est de proprement humaines et spirituelles. Plus les personnes membres de communautés gagnent en conscience, plus les communautés concrètes affirment consciemment leur rôle, c'est-à-dire leur personnalité, plus aussi l'intégration doit être énergique pour que ce surcroît de conscience ne s'évapore pas dans une inefficacité généralisée. Les Etats vigoureux du présent sont le signe d'une humanité qui n'a pas voulu renoncer à faire son histoire.

C'est se débarrasser d'une difficulté à trop peu de frais qu'opposer la personne à la communauté vigoureusement intégrée. Pense-t-on que l'alternative entre la personne libre et l'homme dominé par le conformisme du groupe révèle le véritable tragique contemporain ? A considérer le plus grand nombre des groupements désintégrés par l'agnosticisme, le libéralisme, et une certaine démocratie politique, le tableau que nous avons eu sous les yeux n'est-il pas plutôt celui-ci : un homme ballotté entre, d'une part, un individualisme mesquin, en révolte contre toutes les communautés ou se créant des communautés artificielles à la mesure de ses jalousies et de ses haines, et, d'autre part, un conformisme extérieur las et veule ? un homme passant de l'un à l'autre suivant les hasards des circonstances ou de l'humeur, sans jamais prendre l'idée d'une continuité personnelle qui se détermine dans des origines et des appartenances communautaires, ni l'idée de l'aventure commune des individus et des groupes. Qui pourra nier que cet homme désintégré des civilisations décadentes ne joue ni rôle personnel, ni rôle historique, qu'il n'est l'artisan ni de son développement propre, ni du développement de l'histoire ? Au nom d'une liberté pour laquelle il ne trouve aucun emploi valable, il refuse la contrainte communautaire, qui le replacerait dans la ligne où il se retrouverait lui-même, en retrouvant le sens plénier de sa vie. La communauté concrète peut donc exercer une contrainte qui arrache l'homme au vide et à l'absence ; et cette contrainte se légitime quand elle est conforme au rôle historique de la communauté en tant que telle.

L'état de guerre vise alors le conflit de communautés concrètes qui ont chacune un rôle à jouer et qui, jouant chacun le sien et non le rôle voisin, conservent par leurs oppositions mêmes ceci de commun, qu'elles servent le développement d'une même communauté humaine.

Le lien entre la personne et la communauté abstraite et amorphe dans les valeurs a été bien aperçu par les philosophes sociaux des diverses écoles françaises. Ils l'ont décrit à partir de prémisses et dans des atmosphères diverses. Mais ils ont souvent dédaigné d'apercevoir le lien non moins

certain qui existe entre la personne comprise simplement comme l'homme qui joue un rôle et la contrainte, ou encore entre la personne et les communautés réelles structurées et organisées, ou encore entre la personne et l'histoire.

Antihistorisme et anarchisme dans la pensée politique des français. — Depuis la Révolution française, qui procéda en fait en usant de moyens éminemment concrets, de très nombreux interprètes de la vie sociale, chez nous, ont adopté des positions et formulé des conclusions marquées par deux traits :

- L'antihistorisme, c'est-à-dire le mépris de la dialectique historique réelle, des mouvements et du progrès de l'histoire, qui se font par le dialogue de communautés concrètes et non pas seulement par les échanges pacifiques ou non entre individus ;
- L'anarchisme au sens étymologique de l'expression, c'est-à-dire la condamnation et l'exclusion de toute contrainte et la préférence donnée à une liberté définie en fin de compte du seul point de vue de l'individu.

Quelques exemples, diversement illustres, puisés dans la pensée d'hier et dans celle d'aujourd'hui, font apercevoir sans peine, me semble-t-il, ces deux tendances qui confluent en un irréalisme dont les Français en ce moment sont particulièrement bien placés pour apprécier les conséquences.

Rousseau ne part pas de l'existence de communautés concrètes et historiques, mais, supposant indument que celles qu'il a sous les yeux sont exclusivement l'œuvre d'un pouvoir oppressif, il tente de reconstruire la société en droit. La communauté historique, la nation par exemple, n'est pas pour lui antérieure aux déterminations de l'homme. Elle n'est pas un ensemble fonctionnel composé de parties qui se sont naturellement intégrées. Dans la mesure où il en est ainsi, le philosophe de Genève, épris d'un monisme juridique radical, ne voudrait pas la connaître. Pour qui pense en droit qu'importe le fait ! Le fait ne se transformera en droit par aucune évolution ni par l'exercice si prolongé fût-il — d'aucune violence. La société « de droit », par exemple la nation « de droit » ne surgira qu'au moment où le pacte politique la fondera. La rencontre des volontés générales qui émanent du Souverain crée le Prince. Au delà de toutes réalités fonctionnelles, elle suscite une société à base de consentement. Cette dernière est par essence égalitaire, puisque chacun est également détenteur d'une fraction de la volonté générale ; antihiérarchique, puisque le Prince n'est que le délégué et le subordonné du Souverain ; exclusive de

la contrainte, puisque le Prince n'est qu'une émanation du Souverain, puisque le Souverain lui-même ne dépend que de lui et puisque finalement chaque détenteur de la souveraineté ne l'exerce qu'à l'égard de soi et conformément à sa propre volonté.

Proudhon, à maints égards défenseur de la seule souveraineté du droit, conçoit la stabilité des groupements humains comme un simple équilibre et une composition spontanée de forces diverses ou contraires. Chaque homme et chaque groupe poursuit dans la liberté des avantages ou un idéal. De cette lutte, sans qu'il y ait absorption d'une partie par une autre, résultent une liaison et une cohérence toujours différentes en chaque moment de l'histoire. Pour que le miracle s'accomplisse, il n'est que de laisser aux hommes et aux groupes une entière liberté. Chacun a même droit : la société qui se forme est égalitaire. Chacun doit s'interdire d'exercer à l'égard de quiconque un pouvoir de commandement et de subordination ; la société est antihiérarchique. Les hommes et les classes opposés sont mis en harmonie par leur multiplicité et leur différenciation même : la société exclut le monopole de toute contrainte.

Jette-t-on les yeux sur quelques sociologues ou philosophes sociaux contemporains très différents les uns des autres, et tous à l'égard de ceux qui viennent d'être nommés, la même antipathie profonde à l'égard de l'inégalité, de la hiérarchie, de la contrainte, s'étale ou se fait jour malgré un conflit intellectuel aussitôt esquivé qu'aperçu.

E. Durkheim a bien été le théoricien de la pression exercée par le groupe social sur ses membres. Si notre existence morale dépend de nos appartenances sociales, il faut même dire que nous ne « sommes » vraiment que par la contrainte sociale. Pourtant, sans bien chercher, on trouve chez l'auteur de la Division du Travail social plus que des traces d'une détestation foncière à l'endroit des hiérarchies et des contraintes concrètes, notamment dans nos sociétés modernes, des hiérarchies et des contraintes de l'Etat.

La division mécanique du travail social, qui fait des hommes des « choses » au service de la société, et la division organique, qui, à travers les solidarités par dissemblance, accroît la personnalité, ne sont pas seulement sommairement et assez schématiquement opposées. Elles ne sont pas seulement rattachées avec artifice à des groupes de faits et d'institutions qui eussent requis une analyse plus complexe et plus délicate. Elles sont qualifiées et assorties de jugements de valeurs qui nous renseignent clairement sur les préférences de l'auteur. Du côté de la solidarité mécanique : les ombres. Sur la solidarité organique : les rayons. Rien de moins que la trinité républicaine, rien de moins que la liberté,

l'égalité, la fraternité : voilà les prestiges dont Durkheim pare la solidarité organique par dissemblance. « L'idéal de la fraternité ne peut se réaliser que dans la mesure où la division sociale du travail progresse. » « Toute inégalité extérieure compromet la solidarité organique. » Il est clair que pour Durkheim les individus sont des coopérateurs dont la diversité des fonctions ne saurait compromettre le libre épanouissement, alors que la discipline à base de contrainte le met en péril.

La croyance à la seule vertu d'un ordre spontané, à une fusion sans contrainte des consciences culmine chez un Gurvitch, qui, au terme de très longs, riches et minutieux examens de la doctrine des penseurs français et étrangers, conclut en faveur d'un droit de pure communion et collaboration, qu'il appelle droit d'intégration et qu'il oppose au droit de subordination aussi bien qu'au droit de coordination.

Un philosophe protestant, D. de Rougemont, a résumé en une formule frappante le culte de l' « anarchie » et la croyance qu'elle seule peut en fin de compte se concilier avec la liberté de la personne. Peu ont affirmé le dédain à la fois de la contrainte et de l'histoire avec autant de clarté et de force qu'il le fait dans ces lignes, qui pourraient être la devise de tout un groupe de Français : « Le but final, le « téléos » de toute politique, c'est la suppression de l'Etat, la libération des personnes au moment où leurs disciplines seront enfin harmonieuses (au bout d'un temps que j'accorde aussi long, du reste, que l'on voudra)⁴⁹. »

La répétition inlassable des « immortels principes ». — Ces penseurs ont indéfiniment reproduit des schémas de pensée puisés dans l'individualisme révolutionnaire. Ils se sont, avec une persévérance inlassable, accrochés aux mêmes idées, sans même, tant le geste était devenu réflexe, prendre la peine d'en analyser les origines, ni d'en apercevoir les conséquences historiques. j

Avec quelle vigueur ne répètent-ils pas à qui mieux mieux que l'individualisme a eu sa fonction historique, qu'il a fallu que l'individu s'arrachât à la communauté première, que par un geste antisocial il profanât le mystère du groupe et rompît ses liens pour que la personne devint consciente d'elle-même et pour que le personnalisme fût possible.

Mais ils sont restés en chemin. Et en entière bonne foi ils n'ont pas vu, ou sollicités par une préférence secrète ils ont choisi de ne pas voir le risque que courait la personne ainsi désintégrée. Sensibles à ce qu'elle gagnait, ils ont mal aperçu ou mal dit ce qu'elle perdait. Entendons bien : ce qu'elle perdait non pas seulement sous le rapport de sa stabilité et de son efficacité, mais sous le rapport de son essence même. Car la personne

humaine n'est pas un pur esprit, et elle renonce à elle-même quand elle renonce aux conditions de l'exercice de son rôle historique. Un long travail de méditation, qui n'a pas été fait, eût été nécessaire pour apercevoir comment la personne consciente d'elle-même et de sa destinée propre peut et doit se réintégrer dans les communautés concrètes, au-dessus de la lutte desquelles il ne lui est donné qu'en rêve de se placer. Un examen réaliste de la personne dans l'histoire et des conditions concrètes de son pouvoir inséparable de sa liberté aurait dû prolonger l'analyse, après tout facile, de son irréductibilité. Il nous eût doté et eût doté peut-être le monde d'une doctrine de la communauté et de la personne qui eût été vraisemblablement un antidote plus puissant contre les entreprises de l'oppression que la psalmodie de formules passe-partout ou l'ingénieux commentaire d'un individualisme condamné en surface, vénéré en secret, et qui composaient le legs idéologique du XVIII^e siècle français. Ces apôtres de la liberté n'eussent pas été mal venus à lui rendre un hommage en soumettant à un examen vraiment libre les formules dont leur jeunesse et leur adolescence avaient été bercées.

Ils auraient peut-être compris, en étudiant les origines d'idées qu'ils jugeaient sacrées, qu'elles étaient nées dans une nation française où chacun des attributs de l'homme et du citoyen avait été d'abord le nom dont on désignait un ensemble d'options concrètes, de choix vitaux, de vouloirs dirigés contre des abus déterminés, d'aspirations historiques d'une communauté réelle en révolte contre des formes périmées d'organisation. La liberté, notamment, comme les autres marques de la personne, était une conquête et non un repos, une occasion de faire de l'histoire de France et du monde, et non un prétexte à se soustraire à l'histoire. Elle était portée par une communauté concrète unie sous ce signe contre d'autres communautés concrètes, et représentée par des hommes qui acceptaient les contraintes nécessaires pour que leurs préférences pussent se traduire en actes collectifs.

Dira-t-on du moins que la communauté sans contrainte qui est au centre des préoccupations de tant de sociologues français, révèle une direction juste de la recherche et devient à la fois bienfaisante et vraie en position limite ? Je crains que l'emploi d'une analogie mathématique en un domaine où il s'agit d'actes et de rapports humains ne crée une confusion dangereuse. Ce qu'est la « limite » dans les sciences rationnelles, ne nous en inquiétons pas pour l'instant. Considérons que nous essayons de comprendre des relations, des attitudes, des institutions. La limite est, en ce qui les concerne, le point immédiatement en deçà duquel elles prennent leur perfection, et immédiatement au delà duquel elles perdent ou leur

perfection ou leur existence même. Et le tout est de savoir si une communauté concrète ne cesse pas d'exister quand toute contrainte en est éliminée ; si, sous prétexte de « limite », on ne passe pas, sans le dire, de la communauté des hommes totaux à la communauté des purs esprits, de ce monde tel que nous le connaissons par l'observation et par l'expérience à un autre monde, du domaine de l'histoire à un domaine étranger à l'histoire.

C'est bien cette confusion qui se retrouve à la base de l'irréalisme que nous avons analysé chez des penseurs venus de points différents de l'horizon de l'esprit. Ils reconstruisent la vie en imaginant les rapports de la personne d'une part, et d'autre part d'une communauté idéale, communauté dans les valeurs ou communauté du pur amour. Pour eux, la personne est un moyen de sauter l'intermédiaire gênant des communautés réelles et, pourrait-on dire, de mettre l'histoire entre parenthèses.

Les faiblesses des interprétations associationnistes et sociétaires. — Saisir la personne dans l'histoire au lieu de l'y opposer, apercevoir qu'elle n'existe que dans la participation et non dans une sécession et un isolement illusoire, c'est redécouvrir ses attaches avec les communautés concrètes, la prendre telle qu'elle est, subissant et exerçant la contrainte, inégale en chacun par ses moyens et son action en dépit de l'égalité de vocation, située dans une hiérarchie même si quelque chose toujours, en elle, proteste contre toute hiérarchie. Cette réintégration de la personne ne paraît pas avoir été opérée par les philosophes sociaux de notre pays.

C'est la mutiler et l'appauvrir que de la chercher et la décrire à travers l'adhésion à des associations libres. Renouvier, l'un des plus grands philosophes français de la personne, mettait toute sa confiance dans l'association libre, qui intègre sans opprimer. On voit tout ce que peut contenir cette thèse. L'association qui est à buts limités ne risque pas d'être envahissante. Des associations multiples, qui se concurrencent sans se hiérarchiser, neutralisent leurs propres pouvoirs et accroissent la richesse personnelle de chacun, tout en lui permettant, par leur multiplicité, d'échapper à une tyrannie unilatérale. Le malheur est que l'association ne peut à elle seule rendre compte de l'histoire des groupements humains et du développement des personnes, et qu'il est même impossible de la considérer logiquement comme se suffisant à elle-même. Car comment se règlent les conflits des associations entre elles, comment est sanctionnée l'infidélité de leurs membres, sinon par la contrainte ?

C'est aussi bien étioiler et fausser l'intégration de la personne dans les groupements que d'en imaginer le processus à travers certains modes sociétaires. La société, pour les uns, sera un vaste mécanisme de garantie qui soustrait ses membres à certains risques et leur permet un développement personnel. La contrainte, essentiellement limitée, comme honteuse d'elle-même, se dissimulera alors derrière une prestation : le niveau matériel de vie garanti. La société pour d'autres sera une adhésion à une idéologie qui se superpose aux communautés et qui, si l'idéologie en question est celle de la liberté, sera censée n'user de la contrainte que dans la mesure nécessaire au maintien de la liberté elle-même. Mais pas plus dans la société « garantiste » que dans la société « idéologique », nous ne retrouvons la plénitude de l'engagement.

L'engagement et la contrainte. — Cette théorie de l'engagement, qui a été le leit-motiv d'une large fraction du personnalisme français, souffre des mêmes limites et des mêmes illusions que lui. Comme la communauté, l'engagement est susceptible de degré.

L'engagement est d'abord et principalement un fait. Nous ne nous engageons pas : nous sommes engagés. Nous naissons situés dans des communautés concrètes desquelles il ne nous est pas possible de sortir par un simple décret de notre volonté. Chacun de nos actes a un retentissement dans l'histoire, même (et parfois surtout) celui qui voudrait être un acte de refus et d'abandon. Fuir l'histoire, c'est encore influencer sur elle. Etre absent à sa famille, à sa profession, à sa nation, c'est déjà se prononcer en actes contre elles.

Chaque être humain, avant qu'il ne contracte, est engagé. La part du choix est limitée dans nos vies. Nous ne choisissons ni notre sang, ni notre langue, ni la forme de notre esprit, ni les caractères fondamentaux de notre physiologie, ni notre famille, ni notre nation. Avant de nous déterminer et de nous fixer par des contrats volontaires, nous sommes stabilisés et fixés par des communautés. Elles sont le milieu nourricier et formateur.

L'engagement est ensuite, dans sa plénitude, l'acceptation totale d'un rôle historique, qui, nous le répétons, ne peut se définir que dans une dialectique de communautés concrètes. C'est la prise de conscience des meilleurs points d'insertion et d'application de notre liberté dans l'histoire que nous ne pouvons pas refaire à notre gré. Est seulement engagé l'homme qui a compris qu'il ne peut être lui-même que dans et par toutes les communautés concrètes : famille, profession, nation, auxquelles il appartient, et qui, de toutes les déterminations qu'elles impliquent, compose les éléments d'une vocation.

Cet engagement plénier ne se laisse exprimer ni enfermer dans aucun contrat, il ne dépend exclusivement d'aucune sanction juridique. Mais rien ne ressemble moins à lui que le choix d'une liberté supposée idéalement libre et absolue. Il naît d'une situation historique et il réagit sur elle. C'est dire qu'il suppose un réseau infiniment complexe et serré de contraintes subies et de contraintes exercées.

De ces contraintes, certaines sont diffuses : ainsi toutes les pressions qu'exercent les uns sur les autres, par suite de la vie en commun ou par l'effet d'influences délibérées, des êtres profondément inégaux. D'autres sont concentrées et organisées : celles qu'ajuste et exerce le pouvoir social. Les unes et les autres sont aussi inséparables de l'exercice concret de la liberté des personnes que de l'incarnation des valeurs dans un groupement.

Les communautés réelles ne sont pas les communautés idéales. — Mais cela n'empêche pas de dire qu'il y a des affinités diversement étroites entre les différentes sortes de valeurs d'une part, la communauté et la société d'autre part. On le voit par exemple pour ces deux valeurs que sont la justice et l'amour.

Ces valeurs sont essentiellement différentes. Toutes deux impliquent l'altérité, la reconnaissance de l'Autre, non pas comme une chose, mais comme un être humain, plus précisément comme une personne, c'est-à-dire comme un être humain qui joue un rôle. Si je suis juste, je respecte le rôle d'autrui. Si j'aime, j'épouse en quelque manière le rôle d'autrui, j'y participe.

Le sentiment de justice devient une justice réalisée, par la définition aussi correcte et aussi respectée que possible de rapports entre des hommes qui ne communient pas forcément entre eux. Il faut même, pour que la justice s'exerce, que ces hommes se considèrent ou soient considérés comme parfaitement distincts les uns des autres. La justice dans l'échange s'obtient quand le rapport d'échange est tel que la prestation et la contre-prestation sont jugées équivalentes par les parties, ou considérées par un témoin impartial comme réalisant de part et d'autre un avantage égal dans un milieu donné, à un moment donné. Le rapport de justice ne peut se concevoir sans un équilibre. Si cet équilibre n'est jamais entièrement extérieur (puisque'il ne peut se définir que compte tenu des psychologies individuelles), du moins n'implique-t-il pas nécessairement l'intériorité et l'intimité. Il est beaucoup de relations justes qui ne concernent ni n'engagent le plus intime de nous-mêmes. Pour que la justice règne sur un marché, nul besoin que les coéchangistes engagent chacun son « moi » profond. Surtout la justice peut régner entre associés ou membres d'une

société sans que l'unité s'établisse entre eux. Ils restent distincts et éventuellement opposés. Chacun a ce qui lui revient de droit dans un échange économique ou dans un commerce social. *Cuique suum*.

Comme la justice, l'amour implique l'altérité. Celui que j'aime est un « Autre ». Je vais à lui comme à un Autre. Dirai-je que je l'aime « comme moi-même », ce sera figure de langage : il n'est pas, en tout cas, moi-même. Et l'amour est d'autant plus parfait qu'il implique une plus exacte et plus délicate reconnaissance de ce qu'il y a en autrui d'incomparable et d'insubstituable. A la différence de la Justice, il ne peut se mesurer à aucun équilibre. De deux personnes entièrement dévouées l'une à l'autre, chacune offre ce qu'elle est, c'est-à-dire quelque chose qui n'est pas directement comparable à ce qu'elle reçoit. Est-il besoin d'ajouter que plus le dévouement est désintéressé, plus il est dévouement d'amour, moins chacun songe à mesurer son don à une contre-partie. Aucun équilibre ne saurait donc exister dans ce double et réciproque mouvement. Je ne reconnais plus en autrui le détenteur d'un patrimoine, le propriétaire d'un bien ou d'un service, ni même le sujet d'un droit qui devrait balancer mon droit. Mais je me porte vers l'Autre comme vers une personne que je cherche « parce qu'elle est elle-même » et non pour une autre raison. L'amour est une catégorie de l'intériorité et de l'intimité. Mais en même temps, l'amour fonde un « Nous » et un « Nôtre » qui dépassent le Moi et le Toi, le Mien et le Tien. Il instaure une unité qui lui est propre.

S'agirait-il d'imaginer un type idéal des rapports humains, il serait — sous un certain angle — assez ; indifférent de le construire sous la forme de rapports de pure justice ou sous celle de rapports de pur amour. Pour des raisons différentes dans l'un et l'autre cas, tout conflit serait exclu. Ici parce que chaque homme n'existerait que pour tous les autres, là parce qu'il n'existerait que compte tenu de tous les autres. Ici parce que la guerre serait éliminée par le don mutuel, là parce qu'elle serait rendue impossible par une parfaite définition des rapports. La communauté que fonde la perfection de l'amour est par son effet, l'élimination de tout conflit, comparable à la société issue de la perfection de la justice. L'une et l'autre excluent précisément ce qui caractérise l'« état de guerre » du monde où nous sommes.

Dans ce monde, règnent un amour et une justice infirmes, qui ne donnent chacun la plénitude de son effet pratique qu'éclairé et soutenu par l'autre.

La justice de ce monde ne peut s'accomplir sans amour, et débouche dans l'amour. L'amour lui donne son dynamisme et son principe de perfectionnement. Le rapport juste se fixe et se sclérose dans une règle qui

est constamment dépassée par la vie. Les prestations jugées équivalentes aujourd'hui ne seront plus telles demain. Avant que se définisse un nouvel équilibre et pour qu'il se définisse, il faut qu'une force pousse les personnes humaines à le chercher. Puis l'équilibre à un moment donné, n'est jamais rigoureusement déterminable. Est-il juste de donner un peu moins ou un peu plus ? L'amour par sa générosité corrige les erreurs de calcul ou les répare. Enfin, une société humaine réglée par des rapports supposés rigoureusement justes, tout entière soumise à des lois d'équilibre exact, serait-elle encore en mouvement ? L'amour introduit dans la société juste un ferment de transformations inépuisables et de dynamisme indéfini. En sorte que bien loin de s'épuiser en elle-même, la justice semble plutôt être une « médiatrice »⁵⁰ entre l'égoïsme biologique et l'amour.

En prenant la même question par un autre biais, on voit que l'amour de ce monde ne peut s'accomplir sans la justice. Comme l'a dit Renouvier, les hommes⁵¹ « doivent consentir à n'aller à l'amour que par les étapes d'une justice peu amoureuse ». Avant de donner à autrui plus que son dû, il faut d'abord lui donner ce dû. Et chacun de nous a tendance à le lui refuser. Il est donc bon qu'un droit sociétairer aussi expressif que possible de la justice établisse *grosso modo* des règles sanctionnées du droit et du devoir. Il simplifie, par là, des rapports sociaux inextricables et établit le minimum au delà duquel le don et le dévouement peuvent prendre leur élan. Par delà toute détermination institutionnelle, il est bon que la conscience aimante prenne un ferme appui sur la conscience juste, que chacun sache qu'il est débiteur de « ceci » et de « cela », et non pas seulement qu'il est débiteur de tout lui-même.

Se souvient-on en ce point que la communauté est à base de fusion des activités et des consciences, et que la société est inséparable de la contrainte, on comprendra mieux la parenté qui unit la première avec cette valeur qu'est l'amour, et la parenté qui unit la seconde avec cette valeur qu'est la justice. En même temps se trouvera fondée sur une sommaire analyse de deux valeurs, cette proposition qu'une analyse plus extérieure nous avait déjà poussés à admettre : que toute communauté concrète ne peut s'épanouir que dans un cadre et sous la protection de sauvegardes sociétales.

La réalisation communautaire est maintenant suffisamment analysée pour que nous puissions ranger en un ordre expressif les diverses sortes de communautés.

§ 2. *La classification des communautés*

Une classification de cette sorte dissipe par elle-même les confusions qui grèvent la théorie de la communauté.

Communautés idéales et communautés réelles. — Elle prend appui sur une distinction très vigoureuse des communautés idéales et des communautés réelles. Les premières sont des types d'union humaine construits par l'esprit mais qui n'appartiennent pas au monde où nous vivons. Ainsi en est-il de la communauté de pur amour, qu'on pourrait encore appeler la communauté de l'état de paix. Les communautés réelles appartiennent toutes au monde de l'état de guerre. Elles sont toutes des communautés plus ou moins complexes où la fusion partielle des consciences et des activités s'opère à l'occasion d'éléments communs et en vue d'objets communs, où la liberté est prise dans un réseau de contraintes diffuses ou organisées, où le consensus s'appuie sur des formes associationnistes et des modalités sociétaires.

L'erreur en France a été souvent de confondre communautés idéales et communautés réelles, de passer des unes aux autres en les traitant par les mêmes moyens. Cet angélisme a produit des conséquences : il a isolé des élites dans leur langage de petites chapelles et leur a permis de philosopher sur la vie au lieu d'agir sur elle ; il a privé la masse des guides qui lui eussent été nécessaires pour prendre conscience des réalités communautaires hors desquelles elle ne peut pas vivre.

Nous avons à tirer la leçon de cet échec et à refuser la dose d'illusion que risquent de contenir et de répandre certaines formules. « L'unité de la personne est la vocation comme l'unité de la communauté est l'amour »⁵² est une proposition exacte à la condition seulement que la vocation soit comprise avec tout son poids de donné historique, de contraintes inévitables, et que l'unité de l'amour ne nous dissimule pas le donné historique de la communauté, les liens sociétaires qu'elle implique, l'intégration politique que, dans de nombreux cas, elle suppose.

Communautés de valeurs et communautés de buts concrets. — Parmi les communautés réelles ou communautés de ce monde, on distingue les communautés de systèmes de valeurs et les communautés de buts concrets. Les premières rassemblent des hommes dans une participation à un même système de valeurs transcendantes ou immanentes, et se décomposent elles-mêmes en communautés nées de l'acceptation de modalités de ces valeurs.

Ainsi il existe une communauté invisible et sans structure de ceux qui croient en une transcendance ou en un Dieu. Cette communauté renferme

d'autres communautés, qui correspondent à des préférences philosophiques ou religieuses. Pour ne citer qu'un exemple, la communauté chrétienne englobe, outre les trois églises (communautés organisées) : catholique, protestante, orthodoxe, les sympathisants de chacun de ces différents cultes. A l'intérieur de l'une de ces communautés, ainsi la communauté catholique, il y a, outre les familles spirituelles organisées, des communautés non organisées résultant de l'adhésion à telle modalité des valeurs chrétiennes. Et ainsi de suite.

Entre ceux qui adhèrent à l'idéal de classe, il existe une vaste communauté ; à l'intérieur, sans vouloir considérer pour le moment les organisations et les structures, se forment des communautés plus restreintes où l'on conçoit la classe d'une certaine façon, où l'on comprend de même son rôle.

Ce n'est pas sans raison que l'on a signalé le grand accord des nationalistes de tous les pays. Ils communient en une certaine vue du monde et en un système de valeurs. Ce qui n'empêche pas que les nationalistes de chaque nation soient unis par des valeurs plus particularisées et plus singulières.

Au fur et à mesure qu'elles se particularisent et se concrétisent, qu'elles prennent corps, ces communautés aboutissent à des communautés de buts concrets. Ces dernières englobent des communautés fondamentales, c'est-à-dire qu'ils prennent appui sur les rapports nécessaires de la vie humaine : communautés du sang, du sol, du travail et des communautés secondaires, qui s'appuient sur des relations accidentelles, des éléments communs ou des objets communs qui se dégagent à un moment de l'histoire, mais qui ne composent pas la trame même de la vie des hommes.

La tendance générale a été de mettre sur le même plan toutes les communautés fondamentales alors que, tout en conservant le caractère que désigne l'épithète, elles sont chacune diversement naturelles. La nation, communauté complexe, est naturelle elle aussi en ce sens qu'elle est antérieure aux déterminations de l'homme. Elle est moins « fondamentale » que la famille. Elle ne se retrouve pas partout et toujours dans l'évolution de l'histoire. Mais elle est un groupe historique privilégié en ce moment du développement de l'humanité. C'est en elle que se fait et que doit se faire l'intégration politique. C'est elle qui est, par excellence, la communauté concrète à travers laquelle l'histoire se fait et par participation à laquelle, par conséquent, l'homme peut devenir créateur d'histoire.

Communautés amorphes, structurées, organisées. — Enfin les

communautés réelles, historiques, peuvent être amorphes, structurées, organisées. Un groupement passe de l'un à l'autre de ces états quand il prend conscience de son rôle à jouer en tant que groupement, quand il accède en d'autres termes à la personnalité.

Par ces distinctions, la théorie de la communauté perd tout simplisme. Elle ne fournit pas de solutions toutes faites : elle propose un appareil d'analyse. Elle oblige à repenser les relations humaines et à les mettre à leurs différents plans. L'enrichissement qu'elle fait entrevoir par un surcroît de difficultés reconnues et surmontées est tout le sens de l'analyse communautaire.

§ 3. *Le sens de l'analyse communautaire*

La prise de conscience progressive d'une réalité aussi profonde et aussi centrale que celle de la communauté entraîne, dans tous les domaines de la vie et de la pensée, des conséquences dont il est impossible de faire l'inventaire. Pas un acte, pas une institution qui n'en sortent transformés. Pas une interprétation théorique qui n'en doive tirer nouveauté et enrichissement. Ces répercussions indéfinies et proprement imprévisibles seront cependant amorcées, hâtées et reliées si l'on prend soin d'ouvrir quelques perspectives d'ensemble. Les prises de vue favorisent les percées.

Sociologie, Economie, Politique, Morale prennent visage nouveau quand elles sont axées sur la réalité communautaire.

Sociologie et analyse communautaire. — La sociologie Durkheim a aimé à répandre l'une des règles posées par son fondateur, selon laquelle « il faut étudier les faits sociaux comme des choses ». Cette proposition traduisait les préférences d'esprits pénétrés de scientisme et pour qui la science sociale ne mériterait pas son nom si elle n'usait pas des mêmes procédés et ne livrait pas un enseignement de même sorte que les sciences de la nature. A la fin du XIX^e siècle, quand le déterminisme était en passe de devenir article de foi de l'intelligenza française, et quand les universitaires passionément attachés à la politique laïque donnaient le *la* à l'orchestre intellectuel de la République, la formule éveillait tant d'échos qu'on ne pensa guère à en dénoncer l'ambiguïté.

Elle a deux sens. Un peu d'attention suffit à les distinguer. Mais de l'un à l'autre le passage est redoutablement facile.

Veut-elle rappeler que le sociologue, comme tout autre travailleur de

l'esprit doit se soumettre à la discipline qui fait taire les préjugés et les passions, qui brise les associations de hasard ou d'accoutumance, qui livre les faits tels qu'ils sont et non tels que nous voudrions qu'ils soient. La recommandation est excellente, elle n'est nullement spécifique. Quel droit aurait-elle à se présenter comme une règle de la méthode sociologique ? Elle est un des préceptes communs de l'art de bien penser.

Etudier les faits sociaux « comme des choses » incite à un surplus. On suggère, même si l'on proteste de la pureté de ses intentions, que l'étude n'a de certitude que si elle traite les faits sociaux comme s'ils étaient des choses, des *res*. Ici s'introduit l'erreur. Analyser un groupement humain comme s'il était un fragment du monde matériel et inanimé, c'est le prendre pour ce qu'il n'est pas et fermer les yeux sur ce qu'il est. C'est oublier qu'il est une conjonction de personnes humaines et de consciences personnelles.

J'entends bien que Durkheim et beaucoup de ses disciples ont dit et écrit que les faits sociaux sont des représentations, qu'ils ne se définissent ni ne se comprennent abstraction faite de l'esprit humain. Mais ces protestations ne les gardent pas de « réifier », si l'on osait dire, de « chosifier » ce qui est activité consciente et libre. En chaque phase de leur enquête, ils multiplient les précautions et les dénégations. Pourtant ils traitent les actions et les faits sociaux comme si la spontanéité et l'irréductibilité de la conscience humaine n'existaient pas.

Le tour de passe-passe est, dès l'abord, facilité par la notion de « conscience collective » qui est une des bases de toute la construction. En bon français, conscience collective fait naturellement pendant à conscience individuelle, et si la conscience individuelle est la conscience de l'individu, la conscience collective devrait être celle de la collectivité. En français sociologique on explique qu'il n'en est rien. Durkheim, nous dit C. Bouglé « aussi opposé qu'A. Comte à la philosophie substantialiste, n'a nullement la prétention de loger la conscience collective dans une substance séparée. Il se défend de lui chercher d'autre siège que les consciences individuelles ». Voilà qui est net. Les consciences individuelles « unies par certains rapports », c'est tout ce que l'on est en droit d'évoquer.

Etait-il alors bien nécessaire de forger un vocable et de suggérer une erreur pour avoir ensuite à dissiper l'erreur et à préciser que le vocable désigne le contraire de ce qu'il paraît énoncer ? L'essentiel, répondra-t-on, est de comprendre que « ces rapports » qui unissent les consciences individuelles « sont eux-mêmes des causes ». Et cette fois nous voilà plongés dans une confusion qui, par delà l'expression, atteint l'idée elle-

même.

Entend-on signifier qu'à l'intérieur d'un groupement les consciences individuelles A, B, C, sont, par l'effet de leurs contacts et de leurs mutuelles relations, différentes de ce qu'elles eussent été si elles avaient été isolées, étant entendu que chacune conserve une liberté et une spontanéité propres ? On ne dit alors rien de plus que ce qui est d'expérience courante, et des générations de philosophes l'ont pensé sans se croire obligés d'enrichir leur appareil d'analyse d'un concept comme celui de conscience collective. Ou veut-on exprimer — ce qui est bien différent — qu'à l'intérieur d'un groupement les consciences individuelles A, B, C sont entièrement informées par leurs relations réciproques, qu'elles reçoivent du groupement même toutes leurs impulsions essentielles, qu'elles n'existent, au moins dans leurs traits fondamentaux, que par le groupement qui les modèle comme si elles n'avaient ni liberté ni spontanéité ? Alors le groupe social sera le principe de l'explication de tout ce qui se passe dans les consciences individuelles. Il deviendra l'élément déterminant et causant. A partir de ce moment on aura présenté une hypothèse : celle du naturalisme sociologique, comme une règle de bonne méthode. On aura imposé comme la prémisse indispensable à toute bonne explication cela même qui est à expliquer.

Noyées dans la conscience collective, les réactions spontanées des consciences individuelles sont encore estompées par la façon dont la sociologie Durkheim se saisit des faits sociaux. Elle les repère et les délimite de l'extérieur. Elle n'est satisfaite que lorsqu'elle atteint des règles et des institutions objectivées. La solidarité mécanique et la solidarité organique paraîtront des réalités indiscutables au moment où l'on croira pouvoir trouver l'expression de la première dans le droit répressif, l'expression de la seconde dans le droit restitutif. Les aspects subjectifs de la sociabilité seront classés d'après les institutions qui y correspondent. Et sans doute il est de bonne méthode, ailleurs même qu'en sociologie, de dissiper les illusions des sujets sur leurs propres réactions psychiques, sur leurs actes et plus encore les motifs et les effets qu'ils attribuent à ces actes. L'abus naît au moment où toute la psychologie du sujet est traitée comme une illusion, et où seul ce qui dans cette psychologie se manifeste à l'extérieur et s'objective, est jugé digne de l'attention du savant.

Une partie seulement de ce que sont les hommes affleure à l'extérieur. Refuser de le comprendre c'est se priver de saisir des énergies et des représentations fondamentales à l'état naissant, avant qu'elles ne se manifestent au dehors. Est-on sûr de comprendre la famille ou la nation,

par exemple, si l'on ne porte attention qu'à ce qui constitue les cristallisations sociales dans ces deux groupements ? Est-on assuré, en reléguant la psychologie individuelle et l'interpsychologie, de ne pas se priver d'apports indispensables ? Les institutions, les relations externes et objectivées, les rapports entre quantités dans la vie sociale, ne peuvent être en fin de compte compris que s'ils sont *rattachés à des réactions de la conscience du sujet*⁵³. Si je ne me préoccupe que de ce qui est « extérieur » dans la vie sociale, sans le rattacher au sens que des consciences individuelles prêtent aux situations et aux événements, je m'interdis à l'origine l'intelligence de la vie sociale.

C'est pourquoi la sociologie Durkheim, en expliquant par le dehors des faits sociaux déjà « réifiés » par les définitions tirées des objectivations sociales, ne projette pas, comme elle le croit, de vives clartés sur la vie des groupements. C. Bouglé⁵⁴ se fait gloire d'être allé « du dehors au dedans », pour rendre compte, dans sa thèse, de l'extension au sein du monde occidental des idées égalitaires. Il invoque la densité croissante des populations agglomérées dans les villes, la centralisation des Etats modernes, la multiplication des groupements auxquels des individus peuvent adhérer sans s'y absorber tout entiers. Halbwachs « explique » de même la religion, par les structures sociales⁵⁵. Et l'on comprend immédiatement que, quand des relations aussi générales, et aussi indéterminées sont posées, tout reste à expliquer.

Aussi bien, n'est-ce pas l'application de la méthode que nous critiquons ici, mais la méthode elle-même. Quand j'aurais des millions de fois observé que dans un milieu donné la densité de la population croît en même temps que l'extension des idées égalitaires⁵⁶, quand j'aurais des milliards de fois constaté qu'au sein d'une nation ou dans le monde, le niveau des salaires augmente quand augmente la quantité de monnaie en circulation, je n'aurais, si je ne sais rien de plus, en aucune façon *compris* le développement des idées égalitaires ou la hausse du salaire. Pour le faire, il faut que je voie *comment et pourquoi des consciences individuelles ont réagi à des données extérieures*. Il faut que je cherche par exemple comment, dans une population plus agglomérée, les contacts sont plus fréquents entre hommes de groupes sociaux différents, comment les opinions personnelles s'exaspèrent ou se fondent en se rencontrant, comment l'habitus psychologique de chacun se modifie dans l'atelier urbain ou suburbain concentré ou au sein de la foule citadine, etc. Dans le cas du salaire, il faut que je cherche comment un supplément de monnaie grossit des revenus d'agents déterminés, comment cet accroissement de

revenus modifie leurs jugements de valeurs, comment étant donné des institutions et des échelles de préférences, les détenteurs de revenus accrus sont incités à demander plus de main-d'œuvre, etc.

Les rapports sociaux ne sont pas assimilables à des rapports de volume et de poids, ou à des rapports entre quantité de liquide et niveau dans un bassin. Ils ne sont ni identiques ni analogues aux rapports de la nature matérielle, et toute explication qui implique à un degré quelconque le contraire, manque son but.

La sociologie Durkheim, en « réifiant » les réactions humaines et les groupements humains, prend d'emblée une position philosophique étrangère à la neutralité scientifique dont elle se targue, mais en revanche très propre à servir une certaine politique, la politique qui fut celle de la III^e République.

Quand Durkheim, chargé de cours à Bordeaux, soutint sa thèse sur la Division du Travail Social en 1892, et quand il fonda en 1896 l'Année Sociologique, l'accueil de quelques-uns des esprits les plus vigoureux de l'Université fut d'une sévérité glaciale. Lucien Herr et Charles Andler procédèrent à une exécution⁵⁷. En 1898-1899, les choses changent. Pourquoi ? C. Bouglé en personne⁵⁸ l'explique : « La politique n'a pas été étrangère à ces revirements. Vint la secousse de l'Affaire. Sociologues et antisociologues, on se trouva tous du même bord⁵⁹. Et, du coup, non seulement on eut mieux à faire qu'à batailler entre soi, mais on comprit mieux devant l'adversaire commun qu'on servait le même idéal. L'équipe de l'Année Sociologique ne plaignit pas sa peine, etc. » Et l'auteur, qui dressa ces annales sincères d'une discipline que par ailleurs il devait illustrer, de rappeler que Durkheim se dépensa à Bordeaux dans les Sections de la Ligue des Droits de l'Homme et que Mauss, attentif aux « infrastructures », s'essouffla à organiser des coopératives.

A partir de l'Affaire, la sociologie Durkheim devint une des colonnes de la République. On entendit⁶⁰ M. Steeg, alors député, réciter, à la Tribune, la Division du Travail Social. Le cours de pédagogie de Durkheim en Sorbonne, occasion de diffuser la bonne parole sociologique, fut rendu obligatoire. Bien plus tard, M. Paul Lapie, directeur de l'Enseignement primaire et collaborateur de l'Année Sociologique, introduisit dans les Ecoles Normales d'Instituteurs des « notions de sociologie appliquées à la morale et à l'éducation ». La sociologie Durkheim, avec la métaphysique qui y était incluse, devint une des nombreuses machines de guerre du laïcisme et l'une des philosophies officielles du régime.

Soumettre cette sociologie à une critique attentive, c'est en même temps

secouer un conformisme politique distillé insidieusement et se libérer d'une vue lourdement simplificatrice et unilatérale de la vie sociale. Une analyse de la modalité communautaire et des communautés réelles attire précisément l'attention sur ce que la sociologie Durkheim dissimulait.

— Celle-ci réduit un « nous » à un « cela » ; celle-là se concentre sur la conscience du Nous qu'elle ne confond pas avec la conscience collective et qu'elle a garde de séparer des structures et des objectivations sociales.

— Celle-ci opère avec une morphologie rudimentaire ; celle-là distingue les types et les modalités des groupements sociaux.

— Celle-ci sacrifie les explications par le dedans aux explications par le dehors ; celle-là combine les unes avec les autres.

— Celle-ci — nous touchons ici à l'emploi de la méthode — passionnément penchée sur les institutions des Papous et des Fuégiens, n'étudie qu'avec une condescendance distraite les communautés traditionnelles ; celle-là ne pense pas que, pour avoir une saine compréhension des groupements sociaux il soit indispensable d'ignorer systématiquement la famille, la profession, le village, la ville, la région, la nation.

Économie et analyse communautaire. — L'analyse communautaire contient en puissance un enrichissement à la pensée économique. Elle ne détruit pas les acquisitions de la théorie économique, elle en souligne les limites et invite à de larges et précises enquêtes dans des domaines jusqu'à présent mal explorés.

Certes, la théorie moderne, en se donnant les échelles de préférences des sujets⁶¹, embrasse tous les mobiles quels qu'ils puissent être. Elle rend compte de l'emploi des biens par un Shylock comme par un François d'Assise. Elle n'y parvient toutefois que par une hyperabstraction qui la rend formelle. Cette abstraction est loin d'être inutile, nous le savons⁶². Elle unifie et systématise néanmoins la connaissance de la réalité économique plus qu'elle ne l'enrichit. C'est sa force et sa faiblesse d'être un appareil d'analyse plus qu'une théorie à rigoureusement parler. On le voit bien quand déjà, pour expliquer l'unité du prix sur un marché, il faut introduire la condition supplémentaire que le sujet préfère deux à une unité d'un bien homogène⁶³. Du coup, voilà l'homme total réduit à l'homme calculant.

Or, le calcul économique, cadre formel dans lequel toute psychologie humaine peut être après coup enfermée, ne reflète pas l'attitude psychologique réelle de tout sujet à tout moment. Que l'on puisse considérer l'acte d'autrui comme un calcul n'empêche pas que le sujet

économique qui agit n'agit pas toujours en calculant.

Le héros, le saint, l'être le plus médiocre, quand il accomplit un acte d'amour et de dévouement, ne calcule pas⁶⁴. Il se donne ou donne son activité à quelque chose ou à quelqu'un qui le dépasse. La psychologie du « Moi pour Toi » n'est pas la psychologie du calcul. Le Nous, fusion partielle des consciences est incommensurable au « Moi et Toi » ou au « Moi contre Toi » qui expriment celles des réactions des coéchangistes dont le néomarginalisme se soucie. Il sera donc bon de ne pas subir l'entraînement que pourraient provoquer une méthode et un langage. On prendra la théorie générale de l'activité économique pour ce qu'elle est, rien de plus. La forme même du calcul qu'elle utilise laisse, par définition, en dehors de ses prises des réactions d'une psychologie réelle que la science sociale ne doit pas ignorer. Les instincts, les tendances fondamentales de l'être humain, les accumulations lentes d'énergie au sein de chaque homme, avant de se traduire en des actes qui pourront être *a posteriori* figurés en termes de calcul, sont à l'état naissant en deçà du calcul, et aucune interprétation de la vie sociale ne peut les négliger à ce stade. De même, le don de soi, le dévouement, ces échanges gratuits qui fondent le Nous au zénith de sa pureté et de sa force sont au delà du calcul. L'analyse communautaire permet de plonger jusqu'aux sources profondes et d'atteindre les derniers sommets par quoi l'homme n'est pas « une machine, compliquée d'une machine à calculer » (Mauss). Elle commence en ce point même où l'analyse marginale doit abdiquer.

Ce n'est pas seulement sur la psychologie de l'agent concret que tombe un nouvel éclairage. C'est encore sur les cadres de l'activité économique. Max Weber l'a dit : l'individualisme de la théorie économique moderne est méthodologique. Il n'exclut rien. Encore faut-il, si l'on est mal averti, faire un grand effort pour ne pas penser la vie économique simplement comme un ensemble de rapports entre individus ou de rapports entre individus et Etat. Si l'économiste moderne s'est forgé les outils qui lui permettent de rendre compte d'une société quelle qu'elle soit, il reste trop souvent hypnotisé par la philosophie sociale qui s'est épanouie dans la société au sein de laquelle il a vécu. Il est donc regrettable — sinon étonnant — que lui aussi ait négligé les « sociétés particulières »⁶⁵, ou plus exactement les corps et communautés intermédiaires. Qu'ils sont pâles, les tableaux qu'il brosse de la famille, de la profession, des communautés locales comme réalités économiques ! Qu'elles sont, au moins en France, sommaires et hésitantes, les analyses qu'il dédie à la nation comme réalité économique ! C'est que, n'ayant que lentement accueilli le marginalisme, il ne pouvait guère fournir en même temps l'effort nécessaire pour le

« digérer » et l'assimiler au sens plein du mot, pour le dominer au lieu d'être son esclave.

Pourtant, le fonctionnement de la vie économique ne peut être compris sans que le soit la politique économique et une politique économique qui vise toujours une situation concrète ne peut être choisie et exécutée que compte exactement tenu des communautés concrètes.

Les échanges humains ne se réduisent pas aux échanges économiques. Le *commercium* entre les hommes est mutilé par le cadre du commerce, dans l'acceptation courante de ce mot. Les groupements humains sont imprégnés d'« avantages diffus »⁶⁶ qui ne peuvent s'exprimer en monnaie ni être objets de marché, qui ne sont ni divisibles, ni comptabilisables, ni « imputables ». Dans une profession : la paix sociale, la joie au travail. Au sein d'une famille : le respect d'un ordre humain et vivant, la joie de vivre et de vivre ensemble. Dans une communauté de lieu : le sentiment de sécurité et de paix, le bien-être « atmosphérique » né de l'expérience quotidienne d'une bonne administration. Dans une nation, tout ce qui précède, assorti de la conscience d'une tradition respectée et prolongée, de l'ardeur à accomplir ensemble de modestes ou de grandes tâches. Tous ces éléments ne sont pas retenus par le tamis marginaliste. Sans eux, impossible de concevoir et de réaliser une politique économique concrète. Dans chaque cas, il conviendra donc de dépasser la théorie la plus abstraite et, *par d'autres* procédés, de définir autant qu'il sera possible les buts concrets de l'action. Ce surcroît montrera sans doute, sur exemples ce qu'on présume intuitivement : qu'on ne saurait payer trop cher la conservation ou la restauration du tissu social formé par les communautés concrètes. L'ignorent les ministres qui invoquent l'équilibre budgétaire quand il s'agit de restaurer les familles, de former la jeunesse, de répandre l'hygiène et d'accroître le potentiel vital. Au delà des comptabilités privées ou publiques, s'étend le monde des avantages diffus qui sont aussi des avantages communs. Plus fondamentale qu'une économie de concurrence, se profile une économie de concours, qui est logiquement et pratiquement première.

Cette économie de concours s'est organisée diversement au cours de l'histoire. Il y eut un temps où les communautés ont été organisées sous forme d'économies fermées. Des nations ou des communautés mineures ont été ou sont prises dans une planification qui étreint l'ensemble de la communauté nationale. Aux âges et dans les milieux libéraux, les communautés ont été désorganisées. On a pensé que la liaison des hommes par le contrat et des agents économiques par le marché pourrait remplacer les intégrations plus complexes et plus solides du passé. Aujourd'hui, en

même temps que l'économie de concurrence recule, l'économie de concours progresse. On aperçoit les affinités qui existent entre le marché corporatif⁶⁷, marché des groupes contrôlé par l'Etat, et le maintien ou la résurrection des communautés. Ce marché ne détruit pas les communautés pour imposer à leurs membres la discipline d'une planification totale ; il ne les dissout pas en leurs composantes ni n'en réduit l'image à celle d'une juxtaposition d'individus. Il leur reconnaît un rôle relativement autonome, tout en les situant dans un ensemble organisé politiquement.

Politique et analyse communautaire. — La politique à laquelle nous sommes conduits tant pour comprendre que pour transformer l'économie réelle est sans rapports avec celle que l'individualisme libéral a définie et pratiquée.

La politique de partis est bien, en théorie, le fruit d'opinions différentes sur l'intérêt général ou sur le bien de la communauté. *Son principe fondamental devrait donc être de ne pas mettre en péril l'existence même de la communauté concrète qu'elle régit, c'est-à-dire de la communauté nationale.*

En fait, la politique des partis est l'œuvre de groupements particuliers qui en viennent à concevoir leur sort comme largement indépendant de celui des communautés mineures : famille, profession, villages, villes, régions, et de la communauté nationale. Ces groupements appliquent la règle du « chacun pour soi » qui régit les rapports entre individus.

Ils tracent leurs frontières selon l'adhésion de leurs membres à une idéologie ou selon la communauté d'intérêts matériels qui créent des situations de fait. Le paroxysme de la confusion est atteint quand un semblant d'idéologie voile un regroupement à base de solides intérêts matériels. Dans tous les cas, les communautés concrètes, communautés mineures ou communautés nationales, deviennent des instruments et des moyens au service des partis.

La politique diviseuse qui est celle des partis engendre des conséquences conformes à son principe.

1) Elle perd de vue l'existence même de la communauté historique à laquelle elle s'applique, c'est-à-dire de la nation. Pour accomplir tels ou tels actes, pour jouer tel ou tel rôle, il faut d'abord que la communauté nationale soit. Pour qu'elle soit, il faut que soient résolues des séries de questions que l'on peut nommer existentielles, parce qu'à leur solution est suspendue l'existence de la nation. Sur l'hygiène et la santé du peuple, sur un minimum concernant l'enseignement et l'éducation, sur la défense de l'ordre intérieur et extérieur, l'accord peut toujours se faire entre ceux qui ont d'abord décidé que la communauté nationale subsisterait. C'est la

raison précisément pour laquelle de telles questions ne sont ni définies, ni abordées, ni résolues par une politique qui tire son être de la division.

2) Pour la même raison, cette politique est impuissante à proposer à la nation des buts communs et des œuvres communes.

Ces réalités s'effacent dans le libéralisme, qui réduit l'activité sociale aux intérêts économiques et à la morale privée. Les intérêts économiques compris dans l'immédiat et sans tenir compte des arrière-plans sont souvent opposés. Quant aux options morales, pour une philosophie relativiste et agnostique, elles sont toutes aussi valables les unes que les autres.

Le marxisme prend-t-il la succession d'un libéralisme sénile ? Il montre la même impuissance à fonder et à promouvoir une activité vraiment commune, puisqu'il ramène les préférences spirituelles aux antagonismes de l'infrastructure économique.

La politique des partis ruine donc la communauté nationale (en même temps que les communautés mineures qui la constituent), parce qu'elle l'attaque en même temps dans sa substance et dans son esprit.

Son échec fait voir, par contraste, le contenu et le sens d'une politique communautaire.

1) Celle-ci surgit de ce fait historique qu'est l'existence de communautés concrètes. De certaines d'entre elles telles que la famille ou la cité, la politique a reflué. Elle a, au cours de l'histoire de l'Europe occidentale, concentré son action dans les communautés de lieu, aujourd'hui dans les nations. A mesure que les communautés de lieu s'étendent et en raison des diversités et des antagonismes qu'elles englobent dans cette extension, elles requièrent une intégration et une organisation politiques. Cela est-il compris ? La politique n'apparaîtra plus comme une sorte d'épiphénomène de la vie de la communauté nationale, mais comme une forme de l'intégration de cette communauté nationale, comme une condition de sa cohérence et de son développement.

La politique surgit de la communauté nationale telle qu'elle est, c'est-à-dire d'une vaste communauté, formée par d'autres communautés moindres en nombre et d'un ordre différent.

Les rapports entre communautés mineures ne peuvent être établis ni rétablis, sinon par une politique qui définisse des buts qui soient communs à toutes. La covivance pacifique et féconde de familles, de professions, de villages, de villes, de régions ne peut être ordonnée que compte tenu de l'ensemble. Ce qui suppose une idée de cet ensemble, des possibilités qu'il a et des buts qu'il peut s'assigner en tant que tel.

Cette intégration politique est étroitement liée à l'espace. Quand une

communauté, par exemple la famille ou le village, croît, quand des communautés familles ou villages se développent et agissent de concert, elles occupent plus d'espace. Elles doivent nécessairement le défendre et l'aménager. Il n'y a pas d'intégration ni d'organisation politiques accomplies de classes dispersées en des points très distants de l'espace, entre les prolétaires chinois ou japonais, par exemple, et les prolétaires anglais ou allemands. Les Internationales sont des tentatives politiques qui cherchent un territoire : elles font figure de velléités tant qu'elles ne l'ont pas trouvé. Pour le trouver, elles se heurtent aux communautés territoriales politiquement organisées.

2) La politique communautaire est une politique du tout et jamais une politique des parties. En cette phase de l'histoire, ce tout est la communauté nationale. Plus tôt, l'intégration politique a pu se faire dans des communautés plus restreintes, plus tard elle pourrait se faire dans des communautés plus larges. Jamais en tout cas l'extension du domaine de la communauté politiquement intégrée n'a lieu par décret pur et simple de la volonté ni par l'effet d'une organisation. Il y faut surtout une maturation historique. Les annales de la S.D.N. sont celles d'une organisation sans communauté internationale politiquement intégrée et impuissante à opérer, à elle seule, cette intégration.

Une politique du tout embrasse le tout et en même temps lui donne un sens en tant que tel. Elle atteint par conséquent les parties. Il n'est ni possible ni souhaitable qu'elle les absorbe ; mais elle ne sert jamais seulement l'une ou plusieurs d'entre elles ; elle les saisit et les modifie en tant qu'éléments constitutifs d'un tout.

Cette politique du tout, quelque agnostique et relativiste, en apparence que soit un régime, il faut bien toujours qu'il la fasse peu ou prou. Ou bien il la reconnaît expressément comme une nécessité primordiale. Ou bien il cherche à la faire oublier comme une exigence inférieure. Dans ce second cas, la vérité se venge. Ce fut l'aventure de l'Etat parlementaire et libéral. Posant de faux principes, il se condamnait à tricher constamment avec les règles du jeu qu'il avait lui-même établies. Il a bien tenté de manœuvrer en utilisant la politique diviseuse et partisane, de faire en même temps le jeu du tout et de la partie, de servir par exemple la nation contre la classe et la classe contre la nation. Mais, empêtré dans une fausse logique, il est parvenu à mettre en péril le tout et les parties, la nation et la classe (sans compter bien entendu les personnes humaines pleines d'une si « éminente dignité » qui composent l'une et l'autre). D'un autre biais : un moment vint où il fut bloqué, où les parties d'où il prétendait tirer toute son existence se neutralisèrent réciproquement, empêchant toute politique de

l'ensemble, quelle qu'elle soit.

L'analyse communautaire oblige à reprendre conscience de la politique que l'on fait nécessairement, mais dont on juge habile, pudique ou élégant de ne pas parler et dont on a fait perdre jusqu'à la notion aux Français. Comprendre les communautés et la communauté, c'est redécouvrir une politique à la fois traditionnelle et très moderne. C'est aussi accéder à une morale qui porte cette double marque.

Morale et analyse communautaire. — La morale de Kant subordonne de telle manière l'empirique et l'individuel au rationnel qu'elle les fait disparaître entièrement en ce dernier. Son commandement central, chacun le connaît : « Agis de telle sorte que la maxime de ton action puisse être érigée en loi universelle par tout être raisonnable. » Cet universalisme élimine l'accident. Il n'exclut pas dans son principe « la quête », ni la « recherche anxieuse » de l'attitude morale *hic et nunc*, de l'acte concret à accomplir en chaque occasion quotidienne. Mais une fois le commandement entendu, la personne en chair et en os a tout à faire pour lui trouver un contenu déterminé. Elle est avertie que la raison permet d'accéder à la loi morale universelle. Elle est déclarée capable de subordonner entièrement sa sensibilité à sa raison. Son acte moral consistera en une soumission à la loi universelle. Cela posé, il reste que l'homme n'est pas seulement raison et que la vie de chaque homme se déroule dans des conditions particulières.

Sera-t-on frappé davantage par la simplicité grandiose de cette solution du problème moral ou par l'effrayante difficulté dont elle grève chaque acte de la vie quotidienne ? La voie théorique est tracée, mais il faut cheminer sur les routes de la vie. L'effort de recherche et d'ajustement auquel invite la formule de Kant est si grand, et pour les moins éclairés ou les plus infirmes si disproportionné, que la tentation est grande de le réduire. Au lieu de tendre la raison humaine vers la recherche de la loi morale, il est expédient de lui en proposer une image une fois pour toutes fixée. La loi morale descendra alors sur terre : elle sera exprimée par des principes ou même codifiée dans des lois. Si l'on oublie qu'à travers ces transformations elle s'« humanise » par force, perd de sa pureté en se faisant immédiatement accessible et de sa puissance animatrice indéfinie en habitant une formule, on risquera de confondre la loi morale avec ce qui en est l'expression indigne et transitoire. Le kantisme ne contient pas nécessairement un légalisme, une soumission à une morale codex. Il en crée le risque et la menace. Qui ne voit à quelles conséquences conduirait la conviction que l'acte moral consiste sans plus à observer une loi toute

faite, soit qu'elle consiste en préceptes arrêtés pour chaque ordre d'activités, soit qu'elle se cristallise en formules juridiques ?

Contre la morale statique, abstraite, générale qu'une interprétation sans nerf ni pointe tirerait de la pensée kantienne, presque toutes les philosophies modernes se sont rebellées quand elles se sont appliquées au contenu et aux conditions de la moralité.

Ces réactions livrent chacune un apport utilisable pour une synthèse.

La sociologie Durkheim se dresse contre l'universalisme de la loi morale en se fondant sur l'histoire. De règles morales, croit-elle pouvoir observer, il n'en est pas qui soient valables pour l'individu seulement ou pour l'univers entier. Toutes se dégagent à l'intérieur de groupements. Les groupes sociaux sont en même temps l'origine et le but des morales. Ces dernières sont les normes secrétées par les groupes pour leur conservation et leur développement. Des pressions en résultent, que les hommes subissent bon gré, mal gré. La nature de ces pressions est révélée par la science des mœurs⁶⁸. Leur contenu, repéré par le même moyen, s'impose à chacun parce que le groupe est tel et parce que l'homme est dans ce groupe.

Les sociologues ne nous ont jamais dit comment on passe de la constatation d'une pression sociale, qui est un pur fait, à l'acceptation de cette pression, qui implique une délibération et une option de conscience. Ils ne jettent pas — parce que c'est impossible — de pont entre la constatation de ce qui est et l'injonction ou l'acceptation de ce qui doit être⁶⁹. Leur morale, inefficace en fait, est philosophiquement insoutenable.

1

Toutefois, une analyse bienveillante et soucieuse de ne rien laisser perdre des efforts de l'esprit humain reconnaîtra qu'ils ont, par leur erreur même, braqué l'attention sur les données de fait dans lesquelles l'homme concret agit moralement et sur les conditions sans la connaissance desquelles les pires illusions se répandent sur le degré de sincérité, de pureté et d'efficacité de nos actes. Ils ne se sont pas souciés du reste de tirer de la sociologie et de la science des mœurs une occasion d'épurer et de perfectionner une morale qui dépasserait ces disciplines. Ils ont enfermé la morale dans la réalité sociale. Par là, ils aboutissent eux aussi à une morale de la pure soumission à la loi, sauf que la loi varie avec chaque groupe, à une morale-codex, sauf que le code n'est pas le même au sein de chaque société close d'où il est issu.

Quelques-uns des plus grands parmi les philosophes contemporains qui abordent la définition de l'acte moral refusent d'y voir l'acceptation d'un tout fait, la soumission à une formule extérieure au sujet, qu'elle soit une

loi universelle de l'humanité ou une loi particulière du groupe. F. Rauh, Bergson, *Le Senne*, partant des hommes qui peinent sur les chemins de la moralité plus que d'une loi immuable et impassible qui dominerait leur effort, voient dans l'acte moral d'abord une quête, une « recherche anxieuse ». Chaque personne est individuée. Chaque homme porte en même temps une nature et une individualité. Ils ne sont pas interchangeables, et les conditions de la vie ne sont pas, de l'un à l'autre cas, directement comparables. Chacun aura donc à inventer l'acte concret, l'attitude immédiate et quotidienne par quoi il sera vraiment serviteur des valeurs morales. L'acte moral n'est ni reproduction, ni acceptation, ni soumission passive, mais création. Il ne se déduit pas plus de principes qu'un beau poème ne se déduit des règles de la prosodie.

A cette « recherche anxieuse », à cet effort incessamment renouvelé « pour passer de l'idée universelle du devoir à l'invention de sa fin » (*Le Senne*), il faut un moteur. Et beaucoup de ceux qui ont entendu la leçon des penseurs que je cite, le découvrent dans l'amour. Mais l'amour ne se « satisfait » d'aucune norme, ne se « contente » d'aucune loi. Sur elles il prend appui pour son propre essor.

Voir dans l'acte moral un acte de création ou d'invention, c'est le situer dans la personne concrète, l'appréhender comme une relation entre personnes concrètes, rendre nécessaire qu'il procède de l'amour qui, antérieur à toute règle, finalement les transcende toutes.

L'état des personnes unies par et dans l'amour va plus loin que toute loi, même morale. Dans la communauté de pur amour, chacun se découvre et s'accomplit par le dévouement et par le don de soi. L'amour absorbe la règle morale et la loi juridique. Celui qui aime, plus il aime et moins il se préoccupe de la sanction, moins il se sent soumis à une pression et limité par un ordre, moins il regrette ou même mesure ce qu'il renonce dans l'offrande, ce qu'il sacrifie dans l'holocauste. Son joug est léger ; délice est l'injonction de ce qu'il aime.

La parfaite moralité confondue avec le parfait amour, l'*ama et fac quod vis* livrent un commandement essentiellement différent du commandement kantien, mais qui, pas plus que lui, ne décharge du fardeau des choix concrets et quotidiens. Ces choix ne se déterminent qu'avec beaucoup d'aides : celles qu'apportent à chacun les communautés concrètes où il vit. Nous ne choisissons jamais tout à fait ceux que nous avons à aimer, la manière de les aimer, les conditions d'efficacité de notre amour. Dira-t-on que cette destinée est dure, qu'elle meurtrit toujours quelque chose en nous ? Ou qu'elle est tutélaire et maternelle et nous délivre d'une entreprise impossible ? Elle est en tout cas ce qu'elle est et nous n'avons

aucune raison de nous illusionner sur elle. Ouverts à l'amour du prochain, nous vivons environnés de proches. Nous ne pouvons aimer l'anonyme mais seulement les personnes. Nous n'aimons pas « on », mais quelqu'un et quelques-uns. Il n'y a pas d'un côté l'homme et de l'autre l'humanité, d'un côté l'homme et de l'autre la multitude, mais l'homme dans les communautés de proches. Elles sont composées de visages qui ont un nom propre, elles transforment des choses à portée de la main ; des misères ou des joies s'y rassemblent à portée de cœur. La vie réelle est quotidienne et bornée. L'élan d'amour se précise, sans se figer, dans des communautés dont les limites répètent nos limites, dont les infirmités sont le reflet de nos infirmités. Les communautés concrètes fixent l'amour et le mesurent.

Elles l'orientent aussi, et le gardent. Chaque communauté concrète est dépositaire d'une expérience et d'une tradition. Tout l'amour que chacun de nous a reçu enseigne l'amour qu'il devra donner. Dans les communautés nous recevons l'exemple et nous faisons l'apprentissage du don. La générosité même est maladroite et parfois malfaisante si elle n'est disciplinée, humanisée. Les communautés concrètes prêtent leur expérience à ceux qui n'en ont pas encore et à ceux qui mûrissent mal par leur propre expérience. Elles transforment des amours d'enfants en amours d'hommes. L'amour, dans les communautés concrètes, c'est l'amour au milieu des contraintes et des violences.

La communauté de pur amour évoque, sous le rapport de l'acte moral, la question de la limite que nous avons déjà débattue sous un autre éclairage. Le pur amour ne peut se confondre avec la moralité pure comme la société de la parfaite justice se confond avec la communauté de l'amour parfait, que dans un monde idéal qui n'est pas le monde où nous sommes. Dans ce monde, l'être moral est celui dont l'amour et la moralité ont prise sur l'histoire. Cet amour, cette moralité ne sont pas passifs : ils font l'histoire.

C'est pourquoi ils sont déchirés. Ils deviennent efficaces en subissant des limites. Le Prochain englobe des « proches » et des « moins proches » que la vie rend ennemis. La Communauté transcende des communautés concrètes, qui se font la guerre. L'amour d'ici-bas ne nie pas les conflits ni ne cherche à les éluder. Il reste orienté à une communion indestructible dans le moment même qu'il combat l'ennemi les armes à la main. Il ouvre une incessante possibilité de dépassement au delà des conflits actuels, mais il ne s'indigne pas que ces conflits éclatent et il sait qu'il compromettrait toute chance de progression en refusant d'y participer. L'amour d'hommes n'est pas plus un amour d'anges qu'il n'est un amour d'enfants. Il est le fait d'êtres qui n'ont qu'une vie dans un temps irréversible, qui ne possèdent pas le don d'ubiquité, qui sont en un moment du temps et en un

point de l'espace, qui ne peuvent jouer en même temps tous les rôles et qui ont un certain rôle à jouer dans le drame humain.

Ramenée sur terre, la morale du pur amour devient la morale de la vocation. « Agis de telle sorte que ton action soit conforme à ton rôle unique et irremplaçable. » Maxime qui semble aux antipodes de l'universalisme, mais qui, en vérité, le rejoint si l'on sait qu'elle inclut cette autre proposition : « Et c'est en jouant ce rôle unique et irremplaçable que tu incarneras dans l'histoire des valeurs universelles. »

Au vrai, la morale de la vocation n'est ni universaliste, ni individualiste. Elle ne s'adresse pas à l'homme-raison, mais à l'homme total chargé de tout son poids infrarationnel ; elle le saisit dans sa chair et dans son sang, avec ses instincts et ses mouvements organiques, ses impulsions sensibles et ses sollicitations sentimentales. Elle ne concerne pas l'homme monade, mais l'homme en communautés, avec toutes ses attaches à des communautés concrètes d'où il procède sans les avoir choisies, dont le sort est toujours, sous quelque biais, son sort.

La morale de la vocation est à la fois supra-terrestre et historique. Elle nous sollicite de surmonter par l'acte en chacun de nous et dans l'histoire les conflits inséparables de notre condition. Elle nous enseigne que, de nos amours ou de nos combats nous ne voyons jamais qu'une face et un sens, le plus immédiat, et que nous ne sommes pas maîtres des derniers effets des uns et des autres. Elle ne suspend pas le combat : elle montre qu'il est un épisode dans l'histoire de l'humanité, où les hommes, tous ensemble, poursuivent ce que poursuit chacun en particulier : la recherche anxieuse, la quête angoissée à travers quoi se définit finalement la progression morale.

*

La communauté apparaît, au terme de ces analyses, comme une réalité humaine. Groupes ou groupements, société ou association, autant de termes qui égareraient l'enquête au lieu de la concentrer sur cette réalité. Une fois qu'on la tient, des perspectives s'ouvrent sur toutes les branches des sciences sociales. Sur leurs lignes, nous retrouvons, dans leur jeunesse et dans leur force, des enseignements traditionnels déformés ou obliérés par des siècles de pensée individualiste.

C'est que la communauté est une réalité de tous les temps. Le problème qu'elle soulève est un problème fondamental qui s'est posé aux hommes sous toutes les latitudes et à toutes les époques. Ils sont en communautés avant de vivre en Etats de telle ou telle forme, et quelque perfectionnées que soient leurs techniques sociétaires, c'est à une communauté qu'ils aspirent, en elles qu'ils trouvent les conditions de leur équilibre et de leur accomplissement.

Réalité universelle, la communauté pose le problème central de l'Europe du XX^e siècle. Les formes accoutumées de l'Etat sont partout ébranlées. Les cadres territoriaux des sociétés politiques sont remis en question. Les politiques diviseuses ont conduit à l'abîme. C'est le moment de penser en termes neufs les rapports entre les hommes et les groupes d'hommes.

L'analyse communautaire a seule assez de portée et de souplesse pour embrasser les difficultés les plus actuelles dans leur ampleur et leur spécificité.

Si la réalité communautaire est en deçà et au delà du droit, il n'en suit pas qu'elle s'accommode de n'importe quelle expression juridique. L'abandon des routines que son exacte compréhension exige dans les domaines sociologique, économique, politique, moral, s'impose aussi dans le domaine juridique.

Là comme ailleurs, cet abandon a été préparé. Des juristes philosophes sensibles aux insuffisances des interprétations individualistes et subjectives ont déblayé le terrain et rassemblé les matériaux. Ils travaillaient, sans le savoir ou le sachant mal, à la construction juridique de la communauté.

CHAPITRE II

L'EXPRESSION JURIDIQUE

Nous organisons un ensemble humain en fixant ses frontières, ses règles et ses buts.

1° Un groupement humain est organisé quand on sait exactement où il commence et où il finit. Ce qui n'est pas délimité n'est pas organisable. Une masse humaine aux contours indécis peut, sous l'influence des événements ou par la volonté des hommes, prendre progressivement une structure, mais pour s'organiser, il lui faudra connaître sa propre superficie. La profession, par exemple, devra être recensée. La famille devra être définie dans son étendue. Un lopin de terre aussi bien qu'un continent, un groupe de dix membres aussi bien qu'une nation, s'organisent en traçant des frontières. L'ensemble humain perd en plasticité, mais gagne en cohésion et en efficacité.

2° La détermination des buts est aussi essentielle. Si la vie se déroulait comme une opération rationnelle, il faudrait même dire que le choix des buts précède toute délimitation. En vue d'accomplir une œuvre déterminée des hommes traceraient des frontières. Ou encore c'est en vue de poursuivre ensemble une œuvre commune que des ensembles mineurs ou des individus noueraient alliance. Dans la vie, moins de régularité. Souvent un ensemble humain se coagule, on y sentira sourdre des aspirations mal définies. Puis, par l'organisation, les limites se préciseront en même temps que les buts.

3° L'organisation s'épanouit en règles. Une fois de plus les événements se déroulent souvent d'une façon différente d'un processus logique. Des pratiques plus ou moins spontanées se stabilisent peu à peu : elles sont en même temps critiquées et consacrées. Ainsi au sein d'une profession, une coutume professionnelle se forme ; au moment de sa rédaction, elle est soumise à une critique plus ou moins rationnelle et finalement fixée ; fixée du moins en apparence, car la vie continue et conteste le code établi.

Dans les civilisations modernes, l'organisation est, le plus souvent, juridique. La détermination des frontières, des règles, des buts a une portée de droit ou est l'œuvre du droit.

En tirant profit des analyses faites par les juristes français, nous pouvons formuler deux propositions importantes touchant l'organisation de la communauté :

- L'organisation juridique de toutes les communautés ne se réalise pleinement que par l'institution ;
- L'organisation juridique de certaines communautés ne se réalise pleinement que par une sorte spéciale d'institution qui est la corporation.

A fonder ces propositions tendent les développements que voici.

Section I

COMMUNAUTÉ ET INSTITUTION

Un historien, un sociologue parlent d'institutions dans un sens large. Paul Lacombe, dans son Histoire considérée comme Science, oppose l'événement qu'on ne voit pas deux fois à l'institution qui encadre des actes qui se répètent. François Simiand propose une distinction analogue entre ce qu'il appelle les faits événementiels (initiatives, inventions, rencontres) et les faits institutionnels. Et c'est encore une distinction analogue qui inspire la remarque de Petit Dutailis quand il dit que l'histoire des institutions ne doit pas faire oublier l'histoire des hommes. Ainsi l'institution est un ensemble d'habitudes collectives ou de cadres permanents, par contraste avec des actes successifs ou discontinus.

Les juristes de l'institution⁷⁰ usent d'un concept plus précis, mais dont les limites n'apparaissent pas à premier examen.

D'accord sur ce qu'ils combattent, ils le sont moins sur ce qu'ils veulent édifier.

Contenu critique de la théorie de l'institution. — 1° Ces juristes combattent l'interprétation *purement contractuelle* du droit.

Sumner Maine avait présenté le progrès de la civilisation juridique comme le passage du statut au contrat. C'est un fait que le contrat a été l'instrument essentiel de la libération de l'individu. Par lui, l'individu a défini ses droits et ses prérogatives à l'égard des groupes. Sensibles à une nouveauté, des générations de juristes se sont laissées hypnotiser par elle.

Ils ont interprété la nouveauté qu'est le contrat dans le sens même du mouvement qui la portait. Ils ont présenté l'égalité comme l'âme du contrat. Ils n'ont pas aperçu qu'en le faisant ils suivaient un rêve au lieu d'observer l'histoire. Dans le passé, il y a eu de très nombreux accords entre des sujets juridiques inégaux, et comportant des prestations inégales. Toute l'histoire de la féodalité est là pour le prouver. Au surplus, même dans une civilisation juridique toute imprégnée d'idées morales, l'égalité n'est jamais qu'une règle et ne suffit jamais à éliminer l'inégalité de fait. Les champions du contrat en l'interprétant dans le sens du mouvement historique, ont fait preuve d'un optimisme excessif dans le pouvoir transformateur de la norme elle-même.

Par là ils isolaient le contrat. Ils raisonnèrent comme si le contrat se

suffisait à lui-même au lieu de croître et de porter ses fruits dans un milieu juridique où il y a autre chose que des phénomènes contractuels. Le contrat, se suffisant à lui-même, ne pouvait-on pas en faire le moule où couler toutes les situations juridiques ? Les corps sociaux étaient-ils autre chose que des contrats sociaux ? L'Etat lui-même n'apparaissait-il pas comme un faisceau de contrats ?

Contre ces généralisations, les faits regimber. La position purement contractualiste est insoutenable. D'une part, le contrat peut organiser les pires tyrannies. Pour promouvoir la libération des personnes, il faut le dépasser, l'atteindre en son cadre et en son cœur⁷¹. Puis, toutes les obligations ne procèdent pas d'un contrat, et les corps sociaux, même lorsqu'ils ne sont pas publics, le débordent de toutes parts.

L'institution fut le concept qui polarisa et organisa ces réactions anti-contractuelles.

2° Une conception contractuelle *et étatique* de la vie juridique vaut-elle mieux ? Les théoriciens de l'institution ne le croient pas. Ils ne se bornent pas à répudier l'interprétation selon laquelle tout fait juridique peut être compris en termes de contrat. Ils s'opposent vigoureusement à l'interprétation dualiste de la vie juridique en termes de contrat et de loi.

L'Etat lui-même est une organisation juridique. Avant qu'il soit, il faut qu'il naisse. Avant d'expliquer autre chose, il faut qu'il soit lui-même expliqué. Si l'explication ne peut pas être trouvée dans le contrat, il faudra la puiser ailleurs, au contact de la réalité sociologique.

Puis, la distinction brutale du droit de l'Etat et du droit des particuliers de la loi et du contrat, est loin d'épuiser toutes les manifestations de la civilisation moderne.

En même temps que progresse l'économie mixte, des institutions se créent qui ne sont ni des services publics ni des professions privées.

Où ranger, par exemple, le Comité social d'établissement ou d'entreprise ? A quelle catégorie ramener le Comité social national prévu par la Charte, où se trouvent des représentants des parties et en même temps un représentant de l'Etat ? Les Comités d'organisation sont-ils autre chose que des organismes mixtes, puisqu'y siègent des représentants des intérêts privés sous le contrôle d'un commissaire du gouvernement. Le vrai est *qu'entre le privé et le public se forme une zone de l'intérêt général ou de l'intérêt commun*.

Ces transformations récentes font pénétrer avec une différence d'échelle et d'atmosphère dans un domaine que nous connaissions déjà à travers le droit du travail. La convention collective, le syndicat lui-même, n'étaient plus des ensembles de droit purement privé. Ils étaient à la frontière du

droit privé et du droit public.

L'institution — c'est son second aspect — est le concept qui saisit ces transformations et en rend compte en réagissant à la fois contre le contrat et contre la loi, contre l'interprétation individualiste et contre l'interprétation étatiste.

Les juristes de l'institution concordent sur tous ces points. Mais, quand il s'agit de construire positivement l'institution, les hésitations recommencent.

Double contenu positif de la théorie de l'institution. — Elles sont déjà présentes chez le père de la théorie de l'institution, Maurice Hauriou. Elles se révèlent à travers les formules successives qu'il donne de sa pensée.

Dans la *Science sociale traditionnelle*, publiée en 1896, l'institution est une forme générale de la vie sociale. La société ne progresse pas d'un coup. Lorsqu'une transformation s'y opère, elle est souvent le fait de la force. Au mieux, elle s'accompagne d'une grande dépense de coercition. Puis, peu à peu, elle s'humanise. L'injonction perd de sa rigueur initiale. Le changement entre dans les mœurs. La création est l'œuvre d'hommes qui appartiennent au « monde de la lutte pour la vie ». L'humanisation de la nouveauté est l'œuvre de ceux qui appartiennent au « monde du sacrifice ».

Quelque chose qui a fait brutalement irruption dans le monde s'« institue » peu à peu. L'institution n'est rien de plus que ce processus délicat et efficace d'adaptation. Par exemple, la féodalité s'est instaurée en France dès le X^e siècle, dans un fracas de luttes et de violences. Ses institutions sont nées, elle s'est instituée progressivement au cours des XII^e et XIII^e siècles.

Dans sa *Théorie de l'institution et de la fondation*, Hauriou prend une position différente. Sa pensée s'est enrichie et précisée. L'institution lui apparaît comme une double réalité. Le même mot désigne soit l'institution-chose, qui est un ensemble de règles, par exemple la propriété foncière, soit l'institution-personne, ou institution corporative, par exemple la corporation. Hauriou ne considère pas que ces deux réalités aient importance égale. Il laisse à l'arrière-plan l'institution-chose, qui rejoint l'institution au sens général des sociologues, et il concentre toute son attention sur l'institution-personne, c'est-à-dire sur l'institution corporative.

Elle se définit par trois traits :

1° Une idée d'œuvre à réaliser dans un groupe social ;

2° Un pouvoir organisateur mis au service de cette idée et de sa réalisation ;

3° Des manifestations de communion qui se produisent dans le groupe social au sujet de l'idée et de sa réalisation.

En bref, on pourrait dire, comme le fait Gurvitch, qu'Hauriou donne une synthèse de platonisme et de bergsonisme, et que l'institution qu'il vise n'est rien de plus qu'une idée qui s'incarne, qui prend corps, c'est-à-dire qui, pour durer, se dote des moyens d'action qui lui sont nécessaires.

On trouve déjà, chez Hauriou, deux voies bien distinctes pour atteindre l'institution. Tantôt, c'est la pensée d'Hauriou « première manière » — l'institution est un mode d'interprétation de toutes les réalités juridiques, ou une modalité de la vie sociale qu'on rencontre dans toutes les sortes de groupes humaine. Tantôt, — c'est la conclusion d'Hauriou en fin de carrière, lorsqu'il a, sous la pression de la critique, tenté de préciser son intuition initiale —, l'institution est une construction propre à certaines réalités juridiques ; elle ne vaut que pour éclairer un domaine particulier de l'ensemble du droit.

Après Hauriou, le divorce s'accroît.

Deux fractions se dessinent dans l'école institutionnelle, et chacune défend l'une des deux thèses présentes chez Hauriou. Prélot tient que l'institution doit être considérée comme une catégorie juridique à côté de beaucoup d'autres. Nous voilà donc avertis que nous n'interpréterons la totalité de la réalité juridique qu'à travers les concepts de contrat, de loi et d'institution. Renard et Delos par contre estiment qu'il n'y a pas une théorie de l'institution, mais bien une théorie institutionnelle du droit. Pour eux, le contrat et la loi ne se comprennent eux-mêmes que dans l'éclairage institutionnel ou institutionnaliste. Ils reprochent à Hauriou d'avoir sous-estimé la portée de sa recherche initiale.

Théorie de l'institution et théorie de la communauté sont distinctes et complémentaires. — Or, sous ces deux formes, la théorie juridique de l'institution apparaît comme le prolongement naturel, inévitable, de la théorie sociologique et philosophique de la communauté.

La prend-on comme une théorie générale du droit ? Elle montre alors que le droit créé par la force s'adapte progressivement aux situations des sujets qu'il régit, que le droit n'est jamais formé par le seul législateur ou par le juge, mais par tous ceux exactement qui en font bon usage ou en abusent. Elle montre au surplus que toute interprétation contractuelle ou — en termes sociologiques — associationniste —, comme toute interprétation sociétaire qui fait reposer le groupe sur la contrainte, est

condamnée par avance à l'échec. Le juriste, sans savoir que s'élaborait une théorie de la communauté, a retrouvé pour ses buts propres tout ce qui en forme l'armature essentielle.

La convergence est plus nette encore si l'on prend l'institution comme une construction spéciale, c'est-à-dire si, à la suite de M. Hauriou, on fixe l'attention sur l'institution-personne ou sur l'institution corporative. On remarque alors qu'il y a correspondance entre les éléments retenus par M. Hauriou et ceux que nous trouvons à travers l'analyse de la communauté.

M. Hauriou insiste sur l'idée d'œuvre, mais nous savons déjà que les communautés humaines ne sont pas seulement le résultat de la modification passive d'hommes soumis à des conditions communes, qu'elles sont aussi le fruit de l'adhésion à des objets communs.

Hauriou met l'accent sur le pouvoir organisateur d'une institution corporative ; et nous savons qu'aucune communauté ne vit sans une structure communautaire, qui est constituée essentiellement par le rapprochement en un même tout de situations complémentaires sous une hiérarchie. On n'a jamais vu de communautés intégralement pluralistes, où des ordres distincts se concurrenceraient sans se subordonner. Il n'y a pas une seule communauté de l'histoire, même si elle est simplement une communauté structurée, dans laquelle déjà, en deçà du pouvoir de droit, il n'y ait un pouvoir de fait.

Hauriou évoque des manifestations de communion, et nous avons dû, à la base de la communauté, faire une analyse minutieuse de la conscience du Nous.

L'institution telle que la comprend Hauriou est donc, si l'on veut, relativement indépendante d'une théorie de la communauté. Mais il est évident en tout cas pour tout homme non prévenu qu'elle en est la traduction juridique exacte.

Allons plus loin. Considérons la théorie de l'institution postérieurement à son élaboration par Hauriou. Elle a été utilisée notamment par Delos comme fondement d'une interprétation positive de la personnalité juridique. La personnalité juridique, observe Delos, n'a jamais été expliquée à fond par le juriste. C'est qu'il n'a pas aperçu qu'elle plonge ses racines dans un « donné » sociologique. Dans un ensemble humain, une collaboration des consciences tend à un même but ; des moyens sont employés et sont organisés pour l'atteindre. A mesure qu'un groupe humain se définit, il tend à prendre une personnalité de fait, et Delos fait observer qu'elle peut être reconnue sans que pour autant on tombe dans l'erreur de personnifier le groupe. Cette personnalité de fait, c'est essentiellement un rôle à jouer⁷². Or, la personnalité juridique n'est que la

synthèse des moyens de droit nécessaires pour que ce rôle puisse être joué. Non seulement, par conséquent, la communauté étudiée en elle-même et abstraction faite de toute préoccupation juridique, apparaît avec les caractères qui sont ceux de l'institution, mais encore le rôle de la communauté rejoint le rôle de l'ensemble humain qu'exprime et traduit la personnalité juridique.

On chercherait en vain correspondance plus exacte entre mode d'expression et réalité à exprimer. Ce n'est pas en forçant les théories ni en déformant des faits, mais parce que l'analyse nous y contraint que nous pouvons conclure : *l'institution, et spécialement l'institution-personne, l'institution corporative, ne se comprend pas sans la communauté. A l'inverse, la communauté organisée ne se comprend pas sans l'institution.*

Nous pourrions désormais voir clairement les rapports qui unissent communauté et corporation.

Section II

COMMUNAUTÉ ET CORPORATION

Les deux réalités ont été souvent confondues. Quand, — c'est fréquent en France —, un observateur de la vie sociale n'est tout à fait sûr ni de ce qu'il entend par communauté ni de ce qu'il désigne par corporation, comment lui demander de marquer entre elles des rapports exacts ? S'il les oppose ensemble aux formes individualistes et libérales pour les englober dans une même réprobation ou dans une même faveur, c'est par intuition d'une parenté qu'il ne définit pas.

L'histoire montre parfois étroitement mêlées communauté et corporation. Certaines communautés en effet ne s'organisent pas seulement en institutions au sens large de ce mot, mais en corporations. Les communautés de métiers dans l'ancienne France sont aussi des corporations. A partir du moment où la communauté professionnelle a reçu une organisation corporative, l'analyse seule permet d'y discerner ce qui procède d'un rassemblement spontané et ce qui vient d'une discipline étatique, ce qui ressortit à un groupement d'hommes aux mouvements de leurs consciences et aux démarches de leurs activités et ce qui émane de règles fixées.

Il arrive donc qu'aux dépens de la précision et de la clarté, le même mot soit employé dans des acceptions différentes et même opposées. En France, la corporation pour les uns est un groupement professionnel spontané, pour les autres une discipline étatique. Dans les pays de langue allemande, le *Stand* est, pour ceux-ci, une création de l'Etat, pour ceux-là, le fruit d'une croissance organique (*der Stand wächst organisch*). Explicables Chez des écrivains qui ne donnent pas à leur corporatisme une base sociologique, ces confusions seraient intolérables chez ceux qui appliquent dans toutes ses conséquences, l'analyse communautaire.

Les distinctions indispensables surgissent d'observations sur lesquelles tout le monde peut tomber d'accord.

1° Communauté et corporation ne se recouvrent pas. Il existe des communautés, les familles, qui n'ont pas été et ne sont pas des corporations. L'une des communautés les plus caractéristiques n'a donc pas reçu dans l'histoire d'organisation corporative. Il faudrait donner à corporation un sens si large qu'il deviendrait synonyme d'institution pour pouvoir dire que les communautés locales et les nations ont eu ou

pourraient avoir une organisation corporative ;

2° Pour les communautés que l'histoire révèle susceptibles d'organisation corporative, il y a ou non suivant les conditions du milieu et du temps, coïncidence entre communauté et corporation. En Europe occidentale, des professions se sont formées bien avant qu'il y eut des corporations. Quand les corporations ont disparu, les professions ont subsisté et ont conservé de nombreux caractères communautaires. L'organisation corporative qu'on s'efforce de mettre sur pied présentement s'appuie sur des familles ou communautés professionnelles qu'elle ne crée pas, mais qu'elle constate.

Gardons d'assimiler ce que l'observation du présent et le déroulement de l'histoire commandent de distinguer.

La corporation ou organisation corporative est une organisation juridique de forme institutionnelle et de caractère public ou semi-public qui soumet un ensemble d'activités professionnelles à une discipline collective.

C'est la définition la plus large. L'organisation corporative ainsi entendue extensivement contient plusieurs espèces.

Suivant la nature des activités professionnelles disciplinées, on aura les corps et ordres (par exemple l'ordre des médecins) et les corporations proprement dites (par exemple la corporation du crédit et de la Banque).

Suivant le but de la discipline collective imposée aux activités professionnelles une distinction supplémentaire s'impose.

Dans tout système économique quel qu'il soit, la corporation coordonne et rassemble des unités et des forces de production. Dans le capitalisme, outre cet objet, elle est contrainte de surmonter les conflits de classe et d'organiser la collaboration pacifique du travail et du capital. Par ce dernier but et ce dernier effet, le corporatisme de l'époque capitaliste prend sa spécificité⁷³.

Dans l'expérience en cours les Comités d'organisation visent le premier objectif : la coordination des unités de production ; les Comités sociaux tendent au second : la collaboration pacifique de tous les agents de la production. Leur interpénétration progressive, expressément prévue par la Charte permettrait de réaliser une organisation corporative totale. Elle réglerait le fonctionnement de communautés professionnelles qui lui étaient antérieures, c'est-à-dire qui existaient et avaient une structure bien avant que les règles corporatives aient été énoncées.

Si ces analyses sont exactes, confondre corporation et communauté,

c'est confondre une réalité humaine et une organisation juridique. Quand un juriste dit que l'institution plonge dans un « donné » sociologique, quand nous disons que la communauté est antérieure à la corporation, une même constatation décisive est faite. Les groupements humains ne sont ni spontanéité pure, ni pure organisation. Le pouvoir les aide à naître, les fait pousser, les discipline, les valorise en les exprimant : il ne peut pas les créer de toutes pièces et *ex nihilo*. *Le plus grand drame du corporatisme serait de créer des corporations sans communautés.*

Cette nécessité d'une coopération de l'organisation et des forces spontanées révèle en somme que la « matière » humaine n'est plastique que jusqu'à un certain degré. Une communauté humaine n'est ni un mécanisme, ni en toute rigueur, un organisme.

En quoi est-elle spécifiquement humaine ? Pourquoi et comment peut-elle être pleinement humaine ? Il reste à le dire.

CHAPITRE III

LA QUALITÉ HUMAINE DE LA COMMUNAUTÉ

Il est dangereux, en science sociale, de confondre constatations et appréciations. Quand le slogan de la communauté a été lancé en France, il sembla que la communauté fût un modèle autant qu'une réalité. Plus nombreux mêmes ont été sans doute ceux qui l'ont considérée comme un état idéal vers lequel tendre, plutôt que comme une réalité vivante dans laquelle nous sommes d'ores et déjà.

Ainsi s'expliquent des interrogations naïves. On demande si la communauté est un « programme qui aura l'adhésion des masses », si elle ne désigne pas un « but bien éloigné et dont l'atteinte est problématique ». Ces questions montrent que beaucoup n'ont pas encore compris *qu'ils vivent en communauté, qu'ils n'échappent pas à la communauté*, que la communauté n'a pas à être décrétée, qu'elle ne peut même pas être créée par décret, mais qu'elle est.

Elle est, mais avec une forme, des conséquences, des caractères différents suivant les cas. Elle est, mais elle devient par notre propre effort de compréhension et de transformation. Nous ne sommes pas maîtres de son existence, nous sommes largement responsables de sa qualité.

Que vise-t-on quand on évoque la qualité humaine d'une communauté ou de la communauté ?

Deux choses, distinctes et liées.

La communauté d'hommes a une spécificité. Par le seul fait qu'elle est composée d'êtres humains, quelles que soient les erreurs dont elle peut être le théâtre et les malformations que des pouvoirs insuffisamment éclairés prétendent lui imposer, elle ne deviendra jamais une communauté biologique ou animale. Elle est gardée contre diverses dégradations et adultérations.

Empêchée de tomber en deçà de l'homme, elle correspond plus ou moins à l'homme même. La communauté accomplie est un chef-d'œuvre aussi difficile que l'homme accompli. A dire vrai : le même chef-d'œuvre aperçu dans une autre perspective. Il est donc bon de réfléchir sur le point

de savoir quand et comment la communauté est humaine en ce sens supplémentaire.

Il n'est pas de recette communautaire à appliquer mécaniquement pour le mieux être et l'élévation des groupements humains. Il n'existe pas de modèle tout à fait de la communauté ou d'un type de communauté concrète qu'il suffirait d'imposer aux relations entre les hommes.

La communauté prend sa qualité en courant son risque et en tentant sa chance. Sa réussite est difficile et dangereuse comme la réussite de l'homme.

Section I

LE RISQUE COMMUNAUTAIRE

Le risque communautaire est évoqué sous deux formes principales : la « perte » de la personne dans la communauté, la fermeture de la communauté sur elle-même et sa transformation en un tout compact, étranger et hostile à ce qui l'entoure. L'analyse qu'on en donne emprunte volontiers ses exemples à la communauté nationale. Mais elle pourrait *mutatis mutandis* viser les autres communautés notamment la famille et la profession. Les énonciations sur les risques impliqués par la doctrine et la pratique de la communauté prennent souvent une forme péremptoire et polémique qui fait illusion sur leur bien fondé. Soumises à l'analyse serrée, elles perdent leur force menaçante.

La « perte » de la personne. — a) La communauté reste, pour beaucoup, le nom paré de poésie et embelli par la tradition qui désigne une absorption de la personne par le groupement. Elle évoque la famille où époux et enfants seraient contraints de renoncer à leur personnalité et à leur vouloir, où ils se trouveraient annihilés par le tout représenté très concrètement par le chef de famille. Elle évoque aussi quelque Metropolis où chaque travailleur mué en Robot devient un rouage dans une immense machine. Ou encore ce « meilleur des mondes »⁷⁴, où chaque homme entièrement asservi à sa fonction travaille dans une discipline imposée en vue de l'ensemble, goûte d'un bien-être ou d'une satisfaction prévus et calculés par les chefs, mais est privé de se déterminer lui-même et de lutter par ses propres moyens pour devenir pleinement un homme. Elle fait surgir du fonds du passé l'image du clan oppressif, de la tribu tyrannisante où les hommes sont des instruments au service du tout social. Pêle-mêle, ces exemples se pressent sur les lèvres ou sous la plume de ceux que la communauté inquiète comme une menace ou irrite comme un défi. Ajouterait-on qu'ils les complètent de références plus actuelles ?

Répondre à une polémique par une autre serait un jeu.

C'est dans des nations où les hommes jaloux et avares sont terrifiés à la pensée de donner que s'exprime le plus bruyamment la crainte que la personne se « perde » dans la communauté. Regardons les réalités bien en face. Qu'est-ce qui est véritablement en péril ? Ces boutiquiers irascibles, ces comptables vétilleux, ces répétiteurs inlassables de formules toutes

faites, ces passionnés de contrôle et de calomnie, ces faibles qui, incapables de créer se blottissent dans la critique et la protestation, que pourraient-ils « perdre » dans leurs familles, leurs professions, leurs nations, sinon leur nullité close et leur suffisance verrouillée ? sinon leur droit de répéter le slogan d'un journal ou d'un parti, leur conformisme à la mesure de minces vanités et de minus-seule haines ? Tous les jours ils s'aliènent dans l'incident banal, ils vont au fil du temps comme un cadavre d'animal au fil de l'eau. Les communautés ne gagnent guère à les absorber. A être absorbés par les communautés qu'ont-ils à perdre ?

A l'inverse, quand nous assénons sur autrui ces mots vagues de « grégarisme », de « caporalisme », sommes-nous sûrs de n'avoir oublié dans aucun recoin de notre conscience un peu de pharisaïsme et d'hypocrisie ? Ces soldats dont certains se permettent de dire qu'ils vont à la boucherie « comme du bétail », pense-t-on qu'ils ont cessé d'être des hommes, qu'ils ne savent plus le prix de la vie et confondra-t-on le chant guerrier qui s'élève parfois de leur rang avec quelque cri d'animal ? Ces Européens à qui, du bout des lèvres, on reproche de subir « passivement » une discipline collective, soutiendra-t-on sans rire qu'ils sont semblables à des « automates » ? Qui donc nous assurera qu'ils n'ont pas dû dompter leur spontanéité et discipliner leur âme, et que l'offrande de leur obéissance est sans renoncement ? Le « grégarisme » est trop souvent le mot dont nous essayons de stigmatiser les communautés qui nous menacent et dont nous avons éprouvé l'efficacité à nos dépens.

Les polémiques de surface ne sont pas à sens unique. Laissons-les, pour regarder le fond des choses.

Dès qu'on veut rendre sensible la « perte » des personnes dans la communauté, on est contraint d'user de métaphores empruntées à la nature physique (le fleuve dans la mer), au monde matériel (l'automate), au règne animal (le bétail dans le troupeau). Images étrangères à la condition de l'homme.

L'homme concret est bel et bien protégé contre toute perte. Sa biologie résiste : il est rivé à un corps individué. Son esprit proteste, qui n'est pas directement contraignable et qui, conscience personnelle, ne se peut confondre avec aucune autre conscience.

Bien mieux : un regard sur ce qui est dissipé le mensonge impliqué dans cette formule générale : *la* communauté. Chacun de nous appartient à un ensemble complexe de communautés organisées et de communautés amorphes. A aucune d'entre elles il n'appartient comme à une association en vue d'un but consciemment délimité et défini. Mais bien que saisi par chacune pour un nombre imprévisible de ses tendances et de ses activités il

n'en éprouve pas moins les conséquences de la diversité de leurs prises. Nos familles, nos professions, le cas échéant les communautés de lieu où nous vivons sont des zones de protection contre l'emprise accaparante de la communauté politique. Réciproquement la communauté politique élargit les horizons des communautés mineures. Dira-t-on que si nous pouvons appartenir en même temps à un grand nombre de communautés, nous ne pouvons précisément pas appartenir en même temps à plusieurs communautés politiques par exemples à plusieurs nations ? Sans doute, mais la communauté politique elle-même baigne dans des communautés amorphes et invisibles : les communautés dans les valeurs et la communauté dans la Valeur, qui sont le témoignage et l'occasion d'un perpétuel dépassement.

A voir les choses concrètement on ne tarde pas au surplus à reconnaître *le malentendu vraiment monstrueux qui fausse toute la discussion*. La crainte que la personne se « perde » dans la communauté se trompe d'adresse. Elle vaut à l'égard de l'organisation et du pouvoir sociétaire. Elle ne vaut pas à l'égard de la communauté.

S'oublier c'est se trouver et perdre sa vie c'est la gagner. En dénonçant la « perte » éventuelle de la personne, nul n'entend donc dénoncer un état des relations humaines où chacun s'oublierait au bénéfice d'autrui, où chacun se ferait une loi du parfait renoncement et du dévouement absolu. Dans la mesure où ces attitudes seraient volontaires, quels seraient ceux qui consentiraient à les condamner ? Ce qui inspire l'inquiétude et motive le désaveu, ce n'est pas n'importe quelle « perte », mais la perte imposée à certains par d'autres, au moyen d'une contrainte sociale diffuse ou organisée.

L'organisation est toujours une rationalisation. Comme la raison, nécessaire à l'homme pour opérer une synthèse de tout ce qu'il est, de ce qu'il contient d'infrarationnel et de super-rationnel, l'organisation discipline les mêmes éléments dans un ensemble humain. Elle les discipline, mais ne peut les supprimer. Une communauté qui tend à se réduire à une organisation, s'appauvrit comme un homme qui tenterait le vain effort de devenir un être purement et exclusivement rationnel. Dans l'un et l'autre cas, il faut regretter une aliénation de l'homme total au profit de certains aspects de l'être humain. C'est dans la rationalisation implacable des rapports interpersonnels que gît le danger que l'on impute à tort à la communauté. Un ensemble trop rigoureusement organisé est plus redoutable qu'un ensemble parfaitement communautaire.

C'est précisément le moment de se souvenir que la communauté déborde de toute part l'organisation et la contrainte sociales. En deçà, en

tant qu'elle est le résultat d'éléments communs, elle échappe aux décrets de la volonté des gouvernants et des planificateurs. Au delà, en tant qu'elle s'épanouit en communion, elle peut être favorisée par la contrainte mais n'en dépend jamais exclusivement. En posant l'idée de communauté dans sa plénitude, en apercevant la réalité communautaire dans sa totalité, nous retrouvons l'homme entier pris dans des déterminations et doué de pouvoirs concrets qui ne sont jamais dans la dépendance des ordres d'un régime et d'un personnel de gouvernement.

Par les communautés concrètes, par les communautés dans les valeurs nous sommes garantis, protégés bien plus que nous ne sommes menacés. Elles nous gardent, loin de nous perdre. Qu'après cela, une organisation excessive ou maladroite reste menaçante, ce n'est pas douteux. Mais la menace serait bien plus directe à l'égard d'hommes qui auraient perdu le sens et ne bénéficieraient plus de la réalité des communautés visibles et invisibles.

La « perte » de la personne dans la communauté est une formule approximative et hâtive. Elle dénonce un péril largement illusoire et vire au compte de la communauté un risque à inscrire au passif de l'organisation.

La « fermeture » de la communauté. — *b)* L'admet-on ? La méfiance à l'égard de la communauté ne désarme pas encore.

Les communautés concrètes dans la mesure même où la fusion des activités et des consciences s'y opère ne deviennent-elles pas des ensembles clos ? Supposons que, dans leur sein, les personnes se dépassent elles-mêmes, se dévouent les unes aux autres. La force de leur rassemblement, la puissance de leur union ne se payent-elles pas d'une séparation croissante à l'égard de tout ce qui est étranger à la communauté, et même d'une hostilité inévitable à l'égard de tout ce qui reste en dehors de ses frontières. Qu'importe, après tout, que le monde contienne des communautés solides et ardentes si elles sont condamnées à la séparation et aux conflits ? Quel avantage trouve-t-on à reporter à tout un ensemble humain cette clôture et cette férocité que l'on observe dans les individus biologiques ? Les communautés les plus cohérentes sont peut-être les plus efficaces. Sont-elles les plus humaines ? « Familles, foyers clos je vous hais ! » a dit André Gide. Un peu d'expérience, une once de rancune et de littérature suffiraient à inspirer contre chaque communauté concrète une apostrophe appropriée : contre la profession qui se crée des sujets pour rançonner des victimes, contre le village jaloux de ses intérêts et ennemi de tous les forains, contre la nation éprise de soi, hostile à l'univers.

Le défaut de cette argumentation est de rapprocher sans rigueur des propositions dont chacune est mal démontrée et qui finalement suggèrent une opposition simpliste.

1° Les communautés les plus closes ne sont pas inévitablement les plus efficaces, de quelque façon qu'on veuille définir l'efficacité. Des sectes rigoureusement fermées, sièges d'une spiritualité trouble n'ont jamais montré la puissance matérielle et la force de rayonnement religieux de grandes Eglises ouvertes en principe à tous. Des familles crispées pour la défense de leurs frontières, verrouillées dans un égoïsme féroce montrent souvent moins d'aptitude à créer, à faire ou tout simplement à gagner que des familles accueillantes autant que fortes. Encore, ne parlons-nous pas du rayonnement de l'esprit. Il est loin d'être démontré qu'une nation rigoureusement repliée sur soi, matériellement et moralement, conquerrait ainsi et garderait durablement le maximum de son efficience ;

2° Par ailleurs, les communautés qui ont le plus de cohésion et d'ardeur ne sont pas nécessairement les plus closes. Nous avons tous connu des familles unies et fécondes qui montrent une grande capacité d'accueil, des nations cohérentes et vigoureuses qui font preuve d'une compréhension sympathique à l'égard de l'étranger. Il est naturel que des communautés robustes ne soient pas hypnotisées par la défense d'une originalité qu'elles sentent vivante, par la protection de leur être propre qu'aucune usure ou anémie ne met en péril. Non seulement ces communautés ne se ferment pas systématiquement, mais elles essaient et agissent hors de leur propre domaine. La vie surabondante se répand, vie organique ou vie de l'esprit. Si dans les communautés, les hommes prennent l'expérience de l'amour, ils y puisent du même coup une capacité de rayonnement indéfini. Car l'amour est offensif. On évitera donc de confondre le sens de la frontière et le culte hargneux de la frontière, l'acceptation des limites avec leur exaltation systématique. Au vrai, les communautés concrètes sont finies comme nous sommes nous-mêmes finis. Comme chacun de nous, elles ne subsistent que par une exacte connaissance de leurs pouvoirs bornés. Elles ne sont pas plus condamnées à une fermeture irrévocable que nous ne le sommes. Mais pas plus que nous, elles n'ont avantage à se comporter comme si elles étaient de purs esprits. L'homme et la communauté tendent à se dissoudre quand ils ne réagissent pas contre les envahissements de hasard et les dispersions.

Vu de près, le risque communautaire n'a donc ni en général, ni en ce qui concerne la France de ce temps, l'ampleur et l'acuité qu'on est tenté de lui donner quand on reste dans le vague des réactions sentimentales.

Serait-ce le conjurer que mettre l'accent sur une tension nécessaire entre la personne et la communauté ? Nous ne le croyons pas.

Il serait d'une mauvaise méthode de statiser et de spatialiser les rapports entre la communauté et la personne. Les discussions courantes sur ce sujet ne se développent que trop sous ce mauvais éclairage. Elles posent d'une part la personne, d'autre part, la communauté comme si l'une existait indépendamment de l'autre et comme s'il s'agissait de faire rentrer un contenu dans un contenant. C'est oublier que personne et communauté ne peuvent être découvertes qu'ensemble, qu'elles croissent ensemble, qu'elles sont l'une et l'autre intérieures à nous, que la communauté n'est relativement indépendante de la personne que par les règles et les institutions qui la cristallisent aux yeux d'un observateur extérieur.

Même dépouillée de toute naïveté, l'idée d'une tension entre personne et communauté reste trop facile. Donnez-vous deux attitudes de l'esprit, deux aspects de l'être humain ou de la réalité. Considérez l'individuel et le personnel, le social et le juridique, le social privé (famille) et le social public (politique). Vous pourrez toujours affirmer que l'accomplissement humain requiert une tension entre ces pôles. Vous le ferez sans risque intellectuel mais aussi sans réel profit. La tension étant reconnue, il restera à voir comment en droit et en fait elle se résout.

Pour nous, en ce moment, l'essentiel est de comprendre qu'à très précisément parler il n'y a pas tension entre la personne et la communauté. Il y a tension entre les forces qui accomplissent l'homme et celles qui, résistant à son accomplissement lui font manquer à la fois son état de personne, c'est-à-dire son rôle historique, sa vocation et sa participation aux communautés concrètes et aux communautés dans les valeurs. Il serait parfaitement vain de vouloir saisir la personne hors des communautés concrètes et hors des communautés dans les valeurs. La personne n'est qu'en communauté. Mais la personne comme la communauté est plus ou moins accomplie. L'une et l'autre, dans ce monde, courent leur chance.

Section II

LA CHANCE COMMUNAUTAIRE

Le rôle historique est différent de la vocation. De lui à elle, on passe par un surplus qu'il est nécessaire de bien comprendre.

Le rôle historique est atteint de l'extérieur. Quand nous le définissons, nous nous attachons aux réalisations plus qu'aux aspirations, aux effets visibles plus qu'à l'intention intime. Nous adoptons à l'égard du déroulement de l'histoire position d'observateur plus que d'acteur. La preuve en est que nous pouvons parler, sans contradiction, du rôle historique d'une institution ou d'une règle, par exemple la propriété, le contrat et même du rôle historique d'un accident matériel (le nez de Cléopâtre) ou d'une épidémie (la grande peste).

Le rôle historique concept objectif est, sans autre spécification, neutre sous le rapport de la valeur. Des hommes, des événements jouent un rôle historique bienfaisant ou néfaste, positif ou négatif sous le rapport des valeurs et de la Valeur. A ne tenir compte que du rôle historique des hommes, il peut être néfaste soit par ce qu'il se déroule contre les valeurs : la vérité, la beauté, le bien, l'amour, soit parce qu'il sert avec exclusivité, c'est-à-dire en l'appauvrissant l'une quelconque de ces valeurs par exemple la vérité sans amour ou l'amour sans la vérité.

Du rôle historique à la vocation. — Le rôle historique devient vocation quand il est saisi dans l'intériorité du moi et dans l'infinité de la Valeur.

La vocation nous est intérieure. Elle est ce qu'il y a d'intime et de permanent dans notre être, sous la cavalcade de ses manifestations extérieures. Pour le découvrir nous pouvons être guidés et nous devons accepter des pressions et des contraintes utiles. Mais elle n'est vocation que par notre adhésion profonde, lorsque nous dirigeons nos intentions fondamentales. Resteront les hésitations, les reprises ; notre marche connaîtra des errements et des culbutes, elle n'en sera pas moins orientée. La vocation — est-il besoin de le dire —, ne se rattache nécessairement à aucune vue confessionnelle de la vie et du monde. Elle implique seulement une cohérence minima de la personne humaine, bien étrangère à la dispersion, à l'éparpillement et à la dissolution dans l'accident ou dans l'instant où s'est complue une partie de la littérature et de la philosophie

contemporaine.

Cette orientation profonde et intime est celle d'une vie d'homme qui aspire à valoir dans le monde. La vocation est le service des valeurs et de la Valeur dans l'histoire. Autrement dit, elle est le service de la Valeur dans le monde des déterminations. L'esprit pur n'a pas de vocation : il en reçoit une lorsqu'il est incarné.

En l'homme, l'aspiration à la Valeur et la force expansive de l'esprit agissent dans une corporéité. « Mon corps c'est ma présence au monde »⁷⁵. Par lui je reçois en même temps dépendance et puissance. Par lui, j'ai mes coordonnées. Je suis situé dans le temps par rapport à d'autres êtres : ceux dont je procède et ceux qui procèdent de moi. Par rapport à d'autres êtres, je suis situé dans l'espace : au milieu de prochains plus ou moins proches, ceux avec qui je suis en contact pour la collaboration et le conflit, ceux à l'égard de qui je reste à distance. Je suis encore situé par rapport à la nature et au monde extérieur : les échanges de mon individu organique avec le milieu ne sont pas pleinement assimilables aux échanges des individus organiques les plus voisins⁷⁶. Je suis ainsi pris dans un réseau de relations qui me sont données, que je puis modifier à l'intérieur de certaines limites, qu'il m'est donné d'accepter et d'orienter selon mon aspiration aux valeurs et à la Valeur.

Les communautés concrètes sont d'autant plus humaines qu'elles sont mieux valorisées. Sont-elles consacrées par l'adhésion intime et orientées aux valeurs et à la Valeur ? Elles deviennent autant de vocations. Elles ont elles-mêmes leur corporéité, c'est-à-dire leurs déterminations. Elles sont sous ce rapport ceci et non cela. Un spiritualisme désincarné l'oublie : elles sont des réunions de corps, vigoureux ou rachitiques, sains ou malades, capables de transformer énergiquement la matière ou passifs sous ses menaces et sous son poids. Elles sont aussi des ensembles de biens matériels, utilisés et appliqués pour des buts conçus et déterminés par l'intelligence. Et, au delà, elles sont pénétrées de la force conjointe de tous les esprits tendus vers les valeurs et vers la Valeur. Elles sont autant de vocations subsumées par la communauté totale et universelle qui résulte de la vocation à la Valeur.

On voit maintenant ce qu'on énonce en disant que sous le triple rapport de leurs déterminations, de l'intériorité de la personne, de l'infinité de la Valeur, chaque communauté concrète prend l'aspect d'une vocation et représente une chance d'incarnation des valeurs vécues. Vocation la famille. Vocation la profession. Vocation la nation⁷⁷ : En ces communautés concrètes et par elles, nous servons les valeurs ; en elles et par elles, nous nous accomplissons selon l'aspiration à la Valeur. Notre

vocation personnelle et totale est faite de ces vocations.

La liberté au delà du libéralisme. — Celui qui correspond à une vocation est promis à une liberté qui contraste avec celle du libéralisme. Sous sa forme vulgaire — et très largement répandue — celui-ci nous dit que nous sommes libres dans la mesure où nous pouvons faire ce qui nous plaît. Sous l'une de ses formes philosophiques, il enseigne que nous jouissons d'un pouvoir d'auto-détermination. Pour comprendre ce que contient une doctrine de la vocation il faut nier la première de ces propositions et très soigneusement délimiter la seconde. Nous sommes appelés à une tâche mais tentés de faire ce qui nous plaît. Nous sommes conviés à une œuvre historique mais tentés de la transformer en partie de plaisirs. Ce que la vie « nous doit », voilà un mot d'une vulgarité et d'un ridicule dont nous ne nous pénétrons jamais assez. La vie ne nous doit rien. Nous nous devons à elle.

Pour ce qui est de nous déterminer nous-mêmes, ne confondons pas le haut privilège de l'homme avec une grossière illusion sur l'étendue de nos pouvoirs.

Nous déterminer nous-mêmes, ce n'est pas créer les valeurs et la Valeur. Elles nous sont supérieures et ne dépendent pas de nous. S'il nous était possible de décréter que telle proposition est vraie, que tel acte est bon, que telle expression est belle, s'il nous était possible de poser et de modifier à gré les valeurs, nous ne les manquerions jamais⁷⁸. Et c'est bien en effet à cette conclusion qu'acheminent le subjectivisme et le relativisme de beaucoup de contemporains. Pour justifier nos fantaisies et nos caprices, nos égoïsmes et nos errements, il nous faut une liberté qui consiste à nous soumettre les valeurs. Nous autodéterminer nous-mêmes serait alors faire dépendre l'ordre universel de nos accidents et de nos singularités minuscules.

Pas plus que nous ne créons les valeurs et la Valeur nous ne nous créons nous-mêmes, ni ne créons le monde. « Nous n'avons pas demandé à naître. » Le néant ne pose aucune demande. Nous sommes sans l'avoir choisi. Nous sommes ce que nous sommes : corps, esprit, ascendance, environnement, sans l'avoir choisi davantage.

Notre liberté tient toute dans un « Oui » par lequel nous répondons à l'appel des valeurs et de la Valeur au sein de nos déterminations. Elle s'exprime en un *fiat*. Notre vocation n'est pas une ligne toute tracée dont nous ne puissions sortir. Elle est une trajectoire possible. Se tenir sur cette trajectoire est la plénitude de notre liberté.

Le reste est infirmité et déficience d'être libres.

Le reste, c'est-à-dire d'abord, l'hésitation et le balancement sans choisir. Ils viennent d'une mauvaise connaissance d'une conjoncture de fait ou d'une insuffisance de discipline intérieure. Nous exerçons notre liberté par le choix et non par tout ce qui le précède. Nous ne sommes libres qu'à partir du moment où nous avons choisi conformément aux valeurs et à la Valeur et compte tenu de toutes nos déterminations. Jusque-là nous sommes dans un état de neutralisation, qui contredit à notre liberté.

Le reste, c'est-à-dire encore l'illusion que nous pouvons exercer la liberté sans la médiation d'autrui. « Moi seul, sans personne », est un cri d'esclave opprimé ou d'homme libre contrarié et combattu. Il n'exprime pas la situation et l'état d'esprit de celui qui jouit de la liberté, c'est-à-dire qui l'exerce. Celui-là, dans le monde tel qu'il est fait, éprouve et vit sous un tout autre signe : « Moi avec d'autres et pour d'autres, au service des valeurs et de la Valeur. »

Le chef coopérateur de notre liberté. — Parmi toutes les médiations d'autrui sans lesquelles notre liberté ne s'exerce pas il en est une à laquelle il faut s'arrêter : celle du chef. Pour correspondre à nos vocations dans les communautés concrètes nous avons besoin de chefs. Il n'est pas de communautés concrètes sans chefs : chefs de famille ; chefs d'entreprise ; chefs de professions ; chefs de communautés locales et chefs de nations. Il n'est pas de vocations à laquelle nous puissions correspondre sans la médiation de chefs. Le chef est le coopérateur indispensable de notre liberté.

On observera que l'on n'explique pas ici l'existence de chefs par des inégalités de fait mais que l'on fonde en droit leur pouvoir.

1) Le chef perçoit et exprime les valeurs et la Valeur dans leur rapport avec les communautés concrètes. Il embrasse les relations intérieures à une communauté concrète et les relations entre cette communauté concrète et toutes les autres. Il reçoit de la communauté les indications et les aspirations des hommes qui y vivent touchant la singularité des valeurs vécues et des valeurs à vivre dans cette communauté. Il communit avec des valeurs vivantes et incarnées, mais en y ajoutant un surplus créateur, par son sens propre des valeurs et de la Valeur. Il *exprime* et *promeut* à la fois (et il n'y a pas lieu de s'étonner de cette rencontre puisque toute expression est déformatrice). En termes plus concrets, il voit ce que la communauté concrète peut et doit en sa totalité ; il voit ce qu'elle a à faire pour jouer son rôle, pour qu'elle incarne les valeurs, c'est-à-dire pour que chacun y puisse correspondre à ses vocations. Le chef sent et exprime concrètement dans les communautés les valeurs vivantes et les valeurs

vivables ;

2) Il pose des règles, il crée des moyens, il ajuste des combinaisons et des plans. Il est le stratège et le tacticien de l'incarnation des valeurs. Dans l'accomplissement de cette tâche jouent un grand rôle l'intelligence calculatrice et créatrice (le chef est inventeur d'événements) et aussi la volonté minutieusement prudente et capable de briser toutes les résistances du présent et du passé (le chef est créateur d'avenir).

Peu de réflexion met au jour ces deux aspects de la médiation du chef, chez tous les chefs de communautés concrètes : chefs de familles, chefs de professions, chefs politiques. Tous sentent et expriment les valeurs vivantes dans une communauté et les valeurs capables d'être vécues par elle. Tous règlent les conditions et emploient les moyens de leur meilleure incarnation.

Le chef médiateur entre les valeurs et les hommes dont il a la charge, le chef énonciateur et réalisateur de la singularité des valeurs dans chaque communauté concrète, tel est, dans un tout autre plan que celui de la force et de la violence, le fondement de l'autorité.

Les mensonges du « gouvernement de la loi » et de l'« administration des choses ». — Des hommes commandent à d'autres hommes et ils n'agissent pas seulement en fait mais en droit. Constatation d'évidence et apport d'une analyse des communautés qui dissipe l'incantation de deux mots d'ordre de la pensée qui s'est élaborée dans le sillage des « immortels principes ».

Le *gouvernement de la loi* suggère que le chef ne joue plus qu'un rôle accessoire et secondaire qu'il ne commande pas mais « enforce » le commandement d'une règle générale issue de la souveraineté populaire. La proposition impliquée dans le « gouvernement de la loi » comme tant d'autres propositions qui découlent des doctrines de 1789, n'a pu faire illusion que parce que le conformisme officiellement enseigné et l'accoutumance à un régime qui par un mélange d'habileté et de lâcheté parvenait à n'être presque plus senti, dissimulaient une série de vérités certaines.

1) Les hommes seuls commandent à d'autres hommes ; aucun groupement d'homme n'a vécu sous le seul empire de règles abstraites ;

2) La loi est toujours une règle abstraite et menacée de se figer dès qu'elle est formulée et fixée ; se conformer à la loi ne coïncide pas avec la perception et l'expression des valeurs vivantes dans une communauté ;

3) Le détenteur du pouvoir, dans la pensée issue du libéralisme, n'a pas à modifier la loi, mais à s'y soumettre et à l'exécuter. Le chef, pour nous,

ne se borne pas à répéter en écho, à refléter comme un miroir les valeurs vivantes dans une communauté concrète. Il influe consciemment sur elles. Entre la communauté et lui, il y a un échange réciproque au cours duquel intervient son propre sens des valeurs.

Le gouvernement de la loi flatte l'illusion que nous pouvons vivre humainement et efficacement sans chefs. La démagogie que cette doctrine renferme se retrouve sinon aggravée du moins aussi erronée et aussi néfaste dans la formule de l'*administration des choses* substituée au gouvernement des hommes. Comme si un pouvoir pouvait s'exercer sur les biens, c'est-à-dire sur les moyens matériels sans lesquels notre activité n'est rien, sans exercer de répercussions sur les êtres humains ! Comme si l'on pouvait disposer des forces de production, des biens de consommation, des instruments et des signes de l'esprit sans agir sur les sujets qui éprouvent les besoins, qui pensent et vivent les conséquences de la pensée ! Comme si un gouvernement purement économique était possible et comme si, à supposer un instant qu'il le fût, il serait moins menaçant pour la liberté personnelle que les gouvernements politiques ! Comme si celui qui arrête un plan de production et de consommation à quelque échelle que ce soit, même à la plus modeste, au sein de la plus fédéraliste des communautés n'était pas un chef !

Et pourtant si l'on a suivi avec attention l'analyse, on verra clairement que les impossibilités qui grèvent cette extravagance ne sont pas l'essentiel. L'essentiel est que, non pas seulement pour organiser les rapports externes, mais bien pour appréhender pleinement et vivre les valeurs, nous devons accepter et servir des chefs.

Le libéralisme philosophique et politique est parvenu à oblitérer cette idée simple et essentielle que servir un chef, c'est servir médiatement les valeurs et la Valeur. Qu'on ne se hâte pas de dénoncer une justification de toute tyrannie ! Aucune communauté ne peut vivre sans chef. Les chefs sont indispensables non seulement à notre efficacité matérielle, mais surtout à la réalisation de nos vocations. Soit. Rien de cela ne dispense d'un aménagement de la fonction de chef ; rien n'interdit (et tout exige) que soient organisés le contact permanent des chefs et des membres de la communauté, la sélection et le contrôle des premiers par les seconds. Mais l'autorité, par contraste avec le libéralisme qui y dénonce un mal à réduire, est posée comme un bienfait ; la confiance dans le chef est reconnue comme une nécessité. Cette intelligence de l'essence de l'autorité et de l'impossibilité d'une vie commune sans la confiance dans l'autorité est précisément ce que la démocratie parlementaire et plus généralement le libéralisme sont parvenus à exténuer et à faire à peu près disparaître.

Tout se tient dans l'ordre comme dans la négation et la destruction de l'ordre. La liberté du bon plaisir, la liberté ennemie de la vocation émiette les groupements d'hommes et même dissout les hommes en leurs moments ou en leurs aspects successifs : par elle le monde des communautés tombe en poussière. A une liberté comprise comme un refus, une protestation, une sécession, il faut des communautés sans chefs, c'est-à-dire des communautés promises à la ruine et à l'esclavage et où aucune vocation vraiment personnelle ne peut plus se réaliser.

Les communautés et les valeurs. — Nous ne pouvons pas correspondre à notre vocation, servir les valeurs en les vivant hors des communautés concrètes. N'en concluons pas qu'une communauté concrète, ni même toutes les communautés concrètes réalisées en un moment donné épuisent la personne et sa vocation et puissent apaiser leur dynamisme.

Chaque communauté concrète a, dans la gamme de l'incarnation des valeurs vécues, un rôle propre à jouer. Ce rôle résulte des déterminations diverses dans chaque cas. De même que les valeurs doivent concourir sous peine que le service exclusif de l'une d'entre elles la rende négative, de même aussi que nous sommes toujours exposés à la tentative d'isoler et de privilégier indûment une valeur au détriment des autres, de même, les communautés qui portent témoignage de diverses valeurs vécues doivent concourir pour incarner, autant que faire se peut, les valeurs dans un moment et dans un lieu et les doctrinaires des communautés courent toujours le risque de privilégier l'une d'entre elles au détriment des autres, c'est-à-dire d'en appauvrir le sens et le contenu humains. Ne voit-on pas à l'état naissant une erreur de cette sorte s'esquisser quand on entend dire souvent, je le veux bien en un sens assez métaphorique, que la nation est une famille agrandie, que la profession est une famille ? Ne sent-on pas ce qu'il y a d'appauvrissant à se proclamer avec trop d'insistance un « familial » ou un « professionnel » au sein d'une communauté politique ? Et si l'abus reste dissimulé et comme à l'état d'incubation dans les attitudes et le langage que nous venons de rapporter, ne s'étale-t-il pas chez les révolutionnaires qui exaltent la classe comme communauté fondamentale, qui célèbrent sa puissance d'accaparement et son dynamisme envahissant à l'égard de la famille, de la profession et de la nation ?

Ce n'est pas seulement au surplus, *un type* de communauté qu'une vue naïve peut exalter unilatéralement, mais au sein d'un même type, *telle sorte* de communauté par exemple les professions manuelles au sein des

professions, les familles bourgeoises dans l'ensemble des familles, les grandes nations ou les petites nations parmi les nations. Le monde est riche et divers. Les déterminations des communautés concrètes qui y sont contenues sont toutes appelées à concourir à l'incarnation des valeurs.

Toutes les communautés concrètes dans leur concours subtil à un moment donné n'épuisent pas l'aspiration aux valeurs et à la Valeur. Elle est fautive et décevante l'image selon laquelle le monde s'acheminerait jamais vers un état communautaire où il pourrait se complaire ou se reposer. Les valeurs et la Valeur ne seront jamais totalement incarnées. Leur appel introduit dans les communautés concrètes un principe de perpétuel dépassement.

Croissance et perfectionnement des communautés. — De ce point de vue se découvre une vaste perspective : celle du développement communautaire avec son riche contenu de croissance temporelle et de perfectionnement spirituel, l'un sur l'autre étayés comme il est nécessaire dans le monde de l'incarnation et pour la plénitude de la condition humaine.

Les communautés concrètes se développent en accentuant leur présence au monde, en y étant actives, et aussi en transcendant en chaque instant, cette présence et cette action, en leur conférant un sens supérieur. Exactement comme se développent les personnes.

Pour comprendre l'intégralité du développement des communautés concrètes et y collaborer il faut expressément reconnaître tout ce qui y est : une *croissance* par quoi s'accomplissent leur contenu, leur forme, leur puissance terrestres ; un *perfectionnement*, en quoi elles portent vivant témoignage des valeurs et de la Valeur, c'est-à-dire rejoignent l'Infini dans le déterminé et l'Eternel dans l'instant. Par lui, elles acquièrent pleine qualité humaine : comme l'homme elles sont capables d'Infini et d'Eternel.

En France, l'erreur des modernes n'est pas de confondre ces deux mouvements mais de les séparer. Soit qu'ils jettent sur toute croissance vigoureuse le soupçon de la volonté de puissance au sens le plus matériel. Soit qu'ils se contentent d'une contrefaçon de perfectionnement, coupée de ses origines et de ses conséquences charnelles.

En d'autres temps, chez nous, on fut moins intellectuel et plus intelligent. On sentait par un sûr instinct, on savait par une tradition qui n'était nullement mensongère, que l'appel des valeurs et de la Valeur est l'épanouissement de la vie. Il n'est pas entendu, il semble ne plus retenir là où s'accuse une baisse excessive de vitalité. Le potentiel vital n'est pas

condition suffisante, il est condition nécessaire du service des valeurs. Le dire est-ce tomber dans un vitalisme romantique et se griser d'une exaltation à fleur d'épiderme ? Nullement. La tête parfaitement froide et l'œil tout à fait lucide nous constatons sur la foi d'expériences historiques multiples, sur la base d'observations incontestables que l'homme peut pécher contre la vie, ne plus vouloir la vie et les conditions de la vie. Pour qu'il la développe en soi, la protège, la transmette, il faut qu'il croie en elle, c'est-à-dire qu'il lui reconnaisse un sens et finalement qu'il l'oriente à des valeurs. Pas de service efficace des valeurs sans potentiel de vie. Pas de potentiel de vie durable et protégé sans l'affirmation des valeurs.

Il y a, pour les communautés, deux menaces de tomber au-dessous de l'humain : céder à une frénésie de vie, tarir en soi la vie. Encore la seconde est-elle la plus redoutable. Une communauté possédée par une frénésie de vie incline vers l'animal. Une communauté où la vie est tarie devient cadavre.

Le service des valeurs et de la Valeur suppose la vie et il est créateur de vie. Les valeurs et la Valeur sont au plus intime de toutes les communautés concrètes et en même temps dépasseront toujours leurs réalisations. Elles empêchent les communautés concrètes d'être jamais achevées. Elles sont sources de leur dynamisme.

Les pionniers de la communauté. — Ce dynamisme dont le secret est dans les esprits peut être apprécié par un signe extérieur. Il s'inscrit dans les actes d'hommes qui font habituellement, dans tous les plans, plus que ce qui est dû. Moralement, ils sont champions de la maxime selon laquelle le mieux est l'allié du bien : ils sont tout entiers orientés à un incessant dépassement de la lettre. Socialement, ils donnent plus que ce qu'exige la contrainte : leur générosité va au delà de ce qui est prescrit et de ce que l'Etat attend d'eux. Ces hommes, même s'ils sont en petit nombre, sont les pionniers du perfectionnement communautaire. Ils sont les vivants exemples de l'efficacité que peut avoir l'appel des valeurs et de la Valeur au delà de toute organisation. Ils sont, au sens plénier, des hommes qui ont le sens de la valeur, et pourrait-on dire — en jouant volontairement sur les mots tant le vocabulaire s'est étiolé — des hommes de valeur.

L'honneur de la communauté. — Parmi les modalités du service des valeurs et de la Valeur, il en est une qui est continuellement vivante et efficace dans l'histoire des communautés humaines. Par ses limites mêmes et par ses attaches terrestres, son sort est lié à leur sort. C'est l'honneur⁷⁹.

En proclamant ses exigences on ne décide pas qu'elles traduisent dans

leur totalité celles du service des valeurs et de la Valeur. L'honneur est dépassement sans total renoncement. Il n'est pas, — nu et surhumain —, l'acte de foi dans la Valeur mais un acte de foi dans les valeurs incarnées. Il s'appuie sur ce que nous sommes et sur ce que nous pouvons, ou sur ce que d'autres sont et sur ce qu'ils peuvent. Il s'origine au sentiment vif de ce que nous valons, garant de ce que nous devons. Il implique une fidélité à ce que nous sommes avec le constant souci d'être meilleur sans devenir « un autre ». Il suppose bien que nous nous dépassons, mais en nous acceptant.

De communauté concrète qui ait pour loi la sainteté et le renoncement total, il n'en est pas en dehors de l'Eglise qui est dans ce monde, mais qui n'est pas de ce monde, qui agit dans l'histoire, mais qui n'est pas un produit de l'histoire, qui a à défendre ce qui est transcendant à tout honneur terrestre : la Parole de Dieu.

Les communautés concrètes et temporelles ont à faire l'histoire. Elles ont un honneur qui n'exclut pas son propre dépassement, mais qui est l'une des formes achevées du service terrestre et temporel des valeurs et de la Valeur, l'un des sommets au delà duquel les communautés terrestres se dissoudraient dans la communauté idéale et amorphe dans la Valeur.

L'honneur de la communauté, vivant dans les personnes qui en sont membres, est la réunion de deux composantes : la conscience des valeurs vécues et des valeurs à vivre par la communauté considérées comme ses raisons d'être ; la conscience de la solidarité et de la responsabilité réciproques de chacun dans le processus d'incarnation de ces valeurs. De l'honneur de la communauté « chacun a sa part » et « tous l'ont tout entier ». Il peut être accru ou mis en péril par quiconque, sans être jamais exclusivement l'affaire d'un seul. Comme l'honneur personnel, il est plus exigeant que toute règle fixée. Un code d'honneur communautaire n'est que l'indication d'un minimum. S'il limitait les exigences de l'honneur et le réduisait si indirectement que ce soit à un calcul, il détruirait sa raison d'être.

Le sentiment de la communauté. — *Le sentiment de l'honneur de la communauté* est l'exaltation et la pointe du *sentiment de communauté*. A partir de l'un on doit nécessairement rejoindre l'autre. Encore n'est-il pas inutile de montrer le chemin.

L'esprit de communauté s'affirme dans une triple prise de conscience.

Je n'en suis animé que si j'éprouve et prouve par l'acte que j'appartiens à la communauté. Je suis de telle famille, de telle profession, de telle nation et non de telles autres. Je n'en puis sortir à gré et je ne le désire pas,

parce que j'accepte mes coordonnées, ce qui est une autre façon de dire que j'accepte d'être moi-même. Appartenance physique, charnelle, immédiate qui s'épanouit sans contrainte en une fidélité. Je ne suis pas seulement de ma famille, mais j'ai confiance dans les valeurs vécues par ma famille. Je ne suis pas seulement de ma profession ou de ma nation, mais j'ai confiance dans les valeurs qu'elles incarnent. Rougir de l'une quelconque des communautés dont je suis, ce serait mentir à ce qui est et manquer ce qui devient, vouloir l'évasion impossible et tenir à dédain les seules réussites possibles, me perdre dans l'abstrait et l'anonyme alors que je puis me trouver (ou me retrouver) dans ce qui me donne efficacité et constance.

Je progresserai dans l'esprit de communauté si je sais, au surplus que je suis un élément d'un ensemble. Cette fois encore, il me suffira de voir ce qui est pour accéder à ce qui peut et doit être. Etant un élément dans un tout, je sais mieux mes limites, mais la conscience que j'en prends, les dépasse. Ce que je suis, nul ne peut l'être à ma place. Ce que je ne suis pas, d'autres le sont. Le peu qui est en mon pouvoir, je m'y attache corps et âme, sans amertume et sans regret, puisque d'autres peuvent ce qui est hors de mon atteinte. Je suis un fragment de l'efficacité de tous. Il n'est plus de conjoncture vulgaire, de sot métier, d'horizon étroit⁸⁰.

Enfin l'esprit de communauté m'habite si je sais que je fais avec d'autres une œuvre commune. Que revient-il à celui-ci ou à celui-là dans son édification totale ? Nul ne le sait, ni ne le saura jamais avec exactitude. Ils sont imparfaits les mètres humains ; elles sont approximatives les procédures d'« imputation ». Mais peu importe que notre empreinte sur le monde soit signée, c'est-à-dire appropriée. L'essentiel est que le temps n'ait pas été perdu et que, plus durable que ses bons artisans oubliés, survive la preuve de leur générosité commune : livre ou lignée, nation ou cathédrale.

*

Tentons de conclure.

Nous commençons en demandant ce qui rend humaine la communauté. La question aussitôt se dédoublait. La communauté d'hommes — par cela seul — ne peut être une communauté animale, ou biologique : sa spécificité borne les dangers qu'elle court. Puis : la communauté d'hommes peut donner la même merveilleuse réussite que l'être humain : elle est appelée comme lui à porter témoignage de ce qui la dépasse infiniment. *La chance communautaire absorbe le risque communautaire.*

Les communautés humaines seront toujours menacées, par leur fragilité ou par leur durcissement, toujours exposées à être trop exclusivement charnelles ou à se désincarner. Elles ne seraient impossibles que si le métier d'homme lui-même l'était. Nous ne devons ni oublier ni vitupérer leurs limites qui sont les nôtres, leur insécurité qui est celle de notre condition.

Comme nous, elles sont dans le monde du fini et du déterminé.

Comme nous, elles sont les témoins des valeurs et de la Valeur et tendent vers la perfection quand elles ne les incarnent pas trop indignement.

Notes

1

François Perroux, *Capitalisme et Communauté de travail*, Sirey, 1938. Nouv. éd., Presses Universitaires de France, 1942.

2

Le Maréchal, chef de l'Etat, a défini la profession une « communauté de communautés » et, dans le discours de Saint-Etienne, employé l'expression « communauté de travail ». Se reporter à *Principes de la Communauté* publiés *in fine* de « La France nouvelle, Appels et messages », 17 juin 1940-17 juin 1941 p. 165 à 169.

3

G. Palante, *Les Antinomies entre l'individu et la société*, Alcan, 1913.

4

Ch. Baudouin, *Découverte de la personne*, Presses Universitaires, 1940.

5

Pour plus de détails, cf. François Perroux, *Notre Communauté*, Cahiers d'Études communautaires, n° 1, Presses Universitaires de France, 1942.

Je ne résiste pas au plaisir de citer ici quelques belles lignes de G. Simmel, *Frammento sull' Amore*, Atena, Milano, p. 64 :

Si l'*homo homini lupus* était vrai... personne, à la lettre ne pourrait supporter de vivre continuellement et familièrement avec des individus à l'égard desquels il aurait l'état d'âme correspondant à l'*homo homini lupus...* » « Le droit, même appliqué avec spécialisation et rigueur, ne pourrait pas maintenir la cohésion d'une société, s'il n'était pas complété par des actes de bonté, de décence, de placidité, de bonne volonté... De même ces qualités — qui ne peuvent pas s'imposer — unies au droit, ne donneraient encore aucune société possible, si elles ne se doubleraient de ces inclinations sentimentales... sans lesquelles le voisinage et l'intimité sociologiques, le continuel coude-à-coude seraient quelque chose de tout à fait insupportable. »

6

François Perroux, *Vers un Ordre et une Economie communautaires*, Construire, n° 1, 1941 (le paragraphe intitulé : « L'Etat et les Communautés »). Voir aussi *infra*, ch. I, section IV, § 3, « Le sens de l'analyse communautaire ».

7

Jacques Leclercq a bien vu la richesse de cette notion qu'il a analysée dans une intéressante brochure : *De la Communauté populaire*, éditions du Cerf, 1938.

8

Marcel Légaut, *La Communauté humaine*, Fernand Aubier, 1938.

9

S. Jankélévitch, *Nature et Société*, Paris, Alcan, 1906.

10

Science et technique en droit privé positif, 1914-1915.

11

La Constitution essentielle de l'Humanité, Marne, Tours 2^e édition.

12

La théorie des systèmes ou des degrés (cf. François Perroux, *Cours d'Economie politique*, t. I, 3^e édition) est quasi inévitablement rencontrée par tout auteur qui s'efforce de prendre une vue d'ensemble de la vie économique.

13

Cf. Bouglé, *Bilan de la sociologie française contemporaine*, Alcan, 1938, p. 44-45 ; Paul Fauconnet, *Les Institutions juridiques et morales : La Famille*, les Cours de Sorbonne.

14

Cf. A. Lemounyer, J. Tonneau, R. Troude, *Précis de sociologie*, Publiroc, Marseille, 1937 (toute la Première Partie).

15

38^e édition, Presses Universitaires de France, 1942.

16

Bergson prend soin de souligner lui-même qu'il y a là une simple commodité de langage.

17

Pour la définition des deux termes, cf. François Perroux, *Cours d'Economie politique*, t. IV.

18

Hauriou, *La Théorie de l'Institution et de la Fondation*, Cahiers de la Nouvelle Journée, Paris, 1933.

19

Loc. cit.

20

P. Archambault, *Initiation à la philosophie blondélienne*, Bloud & Gay, 1941, p. 46 et 59.

21

Etienne Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris Vrin, 1932, 2 volumes ; Paul Vignaux, *La Pensée au Moyen-Age*, Armand Colin, 1938 ; Henri de Man, *L'Idée socialiste*, Grasset, 1935, chap. X.

22

L'Esprit de Bourgeoisie, Plon, 1941.

23

Chevalerie du Travail, 1940, p. 36.

24

Cité par Charles Blondel, *Les Convergences des sciences sociales et l'esprit international*, Centre d'Etudes de politique étrangère, n° 9, 1938, p. 123. Voir aussi de S. Rabaud, *Phénomène social et sociétés animales*, Alcan, 1937.

25

Charles Blondel.

26

Il en résulte notamment que toute interprétation organiciste au sens étroit

des phénomènes économiques est erronée.

27

A appliquer notamment au rétablissement de l'équilibre économique, au sein d'une société réelle.

28

Les buts sont des valeurs concrétisées dans des objets distincts.

29

Cette notion d'intégration est toute différente de celle que Gurvitch a exposée dans son *Idée du droit social* et dans divers autres de ses écrits.

30

La définition est de Max Weber, *I tre tipi del potere, Nuova Collana degli Economisti*.

31

Au sens de Mosca, *Histoire des doctrines politiques*, Payot, 1936.

32

Hauriou, *Ordre, Pouvoir et Liberté*, Cahiers de la Nouvelle Journée,

33

J'utilise ici une distinction proposée par M. Hauriou, *La Science sociale traditionnelle*, Paris, 1896 p. 111 et sq.

34

Cf. François Perroux, *Les Classes chez Marx et dans la vie*, *Semaine Sociale de Bordeaux*, 1939.

35

Lire par exemple les explications embarrassées de G. Bouglé, *Bilan de la sociologie française contemporaine*, Alcan, 1935.

36

Pour les définitions cf. *infra*.

37

L'expression est de M. Bridoux, *Souvenirs du Temps des Morts*. Au sein de cette dernière communauté de vie, les intéressés distinguent des

communautés de vie plus spécifiées (« ceux » de l'infanterie, « ceux » de l'avant, « ceux » du régiment, etc.).

38

Pour les précisions nécessaires, cf. François Perroux, *Entreprise et communauté de travail, Communauté Française, IV* (Communauté et économie).

39

Vue d'un certain biais. Car comprendre la nation objectivement comme une *communauté spécifique* et subjectivement comme une *vocation*, c'est dépasser tout à fait le point de vue de la communauté de destin. Cf. François Perroux, *Français, Pourquoi ?* Les Editions du Cerf, Paris, 1938 ; *Intelligence de la Nation, Esprit, 1938*.

40

On éclairera par cette analyse notre définition du marché, *Cours d'Economie politique*, t. III.

41

Th. Ruysen, *La Nature de la société humaine, Les Convergences des sciences sociales et l'esprit international*, Centre d'Etudes de politique étrangère, n° 9, 1938.

42

Encore beaucoup plus floues sont certaines définitions de la philosophie sociale. M. Hauriou dit de la société qu'elle est « l'entrelacement de volontés subjectives et d'idées objectives ».

43

Society, 1931. *Community*, 3^e édition, 1924.

44

Communautés et organisations, Paris, Domat-Montchrestien, 1940.

45

Rémy Prieur, *Mesure de la Communauté*, La Communauté française, Cahiers d'Etudes communautaires, 1. Communauté et Société. Cette belle étude est à la fois une analyse de l'évolution de la théorie de la communauté et une prise de position personnelle. A la bibliographie sommaire qu'elle donne (p. 62 et 63) on ajoutera Leemans, *Ferdinand*

Tönnies et la sociologie contemporaine en Allemagne, thèse lettres, Paris, 1933 ; le résumé fait par Tönnies lui-même de *Gemeinschaft und Gesellschaft*, dans *Annales de l'Institut international de Sociologie*, 1900, p. 63 à 79 ; la comparaison que l'auteur institue entre son système et divers autres (Comte, Spencer, Schaeffle) : *Soziologisches Symposium, Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie*, VII, juin, 129-148. — Voir aussi Ferdinand Tönnies : *Einführung in die Soziologie*, 1931, Stuttgart, Enke ; Hanz Freyer, *Ferdinand Tönnies und seine Stellung in der deutschen Soziologie*, *Weltwirtschaftliches Archiv*, 44 Band, 1936, II. — Wilhelm Steinberg, *Die seelische Eingliederung in die Gesellschaft*, Munich, 1933, critique de Tönnies par Gurvitch, *Archives de Philosophie du droit*, 1935, n° 3 et n° 4.

Ginsberg (M.), *Recent tendencies in Sociology, Economica*, février 1933 ; *Studies in Sociology*, Methuen, 1932.

46

Parlant de la coopération des chrétiens de tous les pays (on ne considère pas ici le groupement stable en une Eglise), Jacques Maritain écrit (*Questions de conscience*, Desclée de Brouwer, Paris, 1938, p. 48) : « C'est là comme une chrétienté « virtuelle, une sorte de diaspora chrétienne », une chrétienté « non pas groupée et rassemblée en un corps de civilisation homogène, mais répandue sur toute la surface du globe comme un réseau de foyers de vie chrétienne disséminés parmi les nations. »

Sur les différentes notions de « communions » chrétiennes, lire le n° III des Cahiers d'Etudes Communautaires, *Communauté et religion*. — Karl Adam, *Le Christ notre frère* ; Grasset, 1932, note avec force p. 152 « il n'existe pas... de chrétiens séparés ». — Wladimir Ghika, *Pensées pour la suite des Jours*, préface de Francis Jammes, Paris, 1932, écrit : « L'histoire inconnue du monde est dans la communion des saints et la diffusion de la Grâce. C'est là que s'établissent les souveraines généalogies de destinées.

47

Eugène Fournière, *L'Individu, l'Association, l'Etat*, Alcan, 1907, donne p. 47 et sq. un signalement intéressant de l'association. Les traits qu'il rassemble montrent le contenu de liberté, d'égalité, de rationalisation que l'association a, dans la pensée de l'individualisme et du socialisme contemporains. Pour Fournière :

- 1° L'association ouvre ses portes à qui veut y entrer ou en sortir ;
- 2° Tous ses membres sont égaux entre eux ;

3° Elle se limite à un objet propre ;

4° Elle n'engage ses membres que pour cet objet ;

5° Elle s'étend par propagation, fédération et non par contrainte, conquête ou subordination des éléments extérieurs ;

6° Elle entreprend ou indique des innovations que les particuliers trop faibles ou l'Etat trop lent à agir ne sauraient réaliser ;

7° Elle se développe à l'abri et dans les limites des lois, tout en les transformant d'instruments de contrainte en instruments de contrat.

Proudhon qui attache une grande importance à la famille et à la nation les distingue avec soin des associations délibérées fondées sur contrat.

48

Au sens défini *supra* : Section II.

49

Cité par Baudouin, *Découverte de la personne*. « Au bout d'un temps que j'accorde aussi long, du reste, que l'on voudra » M.D. de Rougemont est un philosophe qui « a le temps ».

50

Madinier, *Conscience et Amour*, Alcan, 1938, p. 123.

51

Cité par Madinier, *ibid.*, p. 116-117.

52

E. Mounier, *Manifeste au service du personnalisme*, Aubier 1936.

53

C'est une des acquisitions de la sociologie compréhensive de Max Weber.

54

Bilan de la sociologie française contemporaine, Alean, 1938,

55

Les Origines du sentiment religieux, La Culture moderne, 1925.

56

A supposer que des critères corrects de cette extension soient choisis et bien utilisés.

57

On trouvera les citations dans Pierre Lasserre, *La Doctrine officielle de l'Université*, Paris, Mercure de France, 1912, p. 175 et 176.

58

Les Pages Libres, numéro du 5 octobre 1907, cité par P. Lasserre, *op. cit.*, p. 178.

59

Ah ! qu'en termes galants....

60

Pierre Lasserre, *op. cit.*, p. 184.

61

Cf. François-Perroux, *Cours d'Economie politique*, t. IV.

62

Ibid.

63

Ibid.

64

Ce point a été remarquablement compris par notre ami et collègue Henri Denis, *Initiation aux problèmes économiques*, Bibliothèque du Peuple, Paris, Presses Universitaires, 1942.

65

J.-J. Rousseau.

66

Cf. François-Perroux *Cours d'Economie politique*, t. IV.

67

L'expression est de H. von Stackelberg, *Marktform und Gleichgewicht*. Il distingue en somme : le *marché de concurrence*, où l'équilibre s'établit ou se rétablit spontanément ; le *marché de concurrence monopolistique*, où l'équilibre s'établit ou se rétablit sous l'action sporadique de l'Etat ; le *marché corporatif*, où l'équilibre est établi ou rétabli par une intervention continue, consciente et organisée de l'Etat.

68

G. Gurvitch, *Morale théorique et Science des mœurs*, Alcan, 1937.

69

On ne lira pas sans intérêt ces quelques lignes de C. Bouglé, *Bilan de la sociologie française contemporaine*, Alcan, 1938, p. 166 : « Des raisonnements à base sociologique ne possèdent d'efficacité morale que s'ils rencontrent dans les esprits auxquels ils s'adressent des tendances comme la volonté de vivre et de vivre en groupe, celle d'être logique, celle encore d'utiliser les données historiques, et de nager, comme disait Saint-Simon, dans le sens du courant. » Nager dans le sens du courant : C. Bouglé, même quand il cite, parle d'or.

70

Maurice Hauriou, *La Science sociale traditionnelle*, Paris, Larose, 1896 ; *La Théorie de la fondation et de l'institution*, Cahiers de la Nouvelle Journée ; Georges Renard, *La Théorie de l'institution, Essai d'ontologie juridique*, vol. I, partie juridique, Sirey, 1930 ; *La Philosophie de l'institution*, Sirey, 1939 ; *L'Institution*, Flammarion, 1933 ; *De l'Institution à la conception analogique du droit*, Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie juridique, Cahiers n^{os} 1 et 2, 1935, p. 81 à 145 ; A. Desqueyrac, *L'Institution, le droit objectif et la technique positive*, Paris, Sirey, 1934 (que l'on pourrait appeler, dit G. Renard, « le procès de l'institution ») ; Georges Gurvitch, *L'idée du droit social ; Les Idées maîtresses de Maurice Hauriou*, Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie juridique, 1931, n^{os} 1 et 2, p. 155 à 194 ; J.-T. Delos, *La Théorie de l'institution*, Archives de Philosophie du Droit, 1931, n^{os} 1 et 2, p. 97 et sq. ; François Russo, *Réalité juridique et réalité sociale*, Paris, Sirey, 1942.

71

Pour plus de détails cf. François-Perroux, *Cours d'Economie politique*, t. I.

72

Cf. *supra* les analyses présentées sur le rôle historique.

73

C'est cette spécificité que nous avons marquée dans *Capitalisme et Communauté de travail*, Sirey, 1938, Nouv. Édit., Presses Universitaires de France, 1942.

74

Allusion au roman de Aldous Huxley, *Le Meilleur des mondes*.

75

Jean Lacroix, *Personne, Individu et Communauté*, Jeunesse France, Cahiers d'Uriage, mars 1942, p. 19.

76

Alexis Carrel, *L'Homme, cet inconnu*, Paris, Plon, 1935, p. 286 à 291.

77

En ce qui concerne la nation, cf. François-Perroux, *Français, Pourquoi ?* Paris, Les Editions du Cerf, 1939.

78

René Le Senne, *Introduction à la Philosophie*, Paris, Presses Universitaires, 1939.

79

On trouvera l'exposé d'une philosophie de l'honneur dans ses rapports avec la communauté dans le petit ouvrage de d'Astorg, *La Morale de notre honneur*, Ecole des chefs d'Uriage, 1942. Cette philosophie, différente de celle qui est esquissée ici, la rejoint en certains points.

80

Ce sentiment est directement opposé à la jalousie impuissante et à l'envie corrosive que la III^e République a largement contribué à faire pénétrer dans la masse des Français.