

Le socialisme coopératif ou la « Jérusalem terrestre » de la *League for Social Reconstruction*, 1932-1942¹

Sylvie Lacombe

En réaction à la crise économique des années 1930, des intellectuels canadiens militent activement pour l'établissement d'une société «meilleure». En janvier 1932 est créée une *League for Social Reconstruction* visant l'éradication des calamités du système capitaliste. En 1934, une seconde initiative réformatrice s'incarne dans la *Fellowship for a Christian Social Order*. Si l'on n'a pas manqué de remarquer la proximité de ton et la parenté idéologique entre ces organisations, on ne les a jamais traitées de front. Cet article veut remédier à cette lacune. Grâce à l'analyse d'un thème récurrent, le *covenant community*, on s'aperçoit que ces efforts réformatrices ne sont pas simplement complémentaires, mais qu'ils se sous-tendent les uns les autres parce qu'ils circonscrivent un même univers culturel de significations sociales.

Reacting to the economic crisis of the 1930s, some Canadian intellectuals actively campaigned to establish a "better" society. A *League for Social Reconstruction* was created in January 1932 with the goal to eradicate the calamities of capitalism. In 1934, a second reformist initiative, the *Fellowship for a Christian Social Order*, was formed. The similarity in tone and ideological roots between these two organizations has been noted but they have never been studied together. This article addresses this need. Through the analysis of a recurring theme, the *covenant community*, it is shown that these two efforts at reform do not simply complement each other, but that they share a mutual base defining a similar cultural universe of social meaning.

La décennie qui suit le krach boursier de 1929 s'accompagne d'une grande activité publique des intellectuels canadiens. Celle-ci est marquée au coin d'une volonté réformatrice qui traduit l'ébranlement des convictions passées concernant l'assise éthique de ce qu'on appelait alors les «forces sociales», et qu'on désignerait aujourd'hui par société civile. C'est que le Canada récolte à cette époque les effets d'au moins 50 ans d'industrialisation et d'urbanisation continues, que la crise économique ne fait qu'exacerber; mais les effets, aussi, d'une immigration importante et de l'expansion vers l'ouest du pays. L'instabilité sociale et politique de l'époque témoigne de la progression de groupes d'intérêts antagonistes, comme les industriels et les

agriculteurs, à la dynamique desquels s'ajoutent désormais de nouveaux acteurs sociaux, comme les ouvriers. Surgissent ainsi de nouvelles formations politiques, mouvements de contestation et tiers partis formés d'une coalition de dissidents des partis traditionnels.²

L'effervescence idéologique procède d'une interrogation portant sur la nature composite de la société civile et sur ses relations à l'État, le tout enrobé dans une critique, parfois radicale, parfois mitigée, du système capitaliste et de ses excès. Les idéologies qui émergent sont nombreuses et extrêmement variées tant sur le plan de la forme que du contenu. Les intellectuels canadiens envisagent en effet des solutions allant du corporatisme au socialisme, en passant par le crédit social et le fascisme; et le ton qu'ils adoptent prend divers accents, populistes ou nationalistes, se réclamant le plus souvent de l'expertise, scientifique ou religieuse. Pour certains, la crise est d'ordre moral autant, sinon plus, que strictement économique; pour d'autres, elle illustre l'échec irrémédiable du libéralisme et du capitalisme. Au-delà de la grande diversité des vues, une tendance forte de la période est la volonté soutenue de trouver une voie médiane, la célèbre «troisième voie», dont le plus grand mérite serait d'empêcher toutes les démesures. L'expression semble impliquer en effet que soient définies deux situations contraires qu'il s'agit d'éviter à tout prix parce qu'elles sont jugées excessives. Elle implique aussi que la voie préconisée ne soit pas totalement étrangère aux deux excès, qu'elle leur emprunte au contraire des éléments, les uns faisant précisément contrepoids aux autres. On obtiendrait ainsi des positions, sinon modérées, du moins combinant des traits opposés qui donneront, le cas échéant, une idéologie toute en finesse ou, au contraire, contradictoire, selon que l'intégration de l'ensemble distingue ou non des niveaux d'application. Celle qui nous intéresse ici appartient plus au premier cas qu'au dernier. Il s'agit du socialisme coopératif en tant que solution élaborée par les membres de la *League for Social Reconstruction (LSR)*; nous chercherons à mettre en relief, au moins partiellement, la configuration d'idées et de valeurs qui la sous-tend et à laquelle elle puise son sens.

Plusieurs travaux ont opposé l'émergence du populisme dans l'ouest du pays au radicalisme du *Cooperative Commonwealth Federation*, le premier trahissant une réaction traditionaliste contre l'envahissement moderne, tandis que le second serait plus directement porteur de modernité (McNaught 1963; Young 1969; Penner 1977). Étroitement liée au CCF, la *League for Social Reconstruction* est apparue au début de 1931 et l'ouvrage de Michiel Horn (1980) en a retracé l'historique, ainsi que la théorie sociale qui fonde ses activités. L'historien l'identifie à juste titre à l'origine intellectuelle de la gauche démocratique au Canada et soutient ailleurs que son impact sur la

société, bien que difficile à évaluer, demeure important en ce qui a trait aux politiques sociales et à la centralisation des pouvoirs (Horn 1991). Notre travail se situe dans le prolongement de ces études, mais s'attarde plutôt aux convictions idéologiques des protagonistes ainsi qu'aux valeurs sociales qui informent de part en part leurs positions politiques.

Pour comprendre l'engagement des membres de la *LSR* et la dimension critique de l'organisation, il faut se souvenir qu'au lendemain du krash boursier de 1929, ces hommes ont le sentiment d'être à la croisée des chemins, devant l'effondrement et l'échec d'un monde et, par conséquent, devant la nécessité de procéder non seulement à la régénération de la société, mais de jeter les bases d'une société entièrement nouvelle. C'est, au fond, la vision de la bonne société qui oriente leur réflexion que nous proposons de circonscrire.

Création de la *League for Social Reconstruction*

C'est en janvier 1932 qu'autour de Frank Scott à Montréal et de Frank Underhill à Toronto, un groupe d'intellectuels³ crée la *League for Social Reconstruction*. Scott et Underhill sont tous les deux diplômés d'Oxford; le premier enseigne le droit à l'Université McGill, le second, l'histoire à l'Université de Toronto. Plusieurs des membres qu'ils recrutent ont également étudié en Angleterre, et tous se disent inspirés par la *Fabian Society*, une association anglaise d'intellectuels socialistes oeuvrant à la mise en place d'une «démocratie économique», c'est-à-dire une société où l'égalité économique serait concrètement atteinte par tous, sans exception. La *LSR* se veut donc la version canadienne, plus modérée, de la *Fabian* anglaise : l'organisation est à caractère essentiellement éducatif, elle rejette la notion marxiste de lutte des classes à laquelle elle préfère la persuasion rationnelle et l'action parlementaire comme moyens privilégiés de réformer la société. Ses revendications sociales visent l'éradication des calamités du système capitaliste et, bien que le terme socialisme n'apparaisse pas dans les premières publications de l'organisation canadienne, il s'impose bientôt, en association avec le tout nouveau parti politique, *Cooperative Commonwealth Federation (CCF)*, à la création duquel a contribué un comité de la Ligue.⁴ Malgré un début prometteur, la popularité de la *LSR* demeure relativement limitée, bien que son retentissement sur la politique canadienne, surtout à travers le *CCF*, soit indéniable. Un an seulement après sa création, elle regroupe dix-sept branches locales à travers presque tout le Canada : les chapitres torontois et montréalais comptent chacun plus de 150 membres et resteront les plus actifs; les provinces maritimes répondent peu au mouvement, une branche unique naît en 1934 au Nouveau-Brunswick; c'est

dans les provinces de l'Ouest et en Ontario que les branches locales se ramifient le mieux et recrutent le plus de membres. De l'avis des membres eux-mêmes, c'est aussi dans ces régions-clés que se jouera l'avenir du Canada.

Tout au long de ses dix années d'existence, la *LSR* est prolifique et très active, publiant brochures et pamphlets, organisant des conférences publiques, animant des émissions de radio, donnant son soutien aux candidats du *CCF* aux multiples élections, partielles ou générales, provinciales et fédérales. Mais le grand œuvre est un ouvrage collectif publié en 1935 et intitulé *Social Planning for Canada*⁵ dont la première partie dissèque et critique par le menu la situation désastreuse de l'économie canadienne, tandis que la seconde partie expose les diverses solutions pour y remédier. Ces dernières sont reprises dans le programme du *CCF* mais, bien que les liens qui rattachent ce dernier à la *LSR* soient nombreux et solides, on aurait tort de voir en lui le simple organe politique de la ligue. En effet, il n'y a jamais eu de division des tâches entre les membres de la *LSR* et ceux du *CCF*, les premiers étant chargés de la réflexion théorique et les seconds, de l'action politique. Du reste, les membres des deux organisations eux-mêmes se sont toujours offensés de telles allégations. Enfin, si la *LSR* se dissout en 1942, ses membres poursuivent leurs activités au sein du *CCF* et dans les pages du *Canadian Forum*, qui, même avant d'être officiellement racheté par la ligue en 1936, était sous son contrôle intellectuel et lui servait de tribune publique.

Par ailleurs, et ce fait est plus spécifiquement lié à notre propos, la «sensibilité sociale» des membres de la *LSR* doit beaucoup à leurs convictions chrétiennes, bien qu'on note une espèce de flottement quant à leur militantisme religieux. Pourtant plusieurs membres de la *LSR* participent à la fondation de la *Fellowship for a Christian Social Order*⁶ (*FCSO*) en 1934, quelques mois seulement après celle de la *LSR*. Ainsi, K. Gordon, fondateur de la *LSR*, contribue avec d'autres à organiser en un mouvement structuré l'ensemble des groupes informels de chrétiens dits «radicaux» éparpillés au sein de l'Église Unie du Canada. D'abord inspirés par l'organisation américaine *Fellowship of Socialist Christians*, les fondateurs prennent finalement pour modèle le manifeste de la *LSR* en y ajoutant une orientation religieuse (Gordon 1975, 130 et suiv.). Si la *LSR* est surtout le fait d'intellectuels universitaires, la *FCSO* institutionnalise, quant à elle, une force sociale préexistante et dynamique d'un bout à l'autre du pays (*ibid.*, 138). Jusqu'à la fin de la décennie, plusieurs branches locales de la *FCSO* et de la *LSR* vont se réunir conjointement car elles regroupent très souvent les mêmes individus, ce qui laisse deviner une étroite parenté idéologique entre les deux organisations. Cependant, la *LSR* tient à se déclarer libre de toutes attaches religieuses; on admet, disons du bout des lèvres, que

ses membres partagent bien une philosophie et une éthique commune, mais sans donner plus de précisions (Horn 1980, 89).

En fait, d'autres chercheurs (Crysdale 1975; Hutchinson 1986; Kroeker 1995) ont vu dans la *FCSO* et dans le *CCF* le prolongement du mouvement d'évangélisme social (ou *Social Gospel*) qui imprègne la culture canadienne de la fin du 19^e siècle à la fin des années 1920, et dont l'idée centrale, par delà les variations de forme et de proportion des ingrédients, énonce que le salut individuel est indissociable du salut social; qu'il en est même dépendant (Allen 1975). Dans son ouvrage classique, R. Cook avance que ce mouvement, en évitant le défi intellectuel posé par la pensée moderne scientifique—essentiellement le darwinisme et le «higher criticism»—au profit du défi social posé par l'urbanisation et l'industrialisation, a préparé non pas le Royaume de Dieu sur terre mais le déclin de l'influence culturelle du protestantisme sur la société canadienne. En cherchant dans les sciences sociales les réponses aux problèmes socio-économiques des grandes villes canadiennes, les militants auraient ainsi contribué à séculariser leur société (Cook 1985). À l'opposé de cette interprétation du protestantisme des évangélistes sociaux qu'ils jugent trop étroitement intellectuelle, les historiens Christie et Gauvreau affirment que le *Social gospel* est plutôt une réponse adéquate aux exigences de la modernité et une adaptation réussie au «revival» ambiant du début du siècle. Au sein du mouvement ont bel et bien été mis sur pied nombre de comités et commissions d'études des problèmes sociaux et économiques, mais il faut voir dans cette dynamique la mission éducative que se sont donnée les églises protestantes dans le but de convertir les gouvernements provinciaux et fédéral au principe de la sécurité sociale (Christie et Gauvreau 1996, 197-223). Ayant atteint leur but, les églises sont retournées, vers le milieu des années 1930, à ce qu'elles considéraient comme le cœur de leur mission religieuse, l'expérience de la conversion personnelle.⁷ Loin d'avoir contribué à la sécularisation de la société, le *Social gospel* aurait plutôt marqué profondément la modernité canadienne, en y laissant ses traces d'intervention sociale. L'analyse qui suit confirme, s'il le fallait, la filiation idéologique entre l'évangélisme social et la *FCSO* et la *LSR*, infirmant du même coup la thèse de la sécularisation, mais elle s'attache surtout à dégager la base philosophique et morale (voire religieuse) des positions politiques de la *LSR* et de son prolongement, le parti *CCF*.

Si les liens entre leurs activités politiques et leurs convictions religieuses ne sont pas explicitement mis de l'avant par les militants eux-mêmes, ils sont néanmoins repérables dans plusieurs publications de la *LSR* et de la *FCSO*. C'est notamment le cas de l'ouvrage collectif intitulé *Towards the Christian Revolution* publié en 1936, et dont sept des neuf auteurs et éditeurs sont

membres des deux organisations à la fois.⁸ Trois grands thèmes récurrents organisent la matière de ce livre, en même temps qu'ils informent la plupart des positions politiques de la LSR. Nous verrons que les idées et valeurs religieuses exprimées n'ont pas pour seule fonction de légitimer le socialisme coopératif d'un point de vue chrétien, mais qu'elles l'inscrivent plus globalement dans un rapport au monde qui dépasse largement les domaines économique et politique.⁹

Les deux premiers thèmes sont un diagnostic de l'état du monde occidental de l'époque; ils décrivent les deux hydres que nos intellectuels ont l'intention d'écarter de leur chemin, à savoir le capitalisme et la tentation totalitaire représentée par le fascisme. Le troisième thème constitue la solution préconisée pour avoir raison du chaos; il s'agit du «socialisme coopératif» en tant qu'incarnation d'un réalisme religieux, dont on avance par ailleurs qu'il est la seule alternative pouvant sauver la démocratie. Ensemble, ces trois thèmes procèdent d'un certain rapport individu-société qui, à défaut d'être totalement novateur, est le fruit d'une réflexion subtile et approfondie. Nous insisterons sur les liens sous-jacents entre les positions politiques et les convictions religieuses de ces premiers militants socialistes. On verra ainsi comment la notion de *covenant community*, thème biblique s'il en est, permet d'opérer une jonction entre leur vision et sa matérialisation d'une part, et entre le religieux et le politique de l'autre.

Critique du capitalisme

La crise économique et le désordre social qui ébranlent le monde occidental révèlent dramatiquement, selon nos intellectuels, que la doctrine du laissez-faire a progressivement perdu son emprise sur la réalité, au fur et à mesure que le capitalisme est devenu monopolistique. Cette situation est jugée irréversible : les subventions gouvernementales à l'industrie et les protections tarifaires d'un côté, le soutien financier à la caisse électorale des partis politiques de l'autre, sont devenus monnaie courante dans toutes les démocraties occidentales. Le politique et l'économique s'entremêlent désormais pour ne plus constituer qu'un seul grand champ d'activité (Gordon 1989, 146-174). À l'origine cependant, nous enseigne-t-on, le domaine économique de la vie sociale se limitait à la lutte contre les forces de la nature dans le but de satisfaire les besoins primaires de l'Humanité. S'est ensuite développé le capitalisme, et si le système s'est répandu si généralement, c'est qu'il représentait une solution de facilité : la propriété privée des moyens de production ne demandant aucune organisation spéciale, aucune planification intégrée, n'exigeant pas non plus, pour se perpétuer, une

autorité centrale ni même une vision d'ensemble, elle a constitué le moyen le plus rapide de résoudre le problème de la production. Cependant, ce n'est qu'accidentellement que le capitalisme permettait de satisfaire les besoins primaires de l'Homme, car son seul motif a toujours été, et reste encore, la poursuite du profit personnel (Havelock 1989, 225-251). Le capitalisme présente, en outre, le défaut majeur de reposer entièrement sur une économie de la rareté. Ce dernier aspect est au centre de la critique que formule la LSR à l'égard du capitalisme; on peut même y voir le leitmotiv de son principal ouvrage, *Social Planning for Canada*. La vocation éducative de l'organisme explique sans doute ce qui semble être, à première vue, une simplification de l'analyse critique à laquelle se livrent ses membres, dont certains sont pourtant économistes. Mais il y a plus : si nos auteurs insistent sur l'économie de la rareté en tant qu'assise du capitalisme, c'est pour mieux en faire ressortir le caractère anachronique à une époque où les avancées de la science permettent la parfaite maîtrise de la nature, et qu'en conséquence, la société d'abondance est désormais à portée de la main. Nos intellectuels expriment en effet une foi presque inébranlable dans le progrès scientifique et leur volonté réformiste s'appuie sur cette conviction qu'il est, dès à présent, possible de s'émanciper totalement vis-à-vis des besoins matériels. Le dilemme contemporain consiste pour eux à choisir entre le profit et l'opulence. Entre l'économie de la rareté et celle de l'abondance, se manifeste ainsi une série d'oppositions qu'on souhaite renverser : le capitalisme implique la prédominance des intérêts individuels sur le bien commun, du droit à la propriété sur le droit à la vie, des buts matériels sur les buts spirituels, et de la domination sur la coopération dans les relations sociales. On croit en somme que la science moderne peut donner accès à la société d'abondance, et l'on identifie cette dernière à la restauration du bien de tous, à la présence de la dimension morale dans la vie sociale et politique et, comme on le verra plus loin, à la possibilité d'un épanouissement spirituel dans la vie individuelle.

Sur un plan plus philosophique, la critique du capitalisme se transforme en critique du «pseudo-individualisme» qui lui sert de justification, ce qui vient nuancer la position de nos intellectuels. L'exaltation de l'individu n'est en effet pas condamnable en elle-même, elle serait même, au contraire, salutaire : la véritable et légitime fin de toute organisation politique ou institution sociale est bien de servir l'individu (Line 1989, 1-25). En ce sens, l'individualisme est une «philosophie» tout à fait digne d'inspiration. Elle risque cependant de déclencher des forces anarchiques et dévastatrices si elle procède, comme c'est le cas selon nos auteurs, avec la doctrine du laissez-faire, d'une conception fautive de la nature humaine. L'erreur consiste alors à

concevoir l'individu comme un être se suffisant à lui-même, et surtout, strictement dominé par son propre intérêt. Il en résulte une déplorable négligence des besoins et des obligations de la société concrète au nom d'un universel abstrait—l'individu tel qu'extrait artificiellement de son environnement social. Pour corriger cette erreur, nos intellectuels insistent au contraire sur le caractère éminemment collectif de chaque individu, toujours conditionné par les circonstances sociales où se déroule sa vie. L'individu est ainsi une créature aux possibilités et tendances multiples qui attendent, pour s'affirmer ou s'actualiser, l'expérience de la vie sociale et les interactions réciproques avec autrui. Selon ce point de vue, la personnalité n'est pas une «essence» individuelle à proprement parler, mais le déploiement d'une potentialité entièrement faite de relations sociales. Cette dépendance de l'individu envers son environnement social n'est cependant pas une relation analogue à celle qui relie la partie au tout. John Line nous met en garde en effet contre une telle interprétation du lien qui unit l'individu à la société. Prenant appui sur les travaux de Lévy-Bruhl, Line avance que si, dans la société «primitive», l'individu appartient totalement au groupe et non à lui-même, il n'en est plus ainsi de nos jours grâce au progrès accompli par l'humanité. Dans les sociétés contemporaines, l'individu a en effet pleinement conscience de l'unicité de son être et, en ce sens, il se possède lui-même pleinement. C'est ainsi qu'à l'inverse du «primitif» qui est réduit à n'être que simple partie intégrante d'une totalité sociale le surplombant, l'individu contemporain a à la fois le désir rationnel et la volonté de participer au tout que représente la société. On le voit, la critique du capitalisme laisse transparaître une réflexion toute en nuances sur la problématique individu-société, où certains attributs du premier terme, comme les intérêts particuliers ou la domination du plus fort, sont réprouvés au nom du bien commun, mais où, en même temps, la prise en compte du collectif ne va pas sans une valorisation de l'individu—la personne concrète—par le biais de sa conscience et de sa volonté.

Enfin, par son aspect monopolistique, le capitalisme menace sérieusement la démocratie parce qu'il exerce des pressions vers le totalitarisme. Eugene Forsey (1989, 126-145) critique ainsi les «idéalistes» qui voudraient emprunter, en tout ou en partie, des solutions économiques aux États fascistes¹⁰, car ces derniers ne diffèrent qu'en degré et non en qualité des États capitalistes, on ne saurait y puiser une quelconque source d'inspiration. Ce qui nous amène au second volet du diagnostic posé par nos intellectuels.

Condamnation du fascisme

Le fascisme est d'abord présenté comme l'excès inverse du capitalisme. On vient de voir que celui-ci subordonne la société concrète à l'individu abstrait. À l'opposé, le fascisme sanctifie l'État et subordonne en conséquence la personne humaine à la société abstraite. Ce second écueil génère un danger encore plus grand que le premier du fait que le fascisme se donne des airs de religion (Scott 1989, 190-198). Il est souligné, par exemple, que ce type d'État commande chez ses membres un zèle et une dévotion absolus et qu'en son sein, est taxé d'hérétique quiconque ose déroger à ses affirmations dogmatiques.¹¹ Cette situation est jugée inacceptable parce qu'elle contredit radicalement les principes de l'intégrité individuelle et de la liberté de conscience, qu'on identifie au fondement même de la tradition chrétienne. C'est donc d'abord d'un point de vue religieux, plus spécifiquement chrétien, que s'articule la critique du fascisme. Or, il y a là plus qu'un artifice rhétorique. On trouve en effet chez plusieurs auteurs la même relation, qu'on peut qualifier de «structurelle», entre religion et politique. Par exemple, King Gordon déplore le fait que les mouvements socialistes sur le continent européen, contrairement à ceux de Grande-Bretagne, incorporent tous un biais anti-religieux, voire un athéisme agressif, à leur credo politique (1989, 167). Il laisse entendre que ce trait va de pair avec les tentations totalitaires, qui seraient, selon lui, également plus marquées sur le continent qu'en Grande-Bretagne. Dans le même ordre d'idées, R.B.Y. Scott avance que l'évangélisme chrétien est plus nécessaire que jamais, dans ce contexte de la montée du nazisme et du fascisme (1989, 75-97). Ainsi donc, à trois reprises au moins, on soutient que le seul espoir pour l'Amérique du Nord de résoudre les contradictions du capitalisme d'une manière différente de l'Europe continentale réside dans la foi chrétienne des classes moyennes qui y serait restée vivace et authentique. E. Havelock (1989, 225-251) se félicite du fait qu'au Canada, les leaders socialistes et communistes¹² aient amorcé leur militantisme au sein de l'Église méthodiste et qu'ensuite l'Église unie du Canada ait pris le relais de cette critique sociale tous azimuts.¹³ On peut caractériser la position de nos auteurs, en première approximation, en disant que, pour eux, une action politique «a-religieuse» ou, plus précisément, dont l'un des ressorts est anti-religieux, porte en elle les dangers d'une dérive totalitaire et qu'au contraire, le sentiment profondément religieux d'un groupe de militants les préserve précisément de ce genre de dérapage. Nous y reviendrons plus loin.

À ceux qui soutiennent que l'Église n'est pas de ce monde et doit s'abstenir de s'immiscer dans les affaires de César, nos intellectuels répliquent

qu'en disant: «l'homme ne doit pas vivre uniquement de pain», Jésus ne signifiait aucunement que l'Homme doive vivre *sans* pain. Aussi reviennent-ils constamment sur l'épisode biblique du «Sermon sur la montagne» qu'on trouve dans l'Évangile selon Mathieu.¹⁴ Dans ce sermon, Jésus admoneste ses disciples qui s'inquiètent de ce qu'ils mangeront et de ce dont ils se vêtiront, qualifiant ces préoccupations de païennes. Il les exhorte à chercher d'abord le Royaume de Dieu et sa justice, car tout le reste leur sera donné en supplément.¹⁵ On reconnaît là la hiérarchie des préoccupations propre au christianisme dans laquelle les valeurs matérielles sont absolument subordonnées aux valeurs spirituelles. Or nos intellectuels ajoutent une nuance sensible : ils avancent que dans une économie de la rareté, ce sermon est à coup sûr destiné à n'être qu'un idéal, qui doit, bien sûr, orienter l'action mais reste malheureusement, par définition, impossible à atteindre. Mais grâce à la science, la victoire de l'homme sur la nature est désormais acquise, ce qui permet, selon eux, de planter les fondations matérielles de la réalisation concrète de l'éthique du Sermon sur la montagne. Le message christique, tel qu'ils l'interprètent, est donc double : l'accumulation de la richesse est un but non seulement inadéquat mais également, incompatible avec la poursuite des véritables fins de l'existence; en revanche, cependant, l'assurance d'un bien-être physique aurait toujours été incluse dans la promesse de la délivrance spirituelle. Tout se passe donc comme si les progrès scientifiques venaient brouiller les frontières et l'ordonnancement hiérarchique chrétien. De manière générale, la subordination en valeur du domaine temporel au domaine spirituel se réfracte, en effet, dans la supériorité de l'âme sur le corps. Le Royaume de Dieu est théoriquement celui de la vie éternelle de l'âme, qui renvoie à la subjectivité du croyant, à son monde intérieur, en attendant le moment où il sera délivré de son enveloppe charnelle, réalisation de la promesse de vie après la mort. Or, tout indique que nos intellectuels font, quant à eux, une lecture plus «incarnée» du message chrétien : la délivrance spirituelle est affaire de corps autant que d'âme; surtout, elle peut être atteinte ici et maintenant; et elle inclut la société puisque le Royaume de Dieu est à réaliser sur terre. Selon ce point de vue, l'évangile n'est pas une méthode de salut individuel qui aurait des incidences sociales, il est plutôt, et c'est là son caractère révolutionnaire, la promesse d'un salut social ayant des implications pour la vie individuelle.¹⁶

Dans cette optique, la tâche des églises est multiple : il s'agit d'abord de montrer les nombreux aspects non chrétiens d'un ordre social qui a conduit à la crise économique, de sensibiliser ensuite aux menaces grandissantes d'une guerre internationale et, par dessus tout, d'éduquer leurs membres aux responsabilités inhérentes à la «citoyenneté chrétienne». Nos auteurs insistent

également sur le «réalisme» de leur propre point de vue et rejettent toutes les formes d'idéalisme comme étant naïves, voire immatures. Forsey, par exemple, répète qu'il est vain de vouloir modeler la réalité pour la faire correspondre à un quelconque idéal désiré. Il faut, au contraire, faire le constat du monde tel qu'il est, comprendre les forces qui y sont à l'œuvre et, à partir d'elles, travailler à la création d'un monde aussi nouveau que concrètement possible. Il en va de même de la religion : tous se réclament constamment du «réalisme» religieux. Gregory Vlastos, parmi d'autres, insiste sur ce point : la religion ne peut ni ne doit tolérer l'antinomie entre l'idéal du bien et sa réalisation de fait (1989, 51-74). Il oppose la philosophie de Platon dans laquelle la République est une utopie à l'enseignement de Jésus qui commande de préparer l'avènement du Royaume de Dieu; la première est visionnaire mais le second, seul, est révolutionnaire, précisément en raison de son à-propos historique. Dans le même ordre d'idées, Dieu n'est pas l'intégrale des idéaux humains, même les plus moralement exigeants. Il est plutôt une structure de réalité à découvrir et à exprimer dans nos idées afin d'y conformer nos actions; dans le monde humain, il est le domaine incommensurable que façonne la valeur même de la vie. C'est pourquoi il lui paraît primordial de s'assurer que l'édifice spirituel que beaucoup cherchent à construire soit solidement posé sur le roc de la réalité matérielle.

Au nom de ce réalisme, citoyenneté chrétienne et *covenant community* sont une seule et même chose. Voyons donc maintenant comment la notion de *covenant community* permet de cheviller la théorie sociale de la FCSO avec les positions politiques de la LSR.

La Jérusalem terrestre

Covenant, le terme est emprunté à la version anglaise de la Bible dans laquelle il désigne l'alliance entre Israël et son Dieu.¹⁷ Originellement, le *covenant* est une extension ou un prolongement de la parenté, au sens où il implique une éthique de la fraternité au sein de la communauté, tous étant également enfants du Royaume de Dieu. Fondamental dans la tradition prophétique, le concept de *covenant* renvoie à un pacte solennel entre Dieu et chacun des membres de la communauté; il porte sur les conditions de la vie commune qui confère dignité, responsabilité et justice à tous sans exception. En ce sens, le *covenant* s'incarne directement dans la mutuelle dépendance des uns et des autres.¹⁸ Quand nos intellectuels parlent de réalisme religieux, ils s'opposent ainsi à toute dialectique verticale qui rattacherait un idéal transcendant à une réalité historique imparfaite. Leur conception religieuse désigne plutôt l'appartenance

immanente de chacun à sa communauté historique concrète, en même temps qu'elle opère l'intégration de tous les aspects de la vie humaine. C'est dire que selon ce point de vue, la totalisation de la vie est nécessairement religieuse et ne peut être directement politique; le domaine recouvert par le politique n'est légitime que lorsqu'il prend sa source dans la sphère religieuse. On peut encore le dire autrement : l'idée de *covenant community* porte en elle la véritable signification de la démocratie, elle sert ni plus ni moins de modèle normatif pour en établir les fondements et la portée. Car la liberté politique, pour qu'elle soit positive et qu'elle préserve la justice sociale, doit prendre appui sur l'obligation mutuelle de tous les membres de la communauté. La conscience du chrétien est une conscience aiguë de l'interdépendance étroite de tous, ce qui suppose une responsabilité réciproque rationnellement consentie par chacun. En ce qu'il valorise démesurément l'individu au point non seulement d'éclipser les besoins de la société, mais de nuire littéralement au bien commun, le capitalisme détruit tout embryon de structure fraternelle et dissout toute conscience sociale en gestation. Il contredit donc les principes de base du christianisme et entrave en conséquence la préparation du Royaume de Dieu. À l'autre extrême, l'erreur totalitaire consiste à investir le domaine politique de valeurs ultimes, ou si l'on préfère, à voir dans la subsumption de l'État une transcendance d'ordre religieux.

Les conceptions politico-religieuses qui découlent de ces critiques sont curieusement assez proches de la réflexion toquevillienne sur la démocratie. Quand Tocqueville étudie la société américaine, il cherche à comprendre notamment pourquoi la révolution démocratique en Amérique n'a pas conduit à la suppression de la liberté politique, comme ce fut le cas en France pendant l'épisode de la Terreur. La réponse, il la trouve dans la liberté religieuse que les Américains se sont employés à préserver en édifiant leur indépendance. Il conclut ainsi : «Pour moi, je doute que l'homme puisse jamais supporter à la fois une complète indépendance religieuse et une entière liberté politique; et je suis porté à croire que s'il n'a pas la foi, il faut qu'il serve, et, s'il est libre, qu'il croie» (Tocqueville II, 1961, 39).

Il semble qu'il y ait, dans l'esprit de Tocqueville, une complémentarité entre les domaines politique et religieux. Comme s'il fallait admettre une forme d'autorité en matière de religion pour se prémunir de tout autoritarisme dans le domaine politique. À première vue, cette loi générale semble orienter le jugement de nos auteurs : ceux-ci voient dans le fascisme l'investissement des valeurs ultimes dans le domaine politique et ils le condamnent à ce titre car le régime tend alors à se substituer à la religion; ils croient de plus pouvoir restaurer la vraie démocratie en s'appuyant sur des principes chrétiens de

fraternité humaine. Pour nos auteurs, la signification profonde de la démocratie est pervertie aussitôt qu'on cesse de se préoccuper des relations matérielles et concrètes qui excluent dans la pratique des membres de la communauté, comme c'est le cas pendant la décennie 1930. Quand, au contraire, le principe de l'égalitarisme foncier du christianisme informe de part en part la vie sociale, la liberté individuelle s'en trouve justement limitée et la démocratie, participative et non seulement procédurale, peut prospérer. On ne triomphera de l'injustice socio-économique que lorsqu'on aura troqué la planification capitaliste, fondée sur la rareté, contre une planification socialiste en vue de l'abondance. Et c'est alors seulement qu'on pourra dire que la plénitude de la vie spirituelle et la liberté de la personne, cet être social vivant en mutualité avec ses semblables, seront à notre portée. En ce sens, on peut avancer que l'égalité est la valeur centrale, absolue, sur laquelle repose l'architecture intellectuelle du socialisme coopératif que prônent nos intellectuels.

Le programme socialiste

Le nom du parti *CCF* n'est évidemment pas dépourvu de signification. Dans l'esprit de ses fondateurs, le «bien commun coopératif» doit remplacer le système existant fondé sur les intérêts restreints de quelques-uns et sur la compétition. Le thème de la coopération est, quant à lui, omniprésent dans les écrits des partisans socialistes, mais on le trouve également sous la plume de nombreux auteurs qui n'étaient pas associés à ce mouvement, ce qui laisse deviner une polysémie du terme. Le biographe de J.S. Woodsworth distingue d'ailleurs chez le leader du *CCF* au moins quatre usages différents de « coopération ». Dans le contexte de la planification étatique et de la propriété publique, la coopération contient la promesse d'une distribution plus égalitaire de la richesse; elle suppose alors une vision centralisatrice et une organisation technocratique de la société. Idéalement, la coopération renvoie ensuite à la nature des relations humaines dans l'État socialiste à venir. Mais elle est aussi présente, dans une certaine mesure, dans la société contemporaine où elle revêt un sens volontariste et désigne, par exemple, les associations de fermiers et de travailleurs tels que les syndicats agricoles et ouvriers. Enfin, la coopération présuppose l'unité et l'intégration sociales en tant que pré-requis de la démocratie (Mills 1991, 68-71). Tous ces sens sont implicitement présents, voire amalgamés, dans le programme socialiste. Essayons d'y voir plus clair en précisant comment ce projet évite les deux écueils critiqués dans l'ouvrage de la *FCSO*.

La première erreur sera contournée par la mise en place d'une économie dirigée. Mentionnons tout de suite que, pour les membres de la *LSR*, cela n'a rien d'un retour en arrière, mais reste en parfait accord avec l'évolution normale de l'économie moderne. Dans sa phase monopolistique, le capitalisme est, en effet, lui-même une économie dirigée, mais dirigée par et pour des capitalistes, autrement dit une infime minorité de la société. Dans le nouvel ordre souhaité, l'économie dirigée sera orientée entièrement vers le bien commun, qui prédominera sur l'intérêt individuel. Il faudra d'abord socialiser toutes les entreprises qui contribuent à l'exploitation des ressources naturelles et y ajouter celles qui constituent des services collectifs : aqueducs, gaz, électricité, de même que tout le domaine des transports en commun—des chemins de fer aux bus et tramways. On nationalisera également les banques et autres institutions financières, de manière à réguler le crédit et les investissements.¹⁹ Il faudra multiplier les formes de propriété sociale en favorisant la création de coopératives de production et de coopératives de mise en marché des produits agricoles. Finalement, on créera une Commission nationale de planification économique et l'on dotera le Canada du pouvoir d'amender sa Constitution de telle sorte que le gouvernement fédéral puisse être investi de ce pouvoir de contrôle sur le développement de l'économie nationale. Toutes ces mesures visent surtout, mais pas uniquement, à limiter les excès de l'individualisme ambiant : elles feront en sorte que l'appât du gain—d'un seul, d'un groupe ou d'une classe sociale—ne puisse nuire au bien de tous. On veut rendre concrètement impossible toute forme de monopole quelle qu'elle soit et, par là, créer les conditions d'une harmonieuse continuité entre l'individu et la société.

Mais on ne souhaite pas non plus tomber de Charybde en Scylla : il ne servirait à rien de se libérer du capitalisme monopolistique si c'était pour s'engluer dans le totalitarisme et le fascisme. Aussi faut-il garder hors de portée politique le domaine religieux, ou plus précisément, faire en sorte que l'État ne soit pas le dépositaire des valeurs ultimes. C'est ici certainement que se profile le plus clairement la profondeur philosophique des sources du programme de la *LSR*, où se manifeste le mieux l'aspiration à faire advenir une société nouvelle. Ayant limité les excès de l'individualisme par des mesures plus ou moins négatives, nos intellectuels réaffirment maintenant leur foi en la valeur suprême de la personne humaine. On a vu que le souci premier de toute collectivité doit être le bonheur de la personne, et la mise en valeur de sa dignité conduit directement à l'idée de fraternité universelle, c'est-à-dire à l'égalité absolue entre tous. C'est là, selon nos intellectuels, la véritable définition de la démocratie, qui rejoint ainsi les grandes religions par

la hauteur de ses visées. Leur interprétation implique de rendre la société plus consciente d'elle-même²⁰ : faire en sorte que chacun prenne acte de son interdépendance vis-à-vis de ses prochains et la valorise suffisamment pour assumer librement les responsabilités qu'exige une société juste. On y arrivera en réalisant une collaboration intégrale, jusque-là inconnue, entre tous les groupes intermédiaires liés aux diverses activités économiques : syndicats de tous types et coopératives de toutes sortes issus des trois mondes du travail : ouvrier, agricole et des bureaux. On démultipliera la propriété sociale grâce à tous ces collectifs et cette participation de chacun à la gestion de son environnement économique lui permettra de contribuer de manière créative et responsable au bien commun. C'est l'horizon pas si lointain de cette coopération socialiste qui rend nécessaire d'assurer au travailleur un revenu décent et des loisirs paisibles, une complète liberté d'association, une assurance contre la maladie, les accidents, la vieillesse et le chômage et de lui donner une voix dans la gestion de son industrie. C'est lui encore qui justifie d'organiser et de contrôler publiquement la santé, les hôpitaux et les services médicaux. Comme dans la notion de *covenant community*, l'appartenance sociale et politique ne se réduit pas à un simple contrat où l'individu accepte de respecter des règles de conduite en échange de la protection et de la sécurité que lui procure l'État. Elle suppose plutôt une sorte de promesse, celle d'assumer volontairement les obligations de la citoyenneté commune. Enfin, en dernier lieu et chapeautant le tout, comme cette vision procède d'une conception universaliste de l'Homme, elle préconise l'adoption d'une politique étrangère protégeant la coopération internationale et travaillant à la promotion du désarmement et de la paix mondiale.

Conclusion

Quand il s'agit d'évaluer l'influence du *CCF*, et par voie de conséquence celle de la *LSR*, sur la politique canadienne, on invoque habituellement les diverses mesures sociales qui ont graduellement conduit à la mise en place d'un État providence : les membres de ces deux organisations ont en effet été les premiers à préconiser le revenu minimum garanti, le droit à la négociation collective, un système d'assurance sociale et de santé. Ce qui n'est pas rien. Pour les militants eux-mêmes, l'adoption éventuelle de ces mesures constituait un progrès considérable en ce qu'elles traduisaient l'indispensable reconnaissance par la société de ses responsabilités envers les individus qui la composent. Dans la mesure où il ne doit pas y avoir de contradiction entre l'individu et la société, ces politiques manifestaient la conscience sociale de chacun vis-à-vis

de tous les autres, dans une forme médiatisée par la société. A ce titre, elles étaient jugées nécessaires. Mais on doit aller plus loin, car les militants ont plus d'une fois insisté sur le fait qu'elles restaient largement insuffisantes et que l'oublier, revenait à confondre un parapluie avec une maison : si le parapluie est utile et même essentiel les jours de pluie, il n'a cependant jamais fourni à quiconque de quoi se loger (Lewis et Scott 1943, 34). C'est pourquoi réduire l'héritage légué par ces deux groupes de militants aux seules mesures sociales énumérées ici, c'est en somme courir le risque de renverser la hiérarchie des préoccupations qui organisait leur idéologie politique; c'est prendre les moyens pour la fin. En réalité, socialisme coopératif et *covenant community* forment l'envers et l'endroit de la même médaille, celle du réalisme religieux dont se réclament nos auteurs, et où ils puisent le sens de leur militantisme politique. Du reste, l'engouement pour les réformes sociales pendant toute la décennie des années 1930, et même au-delà, se nourrissait de ces réflexions et valeurs religieuses comme l'atteste la part non négligeable qu'ont jouée l'Église unie du Canada et la FCSO dans la création d'un consensus sur la nécessité des changements qui allaient mener à l'État providence (Hutchinson 1986, 34-35; Christie et Gauvreau 1996, 246).

Si nous avons insisté sur les valeurs religieuses sous-jacentes aux idées et positions politiques de la LSR, c'est qu'elles nous semblent être les grandes bornes de l'horizon philosophique qui donne son sens véritable à l'engagement de ses militants. Ceux-ci ne proposaient évidemment pas une nouvelle religion, trop conscients qu'ils étaient des dangers que comportait une telle posture idéologique, mais ils savaient aussi que la vie sociale a besoin d'un horizon qui la dépasse, ou si l'on préfère, d'une vision apte à l'orienter. Si, comme nous le postulons, la vie sociale est dominée par une conviction ultime quant à la source et au sens de la vie, quant à la nature de l'homme et à celle de la société, alors il ne faut voir dans les propositions politiques de la LSR que le précipité, au sens chimique du terme, de leur vision éthique et philosophique. D'ailleurs, c'est surtout elle qui a donné aux réformes proposées leur légitimité, voire leur caractère de nécessité. Un membre éminent de la LSR, Frank Scott, ne s'y trompait pas, qui écrivait à son ami et co-militant King Gordon : « L'ascendant du vieux JS (Woodsworth) au Canada provient de sa vision, et aucune astuce ou aucune tactique politique ne peut s'y substituer. Il nous faut clarifier et définir simplement, au profit de cette génération en déroute, ce qu'est l'objectif d'une bonne société, car en fin de compte, c'est cela le socialisme... » (dans Djwa 2001, 199).

Il n'est pas interdit de penser, en terminant, que c'est la perte de cet horizon qui a conduit, cinquante ans plus tard, au début de la liquidation des

acquis sociaux préparés par la LSR ainsi qu'au retour à un libéralisme «sauvage» ne tolérant presque pas de limitations. N'étant plus comprises ou évaluées que du point de vue strictement économique, les politiques rattachées à l'État providence ont semblé peu rationnelles. Car leur rationalité est avant tout sociale, elle repose sur des valeurs—dont l'égalité n'est pas la moindre. Mais pour le comprendre et le reconnaître, il faut refuser l'aplatissement du social sur l'économique. Voilà certainement en quoi réside encore aujourd'hui la pertinence de l'héritage intellectuel des membres de la LSR.

Notes

1. Je remercie les deux évaluateurs anonymes de la revue pour leurs commentaires éclairants et leurs suggestions fort judicieuses.
2. Les principaux partis politiques qui voient le jour au cours de la période sont le Co-Operative Commonwealth Federation (1932); le Parti de la Reconstruction (1935); le Crédit Social (1935); et l'Union nationale (1936). Voir McNaught 1968.
3. Outre Scott et Underhill, les plus connus sont James S. Woodsworth, Eugene Forsey, King Gordon, Graham Spry, Eric Havelock, Irene Biss et Harry Cassidy (Horn 1980, 4).
4. Leur rêve, le Commonwealth coopératif, est inspiré d'un ouvrage du même titre et datant de 1884 par Laurence Gronlund qui fut un temps dirigeant du parti Travaille socialiste américain. L'idée centrale en est que le principe de base régulant la production, la distribution et l'échange sera la satisfaction des besoins plutôt que la recherche du profit. Sans minimiser cette idée, Woodsworth a néanmoins tiré l'œuvre du côté du christianisme, tout en lui donnant une résonance proprement canadienne (Djwa 2001, 198).
5. Toronto : Thomas Nelson & Sons, 1935. L'ouvrage aurait connu une assez large diffusion au moment de sa parution. Une version globalement abrégée paraît en 1938 sous le titre *Democracy needs Socialism*; elle est aussi augmentée d'un chapitre sur le droit des femmes (p. 117-136), de précisions sur les mesures de relance économique, de considérations concernant la menace fasciste et les risques qu'éclate une nouvelle guerre (Horn 1980, 135).
6. Cette organisation est née d'une fusion de deux associations : le *Movement for a Christian Social Order* (Toronto) et la *Fellowship of Socialists Christians* (Montréal et Kingston). Les fondateurs de la FCSO sont tous membres de l'Église unie du Canada, mais l'organisation déborde ce cadre pour devenir une organisation non confessionnelle nationale ayant des branches locales dans chaque province canadienne, y compris Terre-Neuve (Hutchinson 1989, xvii).

7. En 1936, l'Église unie modifie sa définition de l'évangélisme social en l'émasculant de sa composante sociale pour ne plus retenir que la conversion personnelle et la piété individuelle comme voie du salut (Christie et Gauvreau 1996, 241).
8. L'ouvrage est édité par deux professeurs membres des deux organisations; le premier, R.B.Y. Scott, enseigne au *United Theological College* de Montréal et le second, Gregory Vlastos, à l'Université Queen's de Kingston. Les autres auteurs sont E. Forsey, K. Gordon, E. Fairbairn, E. Havelock et J. Line, tous également membres des deux organisations, auxquels s'ajoutent J.W.A. Nicholson et M. Estall. Ce dernier, un jeune professeur de l'Université McMaster, écrit sous le pseudonyme de « Propheticus » de peur de subir des représailles de sa haute direction (Horn 1980, 63 et Hutchinson 1989, xxx). L'ouvrage a connu une réédition chez Ronald P. Frye and company en 1989, augmenté d'une introduction par R. Hutchinson; c'est à cette dernière édition que renvoient les citations et références.
9. L'exercice en est un de compréhension globale et n'a pas pour but de rapprocher dans un rapport causal les principes religieux de la *FCSO* et les positions politiques de la *LSR*, dont certains membres sont peu portés vers la religion ou peu enclins à s'y référer. Il s'agit plutôt de reconstituer *en partie* l'univers qui paraît commun aux deux organisations, ou plus précisément, l'univers englobant qui leur donne sens à toutes les deux.
10. Sont ici directement visés les auteurs réticents et sceptiques devant le socialisme (prôné par la *LSR*) qui se contenteraient d'une intervention de l'État dans l'économie capitaliste. Mais il n'est pas interdit de penser que l'accusation vise également l'École sociale populaire, oeuvrant au Québec, et certains intellectuels canadiens-français qui font la promotion du corporatisme pour résorber les problèmes liés à la crise économique.
11. Il est remarquable que cette critique du totalitarisme exclut l'URSS et qu'en général, l'expérience soviétique bénéficie de l'indulgence de nos intellectuels. Il faut savoir que pas moins de six membres de la *LSR* ont séjourné en Russie soviétique dans le courant des années 1930—Woodsworth le premier s'y rend en 1931, Gordon et Forsey en 1932, puis Scott en 1935; Marsch et Spry suivront. Leur sens critique s'aiguïsera vers la fin de la décennie (Horn 1980, 85) dans *Democracy Needs Socialism* où on condamne le prolongement de la dictature prolétarienne et la persécution des minorités politiques et religieuses (1938, 139).
12. Les plus connus sont J.S. Woodsworth, A.E. Smith et W. Irvine.
13. Fondée en juin 1925, la *United Church of Canada* amalgame en son sein l'Église presbytérienne et l'Union congrégationnelle du Canada, en plus de l'Église méthodiste. Voir les deux derniers chapitres de Semple 1996, 416-451.
14. L'épisode, compris dans les Béatitudes, se trouve sous le titre « S'abandonner à la Providence », versets 25 à 34 inclusivement, Bible de Jérusalem 1990, 1744-1745.

15. « Voilà pourquoi je vous dis : ne vous inquiétez pas pour votre vie de ce que vous mangerez, ni pour votre corps de quoi vous le vêtirez. La vie n'est-elle pas plus que la nourriture, et le corps plus que le vêtement ? Regardez les oiseaux du ciel : ils ne sèment ni ne moissonnent ni ne recueillent en des greniers, et votre Père céleste les nourrit ! Ne valez-vous pas plus qu'eux ? (...) ne fera-t-il pas plus pour vous, gens de peu de foi ! Ne vous inquiétez donc pas en disant : qu'allons-nous manger ? qu'allons-nous boire ? de quoi allons-nous nous vêtir ? Ce sont là toutes choses dont les païens sont en quête. Or votre père céleste sait que vous avez besoin de tout cela. Cherchez d'abord son Royaume et sa justice, et tout cela vous sera donné par surcroît. Ne vous inquiétez pas du lendemain : demain s'inquiétera de lui-même. À chaque jour suffit sa peine. »
16. La filiation intellectuelle avec le mouvement réformiste du *social gospel* est ici particulièrement évidente. D'ailleurs, le parcours personnel de plusieurs militants de la LSR est tout à fait semblable à celui de son président d'honneur, J.S. Woodsworth, qui consacre toute sa vie à la justice sociale et à l'idéal égalitaire, mais en ayant d'abord recours aux moyens mis à sa disposition par l'Église avant de s'investir totalement dans l'action plus strictement politique, et plus radicale aussi que ne lui permettait l'encadrement confessionnel.
17. Léonard 1988, II, 264, note 5. Le terme a déjà été emprunté par des Écossais dissidents du 17^e siècle.
18. Trevis P. Kroeker (1995) a insisté sur cette dimension de mutualité pour caractériser les réformistes canadiens des années 1930. Il voit dans l'éthique sociale et théologique de l'Américain Reinhold Niebhuur (1892-1971) et dans celle de la FCSO, qu'il compare entre elles en opposant leurs théories sociales respectives, y compris leur conception de l'économique, deux variantes du même héritage de l'activisme social qu'est le *social gospel*. Voir son chapitre 3.
19. Nos auteurs n'ont cependant pas le fétichisme de la nationalisation; elle est pour eux un instrument, non une panacée. Ils disent viser en fait la liberté et l'épanouissement de l'esprit humain et ne s'intéresser à la propriété que dans la mesure où certaines de ses formes favorisent, quand d'autres au contraire entravent, cette liberté.
20. Après le rapprochement avec Tocqueville, c'est avec Durkheim que sur ce point on pourrait comparer les préoccupations intellectuelles de nos auteurs.

Bibliographie

- Allen, R. 1975. «The Background of the Social Gospel in Canada» dans *The Social Gospel in Canada. Papers of the Interdisciplinary Conference on the Social Gospel in Canada*, 2-35, (ed.) R. Allen. Ottawa, Musées nationaux du Canada.
- Bible de Jérusalem*, 1990. Nouv. éd. revue et corrigée, Paris : Cerf.
- Christie, Nancy et M. Gauvreau, 1996. *A Full-Orbed Christianity. The Protestant Churches and Social Welfare in Canada, 1900-1940*. Montréal et Kingston (Buffalo, London) : McGill-Queen's University Press.
- Cook, Ramsay, 1985. *The Regenerators. Social Criticism in Late Victorian English Canada*. Toronto (Buffalo, London) : University of Toronto Press.
- Crysdale, Stewart, 1975. «The Sociology of the Social Gospel : Quest for a Modern Ideology» dans *The Social Gospel in Canada. Papers of the Interdisciplinary Conference on the Social Gospel in Canada*, 263-285, (ed.) R. Allen, Ottawa, Musées nationaux du Canada.
- Djwa, Sandra, 2001. *Frank Scott, une vie*. Traduit de l'anglais par Florence Bernard. Montréal : Boréal.
- Forsey, Eugene, 1989. «A New Economic Order» dans *Towards the Christian Revolution*, 126-145, (eds) R.B.Y. Scott et G. Vlastos. Toronto : Ronald P. Frye et co. 1^{re} édition 1936.
- Gordon, J. King, 1975. «A Christian Socialist in the 1930s» dans *The Social Gospel in Canada. Papers of the Interdisciplinary Conference on the Social Gospel in Canada*, 122-153, (ed.) R. Allen, Ottawa, Musées nationaux du Canada.
- 1989. «The Political Task» dans *Towards the Christian Revolution*, 146-174, (eds) R.B.Y. Scott et G. Vlastos. Toronto : Ronald P. Frye et co. 1^{re} édition 1936.
- Havelock, Eric, 1989. «The New Society» dans *Towards the Christian Revolution*, 225-251, (eds) R.B.Y. Scott et G. Vlastos. Toronto : Ronald P. Frye et co. 1^{re} édition 1936.
- Horn, Michiel, 1980. *The League for Social Reconstruction : Intellectual Origins of the Democratic Left in Canada, 1930-1942*. Toronto, Buffalo, London, University of Toronto Press.
- 1991. «Federalism and Social Legislation : Past and Present» dans *English Canada Speaks Out*, 293-305, (eds) J.L. Granatstein et K. McNaught. Toronto, Doubleday.
- Hutchinson, Roger, 1986. «The Public Faith of a Democratic Socialist», dans *Revue d'études canadiennes*, vol. 21, no 2, 26-37.
- 1989. "Introduction" dans *Towards the Christian Revolution*, vii-xxxiv, (eds) R.B.Y. Scott et G. Vlastos, Kingston, Ronald P. Frye & Company.
- Kroeker, P. Trevis, 1995. *Christian Ethics and Political Economy in North America*. Montréal et Kingston : McGill-Queen's University Press.
- Léonard, É. 1988. *Histoire générale du protestantisme*, 2 tomes, Paris, P.U.F.
- League for Social Reconstruction, 1938. *Democracy Needs Socialism*, Toronto : Thomas Nelson & Sons Limited.

- Lewis, David et F. Scott, 1943. *Make This Your Canada. A Review of C.C.F. History and Policy*. Toronto : Central Canada Publishing Company.
- Line, John, 1989. «The Philosophical Background» dans *Towards the Christian Revolution*, 1-25, (eds) R.B.Y. Scott et G. Vlastos. Toronto : Ronald P. Frye et co. 1^{re} édition 1936.
- McNaught, Kenneth, 1963. *A Prophet in Politics*. Toronto : University of Toronto Press.
- , 1967. «The 1930s», dans *The Canadians 1867-1967, part one*, 236-274, (eds) J.M.S. Careless et R.C. Brown, Toronto : MacMillan.
- Mills, Allen, 1991. *Fool for Christ. The Political Thought of JS Woodsworth*. Toronto (Buffalo, London) : University of Toronto Press.
- Penner, N. 1977. *The Canadian Left*. Toronto : Prentice-Hall.
- Scott, R.B.Y. 1989. «The Cultus of Community» dans *Towards the Christian Revolution*, 190-198, (eds) R.B.Y. Scott et G. Vlastos. Toronto : Ronald P. Frye et co. 1^{re} édition 1936.
- Scott, R.B.Y. et G. Vlastos (eds), 1989. *Towards the Christian Revolution*, Kingston, Ronald P. Frye et co. 1^{re} édition 1936.
- Semple, Neil, 1996. *The Lord's Dominion. The History of Canadian Methodism*, Montréal et Kingston : McGill-Queen's University Press.
- Tocqueville, Alexis de, 1961. *De la démocratie en Amérique*, 2 tomes, Paris : Gallimard.
- Vlastos, Gregory, 1989. «The Philosophical Foundations» dans *Towards the Christian Revolution*, 51-74, (eds) R.B.Y. Scott et G. Vlastos. Toronto : Ronald P. Frye et co. 1^{re} édition 1936.
- Young, Walter, 1969. *The Anatomy of a Party : the National CCF*. Toronto : University of Toronto Press.