NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

86 N° 10 1964

Introduction à la morale sociale

Louis DE NAUROIS

p. 1058 - 1077

https://www.nrt.be/fr/articles/introduction-a-la-morale-sociale-1681

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Introduction à la Morale Sociale

La morale sociale doit être définie par référence à la morale personnelle, que l'on appelle communément « morale » tout court. Celle-ci nous dit ce que doit être le comportement de l'homme par référence à sa fin dernière, à son bien suprême. La règle « tu ne tueras pas » est une règle de morale personnelle. La morale sociale nous dit ce que doit être la structure des institutions, Etat, famille, entreprise, etc., par référence à leur mission. La manière dont l'Etat s'acquitte de sa mission de protectorat de la vie individuelle est une question de morale sociale. La morale sociale est à la morale personnelle ce que les structures institutionnelles sont aux comportements personnels. On peut parler équivalemment de morale sociale ou de morale institutionnelle.

I. BASES SOCIOLOGIQUES DE LA MORALE SOCIALE.

Les institutions apparaissent au dernier stade des relations entre les hommes. Ces relations sont d'abord de juxtaposition (sur le palier de l'escalier, sur la plateforme de l'autobus, etc.) ; elles sont plus ou moins fortuites, et se placent sous le signe du respect mutuel. Vite, à l'occasion de ces rencontres, des échanges se développent, échanges de biens ou de services, placés eux aussi sous le signe du respect mutuel, mais ici un respect plus complexe ; il faut que dans les échanges personne ne soit lésé. Enfin, les hommes se rendent compte que leurs intérêts ne sont pas simplement complémentaires, les uns ayant en trop ce dont manquent les autres, et que les échanges ne suffisent pas ; les hommes se découvrent solidaires, ils ont des intérêts communs, qu'ils ne peuvent satisfaire qu'ensemble, moyennant un minimum d'organisation définissant la contribution de chacun aux tâches communes et la participation de chacun au bienfait de cette action commune : les ménagères habitant le même immeuble font l'une le marché, l'autre le ménage, pendant qu'une troisième conduit les enfants à l'école ; économie de temps, d'efforts, pour toutes. Bien entendu, sur ces relations de juxtaposition, d'échanges, de solidarité se greffent des relations de communion ; entre voisins des sympathies se développent, on échange non seulement l'« avoir » mais l'« être » ; ceux qui travaillent à une entreprise commune communient aussi au même idéal.

Les institutions, domaine de la morale sociale, ne sont rien d'autre que la mise en œuvre de la solidarité. Quand nos ménagères ont mis sur pied leur organisation de marché, de ménages, de garde des enfants, elles ont fondé une institution. Institution encore rudimentaire, mais où l'on trouve tout ce qui est essentiel ; si l'on passe de cette institution « miniature » à une grande société anonyme, à la famille, à l'Etat, à une association de pêcheurs à la ligne, rien de fondamental n'est changé.

On trouve donc des institutions dans tous les domaines où se développe la solidarité ; elles constituent la structure des diverses sociétés en lesquelles se groupent les hommes pour agir ensemble : sociétés naturelles ; la cité et la famille, et sociétés à base volontaire : les innombrables associations culturelles, sportives, philanthropiques et autres, les sociétés commerciales ; sociétés temporelles et sociétés spirituelles (les Eglises) ; sociétés à buts limités, particularisés, et sociétés à buts plus généraux (les Eglises sur le plan spirituel, les Etats sur le plan temporel) ; sociétés « souveraines » (les Etats, sur le plan temporel ; on les dit souverains en ce seul sens technique qu'ils prennent leurs décisions en dernier ressort, et cela n'implique pas qu'ils ne soient soumis, pour ces décisions, à aucune norme transcendante) et sociétés « dépendantes », qui déploient leur activité sous le contrôle d'une société souveraine (c'est alors le problème de l'autonomie qui doit leur être laissée qui se trouve posé ; décentralisation administrative pour les départements et les communes ; liberté de décision des parents pour l'éducation de leurs enfants, en face de l'Etat ; liberté des congrégations religieuses par rapport à l'Eglise, etc.).

Tout cela suffit à montrer quelle variété on trouve dans la structure des institutions, selon le but qu'elles poursuivent, le nombre de leurs membres, etc. Mais au-delà de ces différences, il y a des « constantes » dans cette structure. Trois éléments fondamentaux les constituent : Un but à atteindre, des organes plus spécialement chargés de le poursuivre, des membres intéressés à sa réalisation. Ce qui varie selon le but à atteindre, le nombre des membres, etc., c'est la différenciation entre les simples membres et les organes, ce sont les modalités selon lesquelles les organes exercent leurs pouvoirs, c'est le caractère plus ou moins poussé de la structuration d'ensemble de l'institution. L'organisation est parfois très rudimentaire, parfois au contraire très poussée et minutieuse (que l'on compare certaines Eglises chrétiennes, qui veulent laisser « l'Esprit souffler où il veut », et l'Eglise catholique ; la famille, et une grande société commerciale ; une association sportive et un Etat moderne).

Quelques points sont à souligner dans ces constantes de la structure des institutions : ils intéressent, directement ou indirectement, la morale sociale. Dans les rapports entre les membres et le but, l'idée

centrale est que le but, dont la réalisation incombe aux organes, est pourtant aussi « l'affaire des membres ». C'est, en définitive, à leur profit que ce but est poursuivi ; parfois ce sont eux qui le définissent, et de toute manière ils doivent en quelque sorte « se l'approprier », faute de quoi l'institution n'aura pas de « dynamisme » ; la responsabilité des décisions les plus importantes est souvent donnée aux membres eux-mêmes, les organes n'ayant qu'à exécuter ces décisions (c'est le rôle des « assemblées générales » dans les associations, des citoyens dans le référendum) ; enfin, il n'est guère d'institution où quelque contribution ne soit demandée aux simples membres, sous forme de cotisation, de prestation matérielle, peu importe ; il est important de souligner le lien entre la participation aux responsabilités, la participation aux charges, la participation aux avantages de la solidarité.

Dans les relations entre les membres et les organes, on relèvera ceci. Souvent, les organes sont une émanation des membres, par qui ils sont désignés : Etats démocratiques, associations dont les « administrateurs » sont élus en « assemblée générale » (cette désignation des organes est ainsi l'un des modes selon lesquels les membres participent aux responsabilités de la vie de l'institution). Mais il n'en va pas toujours ainsi ; dans la famille, le « chef » est désigné par la nature elle-même ; dans les « fondations » (hôpital, par exemple, fondé par un philanthrope) les organes sont souvent désignés par le fondateur ; dans l'Eglise catholique, c'est Jésus-Christ qui a donné lui-même la charte fondamentale, et le Pape est son « vicaire », non l'émanation du corps des fidèles, même s'il est élu. Cette différence entre les institutions dont les organes sont l'émanation des membres, et celles où il n'en va pas ainsi, ne doit pas faire perdre de vue deux idées fondamentales. D'une part, en toute institution, si démocratique qu'elle soit, il y a une « spécificité » du pouvoir qui est essentielle, en sorte que jamais les organes ne sont uniquement les mandataires des membres. D'autre part, et inversement, si peu démocratique que soit une institution, toujours un minimum d'assentiment des membres est requis pour que le pouvoir puisse remplir sa fonction et que ses décisions viennent à effet. Ainsi s'estompe la différence entre les institutions démocratiques et les autres ; elle ne disparaît pourtant pas totalement ; on ne pourra jamais mettre tout à fait sur le même plan l'Eglise catholique, par exemple, le Pape fût-il élu par les fidèles, et un Etat démocratique ; quel que soit le mode de désignation des organes, la spécificité du pouvoir sera toujours d'un autre ordre dans l'Eglise et dans l'Etat démocratique.

Dans cette structure des institutions, en ce qu'elle a de constant et de nécessaire en quelque sorte, il ne faut rien voir d'autre que la conséquence de la nature de l'homme, être à la fois personnel et social.

L'homme doit se réaliser dans sa singularité, et non se détruire, par sa sociabilité ; les institutions, au sein desquelles l'homme épanouit sa sociabilité, doivent être « personnalisantes ».

II. BASES DOCTRINALES DE LA MORALE SOCIALE.

Il faut à présent dire quelle est la fin que poursuivent les institutions, et comment leur structure doit être adaptée à cette fin. Bien évidemment, on ne peut donner que des directives très générales : les institutions sont diverses. Mais il est possible et nécessaire de dépasser cette diversité et de dégager, ici encore, quelques « constantes » qui doivent se retrouver en toute institution. Ce qui est vrai de la structure des institutions en sociologie l'est également en morale sociale ; partout, sous des formes diverses, on retrouve un but, des organes particulièrement responsables de sa réalisation, un groupe de personnes intéressées à cette réalisation : voilà les constantes sociologiques, qu'il s'agisse de l'Etat, de la famille, de l'entreprise, d'une quelconque association. Tout but est-il admissible, n'importe quelle structure est-elle acceptable, quelles doivent être les relations entre les organes et les membres, voilà quelques problèmes de morale sociale.

On se doute bien que ces problèmes ne sont pas graves lorsqu'il s'agit d'une société de pêcheurs à la ligne ou d'une association charitable. Il n'en va plus de même s'il s'agit de la structure de la famille ou de l'Etat, de l'organisation de la vie économique. Et bien entendu aussi, lorsqu'on parle de la structure des institutions, on entend ce terme dans sa plus grande extension ; il y a la structure juridique, telle que la définissent les statuts, la législation ; mais il y a aussi et surtout la structure sociologique, celle qui révèle la vie réelle de l'institution. L'écart est parfois considérable entre les deux structures, et c'est toujours grave, si cet écart montre que l'institution est incapable de vivre selon sa structure juridique : la loi est faite pour prévenir ou redresser les écarts, et l'on sait qu'elle aura toujours des écarts à redresser ; lorsqu'elle n'y parvient pas, lorsque les mailles du filet sont trop larges, il y a lieu de s'alarmer, et la morale sociale ne saurait se contenter d'enregistrer des principes qui restent lettre morte.

Il n'est pas possible de passer en revue toutes les doctrines qui sous-tendent les structures institutionnelles ; on ne peut que présenter un schéma très rapide. *L'empirisme,* doctrine de l'absence de doctrine, si l'on peut dire, prétend ne se plier qu'aux exigences du réel, du concret ; aujourd'hui, de la technique. Mais la technique n'est qu'un moyen, au service de fins qui peuvent être diverses ; par elle-même, elle laisse parfois un assez large éventail de possibilités ; force est

donc de choisir et le pire des choix est sans doute celui que l'on fait sans s'en apercevoir. Le danger de l'empirisme, de la technocratie, c'est sans doute de reposer sur un matérialisme pur et simple, sur une méconnaissance de l'humain.

C'est bien en effet de l'homme qu'il s'agit. Le *libéralisme* affirme que les institutions doivent respecter l'homme, garantir sa liberté. Mais il ne prend en considération que l'homme individuel, supposé capable de se suffire à lui-même et supposé se tromper d'autant moins qu'il est plus libre, parce qu'il est naturellement bon. Dans ces conditions, il suffit de limiter les contraintes, de laisser s'épanouir l'« ordre naturel » pour que tout aille pour le mieux ; une telle conception ne manque pas de naïveté sans doute ; elle est du reste, actuellement, rarement professée à l'état pur.

A l'opposé, nous trouvons non pas le socialisme, car il y a bien des formes de socialisme, mais *certaines doctrines socialistes,* et notamment le marxisme ; elles ont tendance à absorber l'homme dans la communauté, au détriment de sa singularité, de son irréductibilité ; c'est ici la communauté qui est infaillible, et l'homme doit se soumettre à son verdict ; il ne peut donc plus prendre lui-même la responsabilité de son destin, il risque d'être broyé dans et par le groupe.

Il faut donc dépasser cette opposition entre la méconnaissance de la « dimension sociale » de l'homme et l'absorption de l'homme dans le groupe. C'est ce que l'on fait en adoptant une perspective à la fois *personnaliste et communautaire,* intégralement humaniste, qui part d'une analyse de l'homme aussi exacte que possible, et qui ordonne la morale sociale à la satisfaction des aspirations fondamentales de l'homme, à la « promotion de l'homme », dans et par les institutions.

1. — *L'homme, être intelligent, libre, responsable.*

Ce sont là les trois attributs qui font de l'homme une « personne », le différencient des animaux, lui confèrent sa dignité fondamentale. Par son intelligence l'homme est apte à discerner son destin, à distinguer le bien du mal, c'est-à-dire à distinguer ce qui est conforme à son destin fondamental de ce qui lui est opposé, ce qui dans sa conduite ou dans les circonstances extérieures lui permet de le réaliser de ce qui l'en empêche. Libre, l'homme a la possibilité d'acquiescer à ce destin et de le poursuivre, ou de le refuser, de choisir la vie ou la mort. Et puisque l'homme est intelligent pour discerner son destin et libre pour l'accepter ou le refuser, il est aussi responsable de ce destin, que nul ne peut l'empêcher de réaliser s'il le veut, ni lui imposer s'il le rejette ; le destin de l'homme sera ce qu'il l'aura fait, avec sa liberté, après l'avoir discerné avec son intelligence, et nul ne pourra se substituer à lui dans cette aventure.

Seulement, tout cela est assez théorique ; dans le concret, l'intelligence de l'homme est plus ou moins obnubilée, et sa liberté plus ou moins paralysée, et tout cela diminue plus ou moins profondément sa responsabilité par rapport à son destin. Il n'y a pas lieu de développer ici ces thèmes, qui ne sont pas du domaine de la morale sociale ; qu'il suffise de rappeler les facteurs intérieurs ou extérieurs qui influent sur la faculté de discernement ou sur la liberté : structure mentale, « complexes » de toutes sortes, d'une part, milieu social, « conditionnements » sociologiques multiples, influences diverses d'autre part, ces facteurs extérieurs ayant du reste leur influence sur les facteurs intérieurs. En toute rigueur, il est certainement faux de dire que l'homme est intelligent, libre, responsable ; mais il est exact de dire que l'homme tend, ou doit tendre, vers toujours plus d'intelligence, de liberté, de responsabilité. Dans ces conditions, on saisit immédiatement l'importance des institutions au sein desquelles l'homme est appelé à réaliser son destin : selon leur structure, elles diminueront, ou augmenteront au contraire l'intelligence, la liberté et la responsabilité de l'homme ; elles seront facteurs d'« intégration », c'est-à-dire qu'elles façonneront des hommes « conformistes », purement et simplement « intégrés » dans le milieu, incapables de penser et de vouloir par eux-mêmes, ou elles seront « personnalisantes ».

2. — *Les dimensions personnelle et sociale de l'homme.*

L'homme, a-t-on dit, est responsable et seul responsable de son destin, et nul ne peut se substituer à lui pour le réaliser. L'homme est un être qui est seul, et irremplaçable ; c'est ce qui fait la grandeur, mais aussi parfois le tragique de son destin. Mais l'homme est un être social aussi fondamentalement qu'il est un être unique. Nul ne peut se substituer à lui pour réaliser son destin, mais il ne peut pas non plus le réaliser sans entrer en communication avec ses semblables : juxtaposition, échanges, solidarité, communion lui sont essentiels. Par eux il reçoit des autres ce qu'il n'a pas, et leur apporte ce qu'ils n'ont pas, et personne ne peut tout avoir. Mais, plus profondément, c'est par ces relations que l'homme découvre en lui-même le meilleur de lui-même, ce qui le fait unique et irremplaçable, et le met en valeur. Inversement, l'homme ne s'épanouit dans la sociabilité qu'en étant lui-même en ce qu'il a et est de plus irréductible. Ainsi non seulement l'homme est en même temps personnel et social, mais il est l'un par l'autre, et ces deux dimensions ne se limitent pas l'une l'autre, elles se réalisent au contraire l'une par l'autre. Ici encore apparaît l'importance de la structure des institutions ; selon ce qu'elle sera, l'homme pourra par les institutions épanouir en même temps et l'une par l'autre sa singularité et sa sociabilité, ou au contraire se

trouver écartelé entre l'aspiration à être soi-même et les contraintes sociales.

3. — *La promotion de l'homme par les institutions.*

Les institutions sont au service de l'homme ; leur mission est d'assurer sa promotion ; cela implique que son intelligence, sa liberté, sa responsabilité sont non pas brimées, mais au contraire sauvegardées ; bien mieux, que les institutions, par la place qu'elles font à cette liberté, cette intelligence, cette responsabilité, donnent à l'homme la possibilité de se réaliser dans la plénitude de ses aspirations fondamentales, à la fois et solidairement dans sa singularité et dans sa sociabilité.

Respect de l'homme.

Une première exigence porte sur ce respect de la singularité de l'homme, que les institutions ne doivent pas empêcher de prendre lui-même en charge son destin, avec son intelligence pour le discerner et sa liberté pour y donner son acquiescement. Bien mieux, il faut que les institutions soient éducatrices de cette intelligence, de cette liberté, de cette responsabilité. Il y aurait ici bien des réflexions à présenter, aux frontières de la sociologie et de la psychologie d'une part, de la morale sociale d'autre part. Il est inévitable que chacun soit « environné », c'est même, selon ce qui a été dit plus haut, normal et nécessaire ; que ces environnements marquent l'homme, c'est normal aussi, et c'est évident. Mais il est des environnements qui sont destructeurs de l'intelligence, de la liberté, de la responsabilité personnelles, d'autres qui sont promoteurs de ces mêmes valeurs. Tout cela est aussi vrai des environnements interpersonnels, de l'« ascendant » que tel exerce sur tel autre, que des environnements collectifs par les institutions. Il ne s'agit donc pas de supprimer les environnements, mais de faire en sorte qu'ils soient éducatifs, promoteurs d'intelligence, de liberté, de responsabilité.

De cela il résulte qu'il est un « domaine réservé » à l'autonomie personnelle, dans lequel les institutions ne doivent pas pénétrer, des décisions qui n'appartiennent qu'à l'homme, à la lumière de son intelligence, en pleine liberté, et sous sa seule responsabilité, la mission des institutions étant simplement de mettre l'homme à même de prendre effectivement ces décisions par lui-même, en l'éduquant d'une part, et d'autre part en le protégeant contre les intrusions. La frontière est souvent difficile à poser entre ces deux exigences. Ce problème se présente notamment à propos soit de la famille, soit de l'État, en ce qui concerne en particulier la « liberté de conscience ».

Mise en œuvre de la solidarité.

Cela assuré, il reste aux institutions, et c'est leur mission positive essentielle, leur « domaine d'élection », en vue de cette promotion de l'homme, à assurer la mise en œuvre de la solidarité. L'homme ne se réalise en plénitude qu'en étant membre de « corps » divers et multiples, depuis la famille jusqu'à la nation, et la communauté internationale, en passant par les groupements professionnels, culturels, etc., dans l'ordre temporel ; il en est de même dans l'ordre spirituel. La loi générale de ces institutions est qu'elles procurent le « bien commun » du groupe, chacune selon son but particulier, et qu'ensemble, dans leur diversité, elles procurent le bien commun de la communauté tout entière.

Qu'est-ce que ce « bien commun » ? On dira, tout simplement, qu'il s'agit de l'existence effective et du bon fonctionnement de cet ensemble de « services » qui assurent à tous les membres du groupe les avantages de la solidarité, dans les domaines où s'insèrent les buts propres à chaque institution. Ou encore, si l'on préfère, on dira que le bien commun s'analyse en la constitution, la conservation, l'accroissement d'un patrimoine de valeurs diverses, commun à tous les membres, et mis à la disposition de tous sous forme de services.

Quelques points méritent d'être mis en lumière. Il importe que le but assigné soit effectivement poursuivi, ce qui met particulièrement en cause les organes de l'institution, toujours exposés à la tentation d'user de leurs pouvoirs dans leur intérêt personnel au lieu de les mettre au service de l'institution ; c'est ce que les juristes appellent le « détournement de pouvoir ». Il faut aussi que ces pouvoirs ne soient pas utilisés arbitrairement, quand bien même ce ne serait pas à des fins personnelles : pour parer à ce danger, les pouvoirs des organes sont souvent précisés par la charte de l'institution, qui dit par quels organes, dans quels cas et selon quelles procédures les décisions peuvent ou doivent être prises ; on dit alors que l'on est « en régime de droit », et que les organes sont soumis à la « légalité ». Ce principe de légalité peut avoir l'inconvénient de paralyser parfois des initiatives qui eussent pu être heureuses, mais les inconvénients de l'arbitraire sont trop grands pour que le principe ne soit pas amplement justifié.

Il faut ensuite que les services soient effectivement à la disposition de tous les membres de l'institution. La première garantie est celle de l'égalité ; il ne s'agit pas nécessairement d'une égalité arithmétique qui serait arbitraire et souvent injuste, mais il s'agit de la répudiation des privilèges de classe, de caste ou autres. La seconde garantie est celle de l'impartialité imposée aux agents de l'institu-

tion ; elle exclut le favoritisme, que ce soit celui de l'argent, de l'influence, des opinions. L'agent ne doit pas « faire acception des personnes ».

Une dernière exigence se présente : elle concerne la collaboration des membres à la vie de l'institution : cette collaboration est le plus souvent une nécessité ; mais elle a par elle-même une valeur morale ; c'est par elle que chaque membre devient artisan de son destin social, et donc de son destin tout court, qu'il atteint la plénitude de sa dimension sociale et qu'il est totalement homme. Cette collaboration peut revêtir des formes multiples, selon les institutions. La forme la plus élémentaire consiste dans la contribution de tous aux charges sociales ; ce sont les « corvées », au sens le moins péjoratif du terme, corvées de vaisselle ou de balayage, en famille, par exemple ; ce sont les cotisations dans les associations, les impôts, le service militaire dans l'Etat, etc. Mais il faut faire une place importante aux responsabilités, non seulement d'exécution, mais aussi de décision : c'est là la participation la plus haute et la plus complète à la vie des institutions, celle qui donne à l'homme sa plus totale promotion, au plan de la solidarité. On discerne ici le problème de la démocratie, dans la structure de l'Etat, mais aussi dans la structure de bien d'autres institutions. C'est sous cet angle de la participation aux responsabilités que la démocratie revêt toute sa signification dans la promotion de l'homme.

Appel à la communion.

La sociabilité, on l'a dit, ne comporte pas simplement la solidarité, mais aussi la communion ; la solidarité s'épanouit en communion, en même temps qu'elle naît d'elle. C'est assez dire que les institutions ne peuvent pas demeurer indifférentes à la communion. Celle-ci, pourtant, ne se met pas en règles juridiques, elle ne se structure pas, c'est l'évidence. Mais les structures institutionnelles, les services organisés par les institutions peuvent encourager ou au contraire défavoriser l'épanouissement des relations de communion. Si les structures sont trop rigides, trop administratives, cela risque de tuer l'amour entre les hommes ; ce danger a été souvent dénoncé, à juste titre, en particulier pour les institutions d'assistance. Un minimum de liberté intérieure est requis pour les rapports de communion. Pourtant, il faut de toute nécessité que les structures institutionnelles aident aux relations de communion. L'important est que cette action des institutions en faveur de la communion aille, précisément, dans le sens d'une communion plus convaincue et non dans le sens du conformisme.

III. MORALE PERSONNELLE ET MORALE SOCIALE.

La morale personnelle a été définie comme disant ce que doit être le comportement de l'homme en vue de sa fin suprême, et la morale sociale comme disant ce que doit être la structure des institutions par référence à leur mission ; la morale sociale est aux structures institutionnelles ce que la morale personnelle est au comportement personnel. La morale personnelle et la morale sociale sont symétriques, dans des perspectives distinctes, la perspective personnelle et la perspective institutionnelle. Des règles fondamentales comme le respect de la vie humaine trouvent à s'appliquer en morale personnelle et en morale sociale : en morale personnelle c'est la règle « tu ne tueras point », et en morale sociale c'est la mission de l'Etat concernant la sauvegarde de la vie humaine. Cette symétrie et cette différence de perspectives doivent être précisées, en montrant comment de la morale personnelle on accède à la morale sociale.

1. — *La morale personnelle et la notion de devoir moral.*

L'homme est un être intelligent, libre et responsable ; c'est là ce qui fait de lui une « personne », un être moral, ce qui lui confère sa dignité inamissible. La morale dit ce qu'est le destin de l'homme et comment il doit le réaliser. Elle peut être dite morale du devoir, car l'homme est en effet obligé de discerner son destin, d'en poursuivre la réalisation, sous peine de se renoncer lui-même, de démissionner, ce qui serait souverainement absurde, constituerait un suicide. On peut aussi parler de morale de liberté, car le comportement de l'homme ne saurait avoir de valeur que dans la mesure où il est un comportement d'homme libre.

Quel est ce destin de l'homme, qu'il doit poursuivre dans la plénitude de sa liberté ? On parle volontiers de devoirs envers soi-même et de devoirs envers autrui. Se respecter soi-même, développer ses facultés ; respecter autrui, dans sa personne et dans ses biens, c'est le devoir de justice, aimer autrui, c'est le devoir de charité. Il n'y a pas là, en réalité, des devoirs distincts et hétérogènes. D'une part, je ne serai pleinement moi-même qu'en m'acceptant dans ma dimension sociale, dépendant des autres, en respectant et aimant les autres, puisque la sociabilité est essentielle à l'homme, et qu'elle ne trouve son achèvement que dans l'amour ; inversement, je ne pourrai m'épanouir dans cette sociabilité que si d'abord je suis pleinement moi-même dans ma singularité, et me respecte moi-même comme personne, intelligente, libre, responsable. Ainsi les devoirs envers soi-même et les devoirs envers autrui se rejoignent. D'autre part, je ne puis pas

prétendre aimer les autres si d'abord je ne les respecte pas : l'amour est une communion, et il n'y a de communion possible qu'entre personnes qui se donnent mutuellement toute leur dignité d'êtres singuliers, intelligents, libres, responsables. Inversement, je ne respecte pas pleinement les autres si je ne leur reconnais pas cette suprême dignité qui est d'être « aimables ». Ainsi les devoirs de justice et de charité se rejoignent, et la justice totale va jusqu'à l'amour. Autant que de morale du devoir ou de morale de liberté, on peut parler de morale de l'amour.

Si tout cela est exact, la morale personnelle est bien une, dans la diversité des devoirs qu'elle comporte. Cette unité a son fondement dans l'homme, de qui la seule obligation est en fin de compte de s'accomplir lui-même dans la totalité de son destin, mais de qui le destin est social en même temps que personnel, cette sociabilité ne trouvant son achèvement que dans l'amour. Les devoirs envers autrui, qu'il s'agisse des devoirs de justice ou de charité, sont fondamentalement, dans la perspective de la morale personnelle, des devoirs envers soi-même : c'est à moi-même que je dois de réaliser mon destin ; et si j'y renonce, qui pourrait m'y contraindre ? Ne suis-je pas un homme libre ? Si je le conçois « de travers », « à ma manière », et si cette manière n'est pas celle des autres, qui pourrait m'imposer de redresser ma manière de voir ? Ne suis-je pas un homme intelligent ? Et en fin de compte ne suis-je pas seul responsable de mon destin ?

La morale personnelle apparaît ainsi comme étant une morale subjective et relative : engagement libre, engagement d'amour, y a-t-il rien de plus subjectif ? C'est la sincérité de l'élan qui donne au comportement d'amour sa valeur morale ; l'amour, du reste, n'est jamais rassasié, et la valeur morale de l'homme est faite de sa recherche d'un amour toujours plus profond et plus pur. Subjective, la morale est par là-même aussi relative ; relative aux vocations, aux tempéraments, aux possibilités. Seulement, le respect de soi, le respect et l'amour d'autrui ont des exigences objectives ; il est des comportements qui, pour sincères et généreux qu'ils soient subjectivement, restent en dehors, ou en deçà du respect et de l'amour ; cela, tout simplement, parce que l'homme a une « consistance » objective, que l'on ne peut pas méconnaître, ni simplement ignorer. Ceci n'enlève rien à l'exigence de sincérité, de générosité, de liberté, de l'amour comme norme ultime de moralité ; on dira simplement que le premier devoir de la conscience subjective est de rechercher quelles sont ces exigences objectives ; ce qui met à l'abri de la passion, du rêve, de l'illusion.

Il y a là une garantie sérieuse pour autrui ; mon prochain a quelques chances que le respect et l'amour que je lui dois soient entendus par lui et par moi de la même manière. Il reste que si je me trompe, ou si je renonce à m'accomplir en portant à autrui respect et amour,

je ne dois de comptes à personne ; si mon prochain m'objecte qu'en ne le respectant pas je compromets mon destin, je lui répondrai que c'est là mon affaire et non la sienne. Pour être assuré d'être effectivement respecté, il faut qu'il se place sur un autre terrain, celui de son droit.

2. — *La notion de droit subjectif.*

Ce que mon prochain m'opposera donc, si je me dispose à attenter à sa vie, ce n'est pas mon devoir de ne pas compromettre mon destin moral, mais son droit à la vie ; ces deux notions de devoir moral et de droit subjectif sont distinctes et complémentaires ; distinctes, car le devoir se situe dans la perspective du débiteur, et le droit dans la perspective du créancier ; complémentaires, car toutes deux concernent la même valeur à sauvegarder, ici la vie humaine. Le droit subjectif peut être défini le pouvoir qui appartient à tout homme d'exiger qu'autrui remplisse envers lui certaines obligations ; j'ai le droit subjectif d'exiger que les autres respectent ma vie, mes biens, parfois me viennent en aide, etc. Le devoir moral envers autrui contient notamment (pas exclusivement) le respect de ses droits subjectifs ; j'ai le devoir de respecter la vie, les biens d'autrui, de lui venir en aide, etc.

Le droit subjectif a une signification morale : il est la garantie pour chacun que les autres respecteront en lui l'homme intelligent, libre, responsable de son destin. Effectivement, comment pourrais-je être rendu responsable de mon destin si j'étais désarmé contre les entreprises des autres, si je ne pouvais pas exiger d'eux qu'ils respectent mon autonomie, ma liberté de mouvements. Le droit subjectif est pour chacun la face tournée vers autrui de sa dignité, le devoir moral étant la face tournée vers soi-même.

Il reste alors à savoir quels sont les droits subjectifs, autrement dit quels sont les devoirs envers autrui qui sont exigibles par lui. On distingue les devoirs de justice et les devoirs de charité précisément en ce que les premiers seuls sont exigibles. La justice est la mesure des droits subjectifs.

3. — *La notion de justice.*

La justice constitue la charnière entre le devoir moral et le droit subjectif. Elle dit ce que chacun doit aux autres et ce que chacun est en droit d'exiger des autres, elle définit l'ordre des relations interpersonnelles, en disant le contenu de la dignité de l'homme, que chacun doit respecter chez autrui et dont chacun peut exiger d'autrui le respect. Elle n'épuise du reste pas les devoirs de chacun envers

autrui, dans la mesure où il est des obligations envers autrui dont celui-ci n'a pas le pouvoir d'exiger le respect, des devoirs qui ne sont corrélatifs d'aucun droit subjectif. C'est la distinction de la justice et de la charité : Je puis bien avoir le devoir de faire l'aumône, de rendre service, nul pourtant ne peut exiger de moi que je lui fasse l'aumône ou lui rende service, sauf à porter sur mon obligeance, ma générosité un jugement sévère ; au contraire, chacun peut exiger de moi que je respecte sa personne et ses biens. On peut préciser ainsi cette distinction : La charité (pas seulement l'aumône, le service à rendre, mais l'amour) unit les personnes ; la justice au contraire les distingue, rendant à chacun ce qui lui est dû, lui attribuant toute la dignité qui lui revient comme personne singulière. La justice précède la charité, en ce sens qu'il ne peut y avoir d'union d'amour qu'entre personnes qui d'abord se respectent comme distinctes. Le respect de soi est, pour chacun, exigible d'autrui, l'union dans l'amour ne l'est pas, même si en réalité le respect total va jusqu'à reconnaître l'autre digne d'amour, ainsi qu'on l'a déjà montré : l'amour est une disposition intérieure (avant de se manifester extérieurement), qui ne se commande pas du dehors ; au contraire je puis empêcher qu'on attente à ma vie, me faire restituer les biens qui m'ont été dérobés.

Avec cette notion de justice définie comme l'ordre des droits et devoirs réciproques des hommes dans leurs relations inter-personnelles, fondé sur les exigences essentielles du respect de la personne humaine dans sa totale dignité, nous approchons de la morale sociale. Il suffit de passer, pour y atteindre, du plan des relations inter-personnelles à celui des relations institutionnelles. La morale sociale est aux relations institutionnelles ce que la justice, telle qu'on vient de l'envisager, est aux relations inter-personnelles ; elle pourrait être appelée simplement « justice institutionnelle ». Dès lors, la comparaison est à faire entre l'ordre de la justice inter-personnelle et l'ordre de la justice institutionnelle.

4. — *Justice inter-personnelle et justice institutionnelle.*

La justice institutionnelle et la justice inter-personnelle régissent toutes deux les relations entre les hommes ; toutes deux ont pour objet d'assurer aux hommes, dans leurs relations, la possibilité de réaliser leur destin dans sa plénitude. La fin de l'Etat, comme institution, est l'établissement d'un régime civique garantissant à chacun la possibilité de s'épanouir dans la dignité, la liberté, la solidarité ; la fin de l'entreprise, comme institution, est l'instauration d'un régime de travail et de production assurant à chacun la prospérité matérielle, la dignité du travail ; la fin de l'institution familiale est l'instauration d'un régime de relations affectives permettant l'épanouissement de

l'amour, l'éducation des enfants. Les devoirs réciproques des citoyens, des membres de l'entreprise, des membres de la famille ne visent pas à autre chose. Mais la justice inter-personnelle et la justice institutionnelle poursuivent ces fins identiques dans des perspectives différentes.

La justice inter-personnelle a pour domaine, comme l'indique son nom, les relations de personne à personne. Son objet principal est de délimiter la sphère d'autonomie, l'« espace vital » de chacun, de prévenir ou de réparer les empiétements des uns sur le domaine des autres. Elle est donc essentiellement distinctive des personnes ; elle s'analyse en un ordre de droits subjectifs et de devoirs réciproques entre les hommes, l'ordre du « tien » et du « mien » ou plus exactement du « toi » et du « moi ». Chacun a le droit d'exiger de ses semblables, pour être assuré de pouvoir réaliser son destin, qu'ils respectent sa vie, son honneur, ses biens, qu'ils tiennent la parole donnée, etc. Réciproquement, chacun a le devoir de faire de même envers les autres. « Ne faites pas aux autres ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fît », dit un adage connu ; il suffit d'ajouter : « faites aux autres ce que vous voudriez qu'on vous fît » ; de corriger : « ce que vous seriez en droit d'exiger qu'on vous fît », afin de ne pas déborder du domaine de la justice sur celui de la charité.

Avec la justice institutionnelle, nous ne sommes plus dans le domaine du « toi » et du « moi », du « tien » et du « mien », dans le domaine des droits et devoirs réciproques entre les hommes, du moins plus directement et immédiatement. C'est ensemble, sous leur commune responsabilité et pour leur commun profit, au nom de la solidarité, que les hommes fondent et font vivre les institutions ; celles-ci sont médiatrices entre eux, pour qu'ils se donnent mutuellement, par elles, les bienfaits de la solidarité. Il ne s'agit donc plus de distinction entre les personnes, de délimitation du domaine de chacun, mais au contraire d'union entre les membres des institutions, en vue d'une œuvre commune à laquelle chacun apportera sa contribution et dont chacun recevra le bénéfice ; nous sommes dans le domaine du « nous ». Bien sûr, les hommes se doivent les uns aux autres et peuvent exiger les uns des autres cette participation aux charges et responsabilités d'une part, aux avantages d'autre part, ce qui est du domaine de la morale inter-personnelle ; mais l'essentiel de la justice institutionnelle est de dire quelle devra être la structure des institutions pour que soient satisfaites les exigences de la solidarité, que soient réparties les responsabilités et distribués les avantages, et que les institutions remplissent effectivement leur mission médiatrice.

Ainsi apparaît la spécificité de la morale sociale par rapport à la **morale personnelle, de la justice institutionnelle par rapport à la justi**ce inter-personnelle. Elle se manifeste de diverses manières.

Domaines de la morale personnelle et de la morale sociale.

On peut d'abord envisager les domaines d'application respectifs de la justice inter-personnelle et de la justice institutionnelle.

Parfois, ce sont les mêmes questions qui sont abordées ; par exemple, les devoirs et les attributions du chef d'Etat, du chef d'entreprise, du chef de famille. Mais il est alors bien clair que les perspectives sont différentes ; et en vérité, la perspective institutionnelle est première par rapport à la perspective morale ; le devoir essentiel du chef d'Etat, du chef d'entreprise, du chef de famille est de se comporter comme le prescrivent ses attributions, et la difficulté principale est de déterminer quelles sont ces attributions, ce qui est une question de structure de l'Etat, de l'entreprise, de la famille. Si, dans un cas particulier, cette structure est conforme aux exigences de la justice institutionnelle, le devoir personnel du chef d'Etat, d'entreprise, de famille est tout tracé ; et au cas inverse, avant de discuter des devoirs du chef, il faut discuter de la structure de l'institution tout entière ; le chef d'Etat, de famille, d'entreprise, ne peut souvent pas, à lui seul, modifier cette structure ; de toute manière, la réforme sera souvent de longue haleine. Cette différence de perspective est évidemment d'autant plus sensible que l'institution est plus complexe, plus diversifiée dans ses organes ; lorsque l'Etat était monarchique, et que le roi avait un pouvoir absolu, on pouvait sans grands inconvénients parler des devoirs du chef d'Etat et non de la structure de l'Etat ; dans une très petite entreprise on peut encore parler des devoirs du chef d'entreprise et non de la structure de l'entreprise ; mais il n'y a plus d'Etats où le chef dispose d'un pouvoir absolu (ou s'il prend un tel pouvoir, on lui en fait grief, au nom, précisément, du principe de morale institutionnelle qui veut que les citoyens soient associés au gouvernement du pays) ; les très petites entreprises sont de moins en moins nombreuses, et là encore l'Etat impose des règles de structure.

Mais d'autre part, à côté de ces règles qui sont formulées par la justice inter-personnelle et par la justice institutionnelle sous des aspects différents, nous trouvons des règles qui sont propres à la morale sociale.

La peine de mort est-elle légitime ? c'est une question très débattue aujourd'hui ; voilà un problème spécifique de la morale sociale, et l'on est bien en peine pour le traiter si l'on s'en tient à la perspective de la morale personnelle ; on s'en tire en disant « l'Etat a le droit... », ou « l'Etat doit... », c'est là une manière peut-être commode, mais très approximative de parler ; l'Etat n'est pas, en rigueur de termes, une « personne », aucune institution n'est une « personne », et donc l'Etat ni aucune institution n'ont de « droits » ou de « devoirs » au sens précis du terme. En parlant des droits et devoirs de l'Etat, ou de toute autre institution, on camoufle sous l'apparence de problèmes de morale personnelle des problèmes de structure des institutions, d'attributions de leurs organes, et cela complique inutilement les choses.

Caractères de la morale personnelle et de la morale sociale.

Ce sont ensuite les caractères des règles de morale personnelle et de morale institutionnelle ou sociale qui diffèrent souvent. A s'en

tenir, comme il est ici légitime, aux règles morales de justice interpersonnelle, on peut relever leur caractère de précision, le plus fréquemment : la règle du respect de la vie, de l'honneur, des biens d'autrui est fort précise ; il peut être difficile de déterminer ce qui appartient à autrui, on peut discuter le point de savoir si en cas de nécessité il est permis de s'emparer du bien d'autrui ; tout cela ne porte pas atteinte à la rigidité de la règle elle-même ; à plus forte raison en va-t-il ainsi du respect de la vie. Toutes ces règles sont précises parce qu'elles sont des défenses, des interdictions. On ne trouve d'imprécision que lorsque les exigences de la justice interpersonnelle sont positives, et cela se présente rarement [1].

Dans le domaine de la justice institutionnelle, c'est l'inverse ; les exigences absolues, rigoureuses, sont assez rares. Cela tient à deux raisons distinctes. En premier lieu, le domaine essentiel de la justice institutionnelle est celui de la solidarité, on l'a dit ; les exigences de la solidarité sont susceptibles de plus ou de moins ; la morale sociale ne donnera donc souvent que des directives souples, qui seront précisées soit par les volontés particulières des membres des diverses institutions, soit par la législation étatique lorsqu'elle imposera aux institutions une structure précise. Les mœurs, la civilisation, auront ainsi un rôle souvent important pour définir le contenu exact de ce que la morale n'indique que dans les grandes lignes.

La morale sociale, par exemple, dit que les membres de la famille sont solidaires ; d'où la règle de l'assistance mutuelle au cas où un membre de la famille est dans le besoin ; la législation traduit cette exigence dans le « devoir de secours », et dans l'institution de l'« obligation alimentaire ». Mais à quels membres de la famille ces règles sont-elles applicables, quel doit être le montant de la « pension », dans quels cas précis le devoir de secours trouve-t-il à s'appliquer ? On voit le nombre de questions que soulève le principe très général de la solidarité familiale. La législation française n'admet l'obligation alimentaire qu'entre parents et enfants, le devoir de secours qu'entre époux ; on pourrait concevoir une solidarité plus étendue et par exemple une obligation alimentaire entre frères. Dans certaines civilisations la cohésion familiale est beaucoup plus poussée ; il est difficile de dire d'une manière absolue si c'est un bien ou un mal. Nous ne trouvons de règles absolues que lorsqu'il s'agit dans les institutions de préserver le « domaine réservé » dans lequel les contraintes sociales ne doivent pas pénétrer. C'est le domaine des « droits et libertés de l'homme », problèmes de la liberté de conscience, de l'expérimentation médicale, etc.

D'autre part, la mise en œuvre de la solidarité par les institutions est dans une large mesure de l'ordre des moyens et non des fins immédiates ; il entre donc dans la structuration des institutions une part

1. J'ai abordé le problème du devoir positif de justice d'aide à autrui dans un précédent article : *Juristes et moralistes en présence des obligations interpersonnelles de justice,* dans la *N.R.Th.,* 1963, p. 598-617, auquel je me permets de renvoyer.

souvent large de technique, et parfois diverses techniques sont concevables au service d'une même fin ; le choix est alors laissé à la liberté des hommes, et ici encore les mœurs, la civilisation auront un rôle prépondérant, sans que la morale sociale ait une préférence à exprimer, à la seule condition, évidemment, que les techniques soient adéquates.

On sait par exemple combien est discuté le problème du choix entre les régimes dits « présidentiel » et « parlementaire » en démocratie ; en admettant que la démocratie soit une exigence de la morale sociale, au titre de la promotion de l'homme et de la responsabilité qui incombe à chaque citoyen dans la vie politique, la mise en œuvre de cette démocratie est du domaine de la technique. Les Etats-Unis se satisfont légitimement du régime présidentiel, tandis que l'Angleterre témoigne en faveur du régime parlementaire. Aucun choix ne saurait être imposé par la morale sociale. La morale sociale pose le principe de la solidarité des époux dans les charges pécuniaires du ménage ; le choix du « régime matrimonial » est du domaine de la technique ; en France, par exemple, les époux peuvent opter entre les régimes dits « de communauté » et « de séparation » ; avec les régimes de communauté, un patrimoine est spécialement affecté aux besoins du ménage, il est plus ou moins distinct des patrimoines propres de chacun des époux ; avec les régimes de séparation, il n'y a que des patrimoines propres, mais chacun des époux est tenu de contribuer, sur ses biens propres, aux charges du ménage ; l'essentiel, pour la morale sociale, est qu'effectivement, les époux assument ensemble les charges du ménage, les modalités ne sont pas de sa compétence.

CONCLUSION

Je ne pense pas qu'il soit utile d'insister, en terminant, sur l'importance de la morale sociale ; nous sommes tous convaincus que chaque homme a droit à sa promotion, et doit contribuer à celle de ses semblables, que la promotion humaine ne peut être que communautaire, institutionnelle. Nous savons aussi que l'unique « promotion » indispensable est la promotion spirituelle, l'accès à l'Amour, qui est œuvre de la Grâce et de coopération à la Grâce, mais que, normalement, celle-ci doit être accomplie dans le cadre de celle-là. Sans doute donc n'y a-t-il vraiment rien de nouveau en tout ce que j'ai dit de la morale sociale conçue comme explicitation des exigences institutionnelles de la promotion de l'homme.

Il y a bel âge que nombre d'hommes, de chrétiens, de moralistes, font de la morale sociale, mais peut-être, comme M. Jourdain faisait de la prose, sans le savoir. Lorsque je vois la plupart des manuels en usage dans les grands séminaires ramener la morale sociale à la morale personnelle, je ne peux pas m'empêcher de penser qu'il y a là une perspective fausse, procédant d'un confusionisme regrettable, et que les problèmes traités, pour l'être ainsi, le sont moins bien. J'ai insisté sur la spécificité de la morale sociale, en certains passages,

et elle se dégage aussi, du moins je l'espère, de l'ensemble de mon exposé. On n'épuisera pas les problèmes de structures institutionnelles en les réduisant à des problèmes de droits et devoirs personnels des membres des institutions. Le résultat de cette manière de faire, c'est que la morale sociale et la morale personnelle se développent un peu en marge l'une de l'autre, au lieu de collaborer ; à celle-ci manque la perspective spécifique des structures, à celle-là manque parfois une base philosophique et théologique suffisamment solide ; et de toute manière le « pont » n'est pas suffisamment établi entre les deux, différence de perspectives et symétrie n'étant pas assez nettement mises en lumière.

L'unique nécessaire étant la promotion spirituelle de l'homme, l'accès et l'ouverture à l'Amour, la morale sociale ne saurait être que l'humble servante de la morale personnelle, conçue dans la perspective la plus large, celle des exigences de l'Amour. Mais, humble servante, la morale sociale a pourtant ses sources, ses méthodes, sa pédagogie propres, sur cette base de la vocation de l'homme à l'Amour. Tout a été dit, et bien dit, sur les sources, les méthodes, la pédagogie de la morale personnelle ; celle-ci est une discipline éprouvée, stable ; on peut dire que toute la morale est dans l'Evangile, immuablement. Il n'en va pas de même de la morale sociale, discipline complexe, non encore totalement élaborée, se heurtant sans cesse à de nouveaux problèmes. Elle s'appuie, autrement et plus que la morale personnelle, sur le droit, sur la sociologie, qui nous donnent les structures institutionnelles sur lesquelles elle doit porter un jugement et « peser ». Ces structures changent, avec le temps, selon les civilisations. Certaines exigences de la dignité de l'homme s'estompent par moments, ou par endroits ; d'autres se précisent, par un affinement de la conscience ; de là découlent ces incessantes retouches qu'il appartient à la morale sociale de proposer.

Ces retouches sont délicates, la morale sociale est toujours tiraillée entre deux dangers : celui de s'en tenir à des généralités qui virent vite à la platitude, et celui d'entrer dans le domaine de la technique, ou de trancher entre des options libres. La position de la morale personnelle est, à bien des égards, plus confortable.

Ces retouches sont d'autre part délicates d'un autre point de vue : il est relativement facile de savoir quel est le comportement personnel de l'homme : le vol, l'adultère, sont ou ne sont pas ; quant à la charité, il n'y a rien à craindre non plus, car on est certain qu'il n'y en a jamais assez. Mais telle structure est-elle satisfaisante, assure-t-elle la promotion de l'homme ? L'imbrication de la législation et des comportements sociologiques, la complexité des situations sont telles que le moraliste se trouve dans un grand embarras ; établir le dossier est déjà une entreprise hasardeuse :

Dossier du divorce : La législation française, par exemple, se veut restrictive, n'admettant, en règle générale, le divorce qu'à titre de sanction contre une injure constituant une violation grave des devoirs conjugaux, et rendant intolérable le maintien du lien conjugal. Si l'on acceptait le principe de la rupture, ces conditions seraient admissibles ; mais que se passe-t-il en réalité ? Il faut consulter les hommes de loi pour le savoir ; la pratique est celle-ci : on monte de toutes pièces des injures fictives, lettres d'injures réciproques que les époux écrivent sous la dictée de l'avocat, invitation adressée par l'avoué au mari d'être absent de chez lui à l'heure où l'huissier viendra procéder au constat d'abandon du domicile conjugal, etc. On en arrive ainsi au divorce par consentement mutuel, que la législation a pourtant écarté. Dossier des sociétés anonymes : la loi française de 1867 se voulait protectrice des droits de tous les actionnaires ; dans la pratique, les choses se passent tout autrement que cette loi ne le prévoyait, mais il faut être expert pour analyser cette pratique. Dossier du logement : le maquis de la législation est déjà touffu ; mais ce n'est encore rien à côté du maquis de la pratique. Pourtant, le moraliste ne fera rien de bon, qu'il s'agisse du divorce, des sociétés anonymes ou du logement, s'il n'a pas en mains des dossiers complets.

Tout cela montre que la morale sociale ne saurait être élaborée « en chambre » par le seul moraliste ; il a besoin de collaborateurs, juristes, sociologues, techniciens de toutes sortes ; il ne peut être question que d'un travail d'équipe.

Plus complexe que la morale personnelle dans ses sources et ses méthodes, la morale sociale l'est également dans sa « pédagogie ». La pédagogie de la morale personnelle comporte essentiellement deux choses : éveiller les hommes à l'Amour, leur faire prendre conscience de ses exigences. Le moraliste va droit au but, il s'adresse directement, sans aucune médiation, à ceux qui sont les sujets de la morale ; et il les atteint aisément, aidé par le témoignage concret que les uns portent devant les autres. Sans doute n'est-il pas facile de convertir les hommes, ce qui est le but immédiat de la morale personnelle, parce qu'il n'est pas facile de les convaincre ; du moins, une fois cette conviction acquise, la conversion n'est-elle plus qu'une question de fidélité, de persévérance. Lorsqu'il s'agit de morale sociale, le problème est tout autre.

Ce dont il est question désormais, c'est de structures, et le moraliste n'a pas directement accès aux structures ; il lui faut la médiation des hommes. Il faut les persuader de plusieurs choses : d'abord, de ce que les structures devraient être, et ne sont pas ; ensuite, de ce que, si les structures ne sont pas ce qu'elles devraient être, les hommes en sont, pour une part plus ou moins importante selon les cas, la cause ; enfin, de ce que, pour qu'elles deviennent ce qu'elles doivent être, ces mêmes hommes ont quelque chose à faire. De tout cela, M. Tout-le-monde aura du mal à se laisser convaincre. Il pense volontiers que les structures institutionnelles ne regardent que les spécialistes, législateurs, techniciens divers, et non lui (sauf, évidemment,

en ce qui concerne, non sa responsabilité, mais ce qu'il considère comme son « droit » ; là, le moraliste n'a même pas besoin d'intervenir).

*Prenons le problème de morale sociale de la délinquance juvénile. M. Tout-*le-monde estimera que c'est là le type même des problèmes qui ne le concernent pas : il n'est pour rien dans la délinquance, et il ne peut rien pour la faire cesser. Que le législateur fasse une bonne loi sur les tribunaux pour enfants. Il faut donc persuader M. Tout-le-monde que le problème de la délinquance juvénile ne se réduit pas à la législation sur les tribunaux pour enfants, lui faire prendre conscience des liens entre ce problème particulier et le problème plus vaste de la civilisation où fleurit la délinquance juvénile : divorce, alcool, facilité, prostitution, spectacles, etc. Il faut lui faire comprendre qu'il est complice, quotidiennement et inconsciemment, de tous ces fléaux (où il ne voit sans doute que des « péchés mignons »), et donc de la délinquance juvénile ; qu'en répudiant le divorce, l'argent, l'alcool, la facilité, la prostitution, certains spectacles, etc., comme bases de civilisation, il lutte efficacement contre la délinquance juvénile. Mais M. Tout-le-monde est « légion », comme son nom l'indique ; la civilisation du divorce, de la prostitution, de l'argent, de la facilité, des spectacles violents ou polissons est un phénomène sociologique, collectif, dilué partout. M. Tout-le-monde à lui seul est impuissant à réagir efficacement ; seule une action collective pourra avoir un résultat. Dès lors, il faudra que le moraliste suscite des animateurs, qu'il les guide, les éclaire, ce seront eux qui, lentement, progressivement, conduiront cette action. Ils ne devront pas, du reste, se contenter d'agir sur ce terrain général d'une « pesée » sociologique sur la civilisation ; les problèmes de l'argent, de la prostitution, de l'alcool, des spectacles, du divorce, sont sociologiques, mais aussi institutionnels. L'action individuelle de M. Tout-le-monde ne signifierait pas grand-chose sur ce plan ; l'action collective, elle, pourra avoir une efficacité, éclairée, ici encore, par le moraliste.

Ainsi, comme l'élaboration doctrinale de la morale sociale, sa pédagogie est affaire d'équipe, beaucoup plus qu'il n'en est pour la morale personnelle. Le moraliste sortirait-il de son rôle en s'ouvrant à ces perspectives ?

Toulouse
31 rue de la Fonderie,

Louis DE NAUROIS
Professeur à l'Institut catholique