

ESSAI DE SOCIOLOGIE

LIBRAIRIE
BLOUIN & GAY

ISTITUTO LUIGI STURZO
ROMA - Via Monte Giordano, 36
CAHIERS DE LA
NOUVELLE
JOURNÉE

32

A18-1r-4

Luigi STURZO

Essai de sociologie

Traduit de l'italien

par

Juliette BERTRAND

LIBRAIRIE
BLOUD & GAY

X. 1228

ISTITUTO LUIGI STURZO
ROMA - Via Monte Giordano, 36

CAHIERS DE LA
NOUVELLE
JOURNÉE

82

DU MÊME AUTEUR

Luigi STURZO

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

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

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

de sociologie

Trouit de l'italien

par

Juliette BERTRAND

NIHIL OBSTAT :

Parisiis die 17^o Oct. 1935.

St. MAGNIN, *cens. dep.*

IMPRIMATUR :

Lutetiae Parisiorum
die 18^o Octobris 1935.

V. DUPIN, *v. g.*

LIBRAIRIE
BLOU & GAY

LIBRARY OF THE
CONGRESS

INTRODUCTION

SOCIOLOGIE ET HISTORICISME

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

L'histoire ainsi devient philosophie.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Le vrai historicisme non seulement ne minore pas ces

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

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

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION : SOCIOLOGIE ET HISTORICISME

1. La société est une projection multiple simultanée, continue des individus ; la sociologie est l'anthropologie sociale	5
2. La société se réalise dans le devenir.....	9
3. Le processus humain et l'histoire	14
4. L'historicisme selon notre conception.....	18

PREMIÈRE PARTIE

La Socialité. Concrétisation. Forme et Historicité

CHAPITRE I. — LA CONCRÉTISATION DE LA SOCIALITÉ

5. La conscience, principe de la concrétisation de la socialité.....	27
6. La rationalité des individus, base et force perpétuelle de toute concrétisation sociale.....	30
7. Le dynamisme de la concrétisation de la socialité.....	34
8. Toute société concrète est spécifique et individualisée.....	38
9. Toute société individualisée est telle en vertu d'une forme. Les formes de la socialité	41

CHAPITRE II. — LA FORME FAMILIALE

10. Nature de la forme familiale de la socialité.....	46
11. Dynamisme intérieur de la famille.....	49
12. Adaptation de la famille au dynamisme de sociétés plus larges.....	52
13. Polygamie et monogamie.....	56

CHAPITRE III. — LA FORME POLITIQUE

14. La forme politique de la socialité et sa fonction d'ordre et de défense	61
15. La forme politique est-elle la seule autonome et unifiante ? Interférence entre les diverses formes sociales.....	64
16. L'autorité politique.....	68

CHAPITRE IV. — LA FORME RELIGIEUSE

A) Religions pré-chrétiennes

17. La conscience religieuse se crée une forme propre même dans les religions pré-chrétiennes.....	72
18. Les religions positives.....	76
19. La religion du peuple hébreu.....	81

CHAPITRE V. — LA FORME RELIGIEUSE

B) Le Christianisme

20. Le Christianisme du point de vue sociologique.....	83
21-22. L'Église : son autonomie et son universalité dans le cadre sociologique.....	87-89

CHAPITRE VI. — LES FORMES SECONDAIRES

A) *L'Économie*

23. L'économie comme conditionnement de la vie sociale et comme forme particulière de socialité.	94
24. La propriété : sa double nature individuelle et sociale : sa réalisation historique.	99
25. Le problème moral et social de la propriété. Le communisme moderne. L'État économique totalitaire.	105
26. L'économie d'État et l'État politique totalitaire. Structure et fonction individuelles et sociales de l'économie. Capitalisme.	112

CHAPITRE VII. — LES FORMES SECONDAIRES

B) *La communauté internationale*
Les sociétés particulières

27. Nature, origine, esprit de la Communauté internationale.	118
28. La guerre et la paix.	122
29. La colonisation, ses différents types, son orientation moderne.	127
30. La Société des Nations et la formation de la conscience internationale.	129
31. Caractères des autres formes secondaires de la socialité.	134

DEUXIÈME PARTIE

Les Synthèses de la Socialité

CHAPITRE VIII. — AUTORITÉ ET LIBERTÉ

32. L'autorité et la liberté, synthèse sociologique. Liberté « originelle ».	141
33. Liberté « organique », liberté « finaliste » et liberté « formelle ».	149
34. Limites de l'autorité.	156
35. Légitimité de l'autorité.	162
36. La méthode d'autorité et la méthode de liberté.	165

CHAPITRE IX. — MORALE ET DROIT

37. Morale et droit, seconde synthèse de la socialité. La morale est à la fois individuelle et sociale. Importance de l'ascèse.	171
38. Le droit comme expression organo-sociale de la moralité.	177
Droit et devoir.	
Le droit naturel.	
39. Ordre éthique, ordre juridique. A la base : justice, honneur, sainteté.	182
40. Les sanctions et la justice criminelle. La peine de mort.	186
41. Justice commutative, distributive, sociale, internationale.	192

CHAPITRE X. — DUALITÉ ET DIARCHIE

42. Toute dualité est pratiquement <i>dualiste</i> et tendanciellement <i>unitaire</i> . L'institution du point de vue sociologique et dans le rythme de la dualité sociologique.	197
43. Le courant organisateur et le courant mystique. La diarchie sociologique.	201
44. Pluralité et non-pluralisme dans la dualité. Processus de la médiation dans la formation des diarchies.	206
45. La diarchie État-Église.	210

CHAPITRE XI. — LA TENDANCE A L'UNIFICATION ET L'ÉTAT MODERNE

46. Les différentes phases de l'État moderne..... 217
47. Tentative d'une unification sociale définitive dans l'État. L'État
« totalitaire. » 224
48. Côté rationnel et côté irrationnel de l'État moderne. Son débouché
dans l'État panthéiste..... 232

CHAPITRE XII. — RÉOLUTION ET TRANSCENDANCE

49. Résolution de tous les éléments de la socialité dans la personnalité
individuelle 237
50. La transcendance individuelle-sociale, réalisation de connaissance
et amour, allant jusqu'à la transcendance en Dieu, la société
avec Lui..... 243