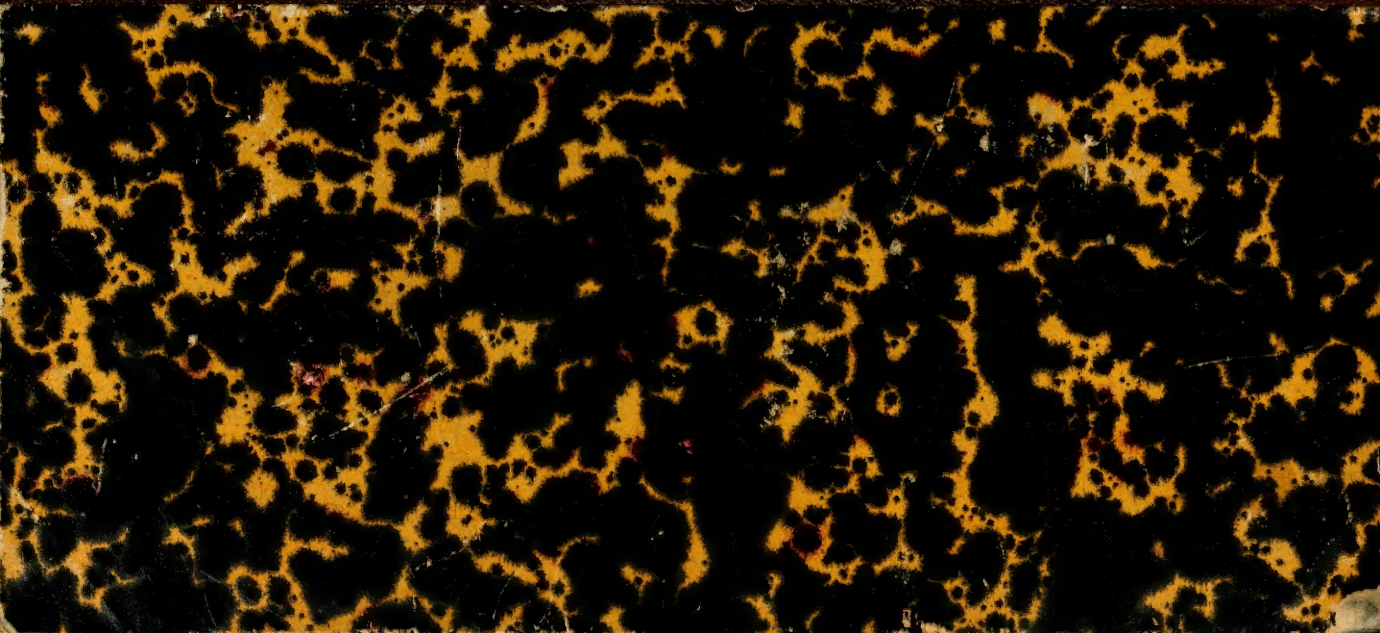
3 1761 04697331 9



F
F1567ps

ÉMILE FAGUET
de l'Académie française.

LIBRARY
24/3

Problèmes politiques

du temps présent

QUATRIÈME ÉDITION

198131
3/10/25

Librairie Armand Colin
103, Boulevard Saint-Michel, PARIS
1914

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés pour tous pays.

DC
252
F3

AVANT-PROPOS

Le volume qui suit est le complément de celui que j'ai publié précédemment sous le titre de *Questions politiques*. Il sera probablement le dernier écrit politique que je donnerai, du moins d'ici longtemps. Car dans le précédent et dans celui-ci, je me trouve avoir donné mon avis sur toutes les grandes questions qui occupent et divisent les esprits depuis le milieu jusqu'à la fin du siècle qui nous quitte.

Ce n'est pas sans mélancolie que je relis ces pages pour les livrer au public sous leur forme définitive. Elles me paraissent juste à contrefil de la direction générale que prend l'histoire de l'Europe à l'heure où nous sommes. Elles paraîtront, elles me paraissent à moi-même extrêmement surannées. Ce sont écrits de vieux libéral, et le libéralisme n'est

pas en hausse pour le moment. La faillite du libéralisme pourrait bien être la caractéristique même du XIX^e^ siècle et le titre général qu'on lui donnera dans les histoires universelles.

Tout me paraît pousser au triomphe de la démocratie, c'est-à-dire au triomphe de l'égalité intégrale. M. Bouglé, dans son livre sur les *Idées égalitaires*, a démontré cela avec une ingéniosité qui était peut-être de trop, tant la chose est évidente comme de soi. Mais l'analyse patiente, subtile et du reste consciencieuse est excellente à rendre plus évidente l'évidence elle-même.

M. Bouglé, fidèle à une doctrine qui est la mienne et que j'ai exposée bien des fois, considère que les faits ne procèdent pas des idées, mais les idées des faits, et, en conséquence, faisant abstraction de l'idée égalitaire, il étudie exclusivement les faits sociologiques de ces trois derniers siècles et il les montre aboutissant tous à l'égalité et la forçant, en quelque sorte, à naître et à s'établir. Sur quoi il triomphe, non sans raison; car si l'égalité n'était qu'une idée produisant ses effets et développant ses conséquences, il suffirait de la réfuter pour en arrêter l'essor, et il suffirait d'en avoir une autre et de la démontrer juste par aiguiller l'histoire dans une autre direction : « Réfutons Rousseau et l'éga-

litarisme est vaincu »; mais si la victoire de l'égalité s'explique par la constitution même des sociétés rien ne peut arrêter « l'élan démocratique de notre civilisation ».

Je suis de l'avis de M. Bouglé sans en être aussi rigoureusement que lui. J'ai toujours dit que les idées sortent des faits, qu'une idée n'est qu'un fait pensé, qu'un fait est d'abord un fait et qu'il devient une idée plus tard. Mais j'ai toujours ajouté qu'une fois devenu idée, le fait devient infiniment plus fort, emprunte à l'idée qu'il a engendrée une nouvelle et incomparable puissance. Et c'est ainsi que les philosophes qui assurent que les idées gouvernent le monde ont tort sans doute, et personne n'est plus persuadé que moi qu'ils ont tort; mais ne se trompent pas complètement; ils ont raison, pour chaque idée, à partir d'un certain moment; et surtout ils paraissent et paraîtront toujours avoir raison. Car c'est à partir du moment que le fait est devenu idée que la puissance, d'une part en est réellement plus grande, ensuite se manifeste avec éclat à tous les yeux.

A côté de l'histoire des faits producteurs d'égalité, il serait donc bon, pour être complet, de faire l'histoire de l'idée égalitaire elle-même, qui vient, à partir d'une certaine date, donner aux faits produc-

teurs d'égalité un concours d'extrême importance. Sans doute l'égalitarisme existe à l'état latent, en France, dès le XVIII[e] siècle; mais il prend conscience de lui-même sourdement en 1789 et nettement en 1848; et il est infiniment plus fort et doué d'une puissance de conquête infiniment plus grande à partir du moment où il a pris conscience de lui-même. Ce travail intellectuel, parallèle à l'évolution économique et la hâtant par son influence, est extrêmement intéressant à étudier comme facteur du mouvement général.

Quand je regarde l'enchaînement des idées politiques chères à la masse, depuis la Révolution française jusqu'à nos jours, je ne puis m'empêcher de me souvenir de ce qui se passe dans ces contrées lointaines que l'Europe civilise avec tant d'ardeur. Les observateurs sont d'accord pour affirmer que les *premiers* effets de cette culture se résument en une profonde dégradation de la race que l'on a vaincue, que l'on protège et qu'on cultive. Nécessairement les vaincus ne nous empruntent que ce que nous avons de plus mauvais dans nos idées, dans nos coutumes et dans nos mœurs; car on a toujours assez de force pour imiter les faiblesses, et ce serait une révolution, une rénovation miraculeuse que de pouvoir s'assimiler en quelques années ce qu'il y a

de bon, de sain et de fort dans une civilisation étrangère.

Toute proportion gardée, et Dieu me garde de faire ici autre chose qu'une comparaison, toute proportion gardée, quelque chose d'analogue s'est produit en Europe depuis le grand mouvement d'idées du XVIII^e^ siècle. Les idées du XVIII^e^ siècle étaient une civilisation nouvelle, contenant du bon et du mauvais, mais en somme une civilisation nouvelle en rapport avec les *faits* nouveaux et destinée à remplacer la civilisation ancienne. A s'infiltrer peu à peu, à descendre lentement dans les couches profondes des nations, cette civilisation nouvelle eût produit en même temps ses effets bons et mauvais et le résultat total eût été peut-être bon, en tout cas il eût été *naturel*; il n'aurait rien eu de trouble et de tumultuaire. Mais la propagation de cette civilisation nouvelle a coïncidé avec une révolution prodigieuse dans les moyens de locomotion, de communication, d'information; elle a coïncidé avec les chemins de fer, le téléphone, la bicyclette, l'automobile, la presse à bon marché et à énorme tirage, etc. Il s'est, par suite, produit un effet analogue à celui qu'on remarque dans les rencontres brusques entre la civilisation et la barbarie. Je dis analogue seulement et rien de plus. La rapidité des communica-

tions a été quelque chose de semblable à la soudaine invasion. Dans les deux cas, suppression des intermédiaires et des transitions. Supposez le christianisme propagé en cinquante ans au lieu de l'être en cinq siècles. Les effets eussent été tout autres et je doute qu'ils eussent été bons tout d'abord. Les idées modernes jetées brusquement dans des populations qui n'y étaient nullement préparées et les envahissant d'un seul coup, ce n'est pas une pénétration; c'est une sorte de rapt soudain, et il en résulte une manière d'étourdissement.

Posons la question, au fond toute pareille; mais dans d'autres termes. L'évolution des idées est continue, et du XIVe au XVIIe siècle il y a un changement aussi profond, même dans les doctrines et dans les institutions qui semblent immobiles, que de 1789 à 1889. Seulement le changement se produit en trois cents ans au lieu de se produire en un siècle. Les transitions nécessaires existent; elles se produisent d'elles-mêmes. Au XIXe siècle, surtout dans la seconde partie du XIXe siècle, point de transition. Le progrès, pour nous servir de ce mot commode, a des allures de cyclone. Ou plutôt il n'y a pas *progrès*. Il y a invasion, prise de possession soudaine et brusque.

Dans ce trop rapide contact entre les idées nou-

velles et les cerveaux mal préparés à les recevoir, qui en sont comme inondés, que se produit-il? Ce n'est pas le bon qui est recueilli, c'est le mauvais. Civilisation trop brusque est régression. Ce qui est recueilli, c'est ce qui s'adresse aux passions, non à la raison. Ce qui est recueilli, aussi, c'est ce qui est le plus simple à l'exclusion de ce qui est plus difficile à comprendre.

Par exemple prenez les trois idées fondamentales de la Révolution. La fraternité est une idée simple à la vérité. Mais elle demande un si prodigieux effort d'altruisme et de renoncement pour passer dans la pratique, qu'elle reste un mot vénérable et ne passe point dans les faits. Tout au plus elle est une formule de réclamation et non une règle de conduite, de sorte que, sous forme de réclamation, menant directement à la révolte, elle finit par signifier littéralement le contraire de ce qu'elle voulait dire.

La liberté, d'une part est une idée extrêmement complexe, voilà pour l'intelligence; et donc elle ne pénètre pas facilement dans les esprits. D'autre part elle est surtout l'idée du respect d'autrui, voilà pour le cœur; et à ce titre elle demanderait autant et plus de force de renoncement que l'idée de fraternité. Il est plus facile d'aimer son prochain comme un frère que de respecter son autonomie légitime. On prati-

querait encore assez facilement la fraternité, à condition de la pratiquer en frère aîné. Ce qui est malaisé, c'est de se figurer qu'autrui a un droit dans les limites duquel il est sacré et inviolable. Il y a là une espèce de religion difficile à embrasser, parce que le sens religieux a pour objet, à l'ordinaire, un être considéré comme très puissant, et non un être qui peut être plus faible que vous. Respecter religieusement un humble et un petit n'est pas dans les habitudes générales de l'humanité. Pour ces raisons, tant intellectuelles que morales, l'idée de liberté n'a pas eu un très grand succès et n'est point descendue très avant dans les cerveaux ni dans les cœurs des populations européennes.

Quant à l'idée d'égalité, elle a été saisie du premier coup, et parce qu'elle est simple et parce qu'elle flatte les passions et caresse les espérances du plus grand nombre; et en définitive il n'y a que cela, de toute la Révolution française et de tout le XVIII^e^ siècle, qui ait réussi. A le prendre au point de vue de l'histoire des idées, le XIX^e^ siècle n'est que l'évolution terriblement rapide de l'idée d'égalité. Il est l'acheminement à grands pas vers l'égalité intégrale.

Voici la suite des idées. Égalité des droits : une seule loi pour tous. — Mais l'inégalité subsiste dans

les mœurs : donc instruction et éducation intégrales, données à tous par l'État; résultat : égalité des mœurs, plus de castes, non plus que de classes. — Mais l'inégalité subsiste dans les *pouvoirs politiques*, les uns votent, les autres non : donc égalité des pouvoirs, suffrage universel; mutabilité du gouvernement, république. — Mais l'inégalité subsiste dans les *puissances sociales*; les uns possèdent, les autres ne possèdent pas : égalité des fortunes, abolition de l'héritage, abolition des propriétés individuelles, collectivisme.

Et, de fait, l'égalité intégrale ne sera établie que quand tous ces résultats, sans qu'il en manque un, seront atteints. Quiconque de la Révolution française n'a pris et retenu que l'idée d'égalité est collectiviste en puissance, est destiné à le devenir en effet et le deviendra certainement, à moins qu'il ne fasse un héritage. En sa masse la population européenne n'a, des doctrines modernes, retenu que l'idée d'égalité et elle la laisse, la couvant en soi, produire tous ses développements et remplir progressivement sa définition.

C'est donc vers l'égalité intégrale que marche l'esprit politique européen, et c'est donc à la liberté qu'il tourne le dos. Car quelques efforts que fassent certains docteurs subtils du socialisme pour

démontrer qu'en son dernier terme le socialisme fonde la liberté individuelle, il m'est difficile d'entrer dans leurs raisonnements. Fût-il prouvé que le collectivisme, seule forme rationnelle et seule forme réelle du socialisme (à tel point que tout ce qui n'est pas collectivisme ruine au lieu de les réaliser, même partiellement, les espérances socialistes) laisse subsister la liberté individuelle, ce que déjà je ne comprends pas; n'est-il pas évident qu'au moins la liberté politique disparaît avec le collectivisme? Car enfin le collectivisme c'est tous les citoyens fonctionnaires, c'est tous les citoyens vivant de l'État et ne vivant et ne pouvant vivre uniquement que de lui. Or quelle peut être la liberté politique d'un fonctionnaire? Quelle peut être la liberté politique d'une nation de fonctionnaires? En régime collectiviste tout citoyen est *in manu*. Reste-t-il en ce régime système parlementaire, élection du gouvernement par le gouverné, je n'en sais rien, et peu m'importe. Je sais bien que si tout cela subsiste il n'est qu'ombre, apparence et leurre. En régime collectiviste la nation est une armée. Il n'y a pas place en ce régime pour la moindre liberté politique véritable.

Or la liberté politique est tellement la garantie de la liberté individuelle sous toutes ses formes, que celle-là disparue, celle-ci n'est point. Avec le

régime collectiviste s'évanouit donc toute espèce de liberté. Un collectiviste ne peut pas être un libéral. Il ne croit l'être que par l'effet d'un sophisme étrange. L'anarchiste est libéral. L'anarchiste est un libéral effréné. Le socialiste n'est pas libéral s'il est sincère et s'il est logique. L'idée égalitaire poussée à son dernier terme, l'idée égalitaire intégrale, l'idée égalitaire consciente de tout ce qu'elle contient est antinomique de la liberté et exclusive d'elle.

C'est donc vers le despotisme que s'achemine l'Europe en se dirigeant du côté du collectivisme. Il n'y a pas à se faire à cet égard la moindre illusion.

Il est vrai que le collectivisme est impossible. Il est impossible tant qu'il y aura des nations distinctes, et il y aura toujours des nations distinctes. J'ai cru établir fortement ces deux vérités dans mes *Questions politiques*. Il est vrai. Le collectivisme est impossible. Mais ce que je redoute, ce n'est pas le collectivisme, ce sont les efforts douloureux et funestes qui seront faits, au cours du siècle qui s'ouvre, pour y parvenir. Là est l'immense danger. Nous allons traverser une période de bouleversements et de déchirements provoqués par l'idée égalitaire essayant de se réaliser intégralement. Chaque nation sera ébranlée par ce sourd travail perma-

nent et par les explosions périodiques qui résulteront de ce travail.

Il est possible même que l'idée égalitaire se réalise dans une des nations européennes, puis dans une autre. De cette réalisation il s'ensuivrait immédiatement pour la nation où elle serait arrivée une telle diminution de force que cette nation serait immédiatement dévorée par une ou plusieurs de ses voisines. Le travail régulier des grandes agglomérations se fera peut-être au XX^e^ siècle par ce moyen. Ce qui supprimait autrefois les peuples, c'était la faiblesse numérique ou l'anarchie. Ce qui pourra les supprimer désormais ce sera encore la faiblesse numérique et, cause nouvelle, l'établissement collectiviste, plus ou moins complet, brisant les énergies individuelles, anémiant la nation. Il se peut que les petits peuples d'Europe, puis les moyens, ou, sans parler de grandeur comparative, les peuples arrivés avant les autres à la réalisation même partielle de l'idée égalitaire, disparaissent; puis ceux qui y arriveront ensuite; et ainsi, d'un progrès continu, jusqu'à ce qu'il ne reste plus qu'un seul peuple européen absorbant tous les autres. Et ce nouvel empire romain serait destiné à subir à un moment donné le sort du premier; car les barbares sont toujours là et l'empire européen, se reposant

dans une fausse sécurité, deviendrait pour eux une proie facile : on sait assez que nous, peuples de l'Europe actuelle, nous ne sommes forts contre les « barbares » que des forces que nous avons préparées les uns contre les autres.

Sans prétendre voir si loin, ce qui est probable, comme j'ai dit, c'est une période de bouleversements, de commotions profondes résultant du travail permanent et obstiné des idées égalitaires. A ces luttes les nations s'épuiseront sans profit au moins, avec grands dangers pour leur indépendance probablement.

Voilà pourquoi je combats avec tant de persistance la « chimère égalitaire », comme parle M. Paul Bourget. Voilà pourquoi je souhaite qu'une autre idée, celle de liberté ou celle de patrie, s'empare fortement des esprits et s'y établisse. Qu'on ne dise pas trop haut que c'est folie de vouloir qu'une idée prévaille contre les faits et non plus qu'on ne répète pas trop que tous les faits modernes sont dans le sens de l'égalité. D'abord il s'en faut que tous les faits modernes soient dans le sens de l'égalité. Il faut distinguer. Ce que j'ai accordé c'est que les grands faits modernes étaient favorables à la diffusion rapide de l'*idée d'égalité*; mais qu'ils soient favorables à l'établissement, au progrès seulement,

de l'égalité intégrale, c'est une autre chose. Le peuple « qui va le plus vite », le peuple où les grands faits modernes ont toute leur extension et toute leur ampleur est un de ceux où l'égalité règne le moins et où non seulement les inégalités financières, mais même les inégalités mondaines sont les plus fortes et les plus éclatantes. Les États-Unis sont une démocratie politique où se développe une formidable aristocratie sociale. Si ce peuple d'avant-garde se dirige vers l'égalité intégrale, c'est, en tous cas, par une voie bien détournée. Or il en est de même, en proportions moindres, chez toutes les nations industrielles. Il n'y a pas là, je crois, de quoi prévoir qu'un régime aristocratique renaisse là où il a disparu; mais il y a là de quoi estimer que l'aristocratie sociale toujours en formation sera toujours un frein au progrès de l'égalité tendant à l'intégration d'elle-même.

Et, revenant à l'idée égalitaire en soi, je dis aussi que, comme elle est venue, elle peut aussi s'en aller. Vous riez. En effet, la formule est trop grosse; mais ce qui est vrai c'est que l'idée égalitaire peut très bien perdre beaucoup de son caractère excessif et aigu. J'ai dit comment elle s'est développée. J'ai dit qu'elle avait été recueillie avidement et absorbée facilement parmi toutes les idées révo-

lutionnaires, comme étant la plus simple et la plus flatteuse pour les passions populaires. Ce qui l'a si bien servi peut la desservir. Croit-on que l'histoire à venir doive être juste le contraire de l'histoire passée? Il est parfaitement possible. Mais qu'elle soit semblable à l'histoire d'autrefois, il est possible aussi.

Or les foules ont le plus souvent été guidées et animées par des idées et des sentiments extrêmement désintéressés. Rationnellement l'abnégation est un paradoxe, historiquement c'est l'égoïsme qui est une exception. Despotisme, aristocratie, théocratie, ces monstruosités au point de vue rationnel sont à peu près toute l'histoire des peuples connus, c'est-à-dire toute l'histoire des peuples civilisés. Partout dans l'histoire nous constatons un immense dévouement des foules à des idées qui n'étaient d'aucun profit immédiat aux individus. L'individualisme n'est pas historique. Qui nous dit qu'il doive le devenir et que l'avenir ne retiendra rien du passé?

Il se peut que l'histoire reprenne son cours interrompu. Non pas que je souhaite ni que je prévoie que despotisme, théocratie et aristocratie sous son ancienne forme reparaissent et se rétablissent. Mais que les sentiments qui ont créé et maintenu ces formes sociales revivent, reprennent force et en

créent et maintiennent d'autres, c'est d'une philosophie de l'histoire qui n'a rien de chimérique. Que les sentiments qui ont comme ramassé l'amour de la patrie dans l'amour d'une dynastie renaissent pour ramasser l'amour de la patrie dans l'amour de chefs librement élus, il n'y a là rien d'impossible. Que les sentiments qui ont concentré l'idée de conservation sociale dans le respect d'un corps sacerdotal renaissent pour concentrer cette même idée dans le respect d'une aristocratie intellectuelle et surtout morale, rien ne dit que cela ne se puisse faire. La raison raisonnante et la raison sèchement pratique et sèchement égoïste semblent régner pour un temps. Le sentiment a eu son temps aussi et qui fut long; ce temps peut revenir.

Déjà voyez : derrière le tiers état, derrière le quatrième état, un cinquième état s'élève avec lequel il faut dès à présent compter : c'est le féminisme. Les femmes qui n'étaient rien et qui prétendent un peu être tout, vont demain être quelque chose. Or les femmes représentent le sentiment. Cette quantité de sentiment qui doit exister dans la chose publique pour qu'elle soit bonne, ce sont les femmes peut-être qui vont l'introduire à nouveau dans la combinaison sociale. Là où elles votent, on remarque qu'elles tiennent grand compte de ces questions de

moralité et de vertu dont le suffrage universel des hommes semble se désintéresser un peu plus qu'il ne faudrait. Sans même qu'elles votent, leur influence peut ramener le sentiment dans les préoccupations politiques, peut réintégrer le sentiment dans l'histoire.

Quoi qu'il en soit de ces visions nécessairement confuses, il se peut que le XIX^e^ siècle ne soit pas le dernier mot de l'histoire de la civilisation. Je le considère quelquefois comme une mêlée, et comme un « tumulte » dans le sens latin du mot. Il a reçu et absorbé trop vite, comme une liqueur capiteuse, des idées que la rapidité, brusquement prodigieuse, des communications ne lui a pas permis de recevoir goutte à goutte selon les lois ordinaires de l'histoire. Rien n'empêche de supposer et tout porte à croire que cette rapidité de communications ne va pas continuer de progresser. Elle semble avoir atteint ses dernières limites. Il n'est pas à croire que le télégraphe électrique aille beaucoup plus vite dans cinquante ans qu'aujourd'hui. Il n'est pas à croire que, si nous allons dix fois plus vite qu'en 1840 de Marseille à Paris, on aille dix fois plus vite de Marseille à Paris, c'est-à-dire en une heure et demie, vers 1950. A ce siècle agité qui va finir, peut succéder un siècle relativement rassis et tranquille qui

reprendra la physionomie des siècles précédents; qui reprendra en même temps quelque chose de leur esprit. Comme les peuples récemment conquis par la civilisation en prennent d'abord le mauvais, mais ensuite en prennent le bon aussi et le meilleur, de même les masses européennes qui des idées révolutionnaires ont pris surtout le pire dans le premier moment d'étourdissement, peuvent, en une seconde période de civilisation plus lente et plus réfléchie, s'attacher à ces idées fécondes de liberté et de fraternité qui sont comme les pierres d'attente laissées par 1789 et sur lesquelles jusqu'à présent on a peu fondé.

C'est affaire de tempérament. Des peuples conquis par la civilisation romaine ont tout simplement été dégradés par elle pour toujours. Ils n'étaient pas de force à la porter. D'autres, comme la Gaule, en ont été déprimés d'abord, vivifiés ensuite, et ont dû à la conquête même de devenir un peuple. Des effets semblables peuvent se produire dans ce phénomène analogue qui est l'invasion brusque d'une nation par des théories nouvelles.

Que l'Europe et particulièrement la France acceptent franchement ce que j'appellerai la civilisation de 1789; mais qu'elles l'acceptent tout entière, qu'elles la comprennent surtout dans ses

parties élevées et nobles, qu'elles s'éprennent de liberté et de solidarité, qu'elles se persuadent qu'entendus comme ils doivent l'être, ces mots se résument dans celui de charité ou dans celui d'amour du prochain; qu'elles méditent ces leçons jusqu'à faire de ces idées des sentiments et des sentiments vivants, héréditaires et traditionnels; et de cette lente et féconde élaboration pourra sortir en vérité le monde nouveau que nos pères ont cru voir prochain, qui ne l'était pas, mais qui n'est pas condamné pour autant à ne pas être.

Il y a surtout beaucoup de rêves d'espérances et de souhaits dans tout ceci. Mais un commencement de siècle est quelque chose comme un grand jour de l'an.

Novembre 1900.

PROBLÈMES POLITIQUES

DU TEMPS PRÉSENT

SUR

NOTRE RÉGIME PARLEMENTAIRE

I

Le gouvernement parlementaire subit une crise, non seulement en France, mais dans tous les pays, ou peu s'en faut, qui ont adopté ce système de gouvernement. Nous ne nous occuperons, en cette étude, que de la France, où cette crise est particulièrement vive, jusqu'à faire craindre que la santé même du pays n'en soit compromise.

Le système parlementaire n'existe réellement en France dans toute son étendue, dans toute sa plénitude, que depuis trente ans ; c'est seulement depuis trente ans qu'il a *rempli sa définition.*

Qu'est-ce, en effet, que le gouvernement parlementaire ? C'est *le gouvernement du pays par le pays représenté par des délégués.*

Or, jusqu'en 1870, une manière de gouvernement parlementaire existait; mais non pas le gouvernement parlementaire ainsi défini; car, ou bien ce n'était pas le pays qui était représenté par les parlementaires, ou bien les parlementaires représentaient le pays, mais obéissaient à d'autres vœux qu'à ceux du pays.

De 1815 à 1848, le gouvernement parlementaire existait; mais les parlementaires ne représentaient pas le pays. Ils représentaient une fraction minuscule de la nation. Ils étaient les délégués d'une aristocratie. Ils ont ainsi constitué et soutenu, pendant un tiers de siècle, un gouvernement très nettement aristocratique, le meilleur, du reste, ou le moins mauvais, à mon avis, qu'ait eu la France ; mais qui n'était pas le gouvernement parlementaire, s'il le faut définir : gouvernement du pays par le pays représenté par ses délégués. C'était tout simplement le gouvernement d'une oligarchie représentée par ses mandataires.

De 1852 à 1870, les parlementaires ont représenté le pays, il est vrai : seulement le gouvernement n'était point parlementaire. Profitant de deux circonstances : l'une qui était l'autorité et le prestige attachés au nom de Napoléon, l'autre qui était cet état d'incertitude et d'indécision où se trouve toute force naissante, et, pour ainsi parler, la timidité et l'inconscience du suffrage universel; le gouvernement de 1852 avait organisé un système parlementaire où il y avait des députés, mais où les députés ne s'inspiraient que de la volonté du pouvoir exécutif.

La manière même dont ils étaient nommés était très significative à cet égard. Ils se présentaient aux élec-

teurs avec le titre ou l'estampille de « candidats du gouvernement de l'Empereur ». C'était à dire que l'Empereur *les nommait* d'abord, puis les faisait ratifier par le suffrage universel. En d'autres termes, c'étaient des députés plébiscitaires, et chaque élection au Corps législatif était un plébiscite indirect, mais un plébiscite très véritable. On ne disait pas à la nation : « Nommez les députés pour former une représentation d'où sortira un gouvernement ». On lui disait : « Je suis le gouvernement nommé par vous. Ratifiez-moi une première, un seconde, une troisième fois, en nommant les hommes que je vous désigne comme *me* représentant. C'est moi qui suis en question en leur personne ».

Le gouvernement de Napoléon III a vécu ainsi de plébiscites répétés et continus, tantôt directs, comme à son origine et quelques mois avant sa chute, tantôt indirects, à savoir à toutes les élections législatives.

Le système était ingénieux et il était logique, il faut le reconnaître expressément. Le gouvernement de 1852 étant plébiscitaire en son essence devait l'être dans toute sa vie organique. Le problème était donc, puisqu'on gardait le mécanisme parlementaire, de donner au système parlementaire le caractère plébiscitaire C'est où l'on réussissait en faisant de toute élection législative un plébiscite, je ne dirai pas même déguisé, un plébiscite très net et très franc, mais seulement d'une forme particulière.

En attendant, c'était le gouvernement parlementaire qui était supprimé. Il n'existait aucunement et ne pouvait exister. Chaque député étant *un suffrage plébiscitaire*, étant un *oui* ou un *non* à l'adresse du gouvernement

de l'Empereur, selon qu'il avait été désigné aux suffrages par le gouvernement, ou désigné comme ennemi par ce même gouvernement, chaque député était simplement une ratification du plébiscite de 1852 ou une protestation contre ce plébiscite, et il n'y avait pas de milieu pour un député d'alors entre être un fonctionnaire ou être un révolutionnaire. Tout au moins c'était très difficile, et c'était illogique, et c'était comme incorrect. Il était trop évident, si j'avais été élu comme candidat officiel, que je l'avais été, par définition, dans le seul but de *nommer* une troisième ou une quatrième fois l'Empereur; si j'avais été élu comme candidat de l'opposition, que je l'avais été dans le seul but de dire à l'Empereur : « Disparaissez ». Député de proclamation ou député d'abdication, la façon dont l'opération électorale avait été faite, le caractère authentique et officiel de l'opération électorale me commandait d'être l'un ou l'autre.

C'était un système; c'était un système bien lié et qui se tenait, et qu'on peut défendre. Mais ce n'était pas du tout le système parlementaire. C'était le système plébiscitaire faisant des élections législatives une de ses manifestations et prenant le mécanisme parlementaire comme une de ses formes.

Ce n'est donc qu'à partir de 1870 que le gouvernement parlementaire, c'est-à-dire le gouvernement du pays par le pays représenté par ses délégués, existe en France. Si l'on aime mieux une autre formule, le gouvernement parlementaire aristocratique a existé; le gouvernement plébiscitaire avec apparences parlementaires a existé; depuis 1870, le gouvernement parlemen-

taire démocratique existe. Il a donné des résultats qui ne sont pas très satisfaisants.

Ce qui frappe tout d'abord et dont tous les yeux sont frappés, c'est l'énormité effroyable du temps perdu par nos assemblées délibérantes. Elles siègent à peu près huit mois de l'année, ne réussissent que rarement à voter une loi et votent régulièrement avec six mois de retard un budget qui n'est guère que la reproduction de celui de l'année précédente. Dans aucune maison de France et probablement d'Europe on ne perd plus de temps que dans le palais Bourbon.

On en perd moins au Sénat, en ce sens qu'on y siège moins souvent, et le temps qu'on emploie franchement à ne rien faire ne peut pas s'appeler du temps perdu; mais les mœurs parlementaires du Sénat, quoique moins mauvaises que celles de la Chambre des députés, ne sont pas excellentes non plus. Le Sénat semble s'être donné pour occupation de regarder la Chambre des députés et de l'attendre. Il la regarde, il la voit préparer la chute des ministères et les renverser en effet; et cela fait la matière des entretiens de nos sénateurs. D'autre part, il l'attend; il attend qu'elle ait fait une loi, et cela est long; et quand la loi est faite, il s'y met, sans hâte, à son tour. Il attend qu'elle ait établi le budget, et cela est long, et quand le budget est établi il le revise, avec rapidité, du reste, et un esprit de précision très remarquable. Et voilà tout, presque absolument tout. Le Sénat a presque oublié qu'il a l'initiative des lois tout comme la Chambre, et que puisque la Chambre ne trouve jamais le temps d'être législative, ce serait à lui d'accomplir, ou, au moins,

d'entreprendre, par voie législative, les réformes utiles au bien public. Or, il est excessivement rare que le Sénat prenne l'initiative d'une loi quelconque.

La raison en est simple. Le Sénat est condamné au repos par l'agitation de la Chambre; le Sénat est paralysé par la trépidation des députés. Il sait que, dans leur existence fougueusement inoccupée, les députés, en siégeant huit mois et en parlant sans cesse, ne trouvent presque jamais le temps de voter une loi importante. A quoi bon, dès lors, leur en préparer, leur en envoyer, qui seraient condamnées à périr avant d'être nées, qui seraient comme jetées à l'abîme tumultueux et engloutissant? Et ainsi les sénateurs ne font rien du tout, pendant que les députés font semblant de faire quelque chose. Revenons à ceux-ci, puisque chez eux semble s'être concentrée l'activité politique du pays.

Que font-ils donc de leurs huit mois de présence? Comme le personnage de la comédie, ils ne font rien, mais il agissent. Ils se démènent énormément sans aucun résultat. C'est une espèce de gymnastique. Ils interpellent. Ils parlent, ils crient, il vocifèrent sur les affaires quotidiennes. Ils semblent être jaloux de la presse et n'avoir pas d'autre objet que de reproduire par la parole le tableau que la presse donne au monde par ses moyens particuliers.

Aussi bien, l'évolution est la même des deux côtés. Ce sont évolutions parallèles et similaires. Les journaux ont augmenté leurs formats, gonflé leurs personnages, se sont imprimés sur voiles de vaisseaux, ont donné à leurs lecteurs six pages, huit pages et des suppléments. Tout de même les sessions parlementaires

se sont allongées, les séances se sont allongées, les séances de nuit se sont ajoutées aux séances diurnes : agrandissements de format, suppléments, deux éditions par jour, sans jamais, du reste, que le journal parlementaire soit imprimé en caractères neufs.

Évidemment, le Parlement est jaloux de la presse et cette jalousie est une de ses raisons de vivre et une des raisons de la manière dont il vit. Le député français est exactement un Athénien du temps de Philippe.

S'ils ne sont pas d'Athènes,
D'où sont ces messieurs-là?

disait le refrain d'une chanson de 1818 ou 1820. Les députés français sont d'Athènes excellemment. Se réunir le matin sur la place publique, et n'en point sortir, et y causer, intarissables, en écoutant ou en n'écoutant point des orateurs intarissables eux-mêmes, c'est le rêve, quotidiennement réalisé, de nos honorables.

Et cela n'en est qu'au commencement. M. de Vogüé, dans *les Morts qui parlent*, a remarqué que la raison de la grande influence des socialistes dans le Parlement est que le commun des députés vient au Palais Bourbon; mais que les socialistes y vivent, premiers présents, derniers sortis, toujours sur le champ de bataille, toujours sur la *Pnyx*, inamovibles. A mesure que la représentation nationale se recrutera davantage dans les couches populaires de la nation, cette résidence perpétuelle des députés deviendra un fait plus constant et plus universel. Le palais Bourbon est des-

tiné à devenir une reproduction littérale de la Pnyx ou du Forum antique.

Mais enfin, en tant de séances et par tant de paroles, que font-ils encore?

Que font-ils? Rien. Que prétendent-ils faire? Tout. Et ceci est précisément la cause de cela. Ils sont nommés pour légiférer et pour contrôler. Ils prétendent légiférer, contrôler, gouverner et administrer.

Légiférer, ce n'est pas à quoi ils tiennent le plus; contrôler, ils y tiennent si fort qu'ils transforment le contrôle en un véritable gouvernement; et enfin gouverner et administrer, c'est à quoi ils s'appliquent de tout leur effort constant, dénaturant ainsi d'une manière complète leur caractère, leur compétence et leur mandat.

Ils gouvernent par voie d'interpellations et par voie de crises ministérielles. Ils administrent par voie de perpétuelles sollicitations menaçantes.

Ils gouvernent par voies d'interpellations. Comme pays gouverné, la France est dans une situation très particulière. Proserpine passait six mois dans les enfers et six mois à la lumière du soleil. La France est gouvernée huit mois par sa Chambre des députés et quatre mois par son ministère. Elle est gouvernée huit mois parlementairement et quatre mois despotiquement. Le gouvernement de la France est un despotisme intermittent et une oligarchie intermittente.

Pendant huit mois, la Chambre des députés gouverne. Il n'est si mince et si obscur incident politique sur quoi, immédiatement, la Chambre ne traduise le ministère à sa barre pour le sermonner, pour lui

donner ses instructions, pour lui indiquer par le menu toute la conduite qu'il doit tenir, sous peine de révocation. Les ministres ne sont, pendant huit mois, que des chefs de bureau qui sont *sonnés* tous les matins par leur directeur et qui reçoivent de lui indications, conseils, avis, ordres et tâche minutieusement préparée avec la manière dont ils auront à l'accomplir. L'interpellation à jet continu n'est pas autre chose que le gouvernement transporté tout entier au palais Bourbon et les ministres transformés en agents purs et simples du pouvoir législatif. Un fonctionnaire, je le connais, est désigné à la nomination du ministre par ses chefs immédiats et par ses pairs. Le ministre le fait appeler : « Je ne puis pas vous nommer : j'aurais une interpellation ». Les ministres, pendant les sessions, sont les employés de la Chambre des députés. Ils prennent leur revanche, timidement ou violemment, selon leur caractère, dès que la session est close ; et il n'y a rien qui ressemble plus à l'anarchie que cette alternance, que la présence dans le pays de deux gouvernements, différents et rivaux, qui gouvernent chacun à son tour.

La Chambre des députés gouverne encore par voie de crises ministérielles, ou plutôt elle gouverne toujours par voie de crises ministérielles, puisque l'efficacité de l'interpellation tient à ce que chaque interpellation suspend la menace d'une crise ministérielle sur la tête des ministres ; mais elle gouverne particulièrement par voie de crises ministérielles. La crise ministérielle a, en France, un caractère très curieux. Elle est le point culminant de la puissance gouvernementale du Corps législatif, et en même

temps elle en est le terme. En la provoquant, le corps législatif use de tout son pouvoir et en même temps il se désarme. Cinq minutes avant de renverser les ministres, il gouvernait absolument; l'instant d'après, il ne gouverne plus, et c'est le Président de la République qui gouverne. Plus puissante, donc, en menaçant du coup qu'en le donnant, la Chambre aime beaucoup mieux menacer que frapper.

Elle frappe cependant, d'abord parce qu'à ne jamais exécuter ses menaces elle ôterait à ses menaces leur autorité, et se désarmerait continuellement par crainte de se désarmer pour quinze jours; elle frappe ensuite et souvent pour une raison électorale qui est personnelle à chaque député.

En France, la députation, et, d'une manière plus générale, le parlementarisme est une carrière. Comme en Amérique, et pour les mêmes raisons, un très petit nombre d'hommes supérieurs s'occupe de politique active et militante, et la politique est faite, sauf exceptions rares, par des professionnels, besoigneux pour la plupart, qui n'ont pas d'autre profession. A ceux-là, il est très important, non pas d'être ministres, et ils n'y tiennent pas extrêmement, mais de l'avoir été, et d'être tenus pour susceptibles de le redevenir, ou d'avoir été tout près de l'être et d'être considérés comme de qualité à l'être un jour. Dans le personnel politique, être « ministrable » est un titre. On le mettrait, pour un peu, sur ses cartes de visite. En tous cas, on le met très bien sous forme périphrastique, dans ses circulaires électorales. Un député non considéré comme ministrable n'est pas considéré du tout.

On estime généralement qu'on peut le remplacer par un autre sans inconvénient. Être ministrable est donc pour le politicien presque une nécessité de carrière. S'il est ministrable, ses électeurs verront en lui, dans un rêve, l'homme qui, à un moment donné, fera pleuvoir sur l'arrondissement les faveurs gouvernementales. Un député n'est qu'un député; il en a pour quatre ans, sans survivance assurée, sans certitude de se survivre à lui-même; un député ministrable est un député inamovible.

Pour s'assurer de grandes chances de réélection, tout député aspire donc violemment, soit à être ministre, soit à figurer sur une « liste ministérielle » au cours de ses quatre ans de législature. De là, le goût des députés et aussi des sénateurs, quoique moins vif naturellement chez ceux-ci, puisqu'ils sont nommés pour neuf ans, à l'égard des crises ministérielles. De là, un certain désir qu'elles soient multipliées et qu'elles soient longues, ou, tout au moins, une faible répugnance à ce qu'elles se multiplient et à ce qu'elles se prolongent. L'interpellation, c'est l'arme du Parlement et son procédé de gouvernement; la crise ministérielle, c'est la manne parlementaire. Les députés n'aiment point passer six mois sans que la manne tombe.

Ajoutez que la crise ministérielle est encore, par elle-même, en soi, un procédé de gouvernement. Par la crise ministérielle les députés se trouvent en face du Président de la République, sans intermédiaires, et, il faut le reconnaître, comme je l'ai déjà dit, qu'en crise ministérielle le Président de la République gou-

verne seul et absolument, étant absolument maître de son choix. On peut même remarquer à cet égard qu'il n'y a pas seulement en France, comme je le disais plus haut, deux gouvernements alternatifs : il y en a trois ; les députés gouvernent pendant huit mois ; le ministre pendant quatre mois ; le Président pendant les crises ministérielles.

Cependant, même durant les crises ministérielles, le Corps législatif trouve le moyen, indirectement, de gouverner encore. Comme, par les interpellations, il pesait sur les ministres, par la crise ministérielle il pèse sur le Président. Le Président de la République est absolument maître de ses choix, il est vrai : mais songez que lui-même est l'élu du Corps législatif et subordonné à lui par la perspective de sa réélection. Il faudrait, pour qu'il fût libre, non formellement, mais réellement, qu'il fût nommé à vie ou qu'il ne fût pas rééligible. On s'est bien gardé, en faisant la Constitution, de lui donner ni l'une ni l'autre de ces garanties d'indépendance. On a tenu beaucoup trop, à mon avis, à ce que tout en France, depuis le Président de République jusqu'au plus modeste fonctionnaire et au plus humble contribuable, dépendît étroitement du pouvoir législatif. Le chef d'État est donc subordonné, comme tout le monde, à la toute-puissante Chambre des députés. Dans les crises ministérielles, la Chambre des députés pèse sur lui. Elle ne lui dicte pas son choix, mais elle l'inspire avec une autorité qui ne laisse pas d'être menaçante. « Prenez un tel, ou, sinon, celui que vous prendrez sera renversé à bref délai, et vous-même prenez garde à votre réélection. »

Dans ces conditions que vaut et que signifie le choix présidentiel? Le plus souvent il est un compromis, ne satisfait personne, ne désoblige précisément personne, et le nouveau ministère, peu différent du précédent, est accueilli avec une manière de résignation mêlée d'indifférence. Et à son tour d'être *gouverné* par la Chambre et de subir journellement des questions et des interpellations qui sont des ordres.

La Chambre gouverne donc, par les interpellations et par les crises ministérielles, d'une façon presque continue; c'est-à-dire qu'elle fait juste ce qu'elle est impropre à faire, puisque c'est un axiome de la science politique et même du bon sens, que la délibération et le contrôle doivent être à un corps nombreux, et le gouvernement à un seul ou à un très petit nombre.

Mais il y a plus : non seulement la Chambre gouverne; mais elle administre, et, proprement, c'est là le comble. Il n'est juge de paix, agent-voyer ou commis des contributions indirectes qui ne dépende, et directement, de la Chambre des députés et du Sénat. Il n'est vaisseau capillaire de l'administration française où ne pénètre l'influence du Parlement, et l'on peut dire que tous les fonctionnaires de France ont au moins à compter avec les sénateurs et les députés.

A la vérité, le Parlement n'administre pas de la même manière qu'il gouverne. C'est très différent; c'est encore pis. Le Parlement gouverne en corps, les parlementaires administrent individuellement. Le Parlement, et surtout la Chambre des députés, gouvernent en pesant de tout leur poids sur le pouvoir exécutif; pour ce qui est de l'administration, c'est chaque

député et chaque sénateur qui prétend administrer son département et qui y arrive sans difficulté. Fort de son suffrage qu'il tient suspendu sur la tête du ministre, il dicte les nominations, les révocations, les déplacements, les échanges, les avancements, toute la manipulation administrative.

S'il est puissant à la Chambre, il devient ainsi un roi local, un gouverneur de département, beaucoup plus puissant, bien entendu, que le préfet, les sous-préfets et les magistrats; s'il n'a pas une très grande autorité personnelle, il fait ce que font tous les faibles, il s'associe, et alors ce n'est pas M. Un Tel, député influent, qui administre le département de l'Adour, c'est la députation associée et combinant ses efforts qui dirige, au mieux de ses intérêts, l'administration de ce département. L'administration de la France est sous la main, selon les pays, ou d'un homme politique ou d'un syndicat politique. Elle est dirigée ici selon le système despotique et là selon le système oligarchique; tel département est une monarchie, tel autre une aristocratie. Mais il n'en est aucun où, à côté de l'autorité administrative officielle et apparente, il n'y ait un gouvernement occulte et réel, très actif, parce qu'il y a plus d'intérêt à l'être que l'autorité officielle, très remuant, très impérieux, très despotique, et, notez-le, irresponsable.

C'est un gouvernement qui ne dit pas : « Je vous casserai »; mais : « je vous ferai casser », c'est-à-dire qui a le pouvoir sans avoir de responsabilité, donc double pouvoir. Dans tout département français il existe un pouvoir, *la Députation*, planant au-dessus des

fonctionnaires, au-dessus des tribunaux, au-dessus du « premier magistrat du département », très redoutée, très adulée, mystérieuse, sinon en soi, du moins dans ses démarches et pratiques, et qui n'est pas sans analogie avec le collège des Inquisiteurs de Venise.

Pour être juste, et simplement pour être complet, j'ajoute que l'administration se défend un peu. L'administration qui, en France, forme une espèce d'aristocratie, même un peu héréditaire, l'administration qui a ses traditions, ses mœurs et coutumes, ses maximes de gouvernement, sa solidarité, oppose au gouvernement occulte des députés et sénateurs ses traditions, ses règles, ses règlements, ses « droits acquis »; elle lui oppose surtout sa pérennité, et cet avantage incomparable qu'elle reste et que lui passe, change et se renouvelle.

C'est cela qui empêche que le mal soit énorme. Chose inattendue, c'est à l'administration que la France doit de ne pas dépendre tout entière de la politique et des politiciens et de n'être pas asservie par eux. L'administration nous est une garantie de liberté.

Cela n'étonnera que ceux qui ignorent que les libertés ne sont jamais protégées et sauvées, relativement au moins, que par des corps aristocratiques. Entre le souverain et le citoyen, s'il n'y a rien, il n'y a pas de liberté possible. Ce qui est garantie, plus ou moins forte, de liberté, ce sont les « corps intermédiaires constitués », comme parle Montesquieu, entre le souverain et le sujet. De nos jours, le souverain, c'est le Parlement; entre lui et le « sujet », il n'y a que l'administration qui soit un corps intermédiaire

constitué et un peu homogène, et qui ressemble un peu à une aristocratie; et, par ce seul fait, l'administration est protectrice, un peu, du sujet; elle est, relativement, garantie de liberté, d'indépendance et d'équité; elle préserve, dans une certaine mesure, le citoyen de l'omnipotence capricieuse, et impatiente, et irritable du Souverain.

Mais cet obstacle est faible, cette barrière fragile. Quelque homogène, et traditionnelle, et solidaire, quelque « constituée » en un mot que soit l'administration, elle est dépendante. Elle dépend des ministres qui dépendent du Parlement. Nous revenons à nos moutons, c'est-à-dire à nos bergers. Elle résiste, il est vrai, à ses ministres, de cette résistance douce, faite de lenteur et de temporisation, qui est la manière dont les corps permanents résistent aux pouvoirs qui passent; mais le dernier mot est encore, nonobstant, aux ministres et à leurs maîtres. Depuis quelque temps, les mœurs américaines s'indroduisent chez nous et risquent de s'y acclimater. Le grand mot français, qui est une idée fort juste : « On ne peut pas désorganiser l'administration », n'a plus autant de prestige ni de puissance. On ne craint plus autant de désorganiser l'administration. On révoque de façon beaucoup plus alerte. Si ce mouvement s'accélère, si ces pratiques deviennent des habitudes, le gouvernement des parlementaires n'aura plus ni obstacles ni limites. La France sera un pays gouverné par un Parlement, administré, région par région, par des fractions du Parlement.

Tel est le tableau. Le Parlement est fait pour légi-

férer. Il ne légifère pas; il gouverne et il administre. Il ne fait pas ce qu'il a mission de faire; il fait ce qu'il est incapable de faire bien.

Les résultats sont déplorables. Le premier effet de ce régime est l'instabilité du Pouvoir exécutif. Un ministère tous les six mois, c'est la règle. Comme toute chose, cela a son bon côté. En présence de ces ministres éphémères, l'administration permanente reste assez forte, et les ministres n'ont pas le temps d'être très destructeurs; mais ils n'ont pas le temps, non plus, de rien faire de bon. Toute réforme est impossible dans ces conditions, et tout progrès. L'administration est un pouvoir conservateur, et elle ne peut que bien conserver et bien maintenir. Les ministres ont pour mission de chercher et de réaliser les perfectionnements. Ils n'ont aucun loisir pour cela. Une réforme a été étudiée dans les commissions. Elle est prête. Elle ne manque jamais d'arriver sur la table du ministre le jour de sa chute. Le nouveau ministre a autre chose à faire que de l'étudier. Il n'a même pas le temps de la comprendre. Elle attend. Le nouveau ministère disparaît à son tour. Ainsi de suite. Une réforme ne passe, quelquefois, que par surprise, par l'effet d'une négligence heureuse de la part d'un ministre qui l'a signée sans en prendre connaissance. Ce n'est pas ainsi qu'on fait gouvernement solide, et administration suivie, et progrès constant. L'instabilité ministérielle a pour effet ce qui semble son contraire : routine administrative et stabilité excessive des procédés d'administration dans un temps où tout se renouvelle avec une rapidité prodigieuse.

Sans même parler des réformes continuellement entravées, il y a ceci, qui est grave : les ministres n'administrent pas; les ministres ne surveillent même pas l'administration telle qu'elle est et comme elle marche; les ministres ne peuvent pas être des administrateurs. Ils ne font, ils ne peuvent faire que de la politique. Toujours tendus vers ce seul objet, rester au pouvoir, ne pas être renversés, ils ne s'occupent que de bruits de couloir et de rumeurs d'hémicycle, et de la question de ce matin, et de l'interpellation de demain soir; ils habitent le palais Bourbon, de fait le jour, de pensée la nuit, de toute leur âme toujours. Ils perdent tout leur temps et consument toutes leurs forces en des conciliabules et des manœuvres offensives et défensives. Un ministère français a les airs d'une association de conspirateurs, et, en vérité, il en a les occupations.

C'est ainsi que tout est déplacé. Les députés administrent et les ministres n'administrent pas. Les députés passent leur vie dans les ministères et les ministres passent la leur dans le Parlement. Chacun est sans cesse où il ne doit pas être, et n'est jamais où il faudrait qu'il fût.

Ou plutôt, et cela est pire, chacun est à son affaire et en même temps à toutes les autres. Le ministre administre un peu et aussi fait de la politique de couloirs et de coulisses. Le ministre est un peu ministre et est surtout président ou vice-président d'un groupe parlementaire. Le député s'occupe un peu à légiférer, et en même temps il s'occupe d'administration générale au ministère et d'administration locale dans son

département. Chacun est à sa tâche et à quelques autres. Chacun fait ce qu'il y a à faire et ce dont il ne devrait pas se mêler. Chacun prétend remplir et son office et celui de tous les autres.

Mieux vaudrait l'échange et que chacun s'occupât de cela précisément dont il n'est pas chargé et négligeât complètement la fonction qui est sienne, en s'en déchargeant sur celui qui en a une autre et qui s'affranchirait entièrement de celle-ci. Mais le régime adopté consiste en ce que chacun soit partout et ne soit nulle part.

C'est proprement l'anarchie. La division du travail est la loi de tout travail organisé. On s'est appliqué à l'exclure absolument du travail politique. C'est la confusion du travail qui règne et qui est la règle absolue en ces lieux. Je ne crois pas qu'il y ait une manufacture plus mal organisée que la France politique et administrative.

Et ce qui est le pis encore, c'est que ce désastreux système a des conséquences morales qui sont, à tout le moins, très inquiétantes. M. de Vogüé l'a très bien dit, sauf peut-être la virulence de la forme. Le système politique de la France est un système de mendicité. Les candidats mendient des suffrages; élus, ils mendient, pour payer, des faveurs gouvernementales; et les ministres mendient des votes qu'ils payent en faveurs accordées aux députés pour leurs électeurs. La France est un marché. « Nommez-moi, je vous placerai. — Placez mes électeurs, je vous soutiendrai. — Soutenez-moi, je placerai vos électeurs, qui vous rendront cela en vous renommant. » Vaste échange de services rendus. Donnant, donnant; recevant, débiteur;

débiteur obséquieux de celui-ci, créancier acharné de celui-là; car il faut payer ce qu'on a promis comme débiteur avec ce qu'on obtiendra comme créancier, et il ne faut pas que cela traîne, car le terme n'est pas loin.

Ainsi s'introduit partout, dans tous les esprits, de l'électeur au ministre, cette idée que la politique est une Bourse, et que l'art politique n'est que l'art d'obliger qui vous oblige. Ainsi, tout respect et même toute notion de l'intérêt général tend à disparaître, et, chez les mieux intentionnés, chez les plus généreux, est comme forcée de disparaître.

Tout au moins l'idée qu'on a du bien général, on la fait attendre, on est obligé de la faire attendre. « En attendant » est le mot qui doit revenir le plus souvent dans les méditations solitaires de l'homme politique : « Je veux le bien public. Je veux telle réforme, dont j'attends un admirable progrès; mais, pour que je puisse contribuer à la réaliser, il faut que je sois réélu. Donc, *en attendant*, à mon regret, c'est de ma réélection qu'il faut que je m'occupe. » Et en avant les sollicitations, les marchés et les marchandages; et en avant les invasions dans l'administration locale, et les juges de paix déplacés et les agents voyers révoqués, et les commis inquiétés, ou suspendus, ou disgraciés; et en avant toutes les opérations compliquées de la Bourse politique. On veut le bien; *en attendant*, pour le faire, il faut être réélu, et, *en attendant*, on fait le mal.

Résultat : abaissement général des caractères. C'est la nation tout entière qu'on a fait entrer dans la Bourse, dans la coulisse, dans le marché, dans « la

halle cynique aux clameurs insolentes », dont parlait Auguste Barbier. Elle s'habitue à cette idée néfaste que la politique est une vaste intrigue où rien n'est en jeu que l'intérêt personnel. Elle nomme, elle nommera de plus en plus le plus offrant et, ce qui ne vaut pas mieux, le plus donnant, et elle excitera par ces coutumes, chaque candidat, à être le plus offrant et chaque élu à être celui qui donne davantage.

On s'est étonné de ces mœurs, dont on avait jugé que la démocratie était incapable, ou, du moins, auxquelles on avait cru qu'elle échapperait partiellement. Ce fut l'idée génératrice de l'établissement du suffrage universel qu'un corps électoral restreint était accessible aux considérations d'intérêts et était facile à corrompre par les promesses et les faveurs, tandis que le suffrage universel n'obéissait qu'aux « grands courants » et serait mené par des idées, un peu simples et rudimentaires, mais par des idées; et par des sentiments, un peu impulsifs et mal réglés, mais enfin par des sentiments.

Ce n'est pas là une idée fausse; mais il faut distinguer.

Le suffrage universel est guidé par des idées et des sentiments dans des circonstances exceptionnelles; mais, en temps normal, il tombe sous l'influence des intérêts personnels ou tout au moins des intérêts locaux. Il est très vrai que le suffrage universel (car il le fut, quoique à deux degrés) a donné l'Assemblée constituante de 1789. Il est très vrai que le suffrage universel a donné l'Assemblée nationale de 1870. Et il est très vrai que ces deux assemblées ont été les plus

éclairées et les plus remarquables par le nombre des grands talents qu'elles contenaient, de toutes les représentations que la France s'est données pendant un siècle. Mais il semble bien que cela tient aux circonstances funestes où ces deux assemblées ont été élues.

Dans les grands périls, dans les grandes crises, dans les grands malheurs, l'intérêt personnel et l'intérêt local s'oublient; ils cèdent le pas devant l'urgence de l'intérêt public. On sait bien, en 1789, qu'il faut, avant tout, donner une constitution précise à la France; on sait bien, en 1870, qu'il faut faire la paix et réorganiser le pays. L'intérêt public est tellement, dans ces occurrences, le premier intérêt personnel de chacun, que tous les autres s'effacent d'eux-mêmes. Mais en temps normal, encore qu'il y ait toujours une idée générale qui *devrait* guider les esprits et un sentiment général qui *devrait* animer les cœurs, cette idée générale n'est pas assez nette, assez évidente, assez éclatante; ce sentiment général n'est pas assez fort, assez pressant et impérieux pour l'emporter sur les suggestions toutes proches et toutes incessantes de l'intérêt personnel ou local. Et alors, que le corps électoral soit restreint ou soit très étendu, c'est même chose, à peu près au moins, et la foule est aussi accessible aux considérations intéressées qu'un « pays légal » pourrait l'être. L'instrument est seulement plus lourd à manier; ou plutôt la matière est plus pesante; mais c'est le même levier qui la soulève.

En tous cas, les faits sont là, qu'il serait assez difficile de nier. La représentation nationale n'est pas en progrès. Son niveau baisse. Les hommes politiques

deviennent rares et les politiciens règnent et gouvernent. De plus en plus les hommes supérieurs s'écartent de la politique ou en sont écartés. On ne peut établir aucune comparaison entre notre Parlement et l'Assemblée de 1870, aucune comparaison même entre notre Parlement et les Assemblées du gouvernement de Juillet. Les mœurs parlementaires elles-mêmes se perdent. Les scènes scandaleuses se multiplient à la Chambre des députés et le moment semble venir où le régime parlementaire se tuera et s'enterrera lui-même, la délibération s'arrêtant par l'impossibilité même de délibérer.

Toujours est-il que, sans empiéter sur l'avenir, nous pouvons nous arrêter dans la considération de ce bilan : gouvernement parlementaire confus et chaotique, mêlant le législatif, l'exécutif et l'administratif, légiférant mal, gouvernant mal, administrant mal, faisant tout dépendre, dans le pays, de la politique, et d'une politique qui est une combinaison ou une lutte d'intérêts personnels, c'est-à-dire une immense intrigue; abaissant dans les esprits la notion de l'art politique et de la science politique, jusque-là que dans la langue courante ces mots eux-mêmes ont mauvais air; abaissant enfin, dans une certaine mesure, les caractères eux-mêmes, par ces mœurs nouvelles, non universelles, mais très répandues déjà, qui tendent à faire de tous les citoyens des acheteurs tour à tour et des vendeurs de denrée politique, tour à tour et en même temps avides et prodigues de sportule.

II

C'est ce spectacle qui a amené beaucoup d'esprits très droits à l'horreur du gouvernement parlementaire et à cette conclusion que tout simplement il faut le supprimer.

Raisonnons très froidement, comme pourrait le faire, je ne dis pas Aristote, car lui-même a ses passions, ne fût-ce que celle de contredire Platon; mais comme pourrait le faire un disciple d'Aristote renaissant chez nous et considérant avec le plus entier désintéressement, en pur amateur, le spectacle de notre organisation politique.

Nous abolissons le régime parlementaire. Soit, voilà qui est fait. Mais, en dehors du régime parlementaire, qu'y a-t-il? Il n'y a rien que le despotisme d'un côté et le gouvernement direct du peuple par le peuple, de l'autre côté.

Car enfin, si tout ne se fait pas, soit par un César chargé une fois pour toutes de tout faire, soit par une suite continue de plébiscites, ou *referendum*, ou appels au peuple, nous sommes encore dans le système parlementaire, c'est-à-dire dans le gouvernement du peuple par le peuple représenté par ses délégués. Il n'y a, il ne peut y avoir que le régime parlementaire, le régime plébiscitaire ou le régime despotique.

Je vois bien que la plupart de ceux qui désirent l'abolition du parlementarisme rêvent vaguement un régime qui retiendrait quelque chose du gouverne-

ment parlementaire, qui en retiendrait comme l'apparence et qui serait le gouvernement parlementaire sans l'être. Personne n'ose dire : « Il n'y aura plus ni députés ni sénateurs, plus du tout. » Les antiparlementaires rêvent un régime analogue au Consulat, au premier Empire ou au second Empire, un régime limitativement parlementaire, où le Parlement existerait, mais serait bridé, où le Parlement existerait, mais ne pourrait rien.

Outre que les apparences, les hypocrisies et les mensonges constitutionnels ne réussissent jamais longtemps en politique et sont dans tout régime un élément de caducité, je ne crois pas que ce compromis entre le gouvernement parlementaire et le gouvernement despotique fût même possible au moment de l'histoire où nous sommes arrivés. Il était possible : 1° avec un grand génie personnel, comme sous le premier Empire, ou une grande tradition et une grande légende, comme sous le second; 2° avec un suffrage universel qui fût comme mineur et qui n'eût pas pris encore conscience de lui-même et de ses forces.

Ne voit-on pas qu'à la fin déjà du second Empire, la force de la légende s'épuisant peu à peu et le suffrage universel commençant à sentir la sienne, le gouvernement éprouvait le besoin de se convertir de gouvernement plébiscitaire en gouvernement parlementaire; pour mieux en parler, oscillait, en quelque manière, entre ces deux formes et d'une part posait des ministres responsables devant le Parlement, d'autre part se posait lui-même comme responsable devant le pays?

C'étaient comme ses deux éléments constitutifs qui apparaissaient ensemble en pleine lumière : l'un, l'élément parlementaire, se dégageant; l'autre, l'élément plébiscitaire, se maintenant; et tous deux allaient entrer comme en rivalité et en conflit, et je ne saurais dire ce qu'il en serait arrivé, sinon que je suppose que l'élément parlementaire l'eût emporté; car on ne lui fait guère sa part, et où on l'admet — et sauf quand il est comme garrotté par un génie et une volonté extraordinaire — il envahit tout.

A l'heure où nous sommes, quelque chose qui serait comme un Consulat ne serait rien autre qu'un gouvernement parlementaire qu'on voudrait déguiser et qu'on ne déguiserait pas, qu'on voudrait brider et qu'on ne briderait que pour un temps très court; ne serait rien autre enfin qu'un gouvernement très précisément parlementaire.

Vous installez, je suppose, un président à vie, avec le titre que vous voudrez; mais vous ne supprimez pas la Chambre des députés. Qu'avez-vous fait? Mais, rien. Les ministres sont responsables devant le Parlement, que vous mettiez cela dans votre Constitution ou que vous ne l'y mettiez pas; car le Parlement, en refusant le budget, pourra toujours les renverser, et, les ministres responsables devant le Parlement, c'est tout le gouvernement parlementaire. Vous aurez, comme ci-devant, ou bien un ministère qui durera parce qu'il sera docile au Parlement, ou bien une série de crises ministérielles, soit si les ministères n'obéissent pas au Parlement, soit simplement si le Parlement est capricieux et mal équilibré, comme à pré-

sent. Et cela, c'est le régime parlementaire pur et simple.

Direz-vous que vous saurez faire un Parlement qui vous soit dévoué, ce qui vous dispensera de l'être à lui? J'entends bien; c'est la candidature officielle avec pression gouvernementale. Mais la candidature officielle avec pression gouvernementale, vous savez bien qu'elle existe toujours. Elle existe actuellement tout aussi bien, à peine un peu plus déguisée, que sous le second Empire. Il n'y a pas un gouvernement qui, en temps d'élection, ne mette, *même malgré lui*, toutes les forces dont il dispose à essayer de se procurer une majorité qui le maintienne. La candidature officielle avec pression du gouvernement qui est au pouvoir a existé, existe et existera toujours. Seulement elle a perdu sa vertu. Elle ne vaut plus rien. Le suffrage universel s'est affranchi. Il ne sait guère ce qu'il veut; mais il sait ce qu'il peut. On ne peut plus le diriger, ni le canaliser, ni l'*éclairer*. Il est majeur. Il agit par lui-même.

Pour en revenir, et encore partiellement, à le mettre en tutelle, il faudrait à la tête de l'État un homme extrêmement populaire, à qui la nation tînt essentiellement, passionnément, et qui, comme sous le second Empire, tous les cinq ans, sous prétexte d'élections législatives, se fît plébisciter à nouveau en la personne de chaque candidat officiel. Mais cet homme on ne le crée pas comme l'on veut, *ad libitum*, et seulement parce qu'on désire qu'il soit. *Fiat vir popularis*. Non; c'est l'histoire qui le crée, et qui n'en crée un, avec survivance quelquefois, que très rarement, qu'à de

très longs intervalles de temps. Il n'y en a pas un, en ce moment, qui soit à votre disposition ; il n'y en a pas un seul. Tout votre système de gouvernement plébiscitaire déguisé en gouvernement parlementaire s'écroule. Un gouvernement despotique avec apparences d'institutions parlementaires est parfaitement impossible au temps où nous sommes. Au bout de l'année, il serait devenu un gouvernement parlementaire pur et simple, très analogue à celui que nous possédons ou qui nous possède.

Revenons donc au choix entre le franc despotisme et le franc gouvernement direct du peuple par le peuple, puisque, en dehors de ces deux gouvernements, il n'y a que le gouvernement parlementaire, dont vous ne voulez pas.

Sur ces deux régimes, despotisme et gouvernement direct, j'insisterai peu. Le despotisme est le meilleur des gouvernements quand il trouve pour s'exercer un homme digne de lui ; mais il est décidément trop rare qu'il le trouve. Il ne faut pas trop croire que le « bon tyran » soit possible dans les petits États et impossible dans les grands. Je crois, au contraire, que les grands États centralisés sont très aptes à la tyrannie.

Le gouvernement des Antonins a été excellent et la Russie s'accommode très bien de l'autocratie. Le grand État est plus capable d'autocratie que le petit, parce que dans le petit État on voit le souverain de près, tandis que dans le grand État on ne le voit point. Or il est de l'essence même de l'autocratie que le souverain soit un peu mystérieux et entrevu, ou plutôt

rêvé, de très loin, dans une sorte d'élévation et de sublimité de sanctuaire.

Il n'y aurait donc aucune raison pour que la France ne s'ajustât point au gouvernement despotique que la Russie supporte et dont, tout compte fait, elle n'a pas à se plaindre.

Il ne faut pas se dissimuler qu'elle y trouverait même de grands avantages. Le gouvernement despotique a une qualité qu'on ne peut lui nier : il est expéditif. Il délibère, tout comme un autre, et aucun gouvernement ne peut s'attribuer exclusivement le titre de gouvernement délibératif; mais il délibère promptement, en conseil restreint de ministres, sans phraséologie, criaillerie, bavardage et intervention dans le débat de gens qui ne savent pas un mot de la question. De cette façon, il gagne du temps. Or, le mal dont nous souffrons le plus en France, c'est le temps perdu. Ce qu'on perd de temps en France est épouvantable. Le caractère de la race y prête. Le Français aime à causer, à discuter, à pérorer, à « baguenauder ». La grande supériorité des Anglo-Saxons sur les Français, la vraie, celle qui est incontestable, c'est que le Français est bavard. Le Français travaille beaucoup plus que l'Anglais; il fait une journée de dix, de douze, de quatorze heures, tandis que l'Anglais en fait une de huit au plus. Pourquoi? Parce que, s'il faut dix minutes pour traiter une affaire, l'Anglais en met huit. Le Français aussi, et même moins, car il a l'esprit net; mais aux dix minutes utiles, il lui est impossible de ne pas ajouter vingt minutes de conversation aimable, de sorte qu'au bout de sa journée de

quatorze heures il a moins fait et est beaucoup plus fatigué que l'Anglo-Saxon.

C'est pour cela, précisément, que le gouvernement parlementaire est possible et même bon en Angleterre, et qu'il est mauvais et menace bien de devenir impossible en France. Le peuple qui n'aime pas à causer peut parlementer; il ne s'éternisera pas dans les délibérations. Le peuple bavard est perdu s'il fait dépendre le gouvernement de la parole. Les affaires s'y prolongeront éternellement.

Si la théorie de Montesquieu est vraie et s'il importe de combattre l'influence du climat par les mœurs et l'influence des mœurs par les institutions, c'est chez un peuple essentiellement parleur qu'il ne faudrait pas introduire le parlementarisme et c'est chez un peuple peu parleur que le despotisme est une excellente institution.

Voilà qui est bien; mais il ne faut pas seulement combattre les mœurs, il faut aussi en tenir compte et ne pas essayer, pour les guérir, d'un remède qu'elles repoussent absolument. Or, les mœurs françaises, telles que l'histoire les a faites depuis cent cinquante ans environ, repoussent absolument le despotisme.

Elles le repoussent à cause de ce qui leur manque et à cause de ce qu'elles ont. Le despotisme a pour fondement, non pas la crainte, comme l'a dit très faussement Montesquieu, mais le respect. Or, le respect, ce sentiment de vénération un peu religieuse pour la souveraineté, n'existe plus du tout chez nous. Les plus sages, les plus modérés, les meilleurs citoyens en sont exempts. En France, il n'y a plus de « sujets ».

pour employer dans son véritable sens ce mot qui était un peu synonyme de « fidèle ». Il n'y a rien à faire à cela. Comme « c'est l'auditoire qui fait le prédicateur » ce sont les sujets qui font le souverain, et là où il n'y a pas de sujets il ne peut pas y avoir d'autocrate.

Les mœurs françaises repoussent le despotisme encore par ceci qu'un des traits essentiels du caractère français est la curiosité. Le besoin d'information détaillée est d'une vivacité aiguë chez le Français. C'est pour cela qu'il veut un gouvernement continuellement contrôlé. Ce besoin de contrôle est tout simplement le besoin de savoir. L'amour ardent des Français pour la liberté de la presse, la religion de la liberté de la presse n'a pas d'autre cause. La presse est un contrôle permanent, « car il contrôle tout, ce critique zélé »; mais ce n'est pas tant comme contrôle que comme informateur que la presse est adorée des Français. Nous tenons moins à être bien gouvernés qu'à savoir comment nous le sommes. Nous voulons que mille yeux soient toujours ouverts, dardés sur tous les actes, sur toutes les démarches et comme sur les pensées mêmes du gouvernement. Je mets en fait que nous tenons beaucoup plus à la liberté de la presse qu'au système parlementaire, et que nous nous résignerions à un régime despotique où la presse fût libre. Mais c'est ce qui est impossible et nous sentons que c'est impossible. La liberté de la presse suppose le régime parlementaire et y oblige, parce que, non contrôlé par un Parlement, le gouvernement ne supporterait pas de l'être par des journalistes et suppri-

merait la liberté de la presse dans les vingt-quatre heures. Pour que le gouvernement soit surveillé par des journalistes, il faut donc qu'un Parlement existe qui le surveille davantage, et dès qu'un Parlement existe, il en arrive vite non pas seulement à contrôler mais à gouverner, ou tout au moins à partager le gouvernement; et plus d'autocrate; et tout se tient, et tant que les Français seront curieux, il leur faudra une presse libre et cela entraînera un régime parlementaire, et cela empêchera qu'une autocratie ne s'établisse, et tant que les Français seront curieux, le despotisme n'existera pas.

J'ajoute que quoique « le bon tyran » soit l'idéal du gouvernement, je ne le souhaite point du tout aux Français. Je le souhaite à d'autres peuples, ou qu'ils le gardent; je ne le souhaite pas aux Français, parce que leurs tyrans sont toujours mauvais.

Cette race est immodérée. Ses grandeurs et ses chutes viennent de là; de cela vient qu'elle se soit élevée si haut et qu'elle soit tombée si bas, et qu'elle se soit relevée, et ainsi toujours. Or, ses chefs sont de sa race; ses chefs ont ce même caractère. C'est juste le caractère que le bon tyran ne doit pas avoir. Un autocrate doit être calme, grave, très réfléchi, très prudent, très circonspect, sans ambitions véhémentes, sans avidités, sans colères, sans amour-propre, modéré en tout, essentiellement modéré, modéré avec obstination. Voilà ce que nous n'avons jamais. Nous avons de très grands hommes, nés pour être organisateurs et qui le sont en effet, et qui deviennent conquérants, et qui finissent par tout désorganiser. Il nous faudrait

des Marc-Aurèle; nous n'avons jamais que des Louis le Grand et des Napoléon. Richelieu, seul, fait exception, et encore, c'est parce qu'il n'était pas souverain.

A bien faire notre examen de conscience nationale, voyons-nous un Français muni d'un pouvoir autocratique et qui serait borné dans ses prétentions et dans ses désirs, et qui ne serait pas furieusement jaloux de son autorité et qui saurait y mettre lui-même les bornes que les lois n'y mettraient pas? Il n'y a même pas à s'arrêter à cette imagination.

Et si les mœurs des Français repoussent absolument le despotisme et si le despotisme en France est toujours destiné à être un mauvais gouvernement, donc il ne faut pas songer au despotisme en France. Je ne mettrais nullement une obstination d'amour-propre à rester libéral parce que j'ai commencé par l'être, et je changerais parfaitement d'opinion si l'expérience m'avait donné tort; mais je reste antidespotiste parce que le despotisme, en France, même s'il était possible, serait aussi mauvais demain et aussi funeste qu'il l'a été hier.

Quant au gouvernement direct, il me semble, à un certain égard, en sens inverse du despotisme; il me semble ne convenir qu'à un tout petit État et être complètement impraticable dans un grand.

Dans un petit État, il n'a rien que de rationnel et il peut être mis en jeu facilement.

Une Assemblée délibérante qui n'est pas un pouvoir législatif et qui n'a pour office que de préparer la loi; la nation entière revêtue du pouvoir législatif et fai-

sant, par plébiscite, la loi que l'Assemblée délibérante a préparée et lui a soumise : voilà le système.

En d'autres termes, il y a une Assemblée législative qui est ce qu'est notre Conseil d'État, et il y a pour faire la loi la nation entière; ou plutôt il y a une Assemblée *légisprudente* qui prépare la loi, et il y a une Assemblée législative qui est la nation elle-même.

L'inconvénient de ce système est celui-ci, qui est très léger dans un petit État et qui est énorme dans un grand. Le système supprime les tiers partis, supprime les amendements, supprime les redressements. La loi est préparée par l'assemblée que, pour plus de clarté, puisque je parle en France, j'appellerai le Conseil d'État. Elle est proposée au peuple. Celui-ci ne peut répondre que : oui, ou : non. Il ne peut pas répondre : « Permettez! Distinguons! Ceci, oui; cela, non. Jusque-là, non; jusqu'ici, oui. » Il ne peut pas introduire dans la loi des amendements; il ne peut pas « demander la division ». Il ne peut pas, en un mot, élaborer la loi. Il ne peut que la voter ou la rejeter tout entière. C'est le bloc.

Procédé législatif grossier, en quelque sorte, et rudimentaire. Il n'a pas de très grands inconvénients dans un petit peuple; parce que, dans un État de ce genre, les citoyens sont si près des *légisprudents*, sont si près du Conseil d'État, qu'ils pèsent sur lui, par leurs pétitions, par leurs journaux, même par leurs conversations de tous les jours. En réalité, ils délibèrent avec lui; ils encadrent cette Assemblée délibérante d'une autre Assemblée délibérante plus vaste, mais non pas très vaste, et qui est tout proche. Cela

est comparable à un comité nommé par des ouvriers dans une grève et qui prend, sous leurs yeux et en communication constante avec eux, des décisions qui leur sont soumises; mais qui, avant de leur être soumises, ont déjà été élaborées par eux-mêmes et inspirées par leur présence.

Dans ces conditions, ce que proposera le Conseil d'État sera toujours quelque chose qui cadrera très exactement avec l'une des deux opinions populaires qui seront en présence, et il ne s'agira plus que de savoir laquelle de ces deux opinions a décidément pour elle la majorité. Le pays ne sera jamais en présence d'une loi que personne ne veut tout entière, que personne ne veut telle qu'elle est, que pourtant tout le monde veut en partie, et que, cependant, il faut accepter ou rejeter tout entière. Dans les petits États, le gouvernement direct, sans être excellent, est donc possible, et il n'a que des inconvénients que l'on peut considérer comme moindres que ceux du gouvernement parlementaire.

Il n'y a rien d'étonnant à ce que, dans une petite nation comme la Suisse, il soit déjà partiellement en usage; et, les facilités et promptitudes croissantes de communications rétrécissant, centralisant et rendant plus petits tous les peuples, le gouvernement direct a des chances de se généraliser dans les États de petite ou de moyenne étendue.

Mais voit-on le gouvernement direct dans un pays comme l'Angleterre, la France, l'Allemagne ou la Russie? Voici ce qui en adviendrait :

Le Conseil d'État préparerait des lois très compli

quées, comme il est nécessaire dans un grand pays où les intérêts sont multipliés et complexes. Il les préparerait très loin de l'Assemblée législative, c'est-à-dire du peuple, sans communications suffisantes avec lui, sans le sentir comme délibérant tout à côté et sans entendre distinctement sa voix. Et il proposerait des lois que le peuple voudrait corriger, et auxquelles il ne pourrait pas apporter de corrections, et qu'il serait forcé d'accepter ou de rejeter intégralement.

Dès lors, le vote du peuple aurait le caractère, non d'un acte législatif, mais d'un plébiscite politique. Il serait un acte, soit de protestation, soit de fidélité; il ne serait pas un acte législatif. Par l'acceptation, le peuple indiquerait simplement qu'il se résigne; par le rejet, qu'il se révolte. En cas de rejet, si le Conseil d'État était une assemblée élue, il devrait se dissoudre et se présenter à nouveau devant les électeurs; si le Conseil d'État était nommé par le gouvernement, c'est le gouvernement qui devrait se démettre; il serait atteint directement par le plébiscite.

Mais ce qui arriverait le plus souvent, presque toujours, c'est que la loi préparée par le Conseil d'État serait acceptée sans débat et presque sans examen par le peuple. On a vu en France que toutes les Constitutions, et combien différentes les unes des autres, qui ont été soumises à l'acceptation du peuple ont été ratifiées par lui avec d'énormes majorités. C'est que le peuple n'est pas apte à discuter une loi, constitutionnelle ou autre, dans tout son détail compliqué et obscur, et qu'il sent parfaitement cette inaptitude. Dès lors, il ne voit dans la loi qu'on lui propose qu'une

question de fait et une question de personnes. La question de fait est celle-ci : « A repousser la loi je crée une agitation et un désordre ». La question de personnes c'est : « Qui me propose la loi en question? M'est-il sympathique ou désagréable? » Voilà tout ce qui entre dans l'esprit du peuple à propos d'une loi ou d'une Constitution qu'on lui soumet. La question de personnes peut l'emporter; mais le plus souvent la question de fait l'emporte, et le peuple, essentiellement conservateur et pacifique, vote la loi ou la constitution pour rentrer dans son repos. En un mot, la totalité de la nation, surtout d'une grande nation, est parfaitement incapable de faire minutieusement le minutieux travail législatif.

Montesquieu dit : « Le peuple est admirable pour choisir ses magistrats et il est incapable de délibérer une loi ». Je ne crois pas que le peuple soit admirable à choisir ses magistrats, mais cela est vrai au moins relativement. Comme législateur, le peuple est si mauvais que, par comparaison, comme électeur de magistrats, il semble admirable.

En dernière analyse, ce que le gouvernement direct favoriserait, c'est le despotisme. Il ne faudrait être que médiocrement habile pour préparer les lois de telle sorte qu'elles fussent toujours votées par le peuple, dans l'impossibilité où il serait de les amender. Rien ne serait plus facile que d'introduire toujours dans la loi une disposition qui passerait inaperçue ou peu soupçonnée, qui développerait dans la suite ses effets et qui ferait dire à la nation : « Ce n'est pourtant pas cela que je croyais avoir voté ». La Charte de 1815

aurait été certainement votée par le peuple, et elle contenait un article 14 qui la détruisait tout entière et qui aurait été voté, inaperçu ou insoupçonné, avec le reste.

Il en résulterait qu'avec le gouvernement direct le peuple paraîtrait faire la loi, et c'est celui qui préparerait la loi qui la ferait réellement.

Or, celui-ci, qui serait-il? Assemblée élue? Mais alors nous revenons exactement au gouvernement parlementaire. Gouvernement une fois élu, puis inamovible, et chargeant un Conseil d'État nommé par lui de préparer les lois? C'est cela plutôt, sans doute, puisque c'est au gouvernement parlementaire que les partisans du gouvernement direct veulent échapper. Mais c'est alors, comme je crois l'avoir démontré, que le gouvernement direct se ramènerait à être une ratification permanente des décisions du gouvernement, et, donc, serait constitutif du despotisme.

Il le serait d'une autre façon encore, à laquelle il me semble qu'on ne songe pas, ou à laquelle je soupçonne un peu qu'on songe trop. Le Parlement est d'une part législatif, d'autre part il est contrôleur du Pouvoir exécutif. Dans le gouvernement direct, qui contrôlerait? Qui interpellerait le Pouvoir exécutif sur ses actes? Le peuple peut-il interpeller? Oui, par la presse et continuellement. Mais point de sanction. Le gouvernement serait critiqué, attaqué, houspillé, incriminé, persécuté; contrôlé d'une façon efficace, non. Certes une des plaies, un des fléaux du gouvernement parlementaire, c'est l'abus de l'interpellation; mais l'absence complète d'interpellation précise et efficace, c'est cependant le despotisme.

Par tous ses effets possibles, le gouvernement direct est donc pour le despotisme un auxiliaire précieux, s'il n'en est comme le fondement même ou au moins l'appui, et je ne suis pas étonné de voir un autoritaire, le très vigoureux et très brillant M. Jules Delafosse, adresser, en passant, au gouvernement direct, un salut respectueux et engageant. Au fond, le rêve d'un autoritaire est approximativement celui-ci : un chef d'État, élu, une fois qu'il est élu inamovible jusqu'à sa mort et peut-être par delà, préparant la loi, soit lui-même, soit par un Conseil d'État qu'il a nommé, la soumettant à la ratification du peuple, c'est-à-dire *se faisant plébisciter sur la loi*, comme le second Empire se faisait plébisciter en la personne des candidats officiels, ne soumettant jamais ses actes à aucun contrôle, si ce n'est à celui de la presse, contenue du reste et circonscrite dans des limites étroites. Et ceci n'est pas autre chose que le despotisme ingénieusement déguisé, n'est pas autre chose que le despotisme tel que la civilisation d'Occident et les mœurs modernes peuvent, à la rigueur, l'admettre et le supporter.

Quoique en sens inverse du despotisme, comme je l'ai dit, en ce qu'il est possible dans un petit État et impraticable dans un grand, le gouvernement direct se ramènerait au despotisme dans un grand État, ou tout au moins le favoriserait singulièrement.

Or, si le despotisme est le despotisme et si le gouvernement direct est indirectement le gouvernement despotique, il nous faut conclure qu'il n'y a rien qui ne soit le despotisme, si ce n'est le gouvernement parlementaire.

Revenons donc au gouvernement parlementaire, ou restons-y ; seulement essayons de le débarrasser de ses défauts.

III

Machiavel a un mot excellent et, du reste, un excellent chapitre, le premier du livre III de son *Discours sur Tite Live* : « *Pour qu'un État, comme une religion, obtiennent une longue existence, ils doivent être souvent ramenés à leur principe* ». Rien n'est plus juste, et Machiavel a bien raison de le dire tout autant des religions que des institutions politiques, et des institutions politiques que des religions. C'est ce qui a fondé qui conserve, et l'oubli de ce qui a fondé qui détruit. Les monarchies comme les républiques « ont également besoin de se renouveler *et de rappeler leurs lois à l'esprit de leur institution* ». Ce qu'il faut, pour amender et perfectionner le gouvernement parlementaire, c'est avant tout se rappeler pourquoi il a été fait, et ensuite essayer de le ramener à son principe et à l'esprit de son institution. Or, le gouvernement parlementaire *n'a pas été fondé pour que le Parlement gouvernât*, il a été fondé *pour que les pouvoirs de gouvernement fussent partagés*. Il a été fondé pour qu'il y eût d'un côté un Pouvoir exécutif et de l'autre un Pouvoir législatif et contrôleur. Il a été fondé — selon le mot hardi et juste de Royer-Collard — pour qu'*il n'y eût pas de souveraineté*, pour que personne ne fût souverain. Si c'est le Parlement qui est souverain, l'objet est manqué, tout aussi bien que si c'était le Pouvoir exécutif qui le fût.

Or, chez nous, le Parlement est souverain, nous l'avons assez vu ; il faut l'empêcher de l'être ; il faut le ramener à ses attributions ; il faut le circonscrire dans sa définition, dans son mandat, dans sa raison d'être, le ramener à son principe, essayer de faire qu'il ne soit que ce qu'il est.

Il n'est en son principe, il n'est selon sa définition, il ne fut, quand il a été établi, qu'un Pouvoir législatif et contrôleur. Il ne doit pas aller au delà.

Pour le limiter, que conviendrait-il de faire?

On a songé à augmenter les pouvoirs présidentiels.

J'ai été fort étonné de cette idée. Les pouvoirs du Président de la République française, à les regarder, non dans l'usage qu'il en fait, mais là où ils sont inscrits, sont énormes. J'aurais plutôt inclination à les trouver trop grands

Le Président de la République a l'initiative des lois, pouvoir très léger en apparence, puisque le moindre député a, lui aussi, le droit d'initiative, considérable en réalité, parce qu'une loi proposée par le Président prend, de ce chef, une autorité et un poids tout à fait inusités. La loi proposée par le Président, c'est le Président qui offre sa démission si la loi qu'il propose n'est pas votée. Une loi proposée par le Président, c'est une crise présidentielle. Dans un pays qui se rendrait compte des choses, qui saurait qu'une crise présidentielle est un événement européen, gros des conséquences les plus graves et les plus lointaines, le droit qu'a le Président de proposer une loi, c'est-à-dire de mettre le Parlement au choix d'inscrire la loi qu'il dicte ou de le renverser, paraîtrait un droit immense. En

somme, toute proportion gardée, une loi présentée par le Président c'est quelque chose de très analogue au *lit de justice* dans la Constitution de l'ancienne monarchie.

Le Président de la République française a le droit de *veto* suspensif. Il peut, une loi ayant été votée par les deux Chambres, inviter les Chambres à procéder à une seconde délibération de cette loi. C'est le droit de *veto* suspensif en même temps que le droit de « remontrances ». Le Président, en cette espèce, est d'une part un Pouvoir exécutif qui refuse pour un temps d'exécuter la loi, et il est d'autre part un Parlement (ancien sens) qui refuse d'enregistrer la loi et qui fait des remontrances, par ce fait même, au Pouvoir législatif.

Le Président a le droit de communiquer avec les Chambres par des messages, c'est-à-dire qu'il a le droit *d'interpeller* les Chambres comme celles-ci ont le droit d'interpeller les ministres. Par les messages, le Président intervient dans le travail législatif; il dirige les Chambres; il leur indique le chemin qu'il désirerait qu'elles suivissent. Comme par une loi proposée par lui, quoique beaucoup moins impérieusement, il fait planer sur le Parlement la menace de sa démission en indiquant quelle est sa pensée sur le gouvernement général et, par suite, à quelles conditions il consent à gouverner.

Le Président a le droit de nommer ses ministres et de les déposer; il a le droit de nommer ses ministres en dehors du personnel des deux Chambres: par conséquent, il pourrait combattre ce fléau de la chasse aux portefeuilles, qui est le plus apparent sinon le plus

funeste, et qui, du reste, et très funeste dans nos mœurs parlementaires. Il lui suffirait de combattre l'ambition par la compétence. Il serait possible au Président — je mets les choses à l'extrême, seulement pour bien montrer toute l'étendue des droits et des prérogatives présidentiels, — il serait possible au Président de mettre à la tête de chaque ministère un homme qui connaîtrait les affaires de ce département, un agriculteur à l'agriculture, un financier aux finances, et un diplomate aux affaires étrangères. Et qui ferait de la politique dans ce ministère-là? Mais le président du Conseil et le Président de la République lui-même; ajoutez-y, si vous voulez, le ministre de l'intérieur. Je mets en fait qu'un ministère où seuls le président du Conseil et le ministre de l'intérieur auraient un caractère politique répondant à la situation, où tous les autres ministres seraient des ministres spéciaux, des ministres techniques, et qui serait dirigé et éclairé, non pas présidé seulement, par le Président de la République, serait un très bon ministère, et précisément le ministère dont la France a besoin. Remarquez que le gouvernement de Thiers, de 1871 à 1873, avait précisément ce caractère-là et avait été constitué dans cet esprit.

Enfin, et sans épuiser la liste des droits et prérogatives du Président de notre République, le Président a le droit de dissoudre la Chambre des députés après avis conforme du Sénat. Il me semble bien qu'il devrait avoir aussi le droit de dissoudre le Sénat après avis conforme de la Chambre des députés. Mais, sans doute! Car l'esprit de la Constitution de 1875, ce n'est

pas la prépondérance du Sénat sur la Chambre des députés, c'est l'égalité entre la Chambre des députés et le Sénat. La Chambre a l'initiative des lois, le Sénat a l'initiative des lois; le ministère peut proposer une loi d'abord à la Chambre ou d'abord au Sénat; la Chambre vote le budget, le Sénat vote le budget; il y a égalité essentielle, constitutionnelle, entre le Sénat et la Chambre; cette égalité devrait s'étendre au droit de dissolution, au droit de collaborer à l'opération de la dissolution. — Remarquez que ce n'est pas par vain souci de la symétrie, ni même par désir qu'on se conforme à l'esprit général de la Constitution de 1875 que je souhaite cette égalité : c'est au fond même des choses que je m'attache. Que veut dire ce droit de dissolution attribué au Président seulement s'il est d'accord avec le Sénat? Rien, ou ceci : quand le Président est en désaccord avec une Chambre, il la dissout d'accord avec l'autre. Ce qu'on n'a pas voulu, c'est que le Président pût dissoudre une des deux Chambres quand il est en désaccord avec les deux, ce qui a paru trop autoritaire. Dès lors, la chose revient à ceci : quand les deux Chambres sont en désaccord entre elles, le Président les départage en se rangeant avec celle dont il adopte l'avis et en dissolvant l'autre. Dès lors, si, les deux Chambres étant en désaccord et le Président étant de l'avis du Sénat, le Président a le droit de dissoudre la Chambre, pourquoi, les deux Chambres étant en désaccord et le Président étant de l'avis de la Chambre, le Président n'aurait-il pas le droit de dissoudre le Sénat, étant donné, encore un coup, que les deux Chambres sont constitu-

tionnellement égales ? Dans l'un comme dans l'autre cas, c'est toujours les deux Chambres en conflit et le Président les départageant en se mettant avec l'une d'elles. La dissolution du Sénat par la Chambre et le Président est aussi rationnelle que la dissolution de la Chambre par le Sénat et le Président. — Et elle est aussi pratique. Car il se peut très bien que ce soit le Sénat qui s'obstine dans une politique si mauvaise que le Président, issu du Sénat et de la Chambre, soit tout à fait d'avis qu'il convient d'en appeler aux électeurs sénatoriaux.

Seulement, et c'est ici que la Constitution de 1875 m'a toujours paru le plus en défaut, seulement il faudrait que le Sénat et la Chambre des députés fussent composés d'un nombre de membres égal ou à peu près égal. Comment veut-on que le Président, nommé par 600 députés et 300 sénateurs, ne sente pas que sa force de réélection est beaucoup plus dans la Chambre que dans le Sénat, et que son intérêt est d'être de l'avis de la Chambre beaucoup plutôt que de l'avis du Sénat?

A quoi la Constitution de 1875 me répond : « Précisément! C'est pour cela que je permets au Président de dissoudre la Chambre et que je ne lui permets pas de dissoudre le Sénat, et du moment qu'il n'a pas le droit de dissoudre le Sénat, qu'importe qu'il puisse avoir intérêt à le dissoudre en cas de conflit entre les deux Chambres? »

J'entends bien; mais d'abord ceci même fera qu'en cas de conflit, et dans le cas où le Sénat aura raison, le Président hésitera à donner raison au Sénat et à lui

demander une dissolution de la Chambre, mesure qui serait nécessaire ou très utile. Ensuite, que la faute qu'on a faite en établissant un Sénat numériquement plus faible que la Chambre soit à peu près, soit plus ou moins couverte par ce fait que le Président ne peut pas dissoudre le Sénat, cela n'empêche pas cette dernière disposition d'être une faute elle-même. Ce qu'il aurait fallu, d'après l'esprit de la Constitution de 1875 et dans le véritable intérêt public, c'est d'abord que le Sénat et la Chambre fussent numériquement égaux, ensuite que le Président pût dissoudre l'une quelconque lorsqu'il est d'accord avec l'autre sur l'opportunité de cette démarche.

La vérité historique sur ce point, c'est que le fond de la pensée des auteurs de la Constitution était que le Président devait avoir, seul, comme un roi constitutionnel, le droit de dissoudre la Chambre des représentants. Et puis, ils ont hésité; ils ont trouvé ce droit un peu excessif pour un Président de République; ils ont songé à le limiter, et ils se sont avisés de ce biais qui consiste à ne permettre au Président de ne dissoudre qu'après l'avis conforme de quelqu'un. De qui? Mon Dieu, du Sénat, par exemple, du Sénat, si vous voulez. Mais, de ce moment, le droit de dissolution n'était pas seulement limité, il changeait complètement de caractère; il devenait un simple droit de départager. Pour que le Président puisse seulement songer à dissoudre la Chambre, il faut qu'il y ait un conflit ou au moins un désaccord entre la Chambre et le Sénat, et que le Président l'ait constaté. Dans tout autre cas, le droit de dissolution, étant impraticable,

n'existe pas. Donc le Président n'a, en France, que le droit de départager les Chambres quand elles sont en désaccord; mais, dès lors, il devrait avoir le droit de les départager aussi bien en dissolvant celle-ci, d'accord avec celle-là, que celle-là, d'accord avec celle-ci.

Il n'en est pas moins vrai que ce droit boiteux de dissolution est encore un droit très considérable. Dans quelques bizarres conditions qu'il s'exerce, reste toujours qu'il est un appel au peuple. Le Président, en cas de désaccord entre les Chambres, a droit d'appel au peuple. Car remarquez que les imperfections constitutionnelles se corrigent — partiellement, il est vrai, et encore vaut-il mieux que la Constitution soit bonne — se corrigent dans la pratique quand on sait être intelligent. Le droit de dissolution est un droit d'appel au peuple dans tous les cas, et même dans celui où le Président serait d'accord avec la Chambre. Supposons ce cas : les Chambres sont en conflit; le Président est de l'avis de la Chambre; mais, encore qu'il soit avec la Chambre, il demande au Sénat de la dissoudre pour que le peuple soit appelé à parler, et, après la décision de la nation, le Sénat est obligé de s'incliner.

Le droit de dissolution est donc un droit d'appel au peuple donné au Président dans le cas de conflit entre les Chambres. Par ce droit, le Président intervient dans le gouvernement législatif, pèse de son poids dans les débats importants, enfin *se fait plébisciter* indirectement; car, quand il a renvoyé la Chambre devant les électeurs, c'est sur la décision qu'il a prise que la nation vote, c'est sur sa politique, c'est sur lui-même: et il ne peut rester à la présidence que si la nation l'a

approuvé. Par la dissolution, donc, ou il se renverse, ou il se confirme, et, dans le cas où il se confirme, il se donne une autorité immense, égale à celle d'un Président élu par le peuple. Si Thiers avait eu le droit de dissolution, en eût usé et avait obtenu la Chambre qu'il eût demandée, par ce fait, il était, du coup, une espèce de roi de France.

En cela j'approuve la Constitution de 1875 et je la trouve très sage. Il est mauvais, à mon avis, qu'un Président soit nommé par le peuple, directement, normalement. Il est trop fort. Il n'est pas « plus grand qu'un roi », comme disait Grévy, mais il a bien quelque chose d'un peu impérial. Mais en cas de conflit des Chambres, donner au Président les moyens d'augmenter son autorité en faisant plébisciter indirectement sa politique, c'est excellent. Voyez les différents cas. Le Président n'a pas réussi. Soit; il se démet; et le conflit continue entre les deux Chambres, en s'amortissant peu à peu avec le temps. C'est la preuve que la nation est divisée elle-même; elle ne peut s'en plaindre qu'à elle; on lui a donné l'occasion de se ressaisir; on a fait tout ce qu'une constitution républicaine, libérale, respectueuse des volontés nationales, même quand elles sont flottantes, peut faire. Après tout, le gouvernement ne saurait être que le reflet du pays.

Le Président, au contraire, a réussi; sa politique a été solennellement approuvée; il a été plébiscité. Dès lors, il est très fort. Eh bien! c'est que le pays demandait un gouvernement fort, et il l'a obtenu, sans que la Constitution fût changée, sans que la République devînt un Consulat, les Chambres continuant d'être

librement élues et gardant tous leurs droits et tout leur fonctionnement. Pour un temps seulement, le président, *et celui-ci, et non pas un autre*, est devenu plus fort parce que la nation a voulu qu'il le fût. C'est le procédé de la dictature romaine; c'est un procédé beaucoup moins radical que la dictature romaine; mais c'est un procédé analogue. Quand le peuple veut transformer son président en un magistrat plus décisif, pourvu d'une autorité plus grande qu'en temps ordinaire, il en a le moyen.

— Mais une dictature même tempérée n'est acceptable et aussi n'a son utilité qu'en temps de crise.

— Précisément; et pour que le Président soit revêtu de cette espèce de dictature très tempérée, vous avez vu qu'il faut : 1° que les Chambres soient en profond désaccord; 2° que le peuple en ait assez de ce conflit et veuille qu'il cesse. Et c'est justement là ce qu'on appelle un état de crise nationale. Ainsi nos institutions sont assez souples pour que le gouvernement, sans que la constitution soit changée, passe du pur gouvernement parlementaire à un gouvernement qui peut être très personnel. Cela montre qu'elles ne sont véritablement pas trop mauvaises; car cette élasticité de la machine gouvernementale est une des conditions, est peut-être la condition essentielle d'un bon gouvernement.

Toujours est-il que l'on ne peut pas dire que les droits du Président de la République française soient illusoires, ni même qu'ils soient petits. Comme je le disais en commençant, plutôt aurais-je quelque tendance à les trouver trop étendus. En tous cas, à nous

placer en face du texte de la Constitution, ils sont très analogues à ceux d'un roi constitutionnel.

Seulement, ces droits, nos présidents ont pris la coutume de n'en user jamais, si bien que la République française est devenue un gouvernement strictement parlementaire, où le Parlement gouverne sans partage. Pourquoi cette sorte d'abdication permanente du Président de la République?

Elle tient à un certain état de l'opinion; elle tient à des habitudes prises; elle tient surtout à la manière dont le Président de la République est nommé.

L'état de l'opinion, depuis 1871 jusqu'à ces derniers temps, car il est en train de changer, a été très fortement et, à mon avis, excessivement parlementaire, comme il arrive toujours après une période de régime autoritaire et, surtout, quand le régime autoritaire n'a pas réussi. La Constitution de 1875, premier monument officiel de cet état, et qui est, du reste, une des meilleures constitutions que nous ayons eues, a une tendance qui n'est que trop évidente à subordonner tout au Parlement, à concentrer dans le Parlement les puissances gouvernementales, et si la pratique a pour ainsi dire renchéri encore, comme nous venons de le voir, sur le texte et sur l'esprit de la Constitution de 1875, c'est que l'opinion générale était dans ce sens. On a été longtemps persuadé, en France, que le péril était du côté du chef de l'État, du côté du Pouvoir exécutif, et que soumettre étroitement et rigoureusement le Pouvoir exécutif au Pouvoir législatif était une mesure de salut public; et que la liberté c'est la souveraineté du Parlement. C'est une erreur. La

liberté c'est le partage des pouvoirs et non pas leur concentration, soit ici, soit là, soit ailleurs, et un Parlement peut être tyrannique tout comme un homme, et il peut gouverner abusivement, et maladroitement, et pour le mal du pays, tout comme un homme, et c'est précisément le spectacle auquel nous assistons depuis quinze ans.

Mais l'opinion, très échauffée contre le second Empire depuis sa chute, avait pris son parti sur ce point, et jamais une nation n'a été entêtée de gouvernement parlementaire comme la France depuis 1871 jusqu'en 1895. Tout un grand parti y a toujours désiré et demandé l'abolition de la présidence de la République, et les partis républicains, à les prendre en leur ensemble, ont toujours regardé le Président de la République avec défiance. Un président a été contraint de donner sa démission, non pas parce qu'il « aspirait à la tyrannie », comme on disait à Athènes, non pas parce qu'il prétendait gouverner, car, tout compte fait, il n'y prétendait guère; mais parce qu'il tenait à garder auprès de lui un gendre dont les agissements étaient suspects au Parlement; et le Parlement, Chambre et Sénat, fut unanime à réclamer la démission de ce Président, et l'opinion publique fut très nettement avec le Parlement. On a pu dire que pendant vingt-cinq ans, en France, le Président, personnellement, pouvait être populaire, mais que la présidence de la République ne l'était pas. Il ne laisse pas d'être difficile, dans ces conditions, d'user des pouvoirs qui vous sont donnés par la Constitution de la manière la plus formelle.

Ajoutez les habitudes prises. La présidence de la République a conservé tous ses pouvoirs; mais elle les a comme laissé prescrire. C'est par l'exercice du pouvoir que le pouvoir se maintient et reste visible aux yeux de tous. Il serait absurde de dissoudre périodiquement la Chambre des députés pour rappeler à la France qu'on a le droit de la dissoudre; mais entre user pour le plaisir d'un pouvoir destiné à n'être employé qu'en temps de crise et n'user jamais d'aucun des pouvoirs que la Loi vous donne, il y a une grande distance et il y a un milieu où l'on devrait se tenir. Les Présidents ont donné cette idée à la nation que le rôle d'un Président est uniquement de présider aux cérémonies publiques et de voyager à travers la France en train de luxe. Au bout d'un certain temps il devient très malaisé à un Président d'intervenir dans le gouvernement; il semblerait empiéter. La coutume est contre lui. Il semblerait s'écarter de la tradition et se considérer comme d'une autre nature que ses prédécesseurs. Quel orgueil! Il dérangerait des coutumes, mêmes gouvernementales. Un Président s'est plaint de ce que ses ministres le laissassent en dehors du gouvernement et dans l'ignorance des plus grandes affaires, et il se persuade qu'il a donné sa démission pour cela. Il semble bien que ce ne soit pas uniquement pour cette raison; mais qu'il y ait eu quelque chose de cela, il est probable : car on a vu, sous une autre présidence, le Conseil des ministres décider d'une affaire importante, de la revision du procès Dreyfus, en simple conseil de cabinet, en l'absence du Président, et la veille même du jour où il

devait y avoir conseil des ministres présidé par le Président. On ne se donna pas la peine de tarder d'un jour pour discuter une affaire si considérable devant le chef de l'État. On lui rendit compte le lendemain de ce qu'on avait décidé sans lui irrévocablement. Un Président moins accommodant que Félix Faure aurait peut-être trouvé le procédé insolite. Il était léger, il n'était pas insolite. Les ministres responsables devant les Chambres quand elles siègent, irresponsables devant le Président en toutes saisons, et, par conséquent, chefs souverains pendant les vacances parlementaires, ce n'est pas du tout la Constitution ; mais c'est le régime ; et, par conséquent, si ce n'est pas la Constitution authentique de la France, c'en est la constitution réelle, comme je le disais au commencement de cette étude. C'est une Constitution qui n'a pas le sens commun.

Donc, seconde raison, et très considérable, de l'effacement présidentiel : les habitudes prises et conservées depuis une bonne vingtaine d'années et contre lesquelles il est très difficile de réagir.

Troisième raison, et celle-ci constitutionnelle : la manière dont le Président de la République est nommé. La Constitution de 1875, dans son désir de donner au Parlement la suprématie politique, a subordonné le Président au Parlement en faisant nommer le Président par le Parlement. C'était vouloir et comme décider par la Constitution elle-même que le Président n'aurait pas d'autorité. En France il est constitutionnel que le Président soit nul, malgré tous les pouvoirs que la Constitution lui donne. Car, d'abord

jaloux tout naturellement de son pouvoir et particulièrement du pouvoir qu'il usurpe, à savoir du pouvoir gouvernemental, le Parlement aura une inclination instinctive, presque inconsciente, à ne jamais nommer un homme qui, par son caractère, ou par la grande situation personnelle qu'il aura acquise, soit soupçonné d'être capable d'exercer son pouvoir dans toute son étendue. Jamais le Parlement ne nommera Président de la République ni un « autoritaire », ni un personnage populaire, ni un homme supérieur. Il aura un flair spécial pour porter à la Présidence de la République un homme dont « il n'ait rien à craindre ». Si, en 1849, la Présidence de la République eût été à la nomination de l'Assemblée nationale, le prince Louis n'aurait jamais été nommé; mais Cavaignac non plus. On aurait nommé quelque Dupont (de l'Eure).

Il est impossible qu'il n'en soit pas ainsi. Comment veut-on qu'une Chambre des députés élise un homme qui n'hésiterait pas à la dissoudre dans le cas où cela serait utile? Et les choses ont été ingénieusement disposées pour que la Chambre des députés eût deux voix sur trois dans l'élection présidentielle. Le Président élu ainsi sera toujours un homme connu et vérifié comme peu enclin à intervenir dans le gouvernement. Thiers avait une théorie gouvernementale qui variait selon qu'il était à une place ou à une autre. Quand il était ministre, il affirmait que le Roi règne et ne gouverne pas; quand il était Président, il affirmait que le Président devait présider un peu et gouverner beaucoup. C'est que partout où il était il estimait que le gouvernement devait être où il était lui-même. Le

Parlement est moins variable pour une raison aussi égoïste : il a toujours cette idée que le chef de l'État quel qu'il soit ne doit pas gouverner.

La vérité est que le chef de l'État doit gouverner, d'un peu haut, sans doute, sans se compromettre dans le détail et dans les querelles de la politique journalière, en réservant, pour ne pas l'user, son autorité pour les circonstances importantes ; mais il doit gouverner. Le Président gouverne, les ministres administrent, le Parlement légifère et contrôle, voilà la vraie répartition. Et c'est précisément ce que les parlementaires ne veulent pas qui soit, et ils nommeront toujours l'homme qu'ils supposeront de nature à contribuer à ce que cela ne soit pas.

De plus, une fois nommé, le Président se sent dépendant du Parlement. Par où? Par quelle prise? Mais d'abord par l'autorité morale que les électeurs ont sur l'élu et par ce fait qu'un Président nommé par le Parlement est moralement en déchéance quand ses électeurs le réprouvent. Dans quelle situation se trouve un Président dont le Parlement demande la chute? A qui peut-il en appeler? Quelle vertu a-t-il en lui, ayant perdu celle que lui ont conférée ses créateurs? « Qui t'a fait roi? » Président de par les parlementaires, et ayant perdu la confiance du Parlement, il n'est plus Président que par fiction. Mac-Mahon le comprit, Grévy le comprit ; ils se retirèrent ; quoique constitutionnellement revêtus encore de toute leur autorité, ils ne pouvaient guère faire autrement.

Je dis même qu'ayant perdu la confiance de la seule Chambre des députés, il est très difficile à un Prési-

dent de rester au pouvoir et surtout de l'exercer. Et c'est bien pour cela, car tout se tient, que les Présidents ont et auront une grande répugnance à dissoudre la Chambre. Dissoudre la Chambre en s'appuyant sur le Sénat, c'est, par le fait même, constater un désaccord entre la Chambre et le Sénat et essayer de le résoudre. Mais : « qui me dissout ? dira la Chambre : un homme qui n'est président que par moi, puisque je compte pour deux sur trois dans son élection ; et donc il emploie contre moi une autorité qu'il n'a plus, puisqu'il la tient de moi et qu'en lui refusant mon assentiment, je la lui retire ». L'autorité morale du président sur l'Assemblée nationale est ruinée par ce seul fait qu'il est nommé par l'Assemblée, et que par suite il paraîtra toujours, non que l'Assemblée est justiciable de lui, mais qu'il l'est d'elle. Sans doute donner et retenir ne vaut ; mais qui a donné conserve toujours un droit moral sur qui a reçu.

De plus, le Président dépend du Parlement par la perspective de sa réélection. Il tient à être réélu. C'est naturel. Il ne le sera que s'il reste docile. Il a le plus grand intérêt personnel à ne pas gouverner, étant donné que le Parlement aime à gouverner lui-même. Pour qu'il fût indépendant, il faudrait qu'il fût élu à vie, ou qu'il ne fût pas rééligible. Dans les deux cas, il s'appartiendrait. C'est pour cela que les partisans du Consulat, régime intermédiaire entre la monarchie et la République, ont toujours été pour le pouvoir donné à un chef d'État jusqu'à sa mort. Le résultat serait le même avec un président non rééligible, avec cette différence que les vastes desseins lui seraient

interdits; mais il serait libre, étant débarrassé du souci de se perpétuer. Si ce que je vais demander tout à l'heure m'est refusé, ce qui est probable, je me retranche à demander que le droit de réélection soit retiré au Président de la République. Cette spoliation l'enrichirait. Mais, dans l'état actuel, la perspective de la réélection est un grand obstacle au libre exercice des pouvoirs présidentiels.

Pour obvier à ces inconvénients, on a songé à changer le collège électoral du Président de la République, et je crois, en effet, qu'il faut qu'il en ait un autre : mais on a songé à faire élire le Président par les Conseils généraux, et je ne suis pas du tout de cet avis.

On comprend parfaitement l'esprit de ce projet. Ceux qui le font sont des libéraux, qui ne sont point parlementaires jusqu'à fermer les yeux sur les immenses dangers du gouvernement uniquement parlementaire et de l'omnipotence du Parlement, et qui cherchent un tiers parti. Ils ne veulent point de Président nommé par le suffrage universel : il serait trop grand; ils ne veulent pas un Président nommé par le Parlement : il est trop petit. Sur ces deux points je suis absolument de leur avis. Mais ils croient éviter ces deux inconvénients en faisant élire le Président par les Conseils généraux; c'est ici que j'ai des doutes.

Ils n'évitent pas, à mon avis, le péril de faire un Président trop grand. Il me semble que le Président nommé par les Conseils généraux serait tout aussi grand, exactement, que nommé par le suffrage universel. On est victime ici de je ne sais quelle erreur de perspective que je connais bien, mais qui n'est

qu'une erreur, et une erreur de laquelle le monde commence à revenir, ce qui est le plus à considérer; car une erreur très répandue fait office de vérité. On s'est laissé aller à croire assez longtemps, non pas tout le monde, mais un certain nombre, que le suffrage à deux degrés est un suffrage restreint. Rien de plus faux. Le suffrage à deux degrés est le suffrage universel. Il est le suffrage universel sous une forme particulière; il est le suffrage universel s'exerçant par un procédé spécial; il est le suffrage universel plus lent, plus réfléchi, plus médité; mais il est le suffrage universel. Et le Président nommé par les Conseils généraux serait parfaitement l'élu du suffrage universel. Il le serait comme le Sénat. Nie-t-on, de bonne foi, que le Sénat soit l'élu du suffrage universel? Eh bien! le Président serait comme un Sénat composé d'un seul sénateur.

Mais alors il serait terriblement haut! Car il aurait cette supériorité précisément d'être un sénateur unique et de ramasser en lui l'autorité de toute une assemblée qui aurait été nommée par le suffrage universel. Devant le Sénat il dirait : « Je suis, à moi seul, votre égal ». — Devant la Chambre des députés il dirait : « Je suis, à moi seul, votre égal, peut-être un peu plus; car je suis l'élu d'un suffrage universel qui a procédé, pour m'élire, non pas brusquement et tumultuairement, et sous l'empire momentané de quelque circonstance, comme pour vous nommer; mais posément, lentement, avec réflexion, en s'y reprenant à deux fois, en laissant passer entre ces deux opérations un certain temps, de sorte que les circonstances acci-

dentelles qui peuvent être pour beaucoup dans votre élection ne peuvent être pour rien dans la mienne. Remarquez que je parle selon l'esprit de la Constitution; car la Constitution, du moment qu'elle donne au Sénat le droit de dissoudre la Chambre sur l'invitation du Président, sans donner à la Chambre le droit de dissoudre le Sénat dans les mêmes conditions, place le Sénat au-dessus de la Chambre, le considère comme un corps plus sage, plus grave, comme une pièce plus importante du mécanisme constitutionnel. Or ce que le Sénat est de par son origine, je le suis à moi tout seul; je suis plus que vous. Tout au moins, convenez que je suis votre égal ».

Or un homme qui, à lui tout seul, est l'égal d'un corps, par le fait qu'il est tout seul, par le fait qu'il est homogène, il est plus fort que ce corps-là. La nation verrait en son Président son élu, à elle, son élu précis; dans les députés les élus, plus confus et vagues, d'un certain nombre d'arrondissements.

Ah! si cette erreur dont j'ai parlé et qui consiste à considérer le suffrage à deux degrés comme un suffrage restreint, moins vénérable que le suffrage universel, erreur dont les auteurs du projet en question semblent avoir un peu subi l'influence, si cette erreur existait vraiment, était très répandue, oui, quoique ce fût une erreur, le Président, par suite de cette opinion, se trouverait moins fort que la Chambre des députés; il aurait comme une tare remontant à son origine, et le but qu'on paraît chercher, à savoir un président plus fort qu'il n'est maintenant, mais moins fort que le Parlement, serait atteint. Seulement je prie qu'on

remarque que cette erreur n'existe plus. La nation juge de ses mandataires, nullement d'après la façon dont ils sont nommés, mais d'après ce qu'ils sont et surtout selon qu'ils représentent ou ne représentent pas ses idées. Or la nation, depuis une vingtaine d'années, a très bien vu que le Sénat, issu du suffrage à deux degrés, la représentait parfaitement, n'était nullement en contradiction ou désaccord avec elle, la représentait mieux même que la Chambre des députés, était d'elle une représentation plus homogène en quelque sorte, et représentait la ligne générale de la nation, tandis que la Chambre en représentait plutôt la diversité. Il s'est, en conséquence, habitué à cette idée que le suffrage à deux degrés est un excellent procédé de délégation et de représentation nationale et déshabitué de cette erreur qui consistait à croire que le suffrage à deux degrés fût un suffrage restreint. Pour elle, un peu confusément, le suffrage à deux degrés est un suffrage comme un autre, qui donne de bons résultats, qui donne un bon reflet de l'opinion générale du pays.

Dès lors, votre Président nommé par les Conseils généraux paraîtra parfaitement un Président national. Tranchons le mot, il sera un Président plébiscité et la présidence sera une présidence plébiscitaire, ce qu'il me semble bien que vous ne voulez pas.

Et dès lors, comme tout s'enchaîne, il y aura une politique présidentielle, très nette et tranchée, et cette politique, le Président s'efforcera, à chaque élection, de la faire triompher, et comme il sera plébiscitaire en son origine, il se fera plébisciter à chaque élection en la personne des députés et sénateurs de son choix, et

nous voilà revenus au second Empire, dont vous ne voulez pas, ni moi non plus. Que faire donc?

Eh! si, nommé par le Parlement, le Président est trop petit, et, nommé par les Conseils généraux, trop grand, il faut chercher un procédé intermédiaire.

— Vous êtes occupé à doser l'autorité présidentielle dans des balances de précision!

— Il est vrai, c'est un peu ridicule; mais encore que veut-on bien que je fasse? Il faut pourtant bien, j'ai montré pourquoi, et de quel danger est le Parlement souverain, que le Président soit quelque chose; et il faut pourtant bien qu'il ne soit pas tout. Il tend à n'être rien avec le régime actuel, il risque d'être tout avec le régime de la présidence plébiscitaire; il faudrait qu'il ne fût ni parlementaire ni plébiscité, et donc il faut trouver un tiers procédé.

J'entends d'ici les monarchistes et je ne me refuse pas à les entendre : « Vous voyez bien, s'écrient-ils, que la solution était la monarchie! C'est le Roi, précisément, qui n'est ni parlementaire ni plébiscité! C'est le Roi, qui ne tient son autorité ni d'un Parlement ni du peuple, la tenant de sa naissance, c'est-à-dire de l'histoire. C'est le Roi qui, plus fort que le Parlement en tant que Parlement, mais moins fort que la nation et par conséquent plus fort que le Parlement quand le Parlement se trouve ne pas représenter exactement la nation, mais moins fort que lui quand il la représente bien, peut admirablement intervenir dans les désaccords entre le Parlement et la nation, est l'arbitre suprême, sans pouvoir être le despote; est, à tous les égards, le Président idéal. Voyez que la monar-

chie était telle qu'après avoir été une autocratie tempérée, dans le temps où ce gouvernement était le seul pratique, elle se trouvait de nature à être le gouvernement le mieux accommodé au système parlementaire dans les temps modernes, donnant à l'organisation représentative, donnant au gouvernement du pays par le pays précisément le meilleur président qu'on lui pût trouver. »

Je ne disconviens nullement; et c'est le tort des deux derniers rois de France de n'avoir pas compris qu'ils étaient des Présidents de République et de n'avoir pas bien entendu quels admirables Présidents de République ils pouvaient être. Mais on peut croire que, pour le moment, il est trop tard ou que, pour le moment, il est trop tôt; et qu'en tous cas ce n'est pas le moment; et que c'est l'aménagement le meilleur de la maison que nous habitons qu'il s'agit sans doute de chercher.

Or bien, pour n'avoir ni un Président parlementaire ni un Président plébiscité, voici à quoi je songe. N'oublions pas que le Président doit être, autant que possible, « au-dessus des partis », doit être impartial, doit être, au moins partiellement, dérobé à cette atmosphère de politique au jour le jour et de politique militante qui obscurcit l'entendement un peu plus qu'elle ne l'éclaire et qu'il ne faut jamais oublier, mais à l'influence directe de laquelle il est très bon de se soustraire. Je donnerais donc à l'élection présidentielle une base plus large que la base actuelle, et je constituerais un collège électoral présidentiel où entreraient des éléments politiques, mais où entre-

raient en égale mesure au moins des éléments non politiques.

Le collège électoral présidentiel serait composé d'abord du Sénat et de la Chambre des députés, ensuite de délégués des grands corps de l'État. Conseils supérieurs de l'armée, de la marine, de l'Université, de toutes les grandes administrations; Institut, Cour de Cassation, Conseil d'État, etc., nommeraient des délégués qui seraient électeurs présidentiels et qui s'adjoindraient, le jour de l'élection, aux sénateurs et aux députés.

Et il serait bon que ces électeurs non politiques fussent en nombre au moins égal aux sénateurs et députés réunis.

Ce collège électoral présidentiel, assez nombreux, non pas trop, car on verra que, dans mon système, je diminue très fortement le nombre des députés et des sénateurs, ce collège électoral présidentiel, qui compterait un millier environ d'électeurs, représenterait exactement toutes les forces vives de la France. Il serait la France même tout entière, et non pas seulement la France politique, qui, en vérité, est une France très particulière, mais à la fois la France politique, la France industrielle, la France littéraire, la France scientifique, etc.

Ne trouve-t-on pas étrange, en effet, qu'il n'y ait qu'un moyen d'avoir sa part dans la politique du pays, qui est d'être politicien de carrière et de passer toute sa vie à briguer d'abord une fonction de conseiller municipal, puis de conseiller d'arrondissement, etc., dans l'atmosphère la plus déprimante et dans les com-

merces les moins favorables au développement intellectuel qui puissent être? On arrive ainsi à constituer une « France politique » complètement séparée de la France proprement dite et, sauf exceptions individuelles, beaucoup moins intelligente que celle-ci. Et c'est cette France politique qui seule compte réellement dans le contrôle et même, comme nous l'avons vu, dans la direction du gouvernement et même de l'administration. Non seulement un Renan, un Taine, pour s'être avisés d'autre chose que de fréquenter le cercle politique de leur ville ou de leur quartier, n'ont absolument aucune influence sur le gouvernement général de leur pays; ils sont électeurs, comme Jean-Pierre, voilà tout; mais encore, mais tout simplement, un industriel, un commerçant, un ouvrier intelligent, un avocat ayant une clientèle, un médecin ayant des malades, un ingénieur, hommes qui ont des idées politiques très nettes, et très méditées, et très étendues, pourtant, parce qu'ils n'ont pas le temps de faire de la politique militante et de passer leurs journées dans les conciliabules des politiciens, n'ont aucune influence sur la manière dont leur pays est conduit. La vie politique demandant une existence toute entière et presque tous les instants de cette existence, la France se divise en deux parts : l'une, immense, et qui est la France, et qui ne se gouverne pas; l'autre, minime, d'une intelligence limitée et dont le métier et les manipulations quotidiennes ne sont pas faits pour développer les parties supérieures de l'intellect, et qui, elle, gouverne. Un satirique dirait avec une légère exagération : « La France est gouvernée par les Français qui ne

sont pas assez bien doués pour faire autre chose ». N'est-il pas juste et n'est-il pas utile que les « intellectuels » qui n'ont eu le temps que d'avoir des idées politiques et qui n'ont pas eu le loisir de « faire de la politique », aient une part dans le gouvernement du pays, une influence sur l'orientation, au moins, du gouvernement du pays, en collaborant, représentés par leurs chefs, à l'élection du premier magistrat de la nation?

Le Président qui sortirait de cette élection aurait, je crois, des chances d'être très bon. Il représenterait la France politique, ce qui est nécessaire, et la France proprement dite, ce qui ne laisse pas d'être utile. Il serait indépendant du Parlement, puisqu'il pourrait être nommé sans que la majorité du Parlement l'élût, et pourvu seulement qu'une fraction du Parlement l'acceptât. Il ne serait pas trop petit, il ne serait pas trop grand. Il ne serait pas trop faible, il ne serait pas trop fort. Il pourrait parler aux députés et sénateurs avec indépendance, puisqu'il ne dépendrait pas d'eux, mais non pas de trop haut, puisqu'il ne serait pas plébiscité. Il serait quelque peu en dehors des partis; tout au moins, il ne serait pas engagé à fond dans un parti et habitué à limiter son regard à l'horizon, toujours étroit, d'un parti politique; il serait l'élu d'un parti politique auquel un certain nombre d'hommes supérieurs non politiciens aurait donné la majorité en s'adjoignant à lui. C'est une bonne garantie. Le Président, ainsi nommé, d'abord pourrait n'être pas un politicien, pourrait n'être ni un sénateur ni un député; ensuite, quand bien même il serait l'un ou l'autre, il

s'affranchirait, il pourrait s'affranchir de cette *vertu* des hommes politiques qui consiste à se croire attachés seulement à leur parti, éternellement redevables à leur parti et éternellement justiciables de lui. Autant de très bonnes conditions pour constituer un bon Président.

Je crois que le Président nommé de cette façon serait le plus souvent un homme en qui l'Europe reconnaîtrait tout de suite le chef des Français.

Je n'ai, du reste, aucune espérance de voir ce projet se réaliser jamais. Il n'est pas démocratique, il n'est pas *exclusivement démocratique*; il donne à l'élection présidentielle une base qui repose moitié sur le suffrage universel, moitié sur autre chose; donc, il sera immédiatement qualifié d'aristocratique; et aristocratique, en France, répond à tout. Que ceci ne nous empêche pas de continuer notre étude.

Comme remède au gouvernement abusivement parlementaire, on a proposé encore que les ministres fussent pris en dehors du Parlement. J'ai indiqué déjà incidemment que, pour huit ministres sur dix, je désirerais que cela fût, qu'il me semblait qu'il suffirait parfaitement que le président du Conseil et le ministre de l'intérieur fussent des hommes politiques, tous les autres ministères étant considérés comme des ministères spéciaux, et tous les autres ministres étant des spécialistes; et c'est, je crois, ce que j'obtiendrais avec un Président qui aurait quelque autorité et qui oserait, à cause de la manière dont il serait nommé, en avoir un peu. Mais je ne désirerais pas qu'il fût obligatoire, qu'il fût imposé par la loi constitutionnelle de choisir

les ministres en dehors du Parlement. Il me semble qu'on retomberait par là au mal qu'on veut éviter et peut-être plus profondément. *In vitium ducit culpæ fuga.*

Que voulons-nous combattre? La foire aux portefeuilles, n'est-ce pas? ce fléau que j'ai suffisamment décrit et qui consiste en ce que la politique est une carrière. On se destine dès ses jeunes ans à être ministre ou au moins à être député, et j'ai montré que, pour être député permanent et à peu près inamovible, il faut être député ministrable, c'est-à-dire député qui a été ministre ou souvent très près de l'être et qui est désigné pour le devenir ou le redevenir. De là, cette foire ardente des crises ministérielles, et de là les crises ministérielles si fréquentes. Eh bien! que la politique soit une carrière, c'est à quoi nous reviendrions parfaitement avec le nouveau système. Seulement, ce n'est pas par le même chemin que les jeunes Français se dirigeraient vers le fauteuil ministériel. Ils éviteraient d'être nommés députés, au lieu de s'y efforcer de tout leur courage. Il y aurait un personnel politique latéral, extra-parlementaire, qui serait composé de candidats aux sous-secrétariats d'État et aux ministères. Chaque parti aurait les siens qu'il appuierait et pousserait avec énergie. Ce seraient des journalistes considérables dirigés par un groupe de la Chambre ou le dirigeant; ce seraient même des députés qu'on ferait briller pendant quelque temps dans la Chambre, puis qu'on écarterait de la Chambre quand ils seraient mûrs pour le sous-secrétariat ou le ministère. Et jusqu'ici je trouve que c'est la même chose

que ce que nous avons et que le mal est le même, avec, déjà, cette petite aggravation que le personnel des politiciens s'accroît, et que nous avons les politiciens de la Chambre et du Sénat, plus un personnel de politiciens extra-parlementaires, en relations continuelles avec le Parlement, état-major du Parlement hors du Parlement. Je ne vois pas le progrès.

Mais, et c'est ici que le système nouveau me paraît décidément une aggravation du système actuel et un rengrègement de mal, ce personnel de politiciens extra-parlementaires se composerait aussi de fonctionnaires des administrations, songez-y bien. Le Président choisit ses ministres en dehors du Parlement. Donc, il les choisit souvent parmi les fonctionnaires. Donc, les fonctionnaires ambitieux et qui se sentent capables de devenir ministres — et quel est l'homme qui ne se sent point capable de devenir ministre? — aspireront au ministère et, dans ce dessein, se créeront des relations, et se chercheront des appuis dans les deux Chambres, et feront de la politique et ne feront que de la politique, et deviendront de parfaits politiciens. Voyez-vous les progrès ou voyez-vous l'aggravation?

L'administration française, depuis cinquante ans — je dis depuis cinquante ans, parce que sous le gouvernement de Juillet les fonctionnaires pouvaient devenir députés — l'administration française depuis cinquante ans se tient en dehors de la politique. Le fonctionnaire le mieux doué et le plus ambitieux n'aspire qu'à devenir directeur dans un ministère ou conseiller d'État. Par suite, qu'est-ce qu'il fait? Il fait

de bonne administration. Une des raisons pour lesquelles l'administration française n'est pas mauvaise, c'est qu'elle est, jusqu'à un certain point, soustraite à l'influence de la politique. Elle ne l'est point tout à fait, je l'ai assez indiqué, elle ne sent que trop les immixtions de la politique par suite de cette fureur et de ce besoin qu'ont les députés et sénateurs de se mêler de tout et d'intervenir notamment dans l'administration locale. Mais encore elle peut se soustraire, elle peut résister, et c'est un fait que très souvent elle résiste. Elle est en butte aux incursions de la politique; elle n'a pas la politique installée chez elle, elle ne l'a pas dans son sein et dans ses entrailles. C'est à cela qu'elle doit d'être relativement homogène, d'être permanente, d'avoir un esprit général et des traditions, et, par parenthèse, d'être la seule chose en France qui soit homogène et permanente. Toutes ces qualités elle les perdrait, quand un des chemins pour arriver au ministère serait l'administration et quand, par conséquent, la moitié ou le tiers du personnel de chaque administration s'occuperait un peu d'administration et beaucoup de politique; quand, surtout, l'état-major de chaque administration, la partie la plus active et la plus intelligente de chaque administration serait invinciblement entraînée à s'occuper de politique, et de politique de partis, de factions, de groupe et de conciliabules.

Journalistes et publicistes marquants, députés et sénateurs qu'on écarterait de la Chambre et du Sénat quand leur moment serait venu d'être candidats au ministère, administrateurs et fonctionnaires qui aspi-

reraient aux fonctions de ministre et qui deviendraient des politiciens militants, voilà le personnel politicien que le nouveau système créerait. C'est l'ancien augmenté, ce qui n'est pas un bien; et c'est le trouble porté dans les régions relativement calmes de l'administration, ce qui est un mal. Je repousse le nouveau système.

Il en existe un autre qui n'a que le caractère d'un palliatif, et d'un palliatif qui pour moi est nul. Je ne m'y arrêterai pas longtemps. On propose une disposition constitutionnelle par laquelle le Président pourrait choisir ses ministres parmi les parlementaires; mais le député ou sénateur nommé ministre devrait donner immédiatement sa démission de député ou de sénateur. C'est une gêne, c'est un embarras jeté dans la carrière du politicien plutôt que ce n'est un remède. J'ai dit et tout le monde sait que le député considérable, que le député sûr de sa réélection, que le député de première classe, c'est le député qui a été ministre. Tout député donc acceptera le désagrément de donner sa démission de député pour être ministre, sûr d'être réélu aux élections suivantes et sûr que celui qui aura été nommé provisoirement à sa place devra se retirer devant lui. Cette contrainte n'aura pour effet que de créer une classe, assez curieuse et plaisante, de députés suppléants. On fera la suppléance d'un député empêché pour cause de fonctions ministérielles. Les fils et les neveux et les secrétaires particuliers seront tout indiqués pour cet office. Cela augmentera un peu l'effectif de l'armée politicienne. Cela créera des députés pour intérim destinés à

devenir plus tard des députés assis, des députés pour leur compte. Cela n'a pas une autre importance.

Il faut en revenir au Président choisissant ses ministres où il veut, mais assez fort pour les choisir en effet et ne pas les accepter et les subir issus d'une combinaison parlementaire. Un Président tel que celui que j'ai décrit plus haut, tel que celui dont j'ai décrit le collège électoral, pourra, en s'inspirant, certes, de l'esprit général de la Chambre et du Sénat, mais sans dépendre étroitement de l'une et de l'autre, choisir un ministère où l'on n'aura pas pris un tel en considération de tel groupe à satisfaire, un tel en considération de tel groupe à ramener et un tel en considération de tel groupe à séduire; mais un ministère où huit ministres sur dix seront des spécialistes, c'est-à-dire des compétents, et où deux ministres avec le Président de la République feront de la politique générale; et je crois bien que c'est ce qu'il nous faut.

Mais une réforme aussi importante que celle de l'élection présidentielle, et à laquelle je vois avec plaisir que MM. Charles Benoist et de Marcère tiennent essentiellement, serait la diminution du nombre des sénateurs et des députés, et une autre à laquelle il me semble qu'ils ne songent point ou qu'ils n'adhèrent pas, serait l'égalité numérique entre les députés et les sénateurs; et une autre, dont ils ne s'avisent point ou qu'ils repoussent, est la gratuité du mandat de sénateur et de député.

Il ne faut pas que la politique soit une carrière. Voilà le principe. Il ne faut pas qu'elle excite la cupidité personnelle. Il faut que les mandats politiques

ne soient considérés ni comme des profits, ni comme des honneurs, mais comme des devoirs. C'est dans la Déclaration des Droits, ce doit être considéré par des républicains comme un dogme. Or, abolir la politique, comme carrière et comme métier lucratif, cela s'obtiendra par la diminution du nombre des sénateurs et des députés et par la gratuité du mandat; rendre le droit de dissolution facile à pratiquer ou plutôt *le rendre réel*, cela s'obtiendra par l'égalité numérique de la Chambre des députés et du Sénat.

Nous avons trop de parlementaires; c'est pour cela qu'ils font de mauvais travail. La nécessité, l'utilité de neuf cents délégués de la nation pour faire des lois, établir le budget et contrôler le gouvernement n'est pas démontrée et je doute qu'elle puisse l'être. Mais ce que l'on voit bien, c'est que nos Assemblées, l'une d'elles surtout, sont des foules et ont éminemment « la psychologie des foules », l'état mental des foules. On a souvent remarqué combien ces hommes, très calmes et très sensés dans le tête-à-tête et dans les conversations particulières, deviennent capables, dès qu'ils sont réunis, d'excitations furieuses et de décisions incohérentes. C'est qu'ils sont six cents, et il n'y a pas d'autre raison. Comment veut-on qu'un travail suivi, ordonné et utile se fasse dans ces conditions? La Chambre se sent elle-même incapable de cela et n'est en nombre que quand il y a une interpellation, c'est-à-dire une occasion de s'irriter et de perdre la tête. On dirait que six cents citoyens français se font nommer députés pour se mettre en colère et uniquement dans ce but.

Une Chambre de députés devrait avoir un nombre de membres tel : qu'un orateur, qu'un *debater* de faible voix pût s'y faire très facilement entendre; qu'une excitation, un mouvement de passion, un « orage parlementaire » pût très facilement être réprimé, sans pénalité, par le président; que la moitié au moins de ses membres fussent des hommes intelligents, instruits, laborieux et en un mot des quantités utiles. A raisonner ainsi, le chiffre de deux cents députés n'est pas trop faible; on pourrait même dire qu'il est encore exagéré. En limitant à ce chiffre le nombre des membres de la Chambre, on pourra obtenir une assemblée calme, réfléchie, expéditive, peu accessible aux paroles inutiles et aux paroles violentes, peu accessible même à l'éloquence, une assemblée d'hommes d'affaires qui ne perdront pas *notre* temps.

Remarquez que la diminution du nombre des députés porte un coup déjà à la politique considérée comme carrière. Étant donné deux cents places seulement de députés en France, les chances de les occuper seront faibles et la politique deviendra une carrière ingrate; c'est précisément ce qui est à souhaiter.

Si vous complétez cette première réforme par l'établissement de la gratuité du mandat législatif, vous aurez supprimé purement et simplement le métier de politicien. Ici, je le sais, il y a des objections graves. La gratuité du mandat législatif c'est « Silence aux pauvres! »; c'est l'impossibilité pour l'homme qui n'est pas rentier de briguer le mandat législatif; c'est la députation réservée aux riches.

Je dirai d'abord que si nous posons la question

ainsi, la gratuité du mandat législatif ne changerait rien du tout ou changerait très peu de chose à ce qui existe. Puisqu'il faut une trentaine de mille francs, et cela tous les quatre ans, pour faire une campagne électorale, fort honnête du reste; puisque, pour couvrir ces 30,000 francs, le député touche, pendant ses quatre ans, 36,000 francs, cependant que sa situation l'oblige à dépenser environ 12,000 francs par an; puisque, en fin de compte, un député a pendant le cours d'une campagne et d'une législature à toucher 36,000 francs et en dépenser 78,000, il est très probable que sous le régime actuel on ne peut être député que si l'on est riche, ou subventionné par son parti.

Eh bien! avec la gratuité du mandat législatif, ce serait exactement la même chose. Les riches feraient les frais de leur élection et vivraient à Paris à leurs frais; les pauvres seraient subventionnés par leur parti, ce qui est parfaitement permis et même honorable. Ou donnez aux députés 20,000 francs par an, c'est-à-dire le quart de ce qu'ils ont à dépenser pendant leurs quatre ans, ou ne tirez pas un argument de l'indemnité parlementaire, somme évidemment insuffisante pour permettre au pauvre de faire sans subvention son métier de candidat et de député. Oui, la gratuité du mandat parlementaire étant établie, les choses seraient sensiblement les mêmes qu'elles sont aujourd'hui.

Seulement, et cela ne laisse pas d'être important, *elles ne sembleraient pas l'être*. Il y a une illusion dont le politicien à ses débuts dans la carrière est toujours dupe. Avocat sans clients, médecin sans malades,

ouvrier instruit et beau parleur que dégoûte le travail manuel, il se persuade que le métier politique est assez lucratif. 9,000 francs par an, de loin, cela n'a pas si mauvais air. Ni l'avocat que je viens de dire, ni le médecin, ni l'ouvrier n'en gagnent la moitié. Il y a là un appât. L'avocat ou le médecin occupé qui se laissent porter à la députation disent bien à leurs confrères besoigneux : « C'est un gros sacrifice que je fais là » ; mais le besoigneux dit à part lui : « C'est un gros sacrifice pour lui, mais ce serait un bon profit pour moi ».

Une fois engagé dans la carrière et quand il est trop tard pour revenir, le pauvre homme s'aperçoit que pour lui-même ç'a été un sacrifice ; qu'avec sa campagne électorale, laquelle est lourde pendant trois mois et *se continue pendant quatre ans* sous forme de souscriptions à une foule de choses, qu'avec son double domicile en province et à Paris, qu'avec ses voyages nécessaires de Paris à sa petite ville et d'un point à l'autre de sa circonscription, lesquels malgré « l'abonnement » entraînent toujours une foule de frais, il est très pauvre, toujours gêné, toujours inquiet sur « les deux bouts ». Mais il est trop tard pour revenir en arrière.

L'indemnité parlementaire est donc un piège. Elle est assez forte pour être un appât et insuffisante pour être une rémunération. Elle est un piège. En la supprimant, au fond nous laissons les choses en l'état ; au point de vue des mœurs nationales, nous les changeons très fort. Quand il sera bien entendu que le mandat législatif ne rapporte rien, on s'apercevra qu'il

coûte beaucoup. Ce qu'il coûte ne sera plus masqué par ce qu'on croit qu'il rapporte. Et désormais, il n'y aura plus de « carrière politique ». On se présentera à la députation quand on sera dans l'aisance ou quand on sera le représentant d'un parti décidé à vous défrayer.

Ne dites pas que cela fera deux catégories de députés, l'une indépendante et l'autre subordonnée aux comités. Ce n'est pas l'argent qui fait la subordination. Un parti organisé soutient l'homme qui lui est utile et abandonne l'homme qui le dessert, sans que la question d'argent entre en ligne de compte, parce qu'un grand parti trouve toujours l'argent qu'il lui faut pour subventionner ses représentants. Ce qui est beaucoup pour un particulier n'est rien pour un parti. Tout homme que son parti aura intérêt à choisir et à maintenir comme son représentant sera parfaitement sûr de n'être pas cassé aux gages et sera aussi indépendant que qui que ce soit. S'il est inutile, ce sera autre chose. C'est la médiocrité qui fait la subordination ; ce n'est pas la pauvreté.

Et, de cette façon, il n'y aura pas un homme à la Chambre ou au Sénat qui ait aspiré à y entrer pour y gagner de l'argent. Il n'y aura que des hommes de bonne volonté venus là pour s'occuper des intérêts du pays, les uns indemnisés par leurs électeurs, prêtres payés par leurs fidèles, et les autres non payés, uniquement parce qu'ils n'auront pas besoin de l'être. Et le métier de politicien sera aboli.

Pour ce qui est de l'égalité numérique entre le Sénat et la Chambre des députés, j'ai peu à insister

puisque, incidemment, j'ai déjà indiqué mes raisons. C'est une singularité de la Constitution de 1875 que le Sénat soit tantôt le supérieur et tantôt l'inférieur de la Chambre des députés. Il est tantôt la Chambre haute et tantôt la Chambre basse. Cette maison est mal équilibrée. Il est le supérieur de la Chambre des députés relativement à la dissolution. Il peut la dissoudre; il ne peut pas être dissous par elle. Il est l'inférieur de la Chambre des députés relativement à l'élection présidentielle. Dans l'élection du Président, il a une voix et la Chambre en a deux. Il s'ensuit que le Président est deux fois plus dépendant de la Chambre des députés que du Sénat.

Et remarquez que, de ce fait, l'infériorité du Sénat reste réelle; mais sa supériorité devient illusoire. Le Sénat n'a qu'une voix contre deux pour nommer le Président : voilà l'infériorité, qui subsiste toujours. Il peut dissoudre la Chambre et ne peut être dissous par elle, voilà la supériorité; mais comme le Président est, pour deux contre un, l'élu de la Chambre et deux fois plus dépendant de la Chambre que du Sénat, ni il n'aura souvent l'envie de dissoudre la Chambre, ni il n'osera souvent la dissoudre au cas même où il en aurait envie, et donc il ne demandera jamais au Sénat de dissoudre la Chambre, et la supériorité du Sénat sur la Chambre s'évanouit pendant que son infériorité demeure.

En dernière analyse, le Sénat est inférieur à la Chambre; et c'est bien pour cela que le Sénat est intervenu si rarement d'une façon active et décisive dans le gouvernement général du pays.

C'est cette inégalité qui est mauvaise. Les deux Chambres doivent être égales pour être toutes les deux utiles, pour que l'une ne soit pas annihilée, pour qu'il y ait deux Chambres. Elles ne le seront réellement, on vient de le voir, que si elles le sont numériquement.

D'autre part, et je l'ai déjà indiqué, tous leurs pouvoirs aussi doivent être égaux, et je suis pour donner à la Chambre le droit de dissoudre le Sénat sur proposition du Président, comme le Sénat a, sur proposition du Président, le droit de dissoudre la Chambre. Mettons-nous bien dans l'esprit, encore un coup, ce que c'est qu'une dissolution. C'est un appel au pays. Le Président doit avoir le droit d'en appeler au pays. Seulement, la Constitution de 1875 a restreint ce droit. Elle a voulu que le Président ne pût en appeler au pays qu'avec autorisation du Sénat. Dès lors, c'était tout autre chose. Ce n'était plus que *le droit d'appel au pays en cas de désaccord entre les deux Chambres.* Évidemment! Car si les deux Chambres sont d'accord, le Président pourra demander au Sénat la dissolution de la Chambre; mais il est assez probable qu'il ne l'obtiendra pas. Donc, il n'aura même l'idée de la dissolution que s'il a constaté d'abord que les Chambres ne sont pas du même avis. Donc, le droit de dissolution ne s'exerce qu'en cas de désaccord entre les deux Chambres. Constitutionnellement, et aussi net que si c'était inscrit dans la Constitution en termes formels, le droit de dissolution est le droit qui appartient au Président de faire cesser un désaccord entre les Chambres, par un appel au pays, qui donnera raison à l'un ou à l'autre.

Mais alors, voyez la singularité. Si la Chambre et le

Sénat sont en conflit et que le Président soit avec le Sénat, cela va tout seul : le Président demande au Sénat la dissolution de la Chambre. Mais si la Chambre et le Sénat sont en conflit et que le Président soit avec la Chambre, qu'est-ce que le Président peut bien faire? Le ministère Bourgeois avait encore la majorité dans la Chambre, et il était repoussé nettement par le Sénat. Les partisans de M. Bourgeois criaient : « Brisez le Sénat! » ou « Réduisez le Sénat! » Pardon! Mais comment brise-t-on le Sénat? Comment réduit-on le Sénat? Il faudrait le savoir. Les choses se sont arrangées, contre le ministère, parce que sa majorité à la Chambre était très faible; mais si elle avait été forte? Quel est le moyen d'en appeler au pays quand il y a conflit entre le Sénat et la Chambre, et quand le Président est du côté de la Chambre (je suppose qu'il soit de ce côté), et quand c'est le Sénat qu'il aurait envie de dissoudre?

Chose plaisante, il y a un moyen que j'ai déjà indiqué : c'est de dissoudre... la Chambre. Il y a ce moyen et il n'y en a pas d'autre; et à la rigueur on peut l'employer. Au bout du compte, la dissolution est un appel au peuple, et que ce soit l'une ou l'autre Chambre qui soit renvoyée devant ses électeurs, il y a toujours appel au peuple. Mais vous voyez le singulier biais. Le Sénat dit non, la Chambre dit oui, le Président dit oui, et c'est la Chambre que le Président est forcé de dissoudre pour *la faire réélire*; c'est la Chambre qu'il est forcé de dissoudre tout en proclamant qu'il est avec elle; c'est la Chambre qu'il est forcé de châtier par tendresse à son endroit.

Et remarquez que si ce moyen est singulier et un peu comique, il n'est pas très sûr. Quand le Président, pour faire cesser un conflit entre le Sénat et la Chambre, étant du reste de l'avis du Sénat, demande au Sénat de dissoudre la Chambre, il est assez naturel que le Sénat dissolve la Chambre; mais le Président vient dire au Sénat : « Vous êtes en désaccord grave avec la Chambre. Je suis, moi, d'accord avec la Chambre et c'est pour cela que je vous demande de la dissoudre, afin qu'il y ait appel au peuple qui, je l'espère, vous donnera tort ». Mais le Sénat vous répondra : « Je ne dissous pas! » Il aura tort absolument. En cas de conflit il n'y a que l'appel au peuple qui vaille et il faut bien en venir là; mais encore le Sénat se résoudra de fort mauvaise grâce à procurer *contre lui-même* une dissolution de la Chambre, et il est fort possible que, dans le dessein d'atermoyer et traîner en longueur, il la refuse.

Ce moyen de faire cesser le conflit entre les deux Chambres quand le Président est avec les députés est donc singulier, presque comique, et il n'est pas sûr, et il est le seul. N'est-il pas plus rationnel que l'intervention du Président en cas de conflit soit une première manière de départager, la décision qui départage définitivement étant réservée au peuple? Le Sénat et la Chambre sont partagés, le Président se met avec ceux qu'il approuve, et conjointement avec eux renvoie les autres devant le pays. C'est plus rationnel et aussi plus pratique parce que c'est plus net. Le pays comprendra. Avec l'autre système, biscornu, le pays risquerait de ne pas comprendre. Le Président est vain-

queur; mais il semble être battu.... Mais non! il est vainqueur. C'est ce qu'il voulait! Il ne vous a renvoyé la Chambre que pour que vous la lui renvoyiez. Il ne l'a frappée que pour la couronner. Il ne l'a dispersée que pour la retrouver. — C'est bien compliqué. Le peuple ne comprendra pas. Il est bon que le peuple comprenne.

Aussi, je gage que ce procédé oblique ne sera jamais employé. Jamais le Président ne dissoudra la Chambre quand il sera avec la Chambre contre le Sénat. Mais alors, que fera-t-il? Il faudrait bien qu'il pût faire quelque chose. Il faudrait bien que quelque chose pût être fait. La dissolution d'une Chambre, quelle qu'elle soit, par l'autre, sur proposition du Président, doit être possible; cette possibilité doit être inscrite dans la Constitution.

Telles sont les principales réformes, dont les unes sont constitutionnelles et les autres simplement législatives, que je souhaiterais qui fussent introduites dans notre machine politique. Encore deux, d'importance secondaire, et j'en ai fini. C'est à peine si j'ai besoin de dire qu'il faudrait réglementer le droit d'interpellation pour le limiter. On interpelle *plus de cent fois* un ministère dans le cours d'une législature; la moitié, plus de la moitié du temps de la Chambre des députés est dépensé en interpellations. C'est évidemment un abus. Neuf interpellations sur dix devraient être de simples *questions*, réduites à un court dialogue entre le gouvernement et un seul membre de la Chambre et ne comportant pas de vote. Remarquez que la liberté n'est nullement intéressée dans l'affaire

des interpellations, puisque la presse est libre. L'interpellation quotidienne adressée au gouvernement, elle est dans la presse; elle n'a pas besoin d'être dans l'Assemblée, qui a mieux à faire. On sait assez que, dans les interpellations parlementaires, le plus souvent on ne fait que répéter à satiété des critiques et des arguments qui ont déjà été exposés une centaine de fois dans les journaux. Quand l'interpellation arrive à la Chambre, la question a déjà été très suffisamment obscurcie.

Par parenthèse il me semble que le gouvernement a eu tort de renoncer au système des *communiqués* à la presse. Interpellé par les journaux, il répond aux journaux, brièvement, surtout pour rétablir les faits, uniquement même pour cela, et cette réponse étant faite, il n'a plus besoin de la répéter devant la Chambre. Je sais bien que le *communiqué* a un défaut. C'est que, quand le gouvernement ne répond pas, la presse déclare que, donc, c'est qu'il n'avait rien à répondre et que l'incrimination était juste, d'où il suit qu'il serait obligé d'envoyer un communiqué tous les jours.

Mais ceci est une affaire de mœurs, d'habitudes à prendre, et le public prendrait vite celle de n'attribuer, comme il le fait déjà, aucune importance aux menues accusations quotidiennes des journaux et de n'attendre un communiqué que quand un fait, et un fait vraiment grave est relevé contre le gouvernement. — A l'égard des criailleries quotidiennes, rien; pour rectifier une nouvelle de mince importance, l'*Agence Havas*, avec son caractère semi-officieux; pour rectifier une

information grave et expliquer un fait mal interprété, le communiqué : voilà le clavier.

Toujours est-il que, journellement interpellé par la presse, le gouvernement n'a pas besoin de l'être si souvent par la Chambre. Dieu me garde de dire jamais que nous sommes une nation trop libre; mais nous sommes une nation où les garanties de liberté, très faibles sur certains points, sont, sur certains autres, multipliés de manière à faire double et triple emploi les unes avec les autres, et c'est ce qu'on appelle une mauvaise organisation.

Donc il n'est pas nécessaire qu'il y ait tant d'interpellations, et ce serait une grande économie de temps et une grande garantie de stabilité qu'il y en eût beaucoup moins. Mais le Parlement les aime. Il les aime en elles-mêmes d'abord, parce que nous sommes français, c'est-à-dire amoureux de la phrase et très vains. Or, la vanité de la Chambre est flattée de ces séances « brillantes » qui attirent un nombreux public, qui le passionnent et qui rivalisent avec les courses de taureaux. Et la Chambre aime les interpellations encore parce qu'elle aime les crises ministérielles qui en sortent quelquefois. Une interpellation, c'est une chance de crise ministérielle, et une crise ministérielle c'est, pour chaque député, la secrète espérance ou de devenir ministre ou de devenir sous-secrétaire d'État, ou seulement de figurer dans une liste ministérielle, ce qui, nous l'avons vu, a son importance. Tout cela est inconscient, subconscient, comme on voudra, mais très fort, et il n'est député qui, en thèse générale, ne proclame qu'il y a beaucoup trop de crises ministé-

rielles, et qui, à chaque interpellation, n'éprouve un sourd désir que de l'interpellation sorte une crise ministérielle. C'est contre ces tendances qu'il faut réagir en limitant le droit d'interpellation.

Remarquez que, dans la Chambre de deux cents membres que je propose, il y aurait, sans réglementation à cet égard, beaucoup moins d'interpellations, parce qu'il y aurait beaucoup moins d'interpellateurs, et parce que la Chambre serait naturellement d'un tempérament plus calme; mais même dans ces nouvelles conditions il ne serait pas mauvais de régler qu'une interpellation ne peut avoir lieu ou qu'une question ne peut être transformée en interpellation que sur décision d'un tiers au moins de l'Assemblée. L'interpellation serait alors ce qu'elle doit être, un procès sérieux fait au gouvernement sur une question grave, et l'on en aurait fini avec ces interpellations inutiles et oiseuses, si manifestement vaines qu'elles sont retirées par leurs auteurs après qu'on a passé deux heures à s'en entretenir.

Une dernière réforme, qui me paraîtrait être excellemment dans l'intérêt du pays, serait d'introduire à nouveau la cooptation dans les assemblées politiques. La Constitution de 1875 l'avait introduite dans l'organisation du Sénat. C'est l'institution des « inamovibles » abolie depuis, sur l'initiative de Jules Ferry. Je ne suis pas pour les inamovibles, mais je suis pour la cooptation. Il ne faut d'inamovibles nulle part en politique et je ne veux pas plus d'un sénateur à vie que d'un président à vie, encore qu'un sénateur affaibli par l'âge soit un inconvénient bien moins grave qu'un président dans

le même état; mais enfin, l'inamovibilité est un contresens; on ne doit occuper une place que tant qu'on peut remplir la fonction, et aucune fonction ne doit être une retraite.

Mais si l'inamovibilité dans les assemblées politiques doit être repoussée, la cooptation est une chose excellente; elle donne des résultats fort louables. Voyez les assemblées qui se recrutent par cooptation, elles sont très bonnes. Personne ne niera que la société des gens de lettres ne soit composée fort honorablement. On reconnaîtra sans doute que l'Institut, en son ensemble, représente assez exactement la science et la littérature françaises et que l'opinion européenne ratifie généralement ses choix et ne le rêve guère composé autrement qu'il ne l'est.

La cooptation est un très bon procédé de choix. Elle est faite par gens qui ne sont pas envieux, étant satisfaits, et ayant à donner quelque chose qu'ils ont eux-mêmes et dont ils ne se démunissent pas en le donnant. Elle est faite par des gens qui ont sans doute des intérêts de groupes et coteries, mais qui ont surtout intérêt à fortifier, embellir et illustrer le corps dont ils font partie. C'est un des meilleurs procédés de choix que l'on connaisse.

Il est clair que je ne proposerai pas de composer tout le Parlement par cooptation... Oh! il ne faudrait pas me pousser beaucoup... Mais je reconnais que si les assemblées politiques, comme le gouvernement, ne doivent pas obéir de parti pris à l'opinion populaire, il est absolument indispensable qu'ils la connaissent, et que le seul moyen de connaître l'opinion

populaire c'est l'élection. Les assemblées politiques sont, avant tout, des représentations.

Mais elles ne sont pas seulement cela. Elles sont des comités de législation ; elles sont des comités de science politique, ou elles devraient l'être. Or rien n'oblige les électeurs à choisir comme représentants des savants ou seulement des experts en science législative et politique ; et non seulement rien ne les y oblige, mais il n'y a absolument aucune raison pour qu'ils le fassent, et, s'ils le font quelquefois, c'est exactement par hasard. Voilà ce qu'il faudrait corriger. En général, le savant ou l'expert en science politique, historien, juriste, sociologue, administrateur, statisticien, est un homme de cabinet qui n'a aucune espèce de commerce avec le forum, qui est entièrement inconnu de la foule et qui l'ignore complètement. C'est cet homme qui est aussi fatalement exclu de l'assemblée politique qu'il lui est nécessaire. C'est cet homme qu'il faut aller chercher. C'est a quoi servira la cooptation.

Il n'y a là aucune atteinte portée aux droits sacrés du suffrage universel. Vous nous avez nommés. Nous vous représentons conformément à votre volonté. Maintenant nous avons à travailler ; nous avons besoin de tels ou tels pour nous aider dans notre travail ; nous les prenons.

— Oui, répondra le suffrage universel ; mais en les prenant et en en faisant des représentants à titre égal au vôtre, vous pouvez déplacer la majorité, cette majorité que j'ai constituée en vous nommant et qui représente ma volonté. Vous pouvez donc dénaturer l'élection par un subterfuge, analogue à ceux, de diverse

sorte, qui ont été employés sous le Directoire. Vous pouvez, en altérant ma représentation, vous soustraire à ma volonté souveraine.

— Ceci est juste. Aussi ne faudrait-il point que les députés par cooptation pussent déplacer la majorité. Aussi faudrait-il qu'ils fussent peu nombreux. J'en mettrais vingt-cinq par chaque assemblée de deux cents membres. Ce nombre suffit pour que les deux assemblées puissent s'adjoindre les « capacités » qui leur seront nécessaires, et, du reste, toutes celles qui existeront. Il n'y a pas, par génération, plus de cinquante hommes supérieurs et dont on puisse déplorer l'absence dans les assemblées politiques, et ces cinquante pourraient être répartis dans les deux assemblées. Et d'autre part vingt-cinq députés adjoints par cooptation à chacune des deux Chambres n'y changeraient pas la majorité.

— Sauf dans le cas où la Chambre serait partagée en deux parties égales.

— Et dans ce cas il n'y aurait aucun inconvénient à ce que quelques hommes supérieurs la départageassent. Mais notez que, dans ce cas très malheureux, la cooptation redeviendra politique, et c'est selon leurs opinions politiques que les députés adjoints seront élus, et par conséquent ils seront partagés eux-mêmes par moitié, et ne départageront pas l'assemblée. Dans aucun cas l'adjonction de ving-cinq membres à une assemblée de deux cents, s'ils sont élus par cette assemblée même, ne peut déplacer la majorité. Le suffrage universel n'est pas fondé à réclamer.

Je sais bien qu'il n'est pas plus dans le tempéra-

ment des assemblées politiques que du suffrage universel de faire appel à des hommes supérieurs ou à des spécialistes et que Sénat et Chambre, s'ils sont pourvus du droit de cooptation, ne nommeront guère que des hommes politiques. Mais encore ils nommeront des hommes politiques considérables, qu'un caprice du suffrage universel, direct ou à deux degrés, aura écartés, anciens ministres, anciens ambassadeurs, anciens chefs de groupe. Ils n'auront pas l'idée d'aller chercher un inconnu. Voilà déjà qui n'est pas mauvais et certaines fantaisies du suffrage populaire ou certains accidents d'élection privent les assemblées d'hommes politiques essentiels qu'il est regrettable qu'on ne puisse pas repêcher. — Et enfin il est assez probable que les assemblées prendront l'habitude, surtout quand, peu nombreuses, elles seront laborieuses et appliquées, d'aller chercher les hommes propres à les aider puissamment dans leur travail.

Donc deux assemblées, chacune de deux cents membres, plus vingt-cinq par cooptation dans chacune. — L'une quelconque peut dissoudre l'autre sur invitation du président. — Le Congrès pour réforme de la Constitution est composé de ces quatre cent cinquante députés et sénateurs. — Le collège électoral présidentiel, qu'il ne faut pas confondre avec le Congrès, est composé des quatre cent cinquante députés et sénateurs, plus de cinq cents représentants des grands Corps constitués de la France, de manière que sénateurs et députés ne forment pas tout à fait la majorité du collège électoral présidentiel. — Le Président choisit ses ministres comme il le veut, soit dans les

assemblées représentatives, soit en dehors d'elles. — Le Président est suffisamment indépendant du Parlement sans être plus fort que lui. Il est constitutionnellement irresponsable. Réellement, il est responsable; mais il a une responsabilité limitée et facultative. Quand il dissout une Chambre, il fait un appel au peuple et ne peut rester au pouvoir si la réponse à cet appel est contre lui. Quand il propose une loi ou quand il demande une seconde délibération d'une loi votée, il est responsable devant le collège électoral présidentiel qui le jugera sur ces initiatives en le réélisant ou en l'écartant. Quand il choisit des ministres, il est indirectement responsable devant les Chambres qui pourront le condamner en la personne de ses ministres par les renverser. Il est donc suffisamment indépendant sans l'être trop, puisqu'il engage, quand il gouverne, sa responsabilité, d'une façon, d'une autre ou d'une troisième; mais il n'est pas étroitement subordonné au seul Parlement jusqu'à être perpétuellement obligé ou de se soumettre ou de se démettre. Il a, ce me semble, le champ d'activité suffisant et nécessaire.

Voilà les traits principaux de la réforme constitutionnelle que je souhaiterais.

Je n'ignore point que tout ce ramaniement, si une réforme des mœurs politiques avait lieu, serait superflu, et que, s'il n'est pas accompagné d'une réforme des mœurs politiques, est inutile. Si nos députés, comme ils sont nommés et aussi nombreux qu'ils sont, avaient le patriotisme et la sagesse de ne pas vouloir tout accaparer et tout absorber, de ne pas vouloir

gouverner et administrer, la séparation des pouvoirs serait un fait, encore que la Constitution y ait mal pourvu, et il suffit parfaitement qu'elle soit un fait. Si le Président, muni des très grands pouvoirs que la Constitution lui donne, ne se résignait point à ne pas s'en servir et se persuadait que l'intervention du Président dans le gouvernement, loin d'être antirépublicaine, n'est pas même antiparlementaire et est un élément essentiel du bon fonctionnement de nos institutions, le Président prendrait une autorité et une popularité qui lui vaudraient une indépendance, encore que la Constitution l'ait fait beaucoup trop étroitement dépendant des parlementaires.

Et tout de même, en supposant accomplies toutes les réformes que j'ai indiquées, il faudra encore que, dans la pratique, non seulement on leur obéisse, mais encore on se conforme à leur esprit et on s'en inspire. Un Parlement de quatre cent cinquante membres pourra lui-même être tumultueux et incohérent et pourra, lui aussi, empiéter sur le domaine gouvernemental et sur le domaine administratif. Un Président nommé par un collège électoral dont le Parlement ne sera qu'une partie, pourra encore, soit timidité, soit parlementarisme exagéré, soit désir de repos, abdiquer aux mains des parlementaires et résigner le gouvernement entre leurs mains. C'est à craindre.

C'est pour cela que nombre d'écrivains font comme la moue aux propositions de réforme constitutionnelle et disent : « Ce sont les mœurs qu'il faut changer ». C'est peut-être se tirer d'affaire à trop bon compte, parce que quand on a dit : « Ce sont les mœurs qu'il

faut changer », on ne dit plus rien, sous le prétexte honnête qu'on n'a plus rien à dire et on laisse les mœurs se changer toutes seules. Ce n'est pas ainsi qu'il faut faire. Il faut crier bien haut que les mœurs sont mauvaises et qu'il est nécessaire d'en changer; et puis il faut proposer les lois les plus propres à aider les mœurs à se transformer, et il faut surtout essayer d'abroger les dispositions légales qui ont puissamment aidé les mœurs à être mauvaises.

Œuvre d'hommes très honnêtes et très intelligents, mais parlementaires fieffés; œuvre sur laquelle ont pesé un peu trop les souvenirs de l'Empire trop proche et l'horreur qu'il inspirait; œuvre d'une assemblée singulièrement éclairée et même extraordinaire par les talents qu'elle renfermait, mais qui était partagée entre deux moitiés égales, lesquelles étaient en vif conflit et ne s'accordaient un peu que sur l'idée de la suprématie parlementaire et même de l'omnipotence parlementaire; la Constitution de 1875 qui, du reste, je ne saurais trop le répéter, est encore une des meilleures que nous ayons eues, a favorisé des mœurs politiques qui ne sont pas bonnes et qui pourraient être néfastes. Il faut combattre irrespectueusement ces mœurs-là et respectueusement la Constitution. Il faut parallèlement et comme du même effort essayer de rectifier ces mauvaises pratiques et de redresser la Constitution en tant qu'elle les favorise — pour ne pas tout à fait dire qu'elle les inspire.

ARMÉE ET DÉMOCRATIE

Par l'effet tout naturel de causes qu'il serait bien inutile d'énumérer, tant elles sont évidentes, la plupart des hommes de lettres considérables qui ne s'étaient depuis vingt ans occupés que de littérature, se sont, depuis quelques années, préoccupés avec inquiétude, avec ardeur et même avec passion, de questions politiques. C'est M. Jules Lemaître, c'est M. Anatole France, c'est M. Coppée, c'est M. Brunetière. Je ne nomme que les plus grands. J'examinerai, aujourd'hui, les considérations politiques que M. Brunetière a réunies dans son nouveau volume, intitulé *Discours de combat.*

Car M. Brunetière, qui est né orateur et qui est né homme de combat, a trouvé le titre très exact qui convenait à son traité de politique et celui-ci ne saurait être nommé plus précisément, du moins quant à la forme et au ton. Il est fait, du reste, de discours et conférences prononcés en différents lieux. M. Brunetière aime beaucoup que sa pensée passe d'abord par

la forme oratoire, puis s'arrête et se consolide dans l'écriture. Il pense; il parle sa pensée; puis il écrit sa parole. Il y a à cela des avantages et des inconvénients, comme à bien des choses. Il reste dans le discours devenu article des passages, des parties quelquefois, qui étaient faites pour l'auditoire, ou qui étaient faites pour la parole, qui étaient faites pour émouvoir plus que pour convaincre, qui dépassent, non point jamais la pensée de l'orateur, et M. Brunetière a une trop forte maîtrise de soi pour cela, mais la mesure exacte où se renferme une pensée qui ne veut qu'élucider, définir, raisonner, prouver et conclure. — Et, d'autre part, je n'ai pas besoin de dire qu'en lui conservant sa forme de pensée parlée, M. Brunetière donne à son livre un mouvement, une vivacité et un éclat qui font qu'il sera lu beaucoup plus agréablement et qu'il sera beaucoup plus lu que s'il était écrit d'autre sorte. Personne n'aura le courage de reprocher à l'auteur de n'avoir pas eu celui d'éteindre ses flammes, puisqu'après tout elles ne cessent pas d'être des lumières.

M. Brunetière ne se dément pas dans ce livre. Il s'achève plutôt et il aboutit. Il eût été très étonnant que la pensée de toute sa vie n'eût pas eu, en politique, en sociologie, en doctrine générale sur la vie des hommes et des peuples la conclusion très nette et très précise, qui est comme déposée dans ce dernier livre. M. Brunetière a eu cette originalité, parmi les critiques, les publicistes, les esthéticiens de cette seconde moitié du XIX^e^ siècle que jamais il n'a cessé de ramener la littérature, l'art et toute pensée humaine à la morale comme à leur dernière fin et comme à leur fin si essen-

tielle et nécessaire que, s'ils ne l'avaient pour fin en effet, ils ne seraient rien. Cette pensée, qui est un lieu commun, est à la vérité acceptée par un très grand nombre d'esprits. Oui, mais il y a là une différence qui est analogue à celle du « déiste » et de l'homme religieux. On peut définir le déiste un homme qui croit en Dieu, mais qui n'y songe jamais, tandis que l'homme religieux est l'homme qui songe toujours à Dieu, quand bien même il aurait le malheur d'en douter quelquefois. La plupart des penseurs conviennent que tout travail et même tout plaisir humain doit se rapporter à la morale comme à la dernière fin et emprunte à cette fin même toute sa valeur; mais une fois qu'ils sont convenus de ceci, ils n'y songent jamais; tandis que M. Brunetière a en matière de morale non seulement la croyance, mais la foi, et non seulement la foi mais la piété; la question morale a en lui une présence réelle; et sans se contenter de dire une fois pour toutes que tout doit tendre à la morale, il n'a jamais examiné ou même regardé un ouvrage d'art sans considérer ce que la moralité humaine pouvait y gagner ou pouvait y perdre, et il n'a jamais institué une théorie littéraire sans que la question de moralité n'en fût le point d'aboutissement et par là même n'en fût l'esprit général et conducteur.

C'est pour cela que je suis un peu étonné de trouver précisément au cours de cet ouvrage un mot un peu dur sur Platon. Que Platon « pense comme un enfant et raisonne comme un sophiste », cela ne laisse pas d'être vrai quelquefois; mais d'abord, cela pourrait être dit d'une façon plus aimable et il suffirait d'écrire,

pour énoncer le même jugement, que Platon pense en poète et raisonne en causeur spirituel; et ensuite il est à remarquer, en passant, que M. Brunetière pourrait avoir envers Platon ou la gratitude qu'on doit à quelqu'un à qui on a emprunté quelque chose, ou, et plutôt, le sourire amical qu'on a pour quelqu'un avec qui on s'est rencontré dans les mêmes idées. Car la théorie centrale de M. Brunetière, qui est que tout art humain est subordonné à la morale comme à sa fin, qui est que tout art humain qui ne se subordonne pas à la morale et qui ne lui sert de rien n'est qu'une « routine » ou un « procédé » analogue à celui du coiffeur ou du maître à danser; qui est que l'art pour l'art est une monstruosité de théorie menant rapidement à des monstruosités de pratique; qui est enfin que tous les arts se perdent dans la morale comme les fleuves dans la mer, sous peine, s'ils ne le font pas, de se transformer en de très odieux et horribles marécages; cette théorie c'est tout au long celle de *Gorgias*; et ce n'est pas à cause du mot, très faux en effet : « le beau est la splendeur du vrai », qui n'est pas de Platon, que M. Brunetière devrait oublier le *Gorgias*, qui est certainement de Platon, et qui est d'un bout à l'autre du Brunetière, du meilleur Brunetière, de la splendeur de Brunetière.

Quoi qu'il en soit de cette querelle de détail, M. Brunetière a toujours été chez nous le critique moraliste par excellence, et le rôle que Platon suppose que Socrate a joué dans les questions littéraires de son temps, c'est M. Brunetière qui l'a joué, vaillamment et brillamment dans les batailles littéraires du nôtre. Or,

maintenant que M. Brunetière aborde les questions politiques, il est curieux de voir par quel chemin il a été amené des idées morales et littéraires qu'il professait autrefois aux idées politiques qu'il met tout son effort à propager aujourd'hui.

Ce chemin est très direct et très court. Le fond de la morale de M. Brunetière, le point central et le nœud vital, pour ainsi parler, de cette morale, c'est la haine et c'est la terreur de l'individualisme. Il l'a poursuivi sur tous les tons et il l'a persécuté sous toutes les formes.

S'il a été peu tendre pour le romantisme, c'est que le romantisme est en son fond une littérature personnelle où règne et gouverne le culte du moi.

S'il a été dévot à notre XVII^e^ siècle, c'est que, beaucoup moins qu'il ne l'a dit et que ne l'avait dit Nisard, mais beaucoup encore, surtout à la comparer aux autres, la littérature du XVII^e^ siècle a été une littérature où la personnalité de l'auteur ne se montrait pas et, d'autre part, qui poursuivait généralement un but pratique, un but d'utilité sociale.

S'il en est venu — et l'on en verra des preuves bien éclatantes et intéressantes dans ce volume même, sur quoi, du reste, j'aurais quelques réserves à faire — s'il en est venu à avoir à l'endroit de la littérature et de l'art tout entier, surtout à l'égard des littérateurs et des artistes, certaines préventions, certaines défiances qui ne laissent pas d'aller assez loin, c'est qu'il a bien fini par s'apercevoir, si même il n'a pas un peu commencé par là, que presque fatalement l'art n'a que trop de tendances à être individuel, personnel et

quelque peu égoïste; que l'art est très naturellement et reste assez volontiers l'art pour l'art, toute chose humaine étant assez volontiers pour elle-même; et que, par conséquent, l'art contient en lui, de quoi il doit se défier sans cesse, un germe obscur et vivace d'immoralité.

Si enfin, sans qu'il soit, ce me semble, catholique d'origine, de première et de seconde éducation, M. Brunetière n'a jamais caché ses sympathies et je dirai ses préférences indépendantes pour le catholicisme, c'est qu'il a vu plus nettement que personne, ce qui, du reste, n'est pas contesté, que le catholicisme est certainement le plus rude ennemi de l'individualisme et de toute religion ou doctrine philosophique dont l'individualisme est l'esprit général et le ferment.

Ainsi *préparé*, M. Brunetière n'a pas eu besoin d'un bien long temps, quand il s'est appliqué aux choses de la politique générale, pour trouver l'idée centrale, l'idée maîtresse autour de laquelle devaient se ranger et se hiérarchiser pour ainsi dire toutes ses idées de détail. Cette idée ce fut tout de suite l'idée de Patrie. La science et l'art politique doivent avoir pour but de faire la patrie forte et de raffermir, vivifier et agrandir sans cesse l'idée de Patrie; voilà toute la politique de M. Brunetière.

Et elle est chez lui toute naturelle. Ce qui peut détruire la Patrie, c'est l'individualisme; ce qui peut réprimer et réduire l'individualisme, c'est, plus que toute autre chose, l'idée, la passion, le culte de la Patrie.

Ce qui peut détruire la Patrie, c'est l'individualisme;

cela n'a pas, je crois, besoin d'être démontré. Tout au plus pourrait-on dire que la Patrie forte ne se fait que d'individualités très fortes et très actives elles-mêmes et je suis aussi loin que possible de le contester. Mais elle se fait d'individualités qui ne se fortifient, qui ne se développent, qui ne s'exercent que pour se consacrer à la Patrie, qui, par parenthèse, *ne veulent être libres*, de quoi je les félicite ardemment, que pour se développer selon leurs aptitudes et qui ne veulent se développer que pour se consacrer à la patrie; — et cela précisément, loin que ce soit l'individualisme, c'en est le contraire. Le Patriotisme, c'est l'individualisme ne s'exerçant que pour se dépasser, ne plaçant point sa fin en lui, ne se fortifiant que pour le sacrifice, et ceci est précisément le contraire de l'individualisme proprement dit.

Et ce qui peut, plus que toute chose, réduire et réprimer l'individualisme, c'est la Patrie. Je dis plus que toute chose et je n'oublie pas, pour autant, que la Religion est un redoutable adversaire de l'individualisme, si même le fond de son office n'est pas justement de le détruire. Mais il faut remarquer cependant que la religion, en s'altérant peut-être, mais sans se détruire et sans se renoncer, peut devenir individuelle. L'homme peut se croire religieux en s'entretenant de l'idée de Dieu et de ses devoirs envers lui, et en se faisant très pur, très scrupuleux, très attentif et très respectueux et humble devant son Dieu, sans se dévouer à ses semblables; et il aura encore une religion. Sa religion, bien entendu, sera extraordinairement incomplète; mais, enfin, l'homme que je suppose

aura encore une religion et se sentira religieux. Et il n'en sera pas moins un individualiste accompli.

Il en est tout de même de la morale. C'est une demi-morale que celle qui dit à l'homme : « Respecte-toi; abstiens-toi du mal et sois doux envers la souffrance et le mal qui te vient des autres ». C'est une demi-morale; mais c'est une morale encore; et l'homme qui en sera pénétré pourra être un très honnête homme, se sentir un être moral et même d'une moralité peu commune et rester un pur et simple et parfait individualiste.

Il n'y a bien que la Patrie qui combatte *directement* et *exclusivement* l'individualisme; et qui le condamne en lui-même; et qui le mette aux abois et qui lui dise : « Si tu es, je ne suis pas; si je suis, tu ne dois pas être ».

Et cette morale aussi, certes, je le sais, et M. Brunetière ne l'ignore pas, n'est qu'une demi-morale. Mais comme répressive de l'instinct individualiste et ne lui laissant pas d'échappatoire ni de retraite, à ce titre et considérée seulement à ce point de vue, elle est bien ce qu'on peut trouver de meilleur.

C'est pourquoi, sans avoir jamais dit et sans vouloir jamais dire : « La morale c'est la Patrie », ou : « La Patrie c'est toute la morale », encore est-il que M. Brunetière fait, et avec raison, de la Patrie, sinon le fond, du moins le point d'aboutissement de la morale telle qu'il l'entend, et la pierre de touche aussi de la moralité telle qu'il la veut.

Mais qu'est-ce que la Patrie? La Patrie, pour M. Brunetière, c'est avant tout, c'est presque uniquement la

tradition nationale. Selon le grand axiome d'Auguste Comte qu'il ne faut jamais cesser de répéter : « L'humanité se compose de plus de morts que de vivants », la Patrie aussi se compose moins de vivants que de morts et moins de la concorde des vivants que du souvenir des disparus. Ou plutôt c'est dans le souvenir des morts que se fait et que se consolide la concorde des vivants. Si Lamartine est condamnable, comme il est condamné par M. Brunetière, pour avoir dit :

Nations! mot pompeux pour dire barbarie;

phrase qui sera souvent répétée en ce pays-ci et qui contient la condamnation à mort de la France, il doit être excusé pour avoir écrit :

C'est la cendre des morts qui créa la patrie;

et c'est à toute la France qu'il faut répéter la phrase magnifique que M. Jaurès jetait aux ouvriers de je ne sais plus quelle grève : « Vous êtes attachés à ce sol par vos souvenirs et par vos espérances, par vos morts et par vos enfants, par l'immobilité des tombes et par le tremblement des berceaux. »

C'est la tradition qui fait la Patrie, et la Patrie n'est qu'une tradition. Aussi M. Lavisse, que cite M. Brunetière, a-t-il bien raison de dire, dans son beau langage, que la Patrie c'est tout simplement l'histoire nationale : « C'est à l'École de dire aux Français ce que c'est que la France; qu'elle le dise avec autorité, avec persuasion, avec amour... Elle repoussera le conseil de ceux qui diront : « Négligez les vieilleries.

« Que nous importent Mérovingiens, Carlovingiens, « Capétiens même? Nous datons d'un siècle à peine. « Commençons à notre date. » Belle méthode, pour former des esprits solides et calmes que de les emprisonner dans un siècle de luttes ardentes où tout besoin veut être satisfait et toute haine assouvie sur l'heure!... Ne pas enseigner le passé! *Mais, il y a dans le passé une poésie dont nous avons besoin pour vivre!* Il faut verser dans l'âme du paysan la poésie de l'histoire. Contons-lui les Gaulois et les Druides, Roland et Godefroy de Bouillon, Jeanne d'Arc et le Grand Ferré et tous les héros de la France ancienne, avant de lui parler des héros de la France nouvelle... Faisons pénétrer dans son esprit cette idée juste que les choses d'autrefois ont eu leur raison d'être; qu'il y a des légitimités successives au cours de la vie d'un grand peuple et qu'on peut aimer toute la France sans manquer à ses obligations envers la République... On ajoute à l'énergie nationale quand on donne à un peuple l'orgueil de son histoire. »

C'est précisément cela. *La Patrie, c'est l'histoire de la Patrie*; le patriotisme, c'est, dans un peuple, l'orgueil de son histoire. Les fondateurs du patriotisme, c'est, après les héros qui ont fait le pays, les historiens qui les racontent. M. Brunetière s'égaie un instant et en même temps s'indigne contre le mot fameux qu'il considère comme une ânerie : « Heureux les peuples qui n'ont pas d'histoire! » Plaignons, au contraire, dit-il, les peuples qui n'ont pas d'histoire; car ils n'ont pas de patrie. — Sur quoi, un instant, je demande qu'on s'entende.

Le mot, quel qu'en soit l'auteur, est évidemment du temps où l'histoire n'était que le récit des guerres étrangères et des guerres civiles, « l'histoire-batailles», comme disait dédaigneusement Duruy; et, dans ce temps-là, sans être tout à fait juste, le mot n'était pas une absurdité. Mais si l'on entend par histoire l'histoire complète, celle de tous les travaux, de toutes les peines, de toutes les audaces et de tous les efforts, oui, bien malheureux le peuple qui n'a pas d'histoire et qui n'a pas une belle histoire! Avant 1773 et depuis 1783 jusqu'en 1861, les États-Unis n'ont pas eu « d'histoire-batailles » mais, même avant 1773, ils avaient une magnifique histoire de courage et de persévérance; et c'est précisément parce qu'ils l'avaient, qu'ils ont pu devenir une patrie et parce qu'ils la savaient, qu'ils ont eu le patriotisme. Et, depuis 1783 jusqu'en 1861, eussent-ils oublié la guerre de l'indépendance, ils avaient encore une merveilleuse histoire de conquête sur le sol avare, d'inventions, de découvertes, de courage et d'énergie indomptable qui suffit pour faire une patrie dans les âmes des générations successives; et c'est précisément parce que cette patrie idéale existait que la patrie matérielle n'a pas été morcelée.

Il est donc vrai de dire : « Malheureux les peuples qui n'ont pas d'histoire! » si l'on entend par histoire l'histoire tout entière et surtout la vraie, celle qui est faite des efforts et de la persévérance dans l'être et de la passion d'agrandissement et de perfectionnement de tout un peuple.

Oui, c'est l'histoire qui fait la Patrie; oui, la nation, c'est la tradition nationale. On reconnaît un peuple qui

périt à son admiration enfantine pour les étrangers. Si j'ai appelé, beaucoup trop sommairement, je le confesse, le XVIIIe siècle « le siècle ni chrétien ni français », c'est pour beaucoup de raisons, que j'ai exposées en leur lieu ; mais c'est surtout parce que c'est en ce siècle que, pour la première fois, la badauderie exotique s'est déclarée avec un caractère vraiment alarmant. Étudier Guilhem de Castro pour en tirer le *Cid*, cela n'a rien d'alarmant et au contraire. Mais répéter à tout propos, dans le pays de Descartes, de Malebranche et de Montesquieu, qu'on ne pense qu'en Angleterre, et qu'on va en Angleterre pour apprendre à penser, et s'incliner jusqu'à terre devant le moindre mot échappé à Frédéric II ou à Catherine de Russie, cela est très grave, quand il devient, non la manie d'un homme de lettres qui n'a pas réussi à être agréé de Louis XV, mais une tendance de tout un peuple, comme c'était bien un peu le cas vers le milieu du XVIIIe siècle.

Ici il faut bien prendre garde, car il y a des écueils de tous les côtés. Il y a un amour-propre national qui est idiot, parce qu'il n'est qu'une forme de l'infatuation et de la paresse. Il consiste à mépriser l'étranger jusqu'à se dispenser de le connaître, et à se dispenser de le connaître pour le pouvoir mépriser tout à son aise. Cela est inepte et je n'ai pas besoin d'ajouter que c'est désastreux. Mais il y a un autre défaut qui consiste à admirer l'étranger sans le connaître et à l'adopter avant même de l'avoir étudié, d'où il suit qu'on ne lui emprunte que des choses tout à fait superficielles dont on ne fait aucun profit, et qu'en

même temps on cultive en soi le dégoût des choses nationales et des traditions, ce qui est la préface même et plus que la préface de la décadence.

Un exemple en passant. Personne ne croit moins que moi que les philosophes du XVIII[e] siècle aient eu une grande influence sur la Révolution française. Mais encore ils en ont eu quelque peu, bien entendu. Or, l'admiration qu'ils professaient pour les institutions politiques de l'Angleterre a pu être pour quelque chose dans l'adoption en France du système parlementaire tel qu'il existait de l'autre côté de l'eau.

Voyez-vous bien ceci. Nous avions à nous, bien à nous, produit de notre histoire, tradition nationale, partie intégrante de notre ancienne constitution, écrite ou non et il n'importe : 1° des États Généraux intermittents; 2° des Parlements qui avaient reçu ou qui avaient pris le droit d'enregistrement de la loi et le droit de remontrances. Mais, c'était là un système parlementaire tout fait, qu'il ne s'agissait que de régulariser et qui pouvait être excellent! Des Parlements investis régulièrement du droit de remontrances et du droit d'appel aux États Généraux, droits qu'ils avaient exercés plusieurs fois, sans les avoir formellement; — des États Généraux, soit périodiques (sans être permanents), soit convoqués par le gouvernement ou sur appel à eux interjeté par les Parlements : c'était un système parlementaire parfaitement viable, qui avait peut-être les avantages du système actuel sans en avoir les inconvénients, et qu'on aurait peut-être bien fait d'adopter, et où je vois que reviennent aujour-

d'hui les regrets ou les conceptions de plusieurs théoriciens politiques.

Oui bien; mais c'était français; c'était dans les traditions nationales; cela a peut-être suffi ou n'a pas été de peu de poids pour qu'un système tout différent fût adopté parce qu'il était d'outre-Manche.

Le dégoût de soi, qui est chez les individus un défaut au moins égal à l'infatuation de soi-même, est donc chez les nations un assez fâcheux symptôme, qu'il faut surveiller tout autant que le culte béat de ses prétendues perfections; et il doit rester de tout ceci que la Patrie, c'est le sentiment, chez tous les individus d'une nation, des vertus par lesquelles les ancêtres ont fondé le pays, et le vif souci de les égaler et de continuer leur tâche.

Il ne faut pas dire, en se fondant sur cette définition, que les peuples démocratiques sont incapables de patriotisme; mais il faut les avertir très sérieusement qu'ils y sont exposés, s'ils ne savent pas corriger certaines de leurs tendances par certaines autres. L'esprit de la démocratie étant que la volonté des citoyens librement consultés est la loi et qu'il n'y en a pas d'autre, ce qui ne laisse pas d'être raisonnable, les démocraties ont un penchant tout naturel à ne pas tenir pour loi ce qui a été résolu autrefois par des hommes qu'on ne peut pas, et pour cause, consulter aujourd'hui. Un des axiomes démocratiques est qu'une génération ne saurait lier les générations qui la suivent. De là une tendance, très bien signalée par M. Lavisse, dans les lignes citées plus haut, non point précisément à mépriser le passé, mais à n'en tenir

aucun compte, à le tenir pour non avenu ou pour négligeable. « Négligez les vieilleries. » Cela peut séduire, d'abord parce que cela est admirable pour favoriser la paresse et l'incuriosité; c'est du Montaigne; ensuite parce que cela flatte l'orgueil naturel des hommes qui n'aiment rien tant que de faire dater le monde du jour de leur naissance; mais à ce jeu c'est, comme nous l'avons vu, l'idée de la Patrie qui peut disparaître, puisqu'il est bien certain qu'elle est tout entière dans l'idée de tradition. Un peuple qui se croit d'hier n'est pas plus un peuple que si, en effet, ce qui n'est jamais arrivé, il était d'hier.

Et il est très vrai, aussi, que les démocraties ont en elles un bon élément de patriotisme. Elles ont, ou elles peuvent avoir ce sentiment — je l'ai entendu exprimer — qu'elles ne sont au service de personne, qu'elles ne sont subordonnées ni à une famille régnante, ni à une classe dirigeante, et que, par conséquent, les sacrifices qu'elles font pour la patrie c'est bien pour elles qu'elles les font, et qu'en les faisant elles ne sont dupes de qui que ce soit. Admettons ce point de vue; et, puisque les démocraties ont quelques raisons particulières d'être patriotes, qu'elles corrigent leurs mauvais penchants par les bons; mais encore qu'elles n'oublient point que le vrai moyen de confirmer en elles l'idée de la patrie serait de ne point mépriser la tradition et de s'y attacher aussi fortement que leurs préjugés peuvent le leur permettre.

En France, par exemple, on pourrait invoquer l'exemple de Michelet. Il n'est pas très suspect d'avoir eu une grande faiblesse d'âme pour l'ancien régime;

il était pourtant très patriote et, s'il était patriote, c'était bien par influence de la tradition. Il aimait la vieille France passionnément; il reconnaissait son père et son aïeul dans le paysan ou l'ouvrier du XIIe siècle; il était dévot de Jeanne d'Arc, quoiqu'il appelât Voltaire : « mon père »; et tout cela est touchant, comme il arrive de l'être à des choses assez incohérentes et je ne saurais que recommander à nos démocrates d'être aussi patriotes que Jules Michelet, « né comme un brin d'herbe entre deux pavés de Paris ».

Le danger est si grand dans une démocratie que l'idée de Patrie, sinon s'éclipse, du moins devienne confuse; qu'au fond, sauf les attaches individuelles, la raison secrète et la raison vraie des défiances des hommes des vieux partis à l'égard de la démocratie n'est pas autre chose que la crainte que la Patrie ne disparaisse. Ils ne la retrouvent pas dans une nation démocratique. Ils la cherchent. Ils se demandent où elle est. Est-elle dans une famille représentant et comme ramassant en elle la perpétuité du pays? Il n'y en a plus. Est-elle dans une classe ayant le même caractère et le même office? Il n'y en a plus. Est-elle dans un corps de magistrats continu et se continuant sans rupture à travers l'histoire, comme le sénat romain? Il n'y en a pas. — Mais elle est dans tout le monde, dans la masse même du peuple! — Mais ce peuple a-t-il bien une tradition? S'aime-t-il profondément dans le passé? Et pour s'aimer dans le passé, se connaît-il dans le passé? C'est précisément la question et tout est là. Le peuple tout entier peut avoir une

tradition, mais il peut aussi n'en pas avoir, et, s'il n'en a pas, il est bien certain que la Patrie n'existe plus.

Et il est très vrai qu'il y a des craintes à concevoir à cet égard. Les symptômes sont très légers; mais ils existent. On peut remarquer que les peuples dits « latins » ont montré quelques dispositions, après les blessures reçues pour la patrie, un peu différentes de celles qu'ont montrées les peuples d'autres races. Des mouvements séparatistes, non sans collisions sanglantes, ont eu lieu en Italie après les défaites des troupes italiennes en Abyssinie. Un mouvement séparatiste s'est manifesté en Catalogne, comme contrecoup des désastres subis par l'Espagne à Cuba. En France même, après un magnifique effort de ressaisissement, si je puis dire, et de renouvellement, quelques signes, plus légers qu'ailleurs, ce qui tient à ce que la France n'est pas précisément un pays latin, mais un peuple celtique *remué* de latin, quelques signes cependant ont pu faire redouter quelques tendances séparatistes sous le nom de fédéralisme, et je ne sais quelle atténuation de l'idée de Patrie. Cela est presque insensible, je le répète, et je n'oserai même pas dire qu'on peut craindre que la France ne soit moins patriote qu'autrefois, et en son ensemble je crois qu'elle l'est tout autant; mais encore il faut prendre garde.

Or on sait ce que les terribles blessures que le premier Empire a portées à l'Allemagne ont fait de l'Allemagne. Elles en ont fait un peuple, et non pas pour un jour, ou une année, ou une génération. Elles en ont fait un peuple qui pendant soixante ans a poursuivi le même dessein, c'est à savoir le dessein

d'exister, et qui l'a atteint. Il est curieux à cet égard de consulter la brochure qu'Edgar Quinet a publié en 1831 et la correspondance du même Quinet avec Michelet à la même époque et pendant les années suivantes. Quinet habitait Heidelberg. Il observait les mœurs, l'état d'esprit et les tendances des populations des Provinces rhénanes. Or, il avait vu avant 1830 que ces populations n'étaient point éloignées de souhaiter une réunion à la France. Il s'aperçoit, tout de suite, après 1830, que ces mêmes populations s'entêtent immédiatement de l'idée de l'Unité germanique et se tournent vers la Prusse. Qu'est-ce à dire? Tout simplement que 1830 étant une victoire du « parti libéral », et le parti libéral étant fanatique de Napoléon, 1830 a paru aux Allemands une victoire bonapartiste et a réveillé toutes leurs craintes. La seule menace, très illusoire, très imaginaire, d'un retour offensif de l'esprit bonapartiste refaisait des Allemands, non seulement des patriotes, mais des « chauvins » et des partisans de la grande patrie, qui n'existait pas encore.

Il faut donc craindre, chez nos peuples d'Occident, sans vain effroi et sans désespérance puérile, mais il faut craindre, cependant, il est prudent d'appréhender tout ce qui peut amener une défaillance, et comme le mot est trop fort recourons au barbarisme, un « fléchissement » de l'idée de Patrie.

Et voilà pourquoi il faut redouter l'individualisme et le combattre à toutes forces. Tout compte fait, l'individualisme c'est le *liberum veto*, c'est la prétention qu'a un seul homme de s'opposer à la décision de tous ou

de la majorité pour cette seule raison qu'elle ne lui plaît pas. Or on ne sait que trop ce que le *liberum veto* a fait de la République de Pologne. M. Brunetière a de fortes paroles sur ce point : « Il existait naguère — et à peine aujourd'hui nous en souvenons-nous — au centre même de notre Europe, un grand peuple, un peuple de héros, un peuple également renommé pour la libéralité de ses mœurs, la grâce de ses femmes et la bravoure de ses hommes... Elle est morte pourtant cette grande nation, et vous savez de quel mal elle est morte! C'est l'individualisme qui l'a tuée! C'est le *liberum veto*, c'est le droit que chacun avait de s'opposer lui tout seul à la résolution de tous. Elle n'est venue où elle ne voulait pas, selon le mot célèbre, qu'à force d'avoir mis son orgueil à faire ce qu'elle voulait. Et si ce n'est pas ici de l'imagination ou de la dialectique, et si c'est de l'histoire, voulons-nous, à notre tour, Messieurs, devenir une Pologne? Sachons, du moins, que nous y marchons... »

Et cela, sans être absolument vrai, parce que nous n'avons encore, Dieu merci, aucune tendance à introduire l'individualisme dans le gouvernement et dans nos constitutions politiques, alors que l'*individualisme aristocratique*, c'est-à-dire un monstrueux contresens, un hurlement de mots accouplés et d'idées accouplées, était le fond même de la Constitution polonaise; reconnaissons que le danger, pour être plus lointain, n'en existe pas moins et ne laisse pas de se déclarer par certains signes avant-coureurs.

Reconnaissons-le d'autant plus que la France est presque universellement détestée et que ces trois

mobiles : la haine, la crainte et la cupidité, qui ont réuni contre la Pologne ses puissants voisins, animent parfaitement contre la France des voisins tout aussi redoutables. La disparition de la France est en train de devenir un rêve européen. Comme la Pologne, la France a longtemps troublé l'Europe par ses incursions; comme la Pologne, elle l'a longtemps gênée du contre-coup de ses agitations extérieures; comme la Pologne, elle est un peuple qu'on juge trop brave et trop aventureux, bien que, sans perdre sa bravoure, elle semble avoir perdu le goût des aventures; comme la Pologne, elle est facile à partager, ayant des voisins de tous les côtés et n'étant pas, comme l'Angleterre, l'Espagne et l'Italie cantonnée naturellement et séparée, soit de tous les peuples, soit de tous sauf un. Autant de motifs tendant au même but et se ramassant dans une même idée : la disparition de la France.

Et l'on voit que cette haine unique prend les formes les plus diverses et les prétextes les plus contraires. L'Allemagne nous hait parce qu'elle trouve avec dépit qu'elle ne nous a pas assez amoindris, et que nous semblons nous être relevés bien vite. L'Italie nous hait comme puissance catholique nourrissant, à ce qu'ils supposent, je ne sais quels projets de restauration du pouvoir temporel des papes. Et voici qu'un patriote belge écrit à M. Brunetière une lettre bien curieuse qui nous révèle que certains nous haïssent comme puissance anticatholique et destructrice de la religion : « ... Vous n'oubliez qu'un point, qui est que, pour assurer le triomphe du catholicisme, il faut, et avant tout, que la France soit anéantie. Car la France a été

de tout temps la grande ennemie du catholicisme; c'est elle qui, se faisant l'alliée de l'Angleterre et de Gustave-Adolphe... C'est elle qui... L'anéantissement de la France, telle est donc la première condition des progrès ultérieurs du catholicisme et, puisque vous semblez ne pas vous en douter, j'ai cru devoir vous en avertir ».

Et voilà des couleurs bien diverses du même sentiment; mais il ne s'agit pas de dire : « Qu'ils s'accordent entre eux! » Il s'agit de savoir qu'ils s'accordent au fond et que chacun habille le sentiment commun de ses idées et de ses humeurs particulières; mais que le sentiment est commun en effet, très répandu sous diverses formes, ce qui est la seule chose qui nous importe.

Que nous ayons une grande consolation et un point agréable à reposer nos yeux au delà de l'Allemagne, il est possible et même certain; mais en y portant nos regards, ce qui est permis, arrêtons-les un instant sur la Pologne et en nous rappelant qu'elle a dit un jour : « Dieu est trop haut, la France trop loin », craignons d'avoir un jour à dire : « Dieu est trop haut, la Russie trop loin ».

Il faut donc aimer la Patrie profondément; mais comment convient-il de l'aimer? Ne cherchons ni subterfuges ni circonlocutions et disons nettement, comme M. Brunetière, qu'il faut l'aimer dans son moyen de défense, c'est-à-dire dans son armée, comme tous les peuples du monde ont aimé leur pays dans la force organisée pour le défendre. Le patriotisme n'est pas le militarisme ; il va plus loin, il va, si vous voulez, plus haut, il va ailleurs; mais c'est là qu'il va d'abord et le

militarisme est le signe et la mesure du patriotisme. Qu'il y ait une majorité antimilitariste dans un pays, c'est parfaitement le signe que ce pays se renonce; qu'il y ait seulement un parti antimilitariste dans un pays, c'est un très mauvais signe et il y a déjà lieu de pousser le cri d'alarme.

Or, M. Brunetière n'a pas eu de peine à montrer qu'il y a un parti antimilitariste en France. Il a lu devant ses auditeurs des fragments de quatre livres, dont un, ce qui peut être une consolation, est d'un Italien, mais dont trois sont d'auteurs français, où l'institution militaire est considérée en elle-même comme une vieillerie surannée qui doit disparaître, et comme une « survivance préhistorique ».

Cet état d'esprit, quoique isolé, est très grave. Il indique que ceux qui sont dans ces idées, s'ils sont sincères, et tout montre qu'ils ne le sont que trop, ne comprennent rien ni à la Patrie, dont ils se croient l'ornement, ni à la Civilisation, dont ils se croient les représentants, ni enfin à la démocratie.

Ils ne comprennent rien à la Patrie, car tout en l'aimant peut-être, ils croient qu'elle peut se passer de son arme, de son outil, de son organe, plutôt, de protection et de défense. Renan parle quelque part d'un certain animal qui n'a que ses pieds pour pourvoir à sa subsistance et pour se préserver du danger, et qui est si stupide qu'il se mange les pieds par distraction. Le peuple qui supprimerait son armée ou qui seulement l'affaiblirait en la dénigrant ou en la déclarant survivance préhistorique serait absolument aussi stupide que cet animal.

Certains physiologistes aiment assez représenter un peuple comme un être vivant, comme un animal, comme un organisme de l'ordre zoologique. Cela comme définition, ne signifie pas grand'chose; mais comme comparaison, c'est acceptable. Eh bien, un animal n'est autre chose qu'un fragment de la matière vivante qui, avec le temps, et de génération en génération, s'est créé des organes en raison de ses besoins, organes de préhension, organes de défense. Il porte avec lui l'arme que l'histoire même de son espèce l'a forcé de se créer. S'il s'avisait de la détruire, si on le voyait essayer de se ronger les ongles ou de s'arracher ses crocs ou ses défenses, on dirait qu'on est en présence de ce qu'on n'a jamais vu, d'un animal fou, et ce serait comme le scandale de l'histoire naturelle. Un peuple qui supprimerait son arme par je ne sais quelle prétention de devancer les temps et d'être *posthistorique* pour ne pas paraître *préhistorique*, serait le scandale de l'histoire.

Il ne serait pas autre chose qu'une espèce qui, dans la concurrence vitale, n'attendrait pas d'être détruite, mais se détruirait elle-même. La Patrie c'est l'armée, l'armée c'est la Patrie elle-même, en ce sens qu'elle est l'organe que, lentement, depuis des siècles, la Patrie s'est construit et a ajusté au milieu qui lui a été fait, pour subsister et se maintenir.

Une nation ne se saisit comme nation que dans son armée. Abstraction faite de son armée, une nation se connaît comme association d'intérêts ou comme réunion de gens parlant la même langue. C'est tout et c'est peu. Dans son armée, elle se saisit comme force

distincte des autres forces qui se partagent la planète et comme capable de leur résister, c'est-à-dire comme capable de continuer d'être distinctes d'elles. S'il pouvait faire abstraction de ses dards, le hérisson ne se connaîtrait que comme estomac; c'est en se mettant en boule qu'il se connaît comme distinct du reste de la nature et qu'il a le sentiment de sa personnalité. A ce titre, l'armée est, dans le sens précis du mot, la conscience de la nation. On peut douter de la netteté du patriotisme de celui qui n'a pas, non seulement du respect, mais un commencement d'affection pour l'armée de son pays.

Et l'armée n'est pas seulement l'arme de la nation, elle en est l'armature. C'est l'armée qui fait que la nation n'est pas un être invertébré; c'est l'armée qui fait que la nation se tient debout. Certes, même sans l'armée, des citoyens pourraient aimer la cité et se serrer les uns contre les autres avec sympathie; mais par l'armée, et à condition que tous en soient, ils s'engrènent, pour ainsi parler, comme les rouages d'une machine bien faite. Car enfin, quelques raisons diverses et toutes bonnes que des Français aient d'aimer les Français, cependant ils sont divisés par une foule d'intérêts, et de tendances, et de croyances. Ils sont en concurrence continuelle. Ils sont des adversaires, à mille titres, les uns relativement aux autres, et il faut bien reconnaître qu'au cours de la vie quotidienne, c'est surtout comme adversaires qu'ils se connaissent et s'éprouvent les uns les autres. Ce n'est qu'à titre de soldats, ce n'est que comme membres de l'armée qu'ils se connaissent au contraire, je dis *tous*, comme coopé-

rant à une même œuvre et comme réunis bien manifestement dans la même idée.

Voilà ce que nous entendons par l'armée faisant la cohésion même de la nation, l'empêchant de se disperser et de se pulvériser, constituant l'armature du pays.

Ajoutez qu'elle en est l'armature, non pas seulement au moment où nous en parlons, mais à travers la suite du temps. Si la Patrie est avant tout une tradition historique, qui plus, qui autant que l'armée, non seulement représente cette tradition, non seulement la personnifie, mais est cette tradition même, vivante? La littérature nationale, l'art national et je voudrais qu'on dît aussi la morale nationale; car s'il n'y a qu'une morale, encore est-il que chaque peuple a sa manière particulière de l'entendre et donne comme un caractère particulier à la morale universelle; et, donc, la littérature nationale, l'art national, la moralité nationale sont des éléments incomparables de la tradition et, par conséquent, sont des éléments essentiels de la Patrie, oui, sans doute; mais l'armée est *celle de toutes nos forces* qui a été le plus mêlée à l'histoire et qui a le plus contribué à la faire. C'est son histoire à elle qui reste la plus grande partie de la nôtre; c'est sa vie continue qui est, sinon le fond même, du moins l'élément le plus important de la vie commune de notre pays considéré comme peuple. Armée et Patrie, ne le voulût-on pas, à considérer la Patrie comme la tradition nationale, sont donc liées et entrelacées d'une façon indissoluble, à ce point que non seulement, l'une supprimée, l'autre est détruite; mais, l'une méprisée seulement ou oubliée, l'autre est ruinée.

Voilà ce qui nous fait penser que les antimilitaristes aiment peut-être leur pays, car il y a des contradictions louables et d'heureuses incohérences; mais qu'ils n'entendent vraiment rien à l'Idée de la Patrie, ce qui peut-être est dangereux.

Et nous disons encore qu'ils ne comprennent vraiment pas la civilisation, quelque étonnement qu'une assertion pareille doive exciter dans leur esprit. Que la civilisation doive s'achever un jour et se consommer dans la disparition de la guerre et par conséquent dans la disparition des armées : il est possible. Mais d'abord il sera peut-être permis de dire que nous n'en savons rien du tout. Ensuite, dût-il être vrai un jour, ce serait une légère erreur que de croire que l'on doive avoir les yeux fixés sur le dernier, sur l'extrême résultat des choses pour se faire une opinion raisonnable sur la façon de se conduire actuellement. Ce n'est pas la consommation des siècles qu'il faut considérer, c'est demain, c'est après-demain, si l'on a la prétention d'avoir la vue longue. Or la civilisation, telle qu'elle s'est faite jusqu'à présent et telle qu'elle est au moment où nous sommes, s'est faite par la guerre, il le faut avouer avec tristesse, mais il le faut avouer; et les peuples très civilisés qui ont oublié d'être militaires ont péri et, en périssant, ont laissé reculer, ce qui revient à dire ont fait reculer la civilisation.

L'Asie, vaincue par Alexandre, est un progrès de la civilisation, parce que le peuple vainqueur est à la fois un peuple civilisé et un peuple militaire. La Grèce, vaincue par les Romains, est un recul de la civilisa-

tion; car on reconnaîtra que, d'une part, l'art, et la littérature, et la morale de la Grèce ont baissé après la conquête, d'autre part que si les Romains ont eu le très bon esprit de se faire les élèves des Grecs, ils n'ont jamais, ni en littérature, ni en art, ni en philosophie morale, ni même en idées religieuses, été aussi haut que les Grecs. Tout compte fait, déchet et recul.

Et si la civilisation romaine, relativement très brillante, a été étouffée, c'est parce que les Romains n'ont pas été militairement assez forts pour continuer de l'imposer au monde et pour arrêter l'inondation de ceux qui ne l'avaient pas. D'où regression de quelques huit ou neuf cents ans.

La civilisation s'est faite par la guerre, à la condition, bien entendu, que le peuple guerrier fût en même temps civilisé; mais quand la civilisation s'est trouvée d'un côté et la puissance militaire de l'autre, c'en a été fait de la civilisation la plus brillante, et la plus ancienne, et la mieux assise, preuve que la civilisation ne peut s'appuyer que sur la force militaire, et ne s'imposer que par la guerre, et ne se défendre que par la guerre également.

C'est ce que M. Brunetière fait entendre par ces lignes de haute ironie : « Et pas un instant on ne songe que sans ces militaires, sans la protection invisible et présente qu'ils étendent jusque sur leurs ennemis, on n'aurait ni le loisir de martyriser des lapins dans les laboratoires, ni la facilité de tenir des congrès de la Paix, ni la liberté d'insulter au bon sens et à la justice par de semblables paradoxes ».

Si donc toute civilisation, jusqu'à nos jours, a été soit imposée, soit défendue et maintenue par les armes, nous respectons, nous admirons peut-être ceux qui, d'un puissant regard pénétrant le lointain avenir, savent de certaine science que la civilisation amènera un jour l'abolition de la guerre et des armes; mais nous nous disons que, pour amener un si désirable et si magnifique effet, il faut d'abord qu'elle soit et continue d'être, et que pour être et continuer d'être, elle n'a pas d'autre moyen connu jusqu'aujourd'hui que de s'appuyer sur une force armée très imposante et très redoutable. Et que cela forme un cercle, nous n'y contredisons aucunement; mais ceci vaut comme constat et non comme objection, et nous n'avons rien à répondre sinon que, ce cercle, nous y sommes, que nous n'avons aucun moyen de n'y pas être, et que ce n'est que le temps, dont ni nous ni nos contradicteurs ne disposons, qui peut nous en faire sortir.

Et, après avoir assuré que les antimilitaristes ne comprennent ni la Patrie ni la Civilisation, nous allons jusqu'à prétendre qu'ils ne comprennent pas la Démocratie.

Ce qui en est un commencement de preuve, remarquez-le avant d'aller plus loin, c'est qu'ils répètent dans une démocratie, contre l'armée, les raisonnements qu'on tenait contre elle dans une société aristocratique. Ils en sont encore, sans du reste la connaître, à la page de Montesquieu, relativement à l'incompatibilité du gouvernement parlementaire et de l'armée.

Montesquieu disait : « L'armée étant une fois établie, elle ne doit pas dépendre immédiatement du

corps législatif, mais de la puissance exécutrice; et cela par la nature des choses, son fait consistant plus en action qu'en délibération. Il est dans la manière de penser des hommes que l'on fasse plus de cas du courage que de la timidité, de l'activité que de la prudence, de la force que des conseils. L'armée méprisera toujours un Sénat et respectera ses officiers. Elle ne fera point cas des ordres qui lui seront envoyés de la part d'un corps composé de gens qu'elle croira timides et indignes par là de lui commander. Ainsi, sitôt que l'armée dépendra uniquement du corps législatif, le gouvernement deviendra militaire. Et si le contraire est jamais arrivé, c'est l'effet de quelques circonstances extraordinaires... Que si, dans le cas où l'armée est gouvernée par le corps législatif, des circonstances particulières empêchent le gouvernement de devenir militaire, on tombera dans d'autres inconvénients. De deux choses l'une : ou il faudra que l'armée détruise le gouvernement ou il faudra que le gouvernement affaiblisse l'armée ».

Voilà le fond même de tout ce qui se dit de nos jours contre l'armée, en crainte de l'armée ou en défiance à l'endroit de l'armée; et n'est-il pas curieux déjà que l'on dise contre une armée nationale, contre une armée qui est la nation tout entière, contre une armée démocratique, ce que l'on disait des armées mercenaires et des armées éminemment aristocratiques, des armées où un régiment était la propriété d'un gentilhomme, des armées enfin de l'ancien régime; et que contre celle de nos jours on ne trouve rien autre chose à dire que ce qu'on disait de celles d'alors?

C'est déjà la preuve qu'on ne trouve contre notre armée que des objections qui ne s'appliquent pas à elle. Et, en effet, toutes les considérations antimilitaristes dont on nous accable s'adressent très précisément à une armée de prétoriens, à une armée qui serait étrangère à la nation, qui n'en sortirait pas, ou qui une fois tirée d'elle n'y rentrerait plus, à une armée extranationale, à une armée étrangère, à une armée de gardes suisses, c'est-à-dire à une armée qui n'existe pas! Et si notre armée est précisément le contraire de celle à qui s'adresse l'argumentation de nos adversaires, il est assez probable que c'est juste en sens contraire de cette argumentation qu'on doit conclure.

Eh bien! il est parfaitement exact que l'armée moderne, et aussi bien en Allemagne, en Italie, en Autriche et en Russie qu'en France, est juste le contraire de ce qu'étaient les armées anciennes. L'armée, de nos jours, est simplement la nation appelée pour un certain temps et pour un temps très court à apprendre le métier militaire, et rentrant dans la masse civile de la nation très peu de temps après en être sortie et dès qu'elle sait se servir des armes. Dans ces conditions, l'armée n'est pas du tout ce qu'on a appelé jusqu'à nos jours « l'armée », et aucun des raisonnements qu'on pouvait faire sur ce qui était l'armée autrefois ne peut s'appliquer à l'armée d'aujourd'hui, et aucun de ces raisonnements n'est plus à présent qu'une phrase, sinon « préhistorique », du moins archaïque et, surtout, vidée de tout son sens.

Prenez donc la peine, à ce propos, de lire, tout à côté de ce que Montesquieu disait des armées prétoriennes

et aristocratiques, ce qu'il disait en même temps des armées nationales : « Pour que celui qui exécute ne puisse pas opprimer, *il faut que les armées qu'on lui confie soient peuple et aient le même esprit que le peuple*, comme cela fut à Rome jusqu'au temps de Marius ».

Or bien l'armée-peuple, c'est précisément l'armée moderne; et il serait difficile de contester qu'elle soit *peuple*, puisqu'elle est *le peuple* lui-même tout entier, et qu'elle a le même esprit que le peuple, puisqu'elle est le peuple lui-même.

Et avec ma loyauté ordinaire, je reconnais que, cependant, l'armée n'est pas le peuple absolument tout entier, puisqu'elle ne peut être composée que de jeunes gens et qu'il pourrait y avoir une dissidence entre la nation armée, c'est-à-dire la nation jeune et la nation désarmée, c'est-à-dire la nation âgée; et que, par exemple, un général vainqueur revenant des frontières à la tête de la nation jeune, qui serait enthousiaste de lui, pourraît être un danger pour les institutions nationales [1]. Ce danger existe, ou, du moins, il peut exister, je le reconnais très franchement, croyant que le moyen de mener à bien une discussion et d'avoir raison n'est point du tout de dissimuler les objections sérieuses qu'on vous peut faire, et, qu'il est, au contraire, de les soulever.

Mais remarquez combien il faudrait de circonstances réunies pour que ce danger fût vraiment sérieux. Il faudrait que le gouvernement civil fût absolument impopulaire; il faudrait que les généraux s'accor-

1. Voir dans mes *Questions politiques*, l'étude intitulée : *Que sera le XX^e^ siècle?*

dassent à accepter l'un d'eux comme chef incontesté, et non seulement incontesté, mais secondé puissamment par eux: il faudrait que la« nation jeune » fût unanime dans son enthousiasme à l'égard d'*un seul* de ses chefs. Il faudrait que le reste de la nation fût lui-même à très peu près dans les mêmes sentiments. Car, enfin, cette « nation jeune » n'est pas séparée de la « nation âgée » par un abîme. Elle est composée des fils et des frères cadets de ceux qui composent la nation âgée. Elle est élevée de la même façon; elle a conservé avec la nation âgée des relations constantes, puisqu'elle passe un temps très court sous les drapeaux. Elle n'aurait une opinion politique énergiquement opposée au gouvernement civil que si le reste de la nation avait lui-même une opinion assez vivement hostile à ce même gouvernement.

Et par ainsi, le gouvernement civil ne sera jamais renversé par l'armée que si elle est victorieuse, que si elle est unanime et que s'il est abominable et abominé, et par ainsi, l'armée ne renversera jamais qu'un gouvernement déjà tombé.

Ainsi réduit, et je suis certain de ne le réduire qu'à ce qu'il est réellement, le danger en question n'est qu'un avertissement au gouvernement civil d'être un bon gouvernement, ou, au moins, un gouvernement passable, et il n'est pas mauvais du tout que cet avertissement existe. Mais, en temps normal, presque en quelque temps que ce soit, l'armée, telle qu'elle existe de nos jours, est un élément conservateur, est l'élément le plus conservateur de la nation: elle n'est pas, elle ne peut pas être autre chose.

Elle est élément conservateur comme la démocratie elle-même, et c'est le premier trait commun qu'elle a avec la démocratie. La démocratie, comme on sait, n'a nullement le caractère mobile des classes moyennes. Elle met un temps très long à changer d'opinion ou, seulement, d'attitude, et, à ce titre, elle est un lest. L'armée nationale, l'armée démocratique en est un autre pour la même raison, c'est-à-dire par le fait d'être de même nature. Une petite armée prétorienne restant sept années sous les drapeaux, contenant une foule de soldats et sous-officiers qui y restent toujours et qui transforment le *service* militaire en *métier* militaire, est mille fois plus dangereuse au milieu de la nation désarmée, que la nation armée elle-même, ou la moitié de la nation portant les armes, passant trois ans, c'est-à-dire, deux ans et demi, sous les drapeaux, rentrant dans la masse du peuple, revenant à l'armée, rentrant dans la masse encore, quelquefois éloignée de la nation, mais non jamais séparée d'elle; — ou, plutôt, la première de ces deux armées est un danger permanent et la seconde est un danger dans des circonstances extrêmement rares et véritablement exceptionnelles.

Et quand on songe qu'avec une armée prétorienne qui avait des raisons de ne pas aimer le gouvernement à cause des souvenirs napoléoniens, ce n'est pas par l'armée que la Restauration a été renversée, et, qu'au contraire, elle a été défendue par l'armée; ce n'est pas par l'armée que le gouvernement de Juillet a été renversé, et, qu'au contraire, il a été défendu par elle; il me semble qu'on conviendra peut-être qu'à plus

forte raison, avec une armée nationale, un gouvernement ne sera renversé par l'armée que quand il ne sera pas national lui-même, et c'est-à-dire sera renversé légalement par la nation bien avant de l'être par l'armée.

Si l'armée a ce premier caractère commun avec la démocratie d'être profondément conservatrice, elle en a d'autres. Comme M. Brunetière l'a très fortement démontré, elle est une école d'honneur, elle est une école d'égalité, elle est une école de pauvreté fière, et si la démocratie ne se reconnaissait pas dans cette image embellie, mais fidèle, d'elle-même, elle se méconnaîtrait et se mépriserait elle-même, et si les antimilitaristes ne reconnaissaient pas ces traits communs entre l'armée et la démocratie, c'est à la démocratie qu'ils feraient offense.

L'armée est une école d'honneur. Oh! qu'au lieu de démontrer faiblement une chose si claire, j'aime bien mieux relire avec vous une page de Montaigne pleine de sens, de saveur et de je ne sais quelle verdeur martiale qui sent la France : « Il n'est occupation plaisante comme la militaire : occupation et noble en exécution (car la plus forte, généreuse et superbe de toutes les vertus, est la vaillance) et noble en sa cause : il n'est point d'utilité ni plus juste ni plus universelle que la protection du repos et grandeur de son païs. La compagnie de tant d'hommes vous plaît, nobles, jeunes, actifs; la vue ordinaire de tant de spectacles tragiques; la liberté de cette conversation sans art et une façon de vie mâle et sans cérémonie; la variété de mille actions diverses; cette courageuse

harmonie de la musique guerrière, qui vous entretient et échauffe les oreilles et l'âme; l'honneur de cet exercice, son âpreté même et sa difficulté... *Qui serait fait à porter valeureusement les accidents de la vie commune n'aurait pas à grossir son courage pour se rendre homme d'armes. Vivere, mi Lucili, militare est* ».

Et, certes, cette sagesse antique est aussi actuelle que possible et nous met précisément au point. La fraternité naturelle de la démocratie et de l'armée, Montaigne nous l'indique ici d'un seul mot fort et pénétrant : « Qui serait fait à porter valeureusement les accidents de la vie commune n'aurait pas à grossir son courage pour se rendre homme d'armes ». C'est justement ce qui fait que l'homme du champ ou l'homme de l'atelier passe de plain-pied de la vie civile à la vie militaire. Il n'a pas à grossir son courage, il n'a pas à forcer sa nature pour devenir « homme d'armes », car il est habitué à supporter courageusement les accidents de la vie commune. C'est pour lui que la vie est un combat, qu'il livre avec les véritables vertus militaires, lesquelles sont la patience, l'énergie tenace et l'obstination tranquille. C'est pour lui que « vivre est métier militaire », et, par cette conformité de destin, le soldat et l'homme du peuple se reconnaissent à ne point sentir entre eux de différence, loin de sentir un antagonisme. La page de Montaigne sur le soldat et la page de Montaigne sur le paysan doivent être rapprochées, et elles se complètent comme elles s'éclairent. Le soldat, comme le paysan, est dur à la fatigue et doux envers la peine, et tous les deux, « ils ne se couchent que pour mourir ». Celui

qui a été ému des vertus de l'un devait être touché des vertus de l'autre, et il nous apprend que la démocratie et l'armée sont deux écoles de courage et d'honneur dont l'une n'a rien à envier à l'autre, et qui, si différence engendre haine et parité sympathie, ne peuvent et ne doivent que fraterniser.

Et l'armée est démocratique encore, parce qu'elle est une école d'égalité. L'armée est la « grande niveleuse », comme l'a dit très bien M. Brunetière, à la condition d'être ce qu'elle est précisément de nos jours, une armée nationale où est versé le noble, le riche, le bourgeois comme l'ouvrier, le paysan et le pauvre. Non seulement l'armée est démocratique, mais on peut dire qu'il n'y a que dans l'armée que la démocratie existe d'une manière pratique. Partout ailleurs l'égalité est limitée; ici seulement, elle est absolue; partout ailleurs, égalité seulement des droits; ici seulement, égalité réelle des droits, des devoirs, des fonctions, des pratiques même et des habitudes. Et il n'est pas mauvais qu'il y ait quelque part dans la nation une contrée spéciale où l'égalité ait tout son empire et remplisse vraiment sa définition; ou, pour parler beaucoup plus juste, il n'est pas mauvais que la nation tout entière passe, quelques années durant, par cette contrée-là. « Français du nord et Français du midi, paysans, bourgeois, aristocrates, intellectuels, l'armée les mêle tous ensemble, et tous ensemble elle les soumet à l'action de la même discipline. »

Là se perd ou s'atténue pour un temps l'écho de nos discordes civiles : « Vous savez, dit Michelet dans sa correspondance, vous savez le mot, fort peut-être mais

sublime, d'Isnard aux armées de la République, en mars 1793, c'est-à-dire sur l'échafaud même : *Si l'on vous dit que nous sommes divisés, gardez-vous de le croire*».

Voilà le mot qui doit être et qui est une des devises de l'armée. Ces jeunes hommes gardent leurs idées et leurs opinions particulières, et il ne serait pas bon qu'ils les perdissent; mais ils sont pour un temps égalisés et confondus dans une seule idée générale et dans un seul sentiment commun, et si la démocratie peut être définie la vie commune d'une nation en dehors des distinctions de classes et des différences d'opinions, on peut dire que nulle part autant que dans l'armée la nation ne vit d'une manière démocratique et dans l'esprit démocratique. « L'armée et la démocratie non seulement n'ont rien d'incompatible, mais, au contraire, elles vont ensemble. L'armée se reconnaît dans la démocratie dont elle émane; la démocratie se reconnaît dans l'armée qui la représente: et parce que nous sommes une démocratie et que nous voulons continuer d'en être une, c'est par cela même que nous voulons une armée. »

Et il faut dire enfin que si l'armée est démocratique comme école d'honneur et de courage, si elle est démocratique comme école d'égalité et de fraternité, elle l'est encore comme école de pauvreté digne et fière. Il est bon sans doute que dans une société comme la nôtre quelque chose soit en dehors de l'influence de l'argent; il est bon que quelque chose et quelque chose de brillant et d'honoré soit debout en face de la Ploutocratie triomphante ou tout près de l'être; il est bon que quelque chose contrebalance la puissance de

l'or. Cette « puissance matérialiste », comme dit très bien M. Brunetière, a besoin d'un contrepoids. Il y en a d'autres que l'armée, sans doute. En France, en Allemagne, même en Angleterre le fonctionnaire est pauvre et suffisamment honoré. En France, en Allemagne, en Angleterre même le magistrat est pauvre et entouré d'une certaine considération. Mais de tous les groupes sociaux qui puisent la considération don ils jouissent et l'importance qu'ils ont ailleurs que dans l'argent hérité ou acquis, l'armée est celui qui est comme le plus préservé et le plus éloigné de la pensée de l'argent et de tout souci de l'acquérir. L'armée n'est pas une force antiploutocratique, mais elle est la force aploutocratique par excellence. Elle ne gagne pas d'argent et elle n'aide personne à en gagner. Elle vit dans le désintéressement, comme dans l'abnégation, ainsi que dans son élément naturel. Que les grandes fortunes individuelles subsistent, elle les ignore; que les grandes fortunes individuelles disparaissent, ce que, du reste, pour des raisons étrangères à ce sujet, je ne souhaite pas, elle est complètement indifférente à cette question. Elle est comme sur un autre plan géométrique que la ploutocratie et même que le simple capitalisme. Il est très vrai, disons tout, disons toujours tout, qu'il y a des guerres modernes qui sont des guerres financières. M. de Moltke ne l'ignorait pas, et ce n'est pas au moment où j'écris ceci que cette vérité peut facilement s'oublier. Il est très vrai; mais l'armée, instrument quelquefois de ces opérations de banque, n'en est à aucun degré l'inspiratrice et n'en est à aucun degré partisan. Il sera

même difficile de les engager sans quelque résistance morale dont il faudra bien tenir compte avec une armée nationale et démocratique comme la nôtre. On ne pourra compter sur le dévouement profond, prolongé, obstiné, de l'armée nationale que pour une guerre de défense ou pour une guerre d'agrandissement si rationnel et si nécessaire que ce sera encore une guerre de défense. En un mot, l'armée ne connaît pas l'argent, n'en a cure et le dédaigne. En cela encore elle représente la démocratie dans ce que la démocratie a de meilleur. Elle est comme l'expression brillante et noble de la démocratie elle-même. Et la démocratie ne s'y trompe pas. Il n'y a de franchement antimilitaristes que parmi les bourgeois. Deux exemples tirés de nos discordes civiles et attristantes par conséquent; mais il s'agit de s'enquérir. Ce qui a enivré le plus les esprits simples et égarés dans la déplorable période de la Commune de Paris, c'est le galon; être soldats, être officiers, ce fut la fièvre puérile de ce peuple déséquilibré par une suite effroyable de malheurs publics. Et tout récemment, ce peuple, gêné depuis vingt-huit ans par le service militaire universel, ce peuple dont on aurait pu très bien supposer qu'il se mêlerait à la campagne contre l'armée, ce peuple qui ne connaissait ni ne comprenait un mot de la question judiciaire si obscure qui était en question, ce peuple, d'instinct, ne comprenant qu'une chose, à savoir que l'armée était attaquée, a été en immense majorité du côté de l'armée. Cela veut dire d'abord que ce peuple est resté militaire, comme ses aïeux; et il n'y a pas lieu, ce me semble, d'en être

désolé; cela veut dire aussi que ce peuple, qui, après tout, n'aime point la caserne et ne part pas pour le régiment avec enthousiasme, quoique tracassé et foulé par les trois ans, par les vingt-huit jours, par les treize jours, depuis vingt-huit ans, *c'est-à-dire depuis une génération*, reste obstinément attaché à cette armée dont il ne connaît que les servitudes; d'où on peut conclure qu'il l'aime pour elle-même, et qu'est-ce à dire? qu'il se reconnaît en elle et dit instinctivement : « L'armée c'est moi ».

Donc, à tous les égards, armée et démocratie sont faites pour s'entendre; « elles vont ensemble » et elles ne sont pas autre chose que deux formes de la même force. Il est clair comme le jour qu'on pourra trouver entre elle des antinomies; on en trouve toujours. Il est clair même qu'à tel moment elles pourront se trouver en désaccord; mais ce qui ne serait pas très intelligent, ce serait de vouloir les y mettre d'une manière factice en les opposant l'une à l'autre dans un intérêt qui ne serait pas le leur et qu'elles ne verraient comme leur ni l'une ni l'autre. Car alors elles entreraient en défiance toutes les deux et leur union naturelle ne serait que fortifiée par cette défiance commune. Il peut arriver que des intérêts bourgeois soient distincts de ceux du peuple et que la bourgeoisie ou une portion de la bourgeoisie veuille, pour les servir, brouiller la démocratie et l'armée. Ce serait un jeu très dangereux, car il arriverait très probablement que démocratie et armée verraient très vite que leur intérêt à elles, leur intérêt permanent, est du même côté. Il est parfaitement permis à la bourgeoisie

d'avoir un intérêt ou une idée qu'elle tienne beaucoup à faire triompher; mais dans ce cas qu'elle tâche à y gagner en même temps et l'armée et le peuple, sans froisser l'une dans l'espoir de flatter l'autre, sans heurter l'un dans l'espoir de faire de l'autre son auxiliaire. Il serait tout à fait exceptionnel, et ce serait l'effet d'une illusion courte que la méthode réussît. Et cela revient à dire qu'un intérêt bourgeois ne réussira que quand il sera en même temps à un haut degré un intérêt national, de quoi personne n'a le droit de se plaindre.

Telles sont les idées, auxquelles, en causant, j'ai mêlé les miennes propres, que M. Brunetière a magistralement exposées dans son dernier livre. Tels sont les « lieux communs », comme il dit modestement, qu'il a cru utile de répandre et d'autoriser par sa parole éloquente. Ce sont, en effet, des lieux communs; mais c'est la faute des faiseurs de paradoxe si l'on est forcé aujourd'hui de revenir aux lieux communs. Et puis il n'est que de creuser un lieu commun pour le rajeunir. Comme disait Doudan, sitôt qu'on enfonce dans une question, le bruit des lieux communs cesse et l'on se trouve dans un grand silence, admirable pour la méditation. Le fait est vrai, même quand c'est dans un lieu commun qu'on s'enfonce ainsi et l'on s'aperçoit qu'il faut de temps en temps étudier, comme on ferait les pensées les plus nouvelles, les idées générales sur lesquelles vit l'humanité, non seulement pour les entretenir et les maintenir, mais encore pour en voir les raisons profondes, pour en saisir les racines cachées et pour en montrer, en leur plénitude,

toute l'étendue, toute l'importance et toute la portée. Société, Patrie, Patrie armée, voilà les idées qu'il fallait rajeunir par les discuter, et fortifier par les rajeunir. Je ne crois pas que M. Brunetière, avec son don de généralisation philosophique et son talent de dialectique vigoureuse, se soit mal acquitté de cette tâche. Je souhaite qu'il ait grand retentissement et surtout grande influence. Le serment des jeunes Athéniens était : « Je jure de laisser la patrie plus grande que je l'ai trouvée ». Le serment de tous les Français devrait être au temps actuel : « Je jure de laisser l'idée de patrie plus grande et plus forte que je l'ai trouvée ».

LE SOCIALISME

DANS LA RÉVOLUTION FRANÇAISE

La Révolution française de 1789-1795 a-t-elle été socialiste? C'est une question qui est diligemment et même passionnément discutée depuis quelques années.

M. Espinas dit : oui [1]; M. Deschanel dit : cent fois non; M. André Lichtenberger dit surtout : non, en disant oui quelque peu; et même la raison qu'il donne des divergences sur ce point est si juste que je commencerai par le citer [2].

« Un catholique intransigeant regardera toute la Révolution comme un énorme attentat contre la propriété. Le conservateur libéral, selon qu'il est plus conservateur ou plus libéral, défendra de l'accusation

1. Espinas : *La Philosophie sociale du XVIII^e siècle et la Révolution française.*

2. André Lichtenberger : *Le Socialisme et la Révolution française.*

de socialisme les seuls constituants ou aussi la plupart des Girondins. L'opportunisme orthodoxe leur adjoindra les Dantonistes. Le démocrate politique, non socialiste, justifiera Robespierre et le Comité du salut public contre toute imputation d'atteinte à la propriété. Le socialiste, selon son humeur, revendiquera pour sienne toute la Révolution, ou restreindra ses sympathies à quelques hommes, voire aux seuls Babouvistes.... Et il résulte de là que l'histoire des idées socialistes sous la Révolution est encore à faire. »

Au fond c'est une querelle de mots, puisque c'est une querelle de définitions. Selon la définition que l'on a adoptée du socialisme, on arrive, même sans appartenir à aucun parti, et c'est bien mon cas, à trouver qu'il n'y a pas un atome de socialisme dans toute la Révolution, jusqu'à Babœuf, ou qu'il n'y a que du socialisme depuis 1789 jusqu'à 1795, ou que, sans qu'il y en ait beaucoup, il y en a un peu.

C'est ainsi que M. Deschanel commence par dire : « Le socialisme c'est le collectivisme; c'est l'abolition de la propriété individuelle »; et continue en disant : « La Révolution est fanatique de propriété individuelle, et par conséquent n'est pas socialiste pour une obole »; et il a parfaitement raison.

C'est ainsi que M. Lichtenberger commence par dire : « J'appelle socialistes les systèmes sociaux qui prétendent faire exercer dans un sens égalitaire ou communiste l'action de l'Etat sur la production et la répartition des richesses »; et continue en disant : « Il n'y a donc pas beaucoup de socialisme dans la

Révolution française; mais il y en a un peu; il y a de confuses tendances socialistes »; et il a raison.

C'est ainsi que M. Espinas... ne donne pas sa définition du socialisme; mais je la donne pour lui, après l'avoir bien lu et sans croire le trahir. M. Espinas appelle socialisme tout ce qui est plébéianisme, tout ce qui est d'une part ascension de la plèbe, et d'autre part mesures parties d'en haut qui favorisent cette ascension, tout ce qui tend à diminuer les inégalités de conditions entre les hommes. Et il continue en affirmant que toute la Révolution est socialiste; et je crois bien qu'à ce titre la Révolution est socialiste presque tout entière.

Et c'est précisément pour cela qu'il faut s'entendre sur ce qu'on appelle socialisme avant de se demander s'il procède de la Révolution, ou s'il en est le contraire, ou encore s'il en est le contraire tout en en procédant, ce qui n'est pas du tout impossible.

Pour moi le socialisme c'est la mise en commun des sources et des moyens de production, et ce n'est pas autre chose, et à tout ce qui n'est pas cela je donne un autre nom, tout ce qui n'est pas cela étant, comme j'ai essayé de le démontrer[1], de nature non seulement à ne pas établir le régime socialiste, mais à l'empêcher d'être.

Est-ce que je donne au socialisme une définition trop étroite? Il est possible, encore que je ne le croie point: mais le danger est bien grand aussi de lui en donner une trop large et surtout indéfinie; car alors

1. Voir mes *Questions politiques*.

on voit trop des socialistes partout, ce qui fait des confusions où l'on se perd.

Par exemple M. Lichtenberger avait donné en tête de ses *Socialistes avant 89* la définition du socialisme qu'il répète en tête de son *Socialisme pendant la Révolution française* et que je transcrivais tout à l'heure; et il en avait déduit, au cours de son livre, que les penseurs sociologues du XVIIIe siècle sont infiniment peu socialistes et le plus souvent n'ont pas même l'idée de ce que c'est.

Sur quoi M. Aulard lui dit, en soutenance de thèse, et lui répéta dans un article : « Je vous reproche de n'avoir appelé socialistes que ceux dont les critiques ou les systèmes pourraient s'appliquer à la société d'aujourd'hui. Je crois qu'il y a eu au XVIIIe siècle une question sociale, celle de la destruction de la propriété féodale et que, par exemple, la mise à la disposition de la nation des biens du clergé c'était du socialisme, comme le serait aujourd'hui la socialisation des mines ou des chemins de fer. Nos pères ont résolu *leur* question sociale, qui n'était pas celle que nous avons à résoudre; mais c'était bien *une* question sociale. Et quand on attaquait les droits féodaux on faisait du socialisme; car ces droits passaient alors pour une propriété aussi sacrée que l'est aujourd'hui n'importe quelle propriété. Seulement le mot socialisme n'a paru qu'en notre siècle, et dans l'usage il ne s'applique qu'à la réforme, quant à la propriété, de la société issue de la Révolution. Est-il légitime de donner à ce mot une application rétrospective? N'est-il pas naturel au contraire d'appeler socialistes les penseurs qui ont voulu

réformer l'ancien régime en tant que système de propriété? »

Cette observation est d'une netteté et d'une précision parfaites, comme tout ce qu'écrit M. Aulard; elle est même très juste en un certain sens. Rien ne défend d'appeler socialistes ceux qui ont tendu ou poussé à socialiser quelque chose. Rien ne défendrait même d'appeler socialiste tout homme qui, en quelque temps que ce fût, a conçu la production et répartition des richesses autrement qu'elles n'existaient de son temps. Les mots sont élastiques.

Cependant, prenez garde. Si la forme actuelle du socialisme, à savoir l'abolition de la propriété individuelle, était exclusivement de notre temps, de notre siècle, on pourrait dire : « Je considère toutes les formes anciennes de réorganisation économique comme des ébauches inconscientes du socialisme moderne et je leur donne son nom par droit d'analogie ou de parentage. Je donne à la racine le nom de l'arbre ». Mais si la forme moderne du socialisme n'est pas du tout moderne; si, tel qu'il est, il a toujours été; si le communisme ou collectivisme est une doctrine aussi vieille que Platon et qui a reparu périodiquement de siècle en siècle, sans peut-être en excepter un; s'il paraît dans l'antiquité, au Moyen âge, à la Renaissance et dans les temps modernes; alors il faut le distinguer des autres doctrines économiques qui ne sont pas lui, et donner, en chaque siècle, son nom à lui seul; et précisément n'appeler socialisme au XVIII^e siècle, comme l'a fait M. Lichtenberger, que ce qui s'appelle ainsi aujourd'hui.

Pourquoi? pour savoir nettement de quoi l'on parle; car on ne pourra appeler socialiste un sociologue du XVII^e^ ou du XVIII^e^ siècle sans qu'aussitôt le lecteur se le représente comme ayant les idées de M. Georges Renard, et c'est une confusion à éviter. C'est précisément pour les mieux définir que nous ne leur appliquerons pas ce mot nouveau qui ne doit s'appliquer qu'à la doctrine moderne qu'il désigne, ou aux doctrines anciennes vraiment semblables et très semblables à la doctrine moderne ainsi désignée.

Aussi bien, peu importe, à la condition qu'on donne en commençant sa définition à soi et qu'on ne la perde point de vue. J'ai donné la mienne; ce que j'appelle socialisme c'est la mise en commun des sources et des moyens de production et, par conséquent, l'abolition de toute propriété individuelle. Tout ce qui n'est pas cela n'est point le socialisme, n'y mène point et en éloigne. Là-dessus j'examine le socialisme pendant la Révolution française. Ce que j'en trouverai, je le dirai; mais comme j'examinerai en même temps ce que, à côté, *on peut prendre pour du socialisme*, et comme je chercherai aussi ce qui, dans la Révolution, sans être le moins du monde du socialisme *a pu contribuer à le faire naître*, quelque définition du socialisme que puisse avoir le lecteur, il trouvera ici tout ce qui, dans la Révolution française, a rapport proche ou lointain à la reconstruction sociale, et selon sa définition aussi, il conclura à son gré.

I

M'en tenant à la définition que j'ai adoptée, je dis d'abord que la Révolution n'a été aucunement socialiste en son ensemble, et que même les écrits socialistes, lesquels sont de tous les temps, ont été à cette époque moins nombreux qu'à une autre, de sorte que la caractéristique de la période révolutionnaire serait qu'elle est la moins socialiste de toutes les périodes.

Si l'on commence par les *Cahiers*, on sait assez, de l'aveu de tous, qu'ils ne contiennent aucun socialisme d'aucune espèce.

Les Cahiers, à les prendre en leur majorité, en leur quasi unanimité, comme il ressort assez du livre de M. Edme Champion [1], ne demandent rien autre chose qu'un gouvernement régulier, un gouvernement uniforme, et non capricieux, non arbitraire, un gouvernement en un mot qui eût une loi. Si la France a si unanimement accepté le Consulat et l'Empire, c'est que, moins la guerre, ils étaient précisément ce qu'elle demandait en 1789.

Ce qui est même surprenant, ou ce qui peut surprendre les superficiels, c'est la trace insensible, on peut dire nulle, que soixante ans de philosophie sociale ont laissée dans l'esprit public en 89. Il n'y a rien ni de Montesquieu, ni de Rousseau, ni de Diderot, ni de Mably dans les Cahiers de 1789. Ce qu'on y trouverait,

1. *La France d'après les Cahiers de 1789* (librairie Armand Colin).

si l'on voulait, c'est quelque chose du dernier programme de Voltaire, l'*Éloge de la Raison* (1774), admirable du reste, mais extrêmement monarchiste et conservateur, réformiste avec une judicieuse mais extrême circonspection. Ce qui revient à dire que les Cahiers de 1789 ne reflètent que le philosophe qui a été le moins révolutionnaire du XVIII^e^ siècle et même qui a été à peine progressiste; ou, bien plutôt, qu'ils ne reflètent rien; mais que Voltaire, avec son bon sens net et court, était en plein contact et pleine communion avec l'esprit public général de 1774 et aussi de 1789.

M. Espinas, que les *Cahiers* gênent, prend soin de faire observer que les *Cahiers* n'expriment pas la pensée nationale. Ils n'expriment que la pensée de la bourgeoisie : « Les prolétaires n'étaient pas électeurs; leurs vœux ne figurent pas dans les Cahiers ».

A quoi je répondrai d'abord que si les idées des philosophes du XVIII^e^ siècle n'ont pas pénétré dans la bourgeoisie, encore moins, sans doute, ont-ils pénétré dans le peuple, et que s'il n'y a rien, ou quasi rien, de Montesquieu, de Diderot et de Rousseau dans les Cahiers de la bourgeoisie, il est assez probable qu'on en trouverait encore moins dans les cahiers du quatrième état s'ils existaient. Comment! les Cahiers de 1789 ont été rédigés par ce qu'on appelait en 1848 les « capacités » et ce qu'on appelle maintenant les intellectuels, et il ne s'y trouve aucune trace de la philosophie sociale du XVIII^e^ siècle! Sur qui donc alors une trace de la philosophie sociale du XVIII^e^ siècle a-t-elle été laissée?

Mais je répondrai ensuite qu'il n'est pas exact que le

peuple ait été exclu de la rédaction des Cahiers de 89. Cette consultation n'a pas encore été complète; mais elle a été la plus complète de toutes celles qu'on ait jamais faites. Nous avons là des vœux de paysans illettrés, d'habitants de hameaux, d'ouvriers, comme on peut le voir assez par le livre de M. Champion. M. Lichtenberger évalue à cinq ou six millions le nombre de ceux qui concoururent à la formation des Cahiers. « Toutes les assemblées primaires, communales, *corporatives*, municipales... furent invitées à dresser les cahiers des paroisses et des corporations. » On ne voit pas, sauf le manœuvre des villes, sous-ouvrier non attaché à une corporation, quel est le sujet français qui n'ait pas collaboré aux Cahiers de 89. Malouet put dire sans que personne songeât à trouver l'expression inexacte : « C'est là le dépôt public et irrécusable de toutes les opinions et de tous les vœux de la France entière ».

Or les Cahiers de 1789 ne contiennent aucun souhait qui ait un caractère socialiste.

Mais M. Lichtenberger a été plus loin. Il a voulu voir les opinions toutes personnelles, non délibérées en assemblées, les opinions des « individualités sans mandat », celles des pamphlétaires, libellistes et brochuriers de 1789. Il en extrait tout le socialisme qu'elles pouvaient contenir, et là encore il n'a presque rien trouvé. Et remarquez que la définition du socialisme qu'il a adoptée et d'où il part est beaucoup plus extensive que la mienne. Non, la France n'était aucunement socialiste en 1789.

Le fut-elle plus tard? Un peu plus, très peu plus. Ce

qui frappe d'abord celui qui parcourt les discussions parlementaires et celles des clubs et celles de la Presse de 1789 à 1795, c'est que tous les partis se reprochent les uns aux autres de tendre à la loi agraire. D'où l'on peut conclure que tous y tendent. Oui, mais d'où l'on peut conclure aussi que tous regardent cette tendance comme un crime dont il faut se disculper en en accusant son adversaire. Les deux conclusions sont justes. Tous les partis révolutionnaires sentent que depuis le 4 août et le 2 novembre 1789 ils ont fait et continuent de faire de la loi agraire, et tous les partis, considérant ce qu'ils en font comme une nécessité de circonstance, protestent qu'il n'en est pas moins que ce n'est pas dans leurs idées et que rien n'est plus éloigné de leur pensée que ce qui est dans leurs actes, et qu'ils n'ont point l'intention d'ériger en principe ce qu'ils ont fait et qu'ils n'ont point dessein de continuer de le faire.

Voilà certainement leur état d'esprit. Au fond ils savent que la nation n'est pas agrairienne, et ils sentent la nécessité de proclamer qu'ils ne sont pas des Gracchus de conviction, encore qu'ils aient été des Gracchus de circonstance.

Et, en vérité, ils ne sont pas du tout, à aucun degré, des ennemis de la propriété. Ils croient naïvement l'avoir respectée et ils croient surtout la tenir *désormais* pour inattaquable. Dans leur *Déclaration des Droits de l'homme*, ils mettent la « propriété » au nombre des droits sacrés et inaliénables : « Ces droits sont : la liberté, l'égalité, la sûreté, la propriété ». — « La propriété est un droit inviolable et sacré. » Robespierre

déclare mille fois que « la loi agraire est un absurde épouvantail présenté à des hommes stupides par des hommes pervers », que « le cerveau même le plus délirant ne peut en concevoir l'idée » ; que « l'égalité [des conditions] est une chimère, essentiellement impossible dans la société civile, et supposant nécessairement la communauté [il a raison] qui est encore plus visiblement chimérique parmi nous ».

Autant en disent tous les chefs et tous les représentants qualifiés de tous les partis démocratiques. M. Lichtenberger, résumant son enquête, a raison de dire « qu'à la prendre dans ses principes et dans son ensemble il apparaît nettement que la Révolution française n'a été consciemment socialiste en aucune façon. Jamais aucun des pouvoirs publics de la période révolutionnaire n'a eu un programme socialiste ». La définition de la propriété par la Convention, texte de Condorcet accepté sans réserve par Robespierre tout-puissant alors, est la plus conservatrice et bourgeoise du monde : « L'homme est maître de disposer à son gré de ses biens, de ses capitaux, de ses revenus et de son industrie ». Aucune limitation indiquée. C'est un droit royal. Le propriétaire est roi de sa propriété.

Oui, l'on en peut revenir au jugement et au témoignage synthétiques du conventionnel Baudot : « La Convention a toujours regardé la propriété comme la base de l'ordre social. Je n'ai jamais entendu aucun membre de cette assemblée prononcer une parole ou faire une proposition contraire à ce principe. La Convention n'avait pas sur la propriété une autre opinion que celle du Code civil. »

Je ne vois pendant toute la période révolutionnaire, de 1789 à 1795, qu'une exception de quelque importance. C'est Saint-Just. Saint-Just a été proprement et nettement socialiste; il l'a été au sens presque strict du terme; il n'a pas été collectiviste; mais il a été partageux. Le résumé des *Institutions républicaines* sur ce point est celui-ci : l'opulence est un délit; l'oisiveté est un crime; il faut donner des terres à tout le monde; il ne faut ni riches ni pauvres; il faut que l'oisiveté soit punie; il faut maintenir l'hérédité seulement en ligne directe; il faut que chaque citoyen rende compte tous les ans de l'emploi de sa fortune, il faut qu'il n'en puisse disposer que si l'emploi n'en est pas jugé nuisible.

Ce n'est pas là encore le socialisme radical; mais c'est incontestablement un programme socialiste. Il ne fait pas, à la vérité, de chaque citoyen un simple salarié de l'État, ou un pensionnaire actif de l'État; mais il fait de chaque citoyen un débiteur perpétuel de l'État. La propriété qui lui est laissée, dans les conditions où on la lui laisse, n'est plus qu'un prêt que l'État lui fait et dont l'État continuellement lui demande compte. Entre ce régime et le pur régime socialiste il n'y a décidément qu'une nuance.

Mais je n'ai pas besoin de faire observer que ce projet de Saint-Just ne fut jamais un projet de loi ou de constitution; qu'il fut un simple idéal, un programme pour un avenir lointain et indéterminé. Je n'ai pas besoin de remarquer non plus que, même dans ce programme, le plus pénétré de pensée socialiste qui ait été conçu pendant la période révolution-

naire avant Babeuf, l'idée de collectivisme n'apparaît pas. Cette idée, qui n'est pas nouvelle, ainsi que j'ai dit, qui s'est si souvent produite avant 1789, n'entre vraiment pas dans les esprits des révolutionnaires. A peine, et ce n'est que pour être tout à fait complet que je le dis, se présente-t-elle çà et là comme de profil, ou plutôt ce n'en est que l'ombre, de 1789 à 1795. Elle n'est pas une idée révolutionnaire.

Il suffirait de constater le fait; mais le fait a une raison. La Révolution, en son ensemble, n'est pas du tout individualiste, et elle croit l'être; — et, qu'elle croie l'être, c'est aussi profondément vrai qu'il l'est qu'elle ne l'est pas du tout.

Elle ne l'est pas. Jamais l'idée que l'État est tout, que son salut est la loi suprême *et unique*, que la patrie a tous droits sur nous, qu'elle est notre mère avant notre mère, comme Joseph Chénier le fait chanter aux mères elles-mêmes: que nous sommes les membres et elle le corps; jamais cette idée n'a été plus profonde ni plus universelle qu'à cette époque-là.

Mais la Révolution croit être individualiste. Elle invente les « Droits de l'homme ». Elle croit que l'homme a des droits; elle appelle ces droits, « sacrés et inaliénables »; elle veut que ces droits l'homme les connaisse, « l'oubli qu'on a fait d'eux étant la cause des malheurs du monde ». Elle aime à considérer l'homme comme un roi de soi, intangible et consacré comme tel.

Pourquoi cette contrariété entre ce que la Révolution est au fond et ce qu'elle croit être? Eh! parce qu'au fond de toutes nos pensées, politiques surtout,

il y a une négation. Nos affirmations sont fondées secrètement sur une répulsion intime. Dis-moi ce que tu détestes, je te dirai ce que tu penses. Ce que déteste la Révolution c'est l'aristocratie. Partons toujours de là. Or elle n'est pas individualiste, parce qu'elle est l'État et que l'État n'est jamais individualiste, a toujours besoin de tous et croit toujours avoir besoin de tous beaucoup plus qu'il n'en a besoin véritablement. Et elle croit être individualiste, parce que l'aristocratie qu'elle déteste est la négation même de l'individualisme, enserre l'individu dans le tissu pressé d'une organisation forte, qui elle-même est maille solide d'une organisation plus étendue et supérieure.

Et c'est cela que la Révolution ne peut pas souffrir. Elle détruit les corporations ouvrières tout comme la corporation féodale et la corporation ecclésiastique. Tous les agrégats lui sont odieux. Elle brise toutes les mottes de terre qu'elle rencontre et ne s'arrête que devant le grain de poussière, l'individu. Et celui-ci elle l'admire, l'exalte et s'incline devant lui, comme devant l'atome sacré, tout en le réclamant tout entier au service de l'État, et le confisquant après l'avoir adoré.

Et ces deux démarches contraires sont aussi naturelles l'une que l'autre.

S'il en est ainsi, la Révolution ne peut pas ne point respecter la propriété individuelle. L'homme debout dans son champ lui est une vision chère; elle lui représente une chose éminemment anti-aristocratique. Elle s'arrête là. Son rêve est satisfait. Vous voyez bien autour de quel idéal tournent toujours, plus ou

moins précisément, les conceptions du bonheur social de cette époque : chaque Français autonome dans la médiocrité, possesseur d'un petit domaine et en vivant vertueusement sans lien qui le rattache à qui que ce soit. C'est le rêve individualiste. Le collectivisme apparaîtrait à ces hommes comme quelque chose rappelant le couvent. A qui n'aime pas l'association, le communisme paraît une archi-association, un syncrétisme dégradant où l'individualité se perd et disparaît. Où est l'homme debout dans son champ? Voici le troupeau. La belle vision disparaît, et l'homme de 1789 y tenait fort. Point de communisme. La pensée même ne s'en présente pas. Le révolutionnaire pourra être partageux; collectiviste il ne le sera jamais. Nous venons de voir qu'en fait il ne l'a jamais été.

Non, la Révolution n'a pas été socialiste consciemment, intentionnellement, volontairement. Il n'y a pas à rectifier sur ce point l'opinion généralement admise.

II

Qu'a-t-elle donc été relativement aux choses de propriété? Elle a été *appropriationiste*, si l'on me permet d'user de ce mot que j'ai hasardé ailleurs. L'appropriation consiste à exproprier d'abord et à approprier ensuite du mieux que l'on peut. Elle consiste à prendre la source de richesses à ceux qui l'ont et qui sont jugés en faire mauvais usage ou n'en pas faire usage, et à la

donner à ceux qui sont supposés devoir en faire un usage meilleur. Au fond c'est une spoliation dans l'intérêt de l'État. C'est quelque chose comme une conquête à l'intérieur.

Au point de vue de la justice cela peut être attaqué; au point de vue de l'exemple, c'est dangereux. On ne peut nier que ce ne soit un coup d'État. Il est parfaitement vrai aussi que ce peut être une nécessité sociale. Il est parfaitement vrai que l'État peut raisonner ainsi :

« Sans parler le moins du monde de mes droits, *mon devoir* est de disposer les choses sociales de manière que des maladies mortelles ne se déclarent pas et ne s'invétèrent pas dans la société. La patrie, n'est-ce pas? a le droit de vivre. Une maladie mortelle est certainement l'accumulation des richesses improductives entre des mains qui ne les rendent pas fécondes. Autrefois, je n'ai pas, par imprévoyance, disposé mes lois de façon que cette maladie mortelle ne se produisit pas. Elle s'est produite. Certes, c'est mon tort. C'est ce qui me force à appliquer maintenant un remède très rude et très dangereux. Mais parce que j'ai eu un tort dois-je y persévérer? Ce que je n'ai pas fait, dois-je, parce que j'ai eu le tort de ne pas le faire, avoir le tort de ne le faire jamais? Non. Ce que je n'ai pas fait, je le fais maintenant, trop tard sans doute et d'un seul coup, au lieu de l'avoir fait par l'action incessante d'une loi bien conçue; mais je le fais parce qu'il le faut. En somme j'exécute en un moment ce qu'il est évident qu'une loi générale aurait dû réaliser jour à jour pendant six siècles. Vous,

lésés, pouvez-vous légitimement vous plaindre? Ce que je vous ôte, une loi bien faite vous l'aurait ôté, en vous empêchant de l'acquérir, depuis six cents ans. J'établis après coup cette loi. Ce qu'elle semble avoir de tyrannique c'est ce qu'elle a de rétroactif. Il est vrai; mais en son fond elle est juste, puisqu'elle devait être et que c'est son absence qui a fait péricliter l'État. Elle existait: seulement, par ma faute, elle n'était pas appliquée. Je l'applique en tenant compte de l'arriéré. Est-ce que je frustre un rentier par la conversion d'une rente et en ne lui donnant plus que 4 quand je lui donnai 5? J'en ai l'air: mais personne n'ose soutenir que je le fais; parce que cela veut dire, non pas que je lui donne moins que je ne lui dois, mais que je lui donnais plus que je ne lui devais. L'expropriation dont vous êtes victimes est du même ordre. Vous avez touché plus qu'il ne vous était dû, en ce sens que vous avez touché plus qu'une loi conservatrice de l'existence de l'État ne vous aurait permis de toucher. La preuve? La preuve c'est que l'État meurt. »

Ce raisonnement n'est pas tout à fait un sophisme. Il est dominé par cette idée qu'avant tout il faut que la Patrie vive. Il est clair que ce n'est qu'en cas de nécessité mille fois prouvée qu'il est permis d'en arriver à ces mesures. Il est clair aussi qu'elles peuvent servir de base d'argumentation à toutes les spoliations possibles. Il est clair qu'elles seront rappelées toutes les fois que quelqu'un incitera l'État à dépouiller n'importe qui. Mais il y a des cas, que tous les régimes ont connus, où elles sont nécessaires et où l'argumen-

tation précédente emprunte sa légitimité à cette nécessité même.

Quoi qu'il en soit, la Révolution a été expropriationiste et appropriationiste très décidée, très énergique, sans le moindre remords et aussi sans une suffisante prévoyance.

Elle a dépossédé la noblesse; elle a dépossédé le clergé; elle a dépossédé les corporations ouvrières. A cet égard, si l'on appelait socialistes les partisans de l'appropriation, il faudrait dire que la Constituante a été beaucoup plus socialiste que la Convention, et — ou encore mieux — il faudrait dire que la Constituante a été socialiste et que la Convention ne l'a pas été du tout. C'est la Constituante qui a décrété et qui a fait le transfert, et c'est la Constituante qui du transfert a trouvé la théorie et la doctrine Elle a été appropriationiste en acte, en esprit et en théorie. Si vous êtes anti-appropriationiste, ne l'en maudissez point, pour autant. Elle a été appropriationiste en acte parce qu'elle ne pouvait pas faire autrement; et elle l'a été en esprit parce qu'on se fait toujours un esprit conforme à ses actes; et elle l'a été en théorie parce qu'on trouve toujours une théorie justificative de sa conduite. Elle s'est trouvée en présence du déficit : elle a cherché à le combler; elle s'est trouvée en face d'une détestable organisation de la propriété : elle l'a détruite, ou plutôt elle a supprimé les plus mauvais effets de cette détestable organisation.

Je suis de ceux qui croient que le radicalisme des moyens employés était de trop et que « le gouffre » n'était pas si profond qu'il fût nécessaire d'aller si

vite; et que, d'autre part, à aller si vite on a précisément empêché le moyen employé de sortir ses bons effets, et que l'opération des biens nationaux a été la plus détestable opération financière de l'histoire universelle et que ç'a été l'histoire de la poule aux œufs d'or éventrée; mais enfin nous n'avons ici qu'à nous demander ce qu'a été la Révolution en matière de propriété, et elle a été ceci : expropriation, appropriation, rien autre chose.

Elle a racheté les droits féodaux, qui n'étaient pas tous honorifiques et qui étaient pour la plupart sources de revenus; elle les a « rachetés » et ne les a pas payés; et la Convention les a purement et simplement supprimés sans indemnité. Elle a confisqué les biens des émigrés, ce qui paraît une mesure pénale, mais ce qui, très souvent, fut une simple confiscation dolosive; parce que, le ci-devant dont on convoitait la propriété et qui ne voulait pas émigrer, on le maltraitait de manière à le contraindre de partir, on en faisait un émigré malgré lui, et, quand on l'avait forcé à s'en aller, on confisquait son bien pour le punir d'avoir été forcé de le quitter.

Elle a pris les biens du clergé, à charge d'indemniser le clergé en lui assurant des traitements, et sur ce point elle a tenu parole. Mais remarquez qu'il y a ici confiscation encore, presque pure et simple. Il y a une grande différence entre d'un propriétaire faire un rentier et d'un propriétaire faire un salarié. J'ai un million. L'État a besoin des trois quarts de mon million. Je ne discute pas avec lui, n'aimant pas à faire des choses inutiles. Mais il y a trois moyens de me

prendre sept cent cinquante mille francs et de m'en laisser deux cent cinquante mille. Le premier est de me prendre sept cent cinquante mille francs et de ne plus s'occuper de moi. Le second est de me prendre un million et de m'assurer une rente de 12 500 francs. Le troisième est de me prendre un million et de me servir un traitement de 12 500 francs.

Dans le premier cas, je reste propriétaire; dans le second je deviens rentier, dans le troisième je deviens salarié. Dans le premier cas je tire de ce qui me reste de mon bien ce que je peux, comme je veux. Dans le second je dépends de la situation économique de l'État, et je subis les conversions qu'il fait, selon ses intérêts et convenances, de mon 5 en 4 et de celui-ci en 2 et 1/4. Dans le troisième enfin je dépends, non de la situation économique de l'État, mais du caprice du gouvernement, et j'aurai pour bien ce qu'il me donnera si je lui plais.

Des trois situations c'est la dernière qu'on a faite au clergé en le dépossédant. On pouvait le laisser propriétaire d'une portion de ce qu'il possédait auparavant; on pouvait le faire rentier créancier de l'État dans la mesure de ce qu'on était censé lui laisser; on l'a fait salarié, sinon *dans le dessein* de ne lui donner rien du tout si cela devait convenir, du moins *de manière* à ne lui donner rien du tout si le bon plaisir devait être tel. Je vous prends tant, dont vous n'entendrez plus parler; et je vous laisse tant, dont je vous servirai la rente, si je suis de bonne humeur. Ceci n'est pas autre chose qu'une pure et simple confiscation du tout.

Et enfin la Révolution a dépossédé les corporations ouvrières, ce qui se fit presque sans protestations, les voix des dépouillées étant très faibles. On décida de les rembourser. Pratiquement elles ne furent jamais remboursées. La Révolution tout entière, par suite de sa passion anti-aristocratique, détestait plus que tout autre toute propriété corporative, ou plutôt ne détestait que ces propriétés-là. Si l'on considère la propriété collective comme un acheminement à la propriété socialisée et au collectivisme, on peut dire qu'en détruisant la propriété collective des corporations ouvrières en même temps que ces corporations elles-mêmes, la Révolution tournait le dos aussi décidémen. que possible au collectivisme.

Voilà trois formes très précises d'appropriationisme et toute une série de mesures qui sont de l'appropriationisme pur et simple.

Il en est une autre forme plus précise encore et plus brutale, qui est le *partagisme*, la volonté de partager purement et simplement les sources et les moyens de production de manière qu'ils appartiennent au plus grand nombre possible de citoyens, sinon à tous, sans trop s'inquiéter, à vrai dire, de les approprier, et en supposant qu'ils s'approprieront d'eux-mêmes par le seul fait du partage et de la division qu'on en fera. Or, ceci est certain, la Révolution a eu des tendances partageuses. Elle voulait surtout, elle désirait surtout qu'il n'y eût ni riches ni pauvres.

Elle disait par l'organe du citoyen Blandin à la section des Lombards : « Il faut que les biens des patriotes soient respectés et ceux des riches aristocrates *donnés*

aux pauvres. Un égoïste, un royaliste ne peut avoir de propriété dans une République ».

Elle disait par la bouche de Rabaud Saint-Étienne, de Jacques Roux, de Robespierre qu'il fallait fixer une limitation aux grandes fortunes. Elle disait par ses projets d'impôt progressif et de limitation de la liberté de tester qu'il fallait que la fortune accumulée fût, au moins peu à peu, rongée, minée et divisée jusqu'à disparaître ou, au moins, mise hors d'état de s'augmenter, même par le travail.

Elle disait dans les considérants de la loi des 10-20 août 1790 « qu'on ne peut trop recommander aux directoires de faciliter les petites acquisitions » et dans les considérants de la loi des 3-6 juillet 1791 : « *Constamment occupé du désir de multiplier le nombre des propriétaires*, l'Assemblée nationale n'a cessé de tendre par toutes ses dispositions *à la plus grande* division possible des domaines nationaux ».

Elle décrétait le 14 août 1792 le *partage obligatoire* des biens communaux entre tous les habitants d'une même commune. Elle décrétait le même jour que, « en vue de multiplier les petits propriétaires », les terres des émigrés seraient divisées en petits lots pour être mises à l'enchère et aliénées à perpétuité. Elle tendait au partage, tout en étant sans cesse comme tirée en arrière par le besoin de vendre pour avoir de l'argent, ce qui explique tant de motions contradictoires; mais enfin elle tendait au partage, et, il est incontestable, sans que personne puisse donner un détail précis sur ce point, que bon nombre de parcelles de terre, soit provenant des communaux, soit provenant des biens

d'émigrés, furent non vendues, mais données, ou prises sans qu'on les réclamât. Au cours de la Révolution il y eut tendance au partage, et il y eut partage effectif, au moins partiel.

Tout cela venait d'une passion et d'une théorie. La passion, nous venons de voir quelle elle était; c'était la passion anti-aristocratique. La théorie, très curieuse, c'était celle de l'omnipossession de l'État.

Quand M. Deschanel pousse et presse les socialistes contemporains avec sa dialectique si lumineuse et si vigoureuse, il leur dit : « Ce que vous ressuscitez, c'est une doctrine monarchiste; c'est *le droit éminent de propriété* que revendiquait pour lui le roi de France. Le roi se considérait comme propriétaire de la France entière et tous les propriétaires français comme ses fondés de pouvoir et comme de simples usufruitiers. La doctrine c'est : tout propriétaire de France est propriétaire dans le temps et dans la mesure où le roi permet qu'il le soit. Voilà ce que vous ressuscitez ».

M. Deschanel a parfaitement raison. C'est là une doctrine monarchique. — Seulement il faut ajouter que cette doctrine monarchique, la Révolution l'a absolument adoptée.

Là-dessus elle est presque unanime. Quelques révolutionnaires croient que la propriété est fondée sur la nature et qu'elle est un droit de l'homme, et c'est pour cela que la propriété est inscrite dans la déclaration des droits. Mais la plupart des révolutionnaires, et parmi eux ceux-là même peut-être qui professent la doctrine précédente, croient au contraire, ou croient en même temps malgré la contradiction, que c'est la

société qui fonde la propriété, que la propriété est une création de l'État, et que, par conséquent, l'État a tout droit sur la propriété qui est son œuvre et qui ne tient son droit que de lui.

Ceci, on peut dire que c'est la doctrine courante, la doctrine classique et la doctrine quasi universelle de la Révolution tout entière relativement à la propriété. Écoutez Robespierre : « A la mort de chaque citoyen ses biens appartiennent à la société ». Et Tronchet dit littéralement la même chose. — Écoutez Camus : « La propriété n'est pas de droit naturel; elle est de droit social ». — Écoutez Mirabeau, plus net que tous sur ce point, comme il a accoutumé de l'être sur tous les points : « La société est en droit de refuser à ses membres, dans tel ou tel cas, la faculté de disposer arbitrairement de leur fortune ». Ailleurs : « Je ne connais que trois manières d'exister dans la société : il y faut être mendiant, voleur ou salarié. LE PROPRIÉTAIRE N'EST LUI-MÊME QUE LE PREMIER DES SALARIÉS. Ce que nous appelons vulgairement la propriété n'est autre chose que LE PRIX *que lui paye la société pour les distributions* QU'IL EST CHARGÉ *de faire aux autres individus par ses consommations et ses dépenses.* Les propriétaires sont les agents, les économes du corps social ».

Voilà qui est décidément d'une clarté souveraine. Le propriétaire se croit propriétaire. Il ne l'est pas. Il est un fonctionnaire. Comme l'État, qui peut tout, délègue à un « agent » une partie de son pouvoir pour gouverner, administrer, surveiller ou conserver quelque chose; de même l'État, qui possède tout, prête à un « agent » une partie de sa propriété pour l'admi-

nistrer, l'exploiter et la distribuer en vue du bien général. Le propriétaire est un économe ou un aumônier de l'État. Il a une caisse. De cette caisse il est le gérant; mais à qui la caisse? A l'État. Pourquoi? Parce que l'État possède tout. Voilà la théorie dans toute sa précision.

Est-elle juste? Disons d'abord qu'en 1789 elle est déjà traditionnelle. C'est celle de Montesquieu, c'est peut-être celle de Voltaire, c'est, avec quelque indécision, celle de Rousseau. Aucun assurément n'en a vu toutes les conséquences; tous incontestablement l'ont eue.

Disons ensuite qu'elle est logique, qu'elle est en pleine concordance logique avec les principales idées révolutionnaires. Le fond de la Révolution, c'est relativement aux individus l'idée qu'ils doivent être égaux, ce qui est juste, et non associés, ce qui serait aristocratique; relativement à l'État qu'il doit être la seule puissance, la seule *chose forte* qui existe sur tout le territoire. Or la propriété est une puissance, elle ne doit appartenir qu'à l'État. Si l'État est omnipuissant, il doit être omnipossesseur. L'individu ne peut être qu'un délégué en propriété comme un fonctionnaire est un délégué en pouvoir. L'État prête son pouvoir, il ne le donne jamais; il confie sa propriété, jamais il ne l'aliène. A cet égard la Révolution est ce qu'elle est à tous égards : elle est une transposition de la souveraineté; rien autre chose. Qui était souverain? le roi. Qui sera souverain, aussi absolu que le roi? L'État. Qui était propriétaire de tout le sol, ou qui prétendait l'être? Le roi. Qui sera propriétaire de tout le sol, par un droit éminent de propriété, aussi éminent

que celui du roi? L'État. Voilà tout. Il n'y a pas d'idée qui soit aussi d'accord avec l'esprit révolutionnaire que celle-ci.

Disons enfin que cette idée est *fausse*, et qu'il est impossible qu'elle ne soit pas, dans la pratique, comme si elle était *vraie*.

Elle est fausse. Il ne faut point que l'État croie qu'il *crée* ce qu'il *garantit*. Ce n'est pas, cependant, la même chose. Je suis redevable de ma vie à l'État, parce qu'il la protège; il n'en doit pas conclure que ma vie lui appartient, ni qu'il me l'a donnée. Je suis redevable de ma liberté individuelle à l'État, parce qu'il veille sur elle; il n'en doit pas conclure qu'il me l'a donnée et qu'il en peut disposer comme de sa chose. Je suis redevable de ma sécurité à l'État parce qu'il la défend; il n'en doit pas conclure qu'il peut à son gré cesser de s'en occuper et que c'est une grâce qu'il me fait quand il daigne y songer.

De la propriété il en est de même : il la protège, il ne la crée pas. Elle se crée en dehors de lui et il la garde. Elle lui doit de la reconnaissance, non elle-même. Il peut lui demander une rémunération, non la réclamer tout entière.

Cette idée que qui garantit est comme s'il créait est un bien joli sophisme. On le voit à l'analyse : « Je vous prends votre vie. — Pourquoi? — Parce qu'elle est à moi. — Pourquoi? — Parce que vous la tenez de moi. — Non! — Enfin parce que je la protège, parce que je vous la sauve tous les jours. C'est la même chose. — De sorte que dans le fait de protéger ma vie vous puisez le droit de ne pas la protéger! De ce que

vous la garantissez, vous êtes suffisamment autorisé à ne pas la garantir. Vous me sauvez jusqu'à en avoir le droit de me mettre à mort. Qui ne voit que de ce qui constitue votre droit vous tirez plus qu'il ne contient? Puisque vous n'avez de droit sur moi que parce que vous garantissez ma vie, dès qu'au lieu de la garantir vous me l'ôtez, vous venez de perdre tout le droit que vous aviez sur elle, et vous me l'ôtez contre tout droit ».

De la propriété il en va de même sorte. Certainement, je ne possède que parce que vous gardez ma propriété. Et cela vous fait un droit. De créance? Certainement. De propriété? Pas du tout. Car cela reviendrait à dire que dans le fait d'empêcher les autres de prendre mon bien, vous puisez le droit de le prendre vous-même. Dans ce cas le droit dépasserait ce qui le fonde. Si votre droit vient de ce que vous défendez mon champ, il cesse d'être dès que vous ne le défendez plus, puisque vous le prenez.

Voilà la différence entre créer et garantir. L'État se trompe quand il croit que ce qu'il garantit il le crée et que ce qu'il protège lui appartient.

Et cette idée si elle est en soi monstrueusement fausse, il est impossible que dans la pratique elle ne soit pas comme si elle était vraie. L'État n'a pas tous les droits; mais par la force des choses il est comme s'il les avait. Les droits de l'homme sont la liberté, la sécurité, la propriété; mais les droits de l'homme sont une fiction, en ce sens qu'ils ne peuvent avoir aucune sanction. Ils ne sont, en dernière analyse, qu'une manière de dire que l'État ne doit pas se considérer

comme tout-puissant. Mais le moyen de le forcer à se reconnaître et à s'imposer des limites? Il n'y en a pas. Point de sanction aux droits de l'homme. En pratique, l'État a tous les droits. C'est évident.

Je vais plus loin. Les droits de l'homme n'ont pas plus de fondement qu'ils n'ont de sanction. Comment apporterait-on un droit en naissant? On n'apporte que sa faiblesse, et le droit de mourir de faim. Et si l'on vit, c'est parce qu'on trouve des protecteurs eux-mêmes protégés par la communauté et toute l'institution sociale. Un droit est une propriété qui résulte d'un contrat. M X''' me doit cent francs parce qu'il m'a promis cent francs pour un travail et que ce travail je l'ai fait. L'enfant qui naît n'a pas contracté. L'homme n'a pas un droit par ce seul fait qu'il est un homme. Cela est si vrai, comme je l'ai dit cent fois, que ceux qui ont voulu donner un fondement aux droits naturels, aux droits de l'homme, ont été forcés de supposer un contrat primitif, qu'ils ont appelé le « contrat social », et dont ils ont fait dériver, de générations en générations, les droits actuels de l'homme toujours inaliénables et toujours sacrés. Seulement cela ne tient pas debout et ne sert qu'à démontrer l'impossibilité de fonder les droits de l'homme d'une manière sérieuse. D'abord il n'y a pas de droits de l'homme parce qu'ils n'ont pas de fondement; ensuite, quand ils en auraient, n'ayant pas de sanction possible, ils seraient comme s'ils n'étaient point.

Par conséquent l'État n'est en droit ni omnipuissant ni omnipossesseur; mais personne ne peut l'empêcher de l'être. Personne ne peut lui opposer ni un droit

fondé, ni un droit qui puisse disposer d'une sanction.

L'État en pratique a donc tous les droits; il faut savoir le reconnaître franchement Seulement il a tort d'en user. Je ne connais pas les droits de l'homme; mais je connais les devoirs de l'État. Les devoirs de l'État sont définis par sa fin. Son but est le bien-être commun, et le bonheur commun exige que l'État ne soit pas omnipuissant, qu'il n'ait de puissance que précisément ce qu'il lui en faut pour rendre la nation forte, indépendante et sans alarmes pour son indépendance. C'est là la limite, non pas des droits de l'État, puisque pratiquement il les a tous, mais de son action, s'il veut que son action soit intelligente, c'est-à-dire conforme à sa fin. Le droit de l'État est illimité; son devoir est de faire bien son métier et partant de ne pas user de tout son droit.

Quand, donc, les théoriciens de la Révolution transportaient purement et simplement à l'État l'omnipuissance du roi, l'intervention universelle du roi, l'omnipossession du roi et c'est-à-dire, en fin de compte, laissaient omnipuissance, intervention universelle et omnipossession où elles étaient auparavant, il n'y a à dire qu'une chose, c'est qu'ils proclamaient l'excellence de l'Ancien Régime. Ils me rappellent ce républicain à qui je reprochais certaines idées à mon avis peu libérales et qui me répondait textuellement : « Que voulez-vous? Je suis républicain radical. Mon idéal, c'est l'Empire. »

Voilà, je crois, ce qu'il faut penser de la théorie fondamentale sur la propriété qui était celle des principaux révolutionnaires. Mais ce que nous avons

surtout, dans une étude historique comme celle-ci, à remarquer, c'est que les tendances partagistes des révolutionnaires étaient l'aboutissement naturel de toutes leurs idées. Comme égalitaires, ils tendaient à l'abolition des grandes fortunes et au relèvement de la classe pauvre; comme humanitaires ils voyaient dans des mesures en ce sens le soulagement de beaucoup de misères et souffrances; comme idylliques ils voyaient par les yeux de l'imagination la France entière dans une médiocrité heureuse et souriante et chaque intérieur formant un tableau de Greuze; et enfin ils n'étaient pas arrêtés sur ces voies par la considération d'un droit violé, puisqu'ils croyaient que le droit éminent de propriété, appartenant tout à l'heure au roi, leur appartenait.

En résumé, dans la Révolution française point de socialisme proprement dit; — tendances formelles à l'appropriationisme; — tendances confuses au partage; — point de « socialisme » et beaucoup de « loi agraire », ce qui n'est pas la même chose, voilà l'état d'esprit relativement à la question de la propriété.

III

Ce que nous venons de voir c'est ce qu'a voulu (un peu vaguement) faire la Révolution française. Maintenant qu'a-t-elle fait? Elle a consolidé la propriété et le principe de propriété. Elle a consolidé la propriété et l'on pourrait presque dire qu'elle l'a créée en France.

Remarquez, en effet, qu'avant 1789 presque aucune

propriété n'a le caractère d'une vraie et franche propriété, n'a le caractère d'une propriété intangible. Quelles seraient bien les propriétés qui auraient ce caractère?

Celles du roi? Un principe trop absolu se retourne contre lui-même, et précisément parce que le roi se considère et se déclare comme le propriétaire de tout le sol, ce qui est à lui privément se confond avec ce qui est à lui en tant que roi, et rien n'est plus naturel que de considérer, au jour de crise, son bien privé comme le domaine, non du roi, mais de l'État tout entier. A trop dire : « l'État, c'est moi », on habitue les esprits à dire : « Le roi, c'est l'État » et on les achemine à attribuer à l'État tout ce qui était royal, même à titre personnel. Domaine de la couronne, domaine national, dès 1789, cela commençait, dans la plupart des esprits, à être tout un.

Celles de la noblesse? Ces propriétés-là étaient celles qui avaient le plus, avant 1789, le caractère de propriétés intangibles. Mais encore remarquez qu'elles avaient un peu, aussi, le caractère d'une *compensation*. La noblesse disait : « Nous sommes exemptés d'une foule de charges, parce que nous avons la plus lourde. Sur nous pèse l'impôt du sang. Nous sommes l'armée de la nation. C'est pour cela que nous avons des privilèges ». A quoi, depuis longtemps déjà, on répondait et tout à l'heure on va répondre avec plus de raison encore : « Cet impôt du sang nous le payons tous. Votre argument est archaïque et ne vaut rien pour le temps présent. Avec cette différence entre vous et nous relativement aux charges doit disparaître la

différence entre vous et nous relativement aux avantages. Votre supériorité de sacrifice disparaissant, doivent disparaître vos privilèges ».

Or les propriétés de la noblesse pouvaient passer, elles aussi, pour un privilège compensatoire. Elles aussi pouvaient passer comme constituant une grâce rémunératrice d'un service, et devant disparaître quand ce service n'était plus rendu par quelques-uns mais par tous. Rien n'était plus facile que cette confusion involontaire ou méditée. A ces propriétés pouvait admirablement s'appliquer le raisonnement de Mirabeau. Il disait : « Mendiants, voleurs ou salariés. Les propriétaires même sont des salariés... » et j'ai dit comme il l'entendait. Aux nobles considérés comme propriétaires on pouvait dire : « Mendiants, voleurs ou salariés. Vous-mêmes êtes des salariés. Vous avez des privilèges, des droits seigneuriaux *et des propriétés* parce que vous rendiez à l'État des services particuliers qu'il vous payait ainsi. Du moment que vous ne rendez plus à l'État que les services que lui rend tout le monde, vous êtes salariés à tort, vous êtes sursalariés, et en restant salariés à tort, vous passeriez de la classe des salariés légitimes dans celle des voleurs ou des mendiants ». Il y a un péril extrême à être privilégié, parce que quand on en vient à examiner les titres des privilégiés, tout ce qu'ils ont paraît privilège, depuis ce qui l'est jusqu'à ce qui ne l'est pas; et la propriété proprement dite d'un noble en 1789 était ou semblait être de moins bon aloi que celle d'un paysan; était, je ne dis pas moins légitime, mais plus attaquable.

Quelles sont encore en 1789 les propriétés qui avaient le véritable caractère de propriétés? Celles du clergé? Moins que toutes. La théorie monarchique sur ce point, très ancienne, était que les biens du clergé étaient les biens des pauvres, une réserve pour parer aux misères quotidiennes, ou aux grandes calamités historiques. Et bref, c'étaient des propriétés considérées un peu comme bien national administré par les clercs. Au fond, c'était moins une propriété qu'un dépôt. Quand on a pris ses biens au clergé, on a pu dire très conformément à une tradition historique : « Ce n'est peut-être pas à nous; mais en tout cas ce n'est pas à eux ».

Les propriétés ayant le caractère de vraies propriétés étaient-elles celles des bourgeois et des paysans? Nullement encore. Elles étaient presque toutes soumises à des redevances de mille espèces et de mille formes aux seigneurs anciens possesseurs du sol. Par cela elles avaient toutes le caractère de pseudo-propriétés, et de quasi propriétés ou de propriétés relatives. Elles n'étaient pas le bien propre de leur possesseur comme la pistole qu'il avait dans sa poche. Ce n'étaient pas des propriétés de droit intact, de droit absolu. La propriété franche et nette, ne devant rien à personne et où personne n'a rien à voir, l'alleu, cela existait dans l'ancienne France. Mais c'était rare. C'était la forme exceptionnelle de la propriété.

Vous le voyez, la propriété intangible, déclarée sacrée, défendue à l'avance contre tout empiétement et toute attaque, elle n'existait pas avant 1789 et c'est la Révolution qui l'a créée. Quand les hommes qui à

la fois se réclament de la Révolution et défendent la propriété individuelle disent que la propriété date de la Révolution, ils ont raison. La Révolution a créé deux classes de propriétaires : les gros propriétaires bourgeois et les petits propriétaires ruraux. L'opération de vente des biens nationaux semble bien à tous l'opération financière la plus mal menée qui fut jamais. Elle a été faite à coups de décrets successifs, précipités et contradictoires [1]. Un jour elle favorisait les petits acquéreurs, un autre jour elle les contrariait jusqu'à les mettre dans l'impossibilité d'acquérir. Elle a permis et comme produit un agiotage effroyable. Elle a, tout compte fait, beaucoup plus favorisé les gros acheteurs que les petits. Mais enfin ses résultats généraux ont été ceux-ci : une nouvelle classe de gros propriétaires terriens, qui, ayant de l'argent comptant, avaient pu acquérir, à très faible prix, souvent à 10 pour 100 de leur valeur vraie, d'immenses morceaux de territoire ; — une nouvelle classe de petits propriétaires, paysans qui à force de sacrifices et d'adresse, en se saignant aux quatres membres et en se syndiquant très ingénieusement, avaient réussi à se rendre acquéreurs de quelque lopin ; ou qui encore, en moindre nombre, mais le fait est certain qu'il y en eut, avaient à un moment donné profité du trouble pour s'installer tout simplement sur un morceau de terre, et n'en sortirent pas.

Voilà les deux classes nouvelles de propriétaires que la Révolution française a créées. Nouvelles en ce

1. P. Sagnac : *La législation civile de la Révolution française.*

sens qu'à la vérité elles existaient auparavant; mais qu'à partir de la Révolution elles furent incomparablement plus nombreuses et plus fortes. Nouvelles en ce sens surtout que jamais le droit absolu de propriété n'avait été proclamé aussi fermement en faveur de personne qu'il ne le fut en leur faveur. C'est pour elles qu'on déclare que la propriété est un principe aussi sacré que la liberté ou la sûreté. C'est pour elles qu'on affirme, en remontant aux formules autoritaires et impérieuses de l'antiquité, que le propriétaire est maître souverain et royal de sa propriété, a le droit d'en user et abuser comme il lui convient, etc. C'est pour elles que plus tard le Code civil a été fait. C'est pour elles, c'est à leur considération que le Code civil repose tout entier sur le principe de la propriété.

L'évolution, le *processus* de la Révolution à cet égard est bien significatif. A prendre les choses en gros, mais sans les fausser, c'est au commencement que la Révolution a des tendances appropriationistes ou partagistes; à mesure qu'elle avance elle proclame de plus en plus le principe de la propriété. Je le crois bien : l'opération s'est faite; la Révolution se trouve en présence d'une population immense de propriétaires, et de propriétaires qui sont propriétaires comme on est néophyte. Il s'agit de les rassurer, de les protéger, de se les attacher, en tout cas de ne point les effrayer. On devient affirmatif de la propriété en raison même de la violation du droit de propriété qu'on a commise et en raison même de la grandeur et de l'étendue de cette violation. « Quand on se met à faire de la terreur, a dit Quinet, il faut être sûr de pouvoir

en faire toujours. » Quand on fait de l'appropriationisme, quand on fait de la loi agraire, on peut être sûr qu'on ne pourra pas en faire toujours, et qu'il faudra, après la première appropriation, être d'autant plus partisan et défenseur de la propriété nouvelle qu'on aura été plus ardent assaillant de la propriété ancienne.

Et ceci est précisément une leçon. Une partie, une grande partie des socialistes actuels, cessent de l'être, glissent du collectivisme vers l'appropriation. Et je crois, pour mon compte, que si le mouvement socialiste aboutit à quelque chose, ce sera à une dépossession suivie d'une appropriation ou d'un partage, exactement sur le modèle, sur l'exemple et comme en contrefaçon de la Révolution française. Soit; mais qu'ils sachent bien que les résultats aussi seraient exactement les mêmes, c'est-à-dire à l'encontre des desseins. Qu'ils sachent bien que, comme la Révolution française, ils ne créeront qu'une chose : une nouvelle classe de propriétaires et de propriétaires acharnés, une classe de possesseurs succédant à une classe de possesseurs et aussi ardente et tenace à la possession, sinon plus, que la précédente. Ma théorie, qui est que tout ce qui n'est pas socialisme pur est contre lui, qui est que tout ce qui n'est pas collectivisme, non seulement n'est pas socialisme mais va directement contre l'idée socialiste et en retarde la réalisation, a dans l'histoire économique de la Révolution française un fondement, un appui et une preuve.

IV

Et voilà ce que la Révolution a voulu faire; et voilà ce qu'elle a fait; et ce n'est pas la même chose. — Et maintenant quelle a été son influence sur le développement ultérieur de l'idée socialiste?

La Révolution a été essentiellement favorable au développement de l'idée socialiste, par les souvenirs qu'elle a laissés, par les principes qu'elle a professés, par *l'inutilité même de ce qu'elle avait fait*, considéré au point de vue de la solution de la question sociale.

Les souvenirs qu'elle a laissés sont ceux d'une violation de la propriété. Tout système qui part d'une violation de la propriété telle qu'elle existe se souvient de la Révolution et s'en appuie. Il peut oublier les principes de la Révolution lesquels ne sont pas socialistes, du moins consciemment; il peut oublier qu'elle a été créatrice de propriété et défenseur ardent du principe de propriété jusqu'à la guillotine inclusivement; il a le droit de ne se souvenir que d'une chose : la Révolution n'a pas respecté la propriété et ne l'a pas jugée respectable; elle a commencé par en nier le droit et par la briser elle-même. Elle a eu sa question sociale et elle l'a résolue. Nous avons la nôtre, résolvons-la. Nos racines plongent dans la Révolution française, nos exemples s'y trouvent, nos autorités y sont. La propriété bourgeoise n'est pas plus intangible que la propriété royale de 1789, que la propriété nobiliaire de 1789, que la propriété ecclésiastique de 1789, que la propriété ouvrière corporative de 1789.

En quoi et pourquoi le serait-elle? En ce qu'elle date, en gros, précisément de la Révolution? L'exemple de la Révolution fait-il autorité en ce qu'elle crée ou en ce qu'elle détruit? Est-ce son œuvre révolutionnaire qu'il faut suivre ou son œuvre constituante? Son œuvre révolutionnaire, qui fut juste, n'est-elle pas plutôt à suivre que son œuvre constituante qui fut mal faite? Où fut la pensée première, n'est-ce pas là qu'il faut aller, plutôt qu'où fut la main du hasard? En tout cas les titres des propriétaires actuels sont des titres historiques, comme étaient ceux des propriétaires de 1789 et moins lointains. La Révolution française n'a eu nulle cure des titres historiques; elle nous autorise à n'en avoir aucun souci.

Autant que par les souvenirs qu'elle a laissés dans les esprits la Révolution autorise le socialisme, je dis le plus pur, je dis le vrai, par les principes qu'elle a professés, lesquels contenaient le collectivisme sans qu'elle s'en doutât. D'abord elle a donné sa formule définitive au droit éminent de propriété transporté du roi à l'État et ce principe contenait le collectivisme. Ensuite elle a proclamé l'égalité comme un dogme et ce dogme contenait le collectivisme.

Elle a proclamé le droit éminent de propriété comme appartenant à l'État; elle a dit : l'État est propriétaire de tout le sol du territoire, il est propriétaire de toute propriété, parce que c'est lui qui la crée. Or le collectivisme est là-dedans. La Révolution ne concluait de cela qu'à l'appropriation relative, qu'au partage partiel, qu'à l'impôt progressif, qu'à la limitation des grandes fortunes, qu'à la non-liberté de tester; mais

de cela, c'est bien au collectivisme, après examen et épreuves, que l'on peut conclure. L'État est le vrai propriétaire de tout le sol, de toutes les sources et de tous les moyens de production. Sans doute il en fait ce qu'il veut, et, s'il le veut, il les laisse à ceux qui les détiennent, trouvant plus avantageux pour lui, pour la prospérité, pour la vitalité générale de les leur laisser que de les exploiter lui-même; et c'est précisément ma théorie. Mais comme on peut bien lui dire aussi : « Le meilleur moyen d'affirmer un droit, c'est de l'exercer, et il y a péril pour l'existence d'un droit à l'affirmer en ne l'exerçant point. Oui, vous êtes le seul propriétaire de France et vous le proclamez hautement. Mais en attendant vous laissez tout le monde être propriétaire, excepté vous, à peu près. Qu'est-ce à dire? Que vous laissez votre droit se prescrire. Il devient un droit platonique que l'on contestera toujours, que toujours on pourra nier. Ces propriétaires-dépositaires se considéreront éternellement comme propriétaires, tant que, loin de revendiquer leur propriété comme étant la vôtre, vous la protégez comme étant la leur. Puisque vous considérez la propriété comme appartenant, de droit, à l'État seul, savez-vous ce qu'ils sont, ces hommes-là? Ils sont littéralement des États dans l'État, et par conséquent des négateurs éternels de ce que vous êtes. Votre droit est, il ne vit pas. Pour qu'il vive, il faut que vous l'exerciez. Le droit est inaliénable ou il languit. Vous aliénez le vôtre éternellement, il périt éternellement, et dans le moment même que vous l'affirmez. Remarquez-vous que dans le Code le propriétaire qui laisse

en friche son bien pendant un certain nombre d'années perd son droit de propriété, lequel est transporté à celui qui a cultivé? Vous êtes ce propriétaire. Car qu'est-ce à dire? Que le droit de propriété se perd à ne l'exercer point. Vous n'exercez pas le vôtre. Vous êtes ce propriétaire déserteur de son propre droit. Si vous voulez être fidèle à votre principe, ne vous contentez pas d'être propriétaire idéal, ce qui n'est qu'un mot qui frappe l'air, mais propriétaire réel, ce qui est le seul moyen de consolider le droit. Vous êtes propriétaire; exploitez votre propriété. Le droit éminent, c'est une phrase; le droit réel c'est le droit en acte. L'État, propriétaire collectif ne reste réellement propriétaire collectif que s'il est propriétaire collectiviste ».

Voilà le langage qu'on peut tenir à l'État et c'est en effet celui qu'on lui tient; et M. Deschanel a dit cent fois avec pleine raison que les seuls qui fassent revivre et qui proclament « le droit éminent de propriété » sont les socialistes. Or le droit éminent de propriété, s'il est dogme royal, n'en est pas moins un axiome révolutionnaire.

Je dis encore que la Révolution a proclamé l'égalité comme un dogme et que ce dogme contient le collectivisme. Par ce mot d'égalité les révolutionnaires entendaient qu'il n'y eût point d'autres privilèges que ceux que la nature confère, qu'il n'y eût point d'autres inégalités que les inégalités naturelles.

Quelquefois même, comme avait fait Helvétius et comme Proudhon, en un moment d'étourderie, devait faire plus tard, ils essayaient de prouver qu'il n'y a même pas d'inégalités naturelles, que toute inégalité

est œuvre de l'homme et effet d'un mauvais état social, et que, par conséquent, si les inégalités inventées par l'homme étaient détruites, il n'y aurait que l'égalité dans le monde.

Mais en général, en immense majorité, les révolutionnaires entendaient par égalité la destruction de toute inégalité qui n'est pas inégalité naturelle, le nivellement général, systématique, mais s'arrêtant devant les inégalités que la nature fait elle-même et les respectant.

C'est ainsi que la Déclaration des Droits de l'homme affirmait que la nation ne connaît d'autres motifs de préférence « que les vertus et les talents ». Vertus, talents, voilà des supériorités naturelles, des inégalités qui tiennent à la force des choses et non à une invention sociale. L'esprit de la Révolution respecte ces inégalités-là.

Ainsi le Révolutionnaire est insensible à l'argumentation qui consiste à dire que l'inégalité règne partout et qu'on ne saurait la détruire et qu'elle est la loi de nature elle-même. Cette argumentation ne l'atteint pas. Il répond : « Nous n'essayons pas de lutter contre la loi naturelle, et nous la subissons sans murmure, parce que de murmurer contre elle il serait mal à propos; mais c'est précisément parce qu'il y a assez d'inégalités naturelles que nous ne voyons pas du tout la nécessité que l'invention sociale en ajoute. Nous prétendons qu'il n'y en ait pas d'autres que celles qu'on est forcé de subir. Toute inégalité qui n'est pas strictement naturelle doit disparaître. Il y aura toujours des sains et des malades, des robustes et des

malingres, des hommes intelligents et d'autres qui le sont un peu moins; des hommes doués de force morale et d'autres à qui la moralité est étrangère. Voilà les inégalités naturelles. Mais toutes celles qui ne sont pas celles-là nous affirmons qu'elles sont injustes et nous sommes venus pour les détruire ».

Ce dogme contenait le socialisme défini comme abolition de la propriété individuelle; car la propriété est une inégalité sociale et n'est pas une inégalité naturelle. Naître riche est aussi contraire à l'égalité que naître noble, et n'est pas une inégalité naturelle. C'est un privilège de naissance tout comme la noblesse ou la royauté. Et à mesure que la marche de la civilisation fait de la supériorité financière une supériorité bien autrement considérable que la supériorité nobiliaire, à mesure s'impose à l'égalitaire la nécessité de détruire l'inégalité financière à beaucoup plus forte raison que l'inégalité de noble à vilain. « On ne naîtra plus riche. » Voilà où doit arriver l'égalitaire qui a commencé par dire : « On ne naîtra plus noble, ou cela ne servira à rien ».

Soit, naître riche est contraire à l'égalité; mais le devenir? Le devenir est une inégalité naturelle; mais non plus une inégalité sociale. On devient riche parce qu'on est plus sain, plus robuste, plus intelligent, plus laborieux, plus économe, plus homme de bonne conduite. Ce sont là des inégalités naturelles. Notre limite est trouvée. Nous y sommes. On ne naîtra plus riche; mais il sera permis de le devenir.

— Oui, c'est assez logique et l'on est tenté de l'accepter. Cependant, remarquez que permettre aux

hommes de devenir riches, c'est leur permettre de naître tels. Tout père qui aura pu devenir riche trouvera toujours un moyen, surtout en nos temps où la fortune est surtout immobilière, de faire son fils aussi riche que s'il héritait légalement, et voilà l'inégalité artificielle rétablie, voilà rétabli le privilège de naissance. Ajoutez bien des choses. Le père devenu riche donnera à son fils une éducation que le pauvre ne pourra donner au sien. Voilà un enfant qui a, par ce seul fait qu'il est né de tel père, qui a par privilège de naissance une supériorité sur les autres, et ceci n'est point du tout une inégalité naturelle ; et ceci rétablit une aristocratie, qui n'est nullement celle des vertus personnelles et des talents personnels, la seule que nous acceptions.

Que faire? Forcément, interdire non seulement de naître riche, mais de le devenir. Et c'est à cela que tendent et s'appliquent tous les systèmes socialistes. Seulement j'ai cru démontrer ailleurs [1] que le seul système socialiste qui y réussisse, c'est le système collectiviste ; que tous les autres créent de la propriété individuelle ou corporative au lieu de détruire la propriété corporative et individuelle ; que tous, pour obéir à leur pensée première, seraient forcés de renoncer à leur méthode et de se ramener au collectivisme ; et qu'enfin le collectivisme est seul logique et seul efficace, parce que le seul moyen pour que personne ne possède plus qu'un autre est de décider que personne ne possédera.

1. *Questions politiques.*

L'égalitarisme, *même modéré*, l'égalitarisme même respectant les inégalités naturelles et n'en voulant qu'aux inégalités sociales, contient donc tout le socialisme, qui lui-même ne peut aboutir qu'au collectivisme, parce qu'il ne peut que par le collectivisme aboutir à quelque chose.

Le révolutionnaire était donc un collectiviste en puissance; il était un collectiviste sans le savoir, et s'il ne le savait pas, c'est que, comme il arrive si souvent, il avait une pensée dont ni il ne sentait la profondeur, ni il ne mesurait l'étendue, ni il ne comprenait la portée. Mais il l'était parfaitement, sous peine de n'être pas logique, et sous peine de prendre la proie pour l'ombre, l'égalité des droits n'étant presque rien, si l'inégalité des conditions subsiste. De Bonald disait qu'un déiste est un homme qui n'a pas vécu assez longtemps pour devenir athée. Je ne sais pas si c'est aussi vrai que spirituel. Mais ce qui est beaucoup plus vrai, à mon avis, c'est qu'un révolutionnaire égalitaire est un homme qui n'a pas vécu assez pour devenir collectiviste.

Enfin la Révolution a été essentiellement favorable au collectivisme par l'inutilité même de ce qu'elle a fait quand on le considère au point de vue de la solution de la question sociale. Elle a fait une énorme translation de la propriété, et à quoi cette translation a-t-elle abouti? A créer deux nouvelles classes de propriétaires, propriétaires bourgeois, propriétaires paysans, et à ne pas établir du tout l'égalité, ni quelque chose qui y ressemble. Elle n'a réussi qu'à changer la forme de l'inégalité sociale. Comme dans l'ordre

politique, elle n'a que transposé la souveraineté, dans l'ordre économique elle n'a que transposé la richesse. Elle a mis fin à une inégalité et donné commencement à une autre.

Cette nouvelle inégalité vaut-elle mieux que l'ancienne? Il faut convenir qu'elle est moins forte, que plus d'hommes possèdent depuis 89 qu'auparavant. Mais à certains égards elle est plus criante, ou plus sensible. On s'habitue plus facilement à une classe possédante très peu nombreuse qu'à une classe possédante assez vaste et laissant encore sans propriété la majorité de la nation. Cette classe possédante très peu nombreuse, on la voyait de moins près, elle touchait moins et par conséquent froissait moins la classe dénuée. Cette nouvelle classe possédante, elle est dispersée, parsemée et disséminée dans la nation. On la voit partout, on la rencontre partout. Elle blesse partout. Le peuple a plus d'animosité à l'égard du bourgeois enrichi qu'à l'égard du grand seigneur, à l'égard de l'acquéreur de biens nationaux qu'à l'égard du ci-devant resté riche. Quelque pénétré qu'il puisse être de l'idée d'égalité, vaguement il accepte mieux l'inégalité entre lui et un homme qui n'est pas ou ne semble pas être de sa race, qu'entre lui et un homme qui est évidemment de la même souche. C'est cette dernière inégalité-là qui le frappe comme une injustice plus formelle et le blesse presque comme un outrage. L'inégalité nouvelle créée par la Révolution est plus sensible que celle qu'elle a détruite.

En tout cas l'inégalité subsiste et la solution n'a pas été obtenue. C'est précisément cet échec, qu'on le

juge complet ou qu'on l'estime relatif, qui a donné une très grande force aux revendications socialistes. Babeuf n'est qu'un homme qui avait de l'avenir dans l'esprit et qui devançait les temps, faculté qui ne suppose nullement une intelligence supérieure, et qu'on rencontre chez des hommes de second ordre. Il était dans l'état d'esprit où tant de révolutionnaires devaient être de 1840 à 1848. Il était de ceux qui disent : « Mais la Révolution française a avorté! Elle devait apporter sur la terre le bonheur par l'égalité. Elle n'a apporté ni l'un ni l'autre ». De là et ses tendances, et son système, et cette désignation si significative, « les égaux », qu'il a donné à ses partisans. Mais il était en avance. Le premier sentiment général, après une grande perturbation, c'est le désir d'en arrêter le mouvement et d'en consolider les résultats. Les satisfaits veulent constituer, les non-satisfaits n'ont pas encore le sentiment net de leur déception, ni l'idée claire de l'étendue de leur échec. Il faut qu'une génération nouvelle se lève pour penser après réflexion, et pour dire : « Qu'avons-nous gagné à tout ceci? » Et c'est ce qu'ont dit les Babouvistes de 1840 et ce que continuent à dire les Babouvistes contemporains. Mais c'est bien l'inégalité sociale créée par la Révolution, contrairement à ses principes, qu'attaquent les socialistes actuels en s'armant de ses principes pour combattre et ruiner son œuvre.

V

La Révolution française n'a pas été consciemment socialiste, ou, consciemment, elle l'a été infiniment peu.

Ses principes étaient socialistes en puissance, encore qu'elle ne le crût point.

Son œuvre ne l'a pas été.

Les socialistes actuels s'appuient, dans leurs revendications, et sur ses principes et sur ce qu'il y a, à leur point de vue, de négatif ou d'incomplet dans les résultats de son œuvre.

LA LIBERTÉ DE L'ENSEIGNEMENT

Comme on peut le savoir, je n'appartiens à aucun parti. Je ne cherche, dans les pages qui suivent, que l'intérêt de l'État. Je ne me place même pas au point de vue des principes. Sans mépriser ces idées générales qui sont — quelquefois — d'assez bons résumés des tendances d'un temps, et, par là même, d'assez bons résumés des grands faits d'une époque, les idées n'ayant jamais été inspirées que par des faits; j'aime mieux, le plus souvent, ne songer qu'aux intérêts des individus considérés en tant qu'ils ne contrarient point l'intérêt de l'État, et qu'au contraire ils y contribuent. Je n'oppose jamais le droit individuel au droit de l'État. A mon avis, l'État a tous les droits, et quand même il ne les aurait pas, il serait bien oiseux de les lui contester, puisqu'en pratique il en sera toujours comme s'il les avait tous. J'accorde donc que l'État a tous les droits; seulement j'estime qu'il ne doit user que de ceux qui lui sont utiles et se refuser soigneusement ceux dont l'exercice lui serait nuisible

et n'irait qu'à satisfaire ou flatter ses passions. — L'État a tous les droits; il ne doit user que de ceux qui lui sont utiles; il ne doit avoir aucune passion. — J'examine, dans la question de la liberté de l'enseignement, ce qui est dans l'intérêt des individus sans contrarier l'intérêt de l'État; ce qui est dans l'intérêt de l'État; ce qui est présenté comme étant dans l'intérêt de l'État et qui n'est destiné qu'à satisfaire la passion d'un parti. Je n'y examine rien de plus.

I

La question est de savoir si l'Enseignement est chose d'État exclusivement, ou s'il est chose à quoi l'initiative individuelle peut librement coopérer. La question est de savoir si l'État doit avoir le monopole de l'instruction, ou si, à côté de lui, d'autres peuvent donner l'enseignement en pleine liberté. Liberté entière ou pur et simple monopole; je dis que c'est ainsi qu'il faut choisir, et je dis que cette question est une de celles où il n'y a pas de demi-mesure possible.

Car, examinons les demi-mesures pratiquées jadis ou proposées aujourd'hui, et nous verrons, je crois, qu'elles sont sans aucune efficace et se réduisent toutes à zéro.

Première demi-mesure : l'État donne l'instruction; il permet à d'autres de la donner, mais non pas tout entière. Il exige, par exemple, que, dans les trois dernières années de leurs études, ceux qui n'ont pas été

élevés jusque-là par lui viennent chercher chez lui la partie dernière et capitale de leur instruction.

Rien n'est plus illusoire que ce procédé, et il se ramène à n'être exactement qu'une vexation inutile. En quoi des jeunes gens élevés, couvés, endoctrinés par des prêtres catholiques, protestants ou juifs, et continuant d'être endoctrinés par eux du matin au soir, seront-ils convertis ou seulement ébranlés dans leurs idées parce qu'on les aura amenés deux fois par jour au lycée d'État? Cela pourra leur faire quelque chose comme l'effet d'un changement d'air, mais rien autre.

Et ne croyez pas que ce changement d'air leur soit salutaire dans le sens que vous êtes portés à donner à ce mot. Le contraire serait plus vrai. Forcez un homme, qui a l'habitude et le goût de lire la *Gazette de France*, à lire deux fois le jour par commandement et par contrainte, l'*Aurore* et le *Radical*, il est absolument certain que son horreur pour le *Radical* et l'*Aurore* sera non diminuée, mais formidablement accrue. Il faut ou n'être pas sincère ou être un enfant pour croire, une minute, qu'il en puisse être autrement. Le raisonnement est si faux ici, que je ne puis croire qu'une chose, c'est que les partisans du fameux « stage scolaire » n'ont aucun dessein, sinon de se donner le plaisir d'être désagréables à leurs adversaires : « Sans doute, cela ne les convertira pas; mais cela les exaspérera, et c'est quelque chose. Cela ne pourra que les confirmer dans leurs idées; mais ils enrageront et c'est un plaisir que nous ne pouvons pas nous refuser ». De ce que cette manière de penser est celle d'un enfant

de dix ans, il ne faut nullement conclure que des quinquagénaires sont incapables de l'avoir.

Mais il y a plus. Non seulement cette mesure est en soi parfaitement puérile, mais elle va complètement contre son but. Dans l'état actuel, le professeur de l'Université est un excellent homme, assez instruit, bon républicain, fort convenablement garni des idées générales du parti démocratique, qui, à travers son latin, ses dates ou ses formules philosophiques, enseigne vaguement que la France date de 1789, que la liberté est la même chose que la démocratie, que Voltaire et Rousseau ont les mêmes idées dans le fond et sont de très grands penseurs, que Voltaire est démocrate, que Rousseau a fondé la morale domestique, qu'il faut respecter le catholicisme et s'en méfier, et que Bossuet et *Athalie* sont aussi admirables de style que dangereux quant aux idées.

Fort bien, et il y a peut-être là de quoi faire une tête très saine et un esprit assez précis. Mais quand ce même professeur se verra en présence d'une moitié de classe composée des élèves du lycée et d'une autre moitié composée des élèves que lui amèneront les pensions ecclésiastiques, il sera très gêné, très paralysé, entravé dans ses expansions, infiniment circonspect, et très vite il se réduira à n'être qu'un professeur de français, de latin, d'histoire circonscrite aux faits et de philosophie circonscrite aux définitions. Il se sentira trop surveillé pour être abandonné et confiant. Il sera glacé. Il deviendra tout à fait impersonnel.

Eh! mon Dieu! on parle de l'école neutre. Elle ne l'est pas, et Dieu merci, car, comme disait très bien

Jules Simon, l'école neutre, c'est l'école nulle. Mais elle le deviendrait merveilleusement dès que le stage scolaire serait établi. Le meilleur moyen de rendre l'école neutre, c'est de forcer le professeur à être fermé. Introduire de force dans l'école universitaire des écoliers qui ne l'aiment pas, c'est, si l'on veut, ouvrir l'école, mais c'est fermer le professeur. Pour gens qui croient ou feignent de croire que l'Université, avec le stage scolaire, servira puissamment à la propagande démocratique, ce n'est pas là prendre une très bonne méthode ni être très avisés sur le procédé à choisir.

Remarquez que ceci n'est pas hypothétique. C'est de l'histoire ancienne, parfaitement vérifiée. Le stage scolaire existait sous Louis-Philippe. Savez-vous quel en était le résultat? Mais c'est très connu. Les professeurs, se sentant surveillés par des hostilités ou des méfiances, étaient prudents jusqu'à l'insignifiance et circonspects jusqu'à la nullité. Il serait naïf de juger tous les professeurs de ce temps sur les exemples de Mickiewicz, Michelet et Quinet. Ceux-ci étaient tout simplement des hommes politiques qui prenaient leur chaire pour tribune afin d'en faire un tremplin. Mais dans tout l'enseignement secondaire, on était prudent à l'excès, parce que, là, on ne songeait qu'au maintien de sa situation ou à un avancement légitime et qu'il s'agissait de ne pas avoir d'affaire, et qu'à la moindre imprudence, et je veux dire à la moindre expansion, on en avait une.

Un professeur de philosophie de Marseille, au sortir de sa classe, causant avec un groupe d'élèves, leur parle de la mort de Jouffroy et ajoute en souriant : « Il

est mort en chrétien. Il avait un confesseur. Je serais curieux de savoir si M. de Chateaubriand en a un ». Le propos était à peine déplacé, et il était respectueux à l'égard de Jouffroy, et il était à peine épigrammatique à l'égard de Chateaubriand. Eh bien! ce fut une affaire énorme. Les journaux catholiques de Marseille menèrent une campagne furieuse contre le très respectable, très inoffensif et très distingué professeur. Cousin s'émut et écrivit à son *desservant* une lettre où il s'engageait à le couvrir et à le défendre, et où il l'assurait de toute sa sympathie, mais encore en l'engageant à la prudence. Chateaubriand écrivit à un ami une lettre charmante que je ne manque pas l'occasion de reproduire, dût-elle paraître faire longueur. De ces longueurs-là, le lecteur sait toujours gré : « Grâce à Dieu, Monsieur, je n'ai ni ne peux avoir aucun crédit auprès du gouvernement actuel (1842). Lorsque j'ai possédé quelque pouvoir politique, je ne me souviens pas de l'avoir jamais employé qu'au profit des personnes qui pouvaient être opprimées. Monsieur X... ne m'a pas du tout offensé, mais s'il était inquiété à cause de moi, je prierais qu'on le laissât tranquille. Je ne m'occupe plus de ce qui se passe dans la société. Mon rôle est fini. Je suis loin du monde, et on me pardonnera, j'espère, à cause de mon grand âge, d'avoir un confesseur. C'est M. l'abbé Séguin, prêtre de Saint-Sulpice. Quand on a beaucoup de jours, on doit s'accuser de beaucoup de fautes ».

La lettre est exquise et fait le plus grand honneur à Chateaubriand, mais vous voyez toute l'affaire. Polémique de presse, rapports d'inspecteurs, intervention

de Cousin, démarche auprès de Chateaubriand, intervention de Chateaubriand, tout cela à propos d'un mot à peine malicieux et parfaitement inoffensif. Pourquoi? Parce que les professeurs de l'Université n'étaient pas chez eux, parce qu'ils étaient surveillés par des contrôleurs d'autant moins bien disposés qu'ils étaient des contrôleurs malgré eux; parce qu'ils parlaient, même dans leurs entretiens à demi confidentiels, devant des auditeurs hostiles. Dans ces conditions, à l'ordinaire, presque toujours, ils étaient exactement comme ces rois dont parle Montesquieu, qui sentaient fixés sur eux les regards de Rome et qui en étaient comme « stupides ». Ils avaient ce que le proverbe grec appelle un bœuf sur la langue.

On se demande pourquoi Cousin, assez hardi avant 1830, assez hospitalier aux nouveautés, devenu, après 1830, souverain pontife de la philosophie française, traça un programme d'enseignement philosophique si limité, si timide, si suranné aussi et tint si ferme la main à ce que *ses* professeurs eussent à ne pas s'en écarter d'une ligne. La raison n'en est pas autre que celle que vous venez de voir. Elle est dans le stage scolaire, dans cette nécessité, en présence d'un auditoire si mêlé et si disparate, d'être neutre, d'être banal, d'être superficiel et d'être respectueux de toutes les divergences jusqu'à en être mousse.

Tous les souvenirs des professeurs du temps de la Restauration sont qu'à cette époque il fallait se montrer religieux. Tous les souvenirs des professeurs du temps de Louis-Philippe sont qu'à cette époque il fallait être nul. Tous les souvenirs des professeurs du

temps de l'Empire sont qu'à cette époque, les premières années passées, une certaine liberté de penser se rétablit comme d'elle-même dans les lycées, très relative, sans doute, mais réelle, parce que l'on se retrouvait chez soi et qu'une parole dite un peu à cœur ouvert ne risquait pas, interprétée par des esprits hostiles ou soupçonneux, d'entraîner une foule d'embarras.

Et ainsi donc le stage scolaire ne sert à rien, mais il est très nuisible; il est incapable d'opérer une conversion chez les dissidents: mais il empêche les professeurs de tenter même une conversion de ce genre; il laisse les « stagiaires » ce qu'ils sont, mais il réduit les professeurs à une manière de mutisme intellectuel, si bien que les « stagiaires » resteront exactement ce qu'ils sont, mais que les professeurs ne pourront pas avoir une action de propagande « libérale » sur les autres.

Ce projet de stage scolaire est donc un coup d'épée dans l'eau bénite. Il est pire, en nous plaçant au point de vue de nos démocrates : il est une régression. Il fera, il ferait une Université beaucoup moins démocratique, en son enseignement, en sa propagande, en son influence qu'elle ne l'est. A certain égard, ce sont les cléricaux qui devraient désirer cette réforme, matériellement trop incommode pour eux, du reste, pour qu'ils la désirent. Ce sont les universitaires qui devraient la redouter. Et là-dessus, je suis sûr de mon fait. Interrogez-les. Ils n'en ont, en effet, aucune envie. Appelés à un pébiscite, je gage qu'ils la repoussent par 95 pour 100. Il est trop évident que

le résultat en serait pour eux insupportable. Voilà une demi-mesure qui est nulle, si elle n'est pas contraire au but; et elle y est contraire.

Autre demi-mesure : le gouvernement n'impose pas un stage scolaire aux élèves des établissements libres; il laisse aux établissements libres un droit d'enseignement intégral, mais entre les établissements libres il choisit. Il interdit les uns comme indignes ou dangereux; il admet ou tolère les autres. Par exemple, il interdit l'enseignement en France aux congrégations qui ont leurs chefs ou leur centre d'organisation à l'étranger, et il le permet à ceux qui ont leurs chefs ou leur centre d'organisation en France. C'est un projet gallican; c'est un projet d'Église enseignante constitutionnelle. C'est une résurrection de l'article VII du projet de loi Jules Ferry. C'est, à mon avis, une simple sottise.

Du temps de l'article VII, je prenais mes repas à une table très éclectique où se coudoyaient des professeurs du lycée et le rédacteur très clérical d'un journal très catholique. Ce Veuillot provincial, que nous appellerons M. Berger pour la commodité du discours, était fort instruit et assez honnête homme. Les professeurs exaltaient l'article VII. M. Berger l'attaquait avec véhémence et moi avec vivacité : « Enfin, dis-je un jour, quelle différence voyez-vous à ce que ce soit un Révérend Père Jésuite qui enseigne l'histoire de France ou à ce que ce soit M. Berger? Tout l'effet de l'article VII ne sera pourtant que de mettre M. Berger à la place du Révérend Père! » Les professeurs trouvèrent, naturellement, une foule de différences, mais jamais ils ne

purent me faire comprendre qu'il y en eût une.

Tout est là, en effet. Tant qu'à cette partie de la population française qui s'écarte de l'enseignement universitaire vous permettrez d'en entretenir à ses frais un autre, elle en entretiendra un qui sera selon son esprit, et la différence à cet égard entre un Dominicain, un Oratorien et un Jésuite pourra être sensible à un Jésuite, à un Oratorien, à un Dominicain, mais sera insensible aux yeux des mortels ordinaires.

Vous proscrivez les Jésuites; ce seront les Oratoriens qui donneront l'enseignement; vous proscrivez Jésuites, Oratoriens et Dominicains; ce seront de simples prêtres catholiques, lesquels, quatre-vingts sur cent, seront, du reste, des Jésuites en leur for intérieur. Les précautions prises à cet égard par les précédents gouvernements avaient quelque chose d'enfantin qui fait sourire. On exigeait, sous la Restauration et sous Louis-Philippe, une déclaration individuelle par laquelle le professeur affirmait qu'il n'appartenait à aucune congrégation non autorisée. Notez que c'étaient des lecteurs convaincus des *Provinciales* qui exigeaient cette déclaration d'un Révérend Père. Cela avait juste la valeur du serment politique par lequel le gouvernement impérial obtenait d'un député de l'opposition acte d'adhésion à l'Empire. De telles précautions sont des digues à claire-voie qu'on oppose à une inondation. Tant que vous aurez des prêtres professeurs, vous aurez un enseignement à base catholique et qui n'aura rien de favorable à la franc-maçonnerie, ni aux immortels principes, ni aux trois glorieuses.

— Alors allons plus loin. Interdisons l'enseignement à tout prêtre catholique. — Vous y gagnerez beaucoup! Vous aurez M. Berger. Oh! le beau bénéfice! Le jésuite à robe courte vous paraît si supérieur au jésuite à robe longue! En quoi? Pourquoi? J'ai vu des Dominicains, au temps de Ferry, qui enseignaient librement dans un grand établissement fondé par eux, et qui portaient un habit de prêtre séculier par-dessus leur robe blanche. Il paraît que cela suffisait pour leur assurer la tolérance administrative. Ils étaient bien changés! « C'est plus chaud; voilà tout », me disait l'un d'eux en riant. C'était, en effet, la seule différence. Y en a-t-il une plus grande entre un catholique laïque et un catholique prêtre pour ce qui est de ce qu'il enseignera? L'habit est moins chaud, voilà tout. Comment peut-on s'arrêter à ces enfantillages?

Non; vous irez de la proscription des Jésuites à la proscription des Dominicains, de la proscription des Dominicains à la proscription des Oratoriens, de la proscription des Oratoriens à la proscription des prêtres séculiers; et vous vous apercevrez que vous n'aurez rien fait du tout, et qu'il vous faudra encore interdire l'enseignement à tout laïque convaincu d'être catholique.

Même l'entière vérité est que, pour le dessein, il faudrait interdire à tous ceux qui ne pensent pas comme le gouvernement d'avoir des enfants. Car le véritable professeur d'idées générales, c'est le père. Ce n'est pas parce que ces enfants sont élevés par des prêtres qu'ils ont les idées qu'on leur voit; c'est parce qu'ils sont fils de leurs pères qu'ils sont élevés par des

prêtres. L'homme intérieur est fait par la famille; il est pétri, il est mis au moule, il est forgé par la famille. L'enseignement de l'école n'a prise sur lui que si cet enseignement est conforme à celui de la maison paternelle et n'est qu'une continuation et un prolongement de celui-ci. Il n'a aucun effet, aucun, quand il se heurte à des idées générales qui ont été déposées dans l'esprit de l'enfant par le père. Dans ce cas, il y a résistance et révolte de la part de l'enfant, blessure très vive, je le sais, à l'endroit le plus sensible de son être, et c'est comme à sa conscience qu'on fait un outrage dont il souffre profondément. Pour l'enfant, le père, la mère sont des dieux qui ne peuvent pas se tromper et on se fait de lui un ennemi en les contredisant. Pour de très petites choses même, l'enfant est infiniment susceptible à cet égard. Une habitude de sa famille que, d'une façon toute générale, le professeur aura signalée comme de mauvais ton ou de mauvais goût, cela indispose l'enfant beaucoup plus qu'on ne pourrait croire : « Mais on fait comme ça chez nous! » et il regarde le maître d'un assez mauvais œil. Tout ce qu'on gagne à blesser ainsi l'enfant dans les idées qu'il apporte de sa maison, c'est de le rendre méfiant, et peu à peu imperméable à l'influence magistrale.

Et donc, tant que vous aurez des pères de famille qui ne penseront pas comme vous, il ne rimera à rien de faire instruire leurs enfants par tels maîtres ou par tels autres.

Contrebalancer l'influence de la famille! On dit cela sérieusement. C'est le dessein même; c'est l'idée

maîtresse. J'ai été élevé dans un lycée du second Empire avec de petits républicains, de petits bonapartistes et de petits légitimistes. Le professeur d'histoire était républicain, le professeur de seconde, dont je salue la chère mémoire, était républicain et ne s'en cachait aucunement; d'autres étaient attachés au gouvernement et le laissaient voir. Je n'ai pas vu un de mes camarades changer d'opinion pendant tout le cours de nos études, ni guère non plus après. Quand un mot à demi mal sonnant pour eux échappait au professeur, ils n'écoutaient plus. Ils se renfrognaient. Il y avait un froid. Et ce froid de quelques-uns se communiquait même aux autres. Il y avait une gêne.

L'enfant *dont on contredit le père* échappe au maître pour ce qui est du point ainsi touché, et il s'habitue à lui échapper un peu en tout le reste. Et voilà tout ce qu'on y gagne. Et le père est le seul vrai professeur d'idées générales de son fils, jusqu'à ce que celui-ci soit un homme; et pour élever tous les enfants de France conformément aux idées générales du gouvernement, il faudrait interdire à tous les Français qui ne partagent pas ses idées d'avoir des enfants, ou confisquer tous les enfants de France à partir de l'âge de cinq ans et les parquer dans des « pédagogies » d'État. C'est à quoi le gouvernement de 1793 avait songé. Ce n'est pas je crois, à quoi l'on songe, du moins pour le moment.

Mais reste ceci : tout enseignement donné par d'autres que les professeurs de l'État sera un enseignement choisi par les familles hostiles au gouvernement, et inspiré par elles, et, quel qu'il soit, il ne

vaudra pas mieux pour ce que vous cherchez que celui que vous voulez détruire, quel que soit, aussi, celui-ci. Et l'enseignement donné par l'État ne fera pas par lui-même beaucoup de conversions; mais il est le seul sur quoi vous puissiez compter un peu. Et toutes les demi-mesures sont illusoires et vous êtes acculés au monopole; et entre la liberté entière et le monopole, il faut choisir; entre le *statu quo* et le rétablissement du monopole pur, simple et absolu, il faut choisir.

Examinons donc ce que serait le rétablissement du monopole pur et simple.

II

Il serait d'abord, à quoi il faut déjà faire attention, une réforme tout à fait rétrograde. Depuis que le premier Empire fonda l'Université de France, depuis le 10 mai 1806, le mouvement général a toujours été du côté de la liberté d'enseignement. A vrai dire, cette liberté n'était pas à conquérir, mais à recouvrer. Sous l'ancien régime, la liberté d'enseignement était presque absolue. L'État n'enseignait pas. L'Enseignement était donné par des associations enseignantes et par des particuliers parfaitement libres. Jésuites, Oratoriens, Frères de la Doctrine chrétienne, prêtres séculiers, laïques enfin donnaient l'enseignement à la nation. Un collège était une institution libre, fondée généralement par une donation ou par un legs d'un philanthrope, entretenue par ceux-là mêmes qui y venaient

chercher l'instruction, soutenue par les gratifications et allocations des municipalités. Rien de plus autonome et de plus indépendant.

Autour de ces centres d'instruction se groupaient des maisons de pensionnaires qui donnaient la nourriture et le logement, quelquefois des répétitions et leçons complémentaires, quand le maître de maison était instruit, à un certain nombre, toujours restreint, de jeunes gens qui fréquentaient les cours du collège.

Telle était l'organisation spontanée et naturelle du monde enseignant et enseigné sous l'ancien régime. C'était tellement le régime de la Liberté qu'on peut dire que c'était un peu le régime de l'anarchie. Si les protestants et les juifs avaient eu le droit d'ouvrir et de tenir ouvertes, manifestement, des écoles selon leur culte et selon leurs idées, c'eût été le régime de la liberté absolue d'enseignement.

L'Empire vint, qui établit en principe et à très peu près en pratique que l'initiative individuelle et l'association libre ne feraient rien et que l'État ferait tout. L'Université fut fondée. C'était l'État enseignant et l'État enseignant seul. C'était le socialisme scolaire. Exactement. Le fond du socialisme, c'est cette idée que l'initiative individuelle est vaine, que l'associationisme libre est une aristocratie et que la concurrence est du gaspillage, et qu'il ne faut ni de la première, ni du second, ni de la troisième, mais seulement tous faisant tout par l'instrument du gouvernement. Ces théories n'ont jamais été mises en pratique dans aucun état, excepté en France, en matière d'enseignement. L'Empire établit le socialisme scolaire.

On peut voir dans l'histoire de ce socialisme-là l'image même de l'histoire du socialisme général, de ce que serait cette histoire, si le socialisme général était établi quelque jour. Pendant quelque temps, le socialisme scolaire fut supporté. Il n'était pas mauvais en soi. Il était une grande machine bien ordonnée et très régulière qui fonctionnait bien et qui plaisait par sa régularité et sa symétrie. Mais bientôt le besoin invincible que l'on éprouvera toujours de vivre dans quelque chose de vivant, de se sentir vivre par soi-même ou dans une vie collective moins froide et plus intime que la vie de tout l'État; en particulier le besoin de penser par soi-même et non par décret ou instruction ministérielle; le besoin, salutaire à mon avis, et la nécessité qu'il y ait dans une nation plusieurs façons de sentir, de penser et de croire, et de chercher; ce besoin se réveilla, si tant est qu'il eût jamais été endormi; et les établissements d'instruction indépendants de l'État reparurent sur toute la surface du territoire.

C'était sous la Restauration. La Restauration s'était couchée dans le lit de l'Empereur et s'y trouvait bien. Jamais un gouvernement n'aimera la liberté et il serait comme monstrueux qui l'aimât. Il serait comme un fonctionnaire qui n'aimerait pas sa fonction, comme un organe qui n'aimerait pas son office; il n'aurait pas la vocation qu'il faut qu'il ait. Qu'un gouvernement ait seulement l'intelligence de la mesure de liberté qu'il est nécessaire qu'il admette, c'est tout ce qu'on peut lui demander; c'est beaucoup plus qu'on n'obtiendra.

La Restauration n'aimait donc pas plus que l'Empire la liberté d'enseignement. De lui dire qu'il était dans les traditions de son régime d'accepter une liberté qui était d'usage universel sous l'ancienne royauté, cela n'eût fait que blanchir. Elle eût répondu : « Les traditions de l'ancien gouvernement étaient de gouverner le plus possible. Je ne suis pas fâchée de gouverner plus que mes ancêtres et ils seraient heureux de me voir gouverner plus qu'ils n'ont fait ».

Le gouvernement de la Restauration avait même des raisons particulières pour ne vouloir rien entendre à la liberté d'enseignement. Cette liberté était demandée surtout par le parti religieux. Elle répondait : « Que leur faut-il donc? Suis-je pas religieux moi-même? Quelle garantie demande-t-on qui soit plus grande que mon dévouement assez connu à la religion? Suis-je suspect d'anticléricalisme? » Et dans cet esprit, et s'appuyant de ces raisons, la Restauration fut assez ferme sur le monopole universitaire.

Une première fissure cependant se produisit dans l'édifice impérial. Sous l'Empire, les « écoles ecclésiastiques », c'est-à-dire les petits séminaires, les petits séminaires eux-mêmes, étaient étroitement rattachées à l'Université et placées sous sa dépendance. Les élèves de ces écoles étaient, notamment, tenus de suivre les classes des lycées et collèges. Une ordonnance de 1814 (5 octobre) autorisa les archevêques et évêques à établir des écoles ecclésiastiques dont les élèves ne fussent pas tenus de suivre les cours des lycées et collèges (article 3). Ces écoles étaient

autorisées à recevoir des legs et donations (article 7). La loi du 2 janvier 1817 confirmait cette dernière disposition en l'éclaircissant.

C'était la première dérogation au principe du monopole. Il pouvait y avoir légalement en France un certain nombre d'enfants faisant toutes leurs études jusqu'au baccalauréat *et pouvant obtenir ce grade*, sans avoir été instruits par l'Université. Le monopole était entamé. Il n'avait été intégral que dix ans.

La liberté s'introduisit par cette brèche. Les « Écoles secondaires ecclésiastiques » devinrent des collèges catholiques, où les familles qui n'avaient pas confiance en l'Université envoyaient leurs enfants. Dans les diocèses où les évêques étaient favorables aux Jésuites, les Jésuites rentraient dans l'enseignement par la porte légalement ouverte des petits séminaires. De là des plaintes, des récriminations qui eurent pour effet, sous le ministère Martignac, les fameuses ordonnances de 1828.

Par ces ordonnances, considérant que « parmi les établissements connus sous le nom d'*écoles secondaires ecclésiastiques* il en existait huit qui s'étaient écartés du but de leur institution en recevant des élèves dont le plus grand nombre ne se destinait pas à l'état ecclésiastique »; considérant d'autre part que « ces huit établissements étaient *dirigés par des personnes appartenant à une congrégation non légalement établie en France* »; il était décidé que les petits séminaires d'Aix, Billom, Bordeaux, Dôle, Forcalquier, Montmorillon, Saint-Acheul et Sainte-Anne-d'Auray seraient soumis au régime de l'Université, et que, de plus, nul ne

pourrait désormais être ou rester chargé soit de la direction, soit de l'enseignement dans une des maisons dépendantes de l'Université ou dans une des écoles ecclésiastiques, s'il n'avait affirmé par écrit qu'il n'appartenait à aucune congrégation religieuse non légalement reconnue en France ».

Telle est toute l'histoire de la liberté de l'Enseignement en France sous la Restauration. Le monopole universitaire est entamé. Un commencement de liberté d'enseignement existe. Le gouvernement laisse par tolérance s'élargir la brèche quand il est réactionnaire; il s'efforce de la ramener à ses limites primitives quand il est ce qu'on appelait alors « libéral ».

1830 fut un pas fait vers la démocratie; il fut en même temps, par suite d'une confusion qui existait alors dans les idées, un pas fait vers la liberté. Les anticléricaux des « trois glorieuses » inscrivirent la liberté d'enseignement dans la Charte-Vérité. L'article 69 de la Charte de 1830 déclarait qu'il serait pourvu prochainement par une loi à l'organisation de l'Instruction publique et à l'établissement de la liberté d'enseignement. Cet article était le cheval de Troie. Il introduisait solennellement l'ennemi au cœur de la place.

Désormais, pendant tout le règne, les partisans de la liberté d'enseignement répéteront : « C'est l'application de la Charte que nous demandons. C'est la Charte que nous défendons. La liberté de l'Enseignement est une loi constitutionnelle. » Cependant l'article 69 de la Charte de 1830 n'eut absolument aucun effet pendant les dix-huit ans du règne. L'histoire du

gouvernement de Louis-Philippe relativement à l'Enseignement est l'histoire de la liberté réclamée par l'opposition, promise par le pouvoir, et toujours ajournée par les événements avec connivence secrète du pouvoir.

En 1836, Guizot dépose un projet de loi qui autorisait la création d'établissements libres, sous condition de certains grades et de certificats de moralité, mais sans acception de personnes et sans exiger de qui que ce fût aucune déclaration particulière ni aucune profession de foi. C'était la liberté. La loi ne passa pas. La Chambre ayant introduit par voie d'amendement l'obligation du serment politique et de la déclaration que l'on n'appartenait point à une congrégation non autorisée, le gouvernement laissa tomber son projet et l'on revint au *statu quo*.

Ce *statu quo* était celui-ci. Il existait des établissements ecclésiastiques; mais ils étaient assimilés à de simples *pensions* et ils envoyaient pendant les trois dernières années des études au lycée ou au collège ceux de leurs élèves qui prétendaient aux honneurs du baccalauréat, ce stage de trois ans étant exigé pour recevoir ce titre. Quant à la liberté de l'enseignement primaire, de par la loi de 1832, elle existait extrêmement large, tout instituteur muni de son brevet pouvant ouvrir une école, et les Frères de la Doctrine chrétienne, sur simple lettre d'obédience, assimilée au brevet, pouvant donner ce même enseignement primaire, qu'ils élevèrent, du reste, précisément à partir de 1830, à un très haut degré.

En 1844, le gouvernement de Juillet tenta encore

une fois d'obéir à la Charte en organisant d'une façon régulière la liberté d'enseignement. Ce fut le projet Villemain. Ce projet légalisait ce qui existait à peu près en fait, et faisait un pas de plus vers la liberté. Il autorisait les particuliers à ouvrir des institutions sans rien exiger d'eux que la production du diplôme de bachelier, d'un certificat de moralité et d'un brevet de capacité; il accordait le bénéfice du plein exercice (c'est-à-dire le droit de ne pas conduire leurs élèves aux collèges de l'Université et de les présenter directement au baccalauréat) à ceux de ces établissements dont les professeurs seraient licenciés, et par là il mettait fin au fameux stage scolaire; enfin il autorisait les petits séminaires à présenter au baccalauréat la moitié de leurs élèves sortants, le grade devant rester acquis à ces jeunes gens quand même ils n'entreraient pas dans les ordres.

Ce projet ne fut jamais voté, le mauvais vouloir de la Chambre des députés faisant conflit avec les dispositions toutes contraires de la Chambre des pairs et les circonstances ayant porté les préoccupations des esprits vers d'autres objets.

Conquêtes matérielles de la liberté d'enseignement sur le monopole, promesses du pouvoir de légaliser ces conquêtes de fait; inscription du principe dans la loi constitutionnelle, promesses du pouvoir de faire passer ce principe dans la pratique, ajournements répétés de ces promesses : voilà l'histoire de la liberté de l'Enseignement sous la monarchie de Juillet.

1848 inscrivit la liberté d'enseignement dans sa Constitution d'une façon plus précise encore que

1830 dans la sienne. Puis la seconde République s'occupa, sérieusement enfin, d'organiser cette liberté. Ce fut la loi de 1850, dite loi Falloux. Cette loi institua une liberté d'enseignement très large en fait d'instruction primaire et en fait d'instruction secondaire. Elle établissait que tout Français pouvait exercer dans toute la France la profession d'instituteur primaire s'il était muni d'un brevet de capacité, ou s'il était ministre non interdit ou révoqué de l'un des cultes reconnus par l'État. Elle établissait que tout Français âgé de vingt-cinq ans au moins pouvait former un établissement d'enseignement secondaire, sous les seules conditions d'avoir rempli pendant cinq ans au moins les fonctions de surveillant ou de professeur dans un établissement d'instruction *public ou libre*; et d'être bachelier ou muni d'un certificat d'aptitude délivré par un jury *ad hoc*. Elle établissait qu'aucun certificat d'études (stage scolaire) ne saurait désormais être exigé des candidats au diplôme de bachelier.

Un oubli, parfaitement volontaire, était fait; il subsistait une lacune. La loi Falloux n'organisait pas la liberté d'enseignement supérieur. Celui-ci, seul, restait monopolisé. Il n'était, comme par le passé, donné que par l'Université. Les partisans de la liberté d'enseignement jugèrent, avec un grand sens politique, qu'à chaque jour suffit sa tâche et à chaque génération sa conquête, et qu'obtenir d'un seul coup la liberté d'enseignement primaire et la liberté d'enseignement secondaire était pour une fois une assez sensible victoire. Ils jugèrent surtout, avec un grand sens historique, que la loi ne doit rien créer et même ne

peut guère rien créer, qu'elle a pour office de régulariser des faits acquis, non de créer des faits nouveaux; qu'il faut commencer par agir, puis faire régulariser par la loi les résultats de l'action et leur donner ainsi le caractère d'authenticité.

Or, en 1850, après les tentatives et les progrès continus de trente-cinq années, la liberté d'enseignement primaire et la liberté d'enseignement secondaire étaient des faits acquis. Des milliers d'hommes, qui n'étaient pas des universitaires, donnaient ces deux enseignements depuis trente-cinq ans. La loi qui les autorisait à faire ce que depuis un tiers de siècle ils faisaient était d'accord avec les mœurs. Elle pouvait passer. Elle devenait *naturelle*. Mais jamais, depuis l'ancien régime, les particuliers n'avaient donné l'Enseignement supérieur. Ni les isolés, ni les congrégations, ni les associations n'avaient songé à le donner sous quelque forme que ce fût.

On pouvait même ajouter qu'il n'existait guère et non pas plus officiellement que librement. De centres actifs d'enseignement supérieur scientifique et littéraire, il n'en existait guère qu'à Paris : Sorbonne, Collège de France, Muséum, grandes écoles. Les facultés des sciences et les facultés des lettres de province étaient de médiocres Athénées, quand elles n'étaient pas des Champs Élyséens. Ni elles ne préparaient à la licence, à l'agrégation, au doctorat; ni elles n'étaient des laboratoires de science scientifique, de science littéraire, de science historique, de science philologique. Elles ne servaient guère qu'à recevoir et à refuser au baccalauréat, office qui pouvait être très

bien rempli et qui l'avait été longtemps par les professeurs des lycées. Quand Thiers dit un jour, vers 1872, je crois, que l'Enseignement secondaire était le véritable enseignement national, il dit la vérité de son temps, la vérité de 1830-1870 et, du reste, une chose radicalement fausse, le véritable enseignement national étant l'Enseignement supérieur, là où il existe.

Il n'y avait guère, de 1830 à 1870, de vivant, en fait d'enseignement supérieur, que les facultés de droit. Même en province elles étaient fortes et faisaient œuvre. Elles préparaient à la licence, à l'agrégation, au doctorat et il sortait d'elles de très grands et de très beaux travaux scientifiques. Mais sauf cette brillante exception, l'Enseignement supérieur, Paris mis à part, était une manière de décoration nationale, presque inutile, jugée par quelques-uns superflue, par tous comme à peu près négligeable. On n'y songea donc pas plus en 1850 qu'à la Chambre haute en jour de révolution; ou plutôt on vit très bien que demander la liberté d'enseignement supérieur, sans qu'elle fût déjà un fait, serait une *nouveauté*. Il ne faut jamais mettre de nouveautés dans la loi, ni de nouveautés dans un projet de loi qu'on veut faire passer.

Avec cette grande lacune, la loi Falloux fut votée. Elle fut de 1850 à 1870, pendant la République présidentielle et pendant tout l'Empire, la charte même de la liberté d'enseignement en France. La France s'y habitua, d'autant plus que, comme on le voit, elle ne s'était jamais habituée au monopole. Le monopole strict avait duré dix ans; la liberté, en ses empiétements progressifs, avait mené ses affaires pendant

plus d'un demi-siècle et reconquis la moitié du terrain qu'elle avait tout entier sous l'ancien régime. La France s'habitua à avoir le choix entre l'Enseignement universitaire et l'Enseignement libre, et à faire tranquillement la comparaison entre les mérites et les démérites de celui-ci et de celui-là.

1872. Nouvelle conquête de la liberté. Les partisans de la liberté d'enseignement songèrent, cette fois, en gardant le terrain acquis, à conquérir celui qu'ils avaient laissé intact. Ils s'avisèrent de réclamer la liberté de l'Enseignement supérieur. Ils avaient raison, au point de vue de l'opportunité. D'une part, le goût de l'Enseignement supérieur était comme né en France sous le second Empire : les conférenciers libres avaient paru, avaient réussi; ils avaient créé l'institution des conférences et cette institution à son tour avait créé des conférenciers. D'autre part, le clergé français, à quoi on ne songe pas assez, s'était, depuis 1850 environ, jeté avec ardeur dans les hautes études. Il avait habitué les esprits à compter parmi les savants un très grand nombre de prêtres catholiques. Il y en avait à l'Institut, il y en avait en foule dans les académies de province, il y en avait dans les revues très graves et très solides. Le clergé était prêt pour l'Enseignement supérieur, et le public pouvait trouver naturel que le clergé donnât dans des chaires l'Enseignement supérieur qu'il donnait partout ailleurs et de toutes les autres façons. Les prétentions du clergé étaient d'accord avec les faits; la réforme qu'il demandait était dans les mœurs avant d'entrer dans la loi; donc elle était mûre; l'idée avait été un fait avant

d'être une idée ; donc elle était une idée consistante.

Elle réussit, non seulement en ce sens qu'elle fut adoptée par l'assemblée législative, mais qu'elle se maintint ensuite et sous des assemblées législatives qui ne l'auraient pas adoptée, ce qui est le vrai succès et le vrai signe qu'une idée est solide et qu'une réforme était mûre. Sur un seul point les partisans de la liberté de l'Enseignement supérieur firent un pas de trop et durent plus tard rétrograder. Ils obtinrent que la collation des grades universitaires pût être faite, comme en Belgique, par des jurys mixtes, composés pour moitié d'universitaires, pour moitié de professeurs d'universités libres. C'est cela qui n'était pas du tout une idée mûre, ni même, pour ainsi parler, une idée intelligible à des Français ; c'est cela qui était une véritable nouveauté.

J'ajoute que ce n'était pas, à mon avis, une idée juste, et, pour mon compte, je l'ai combattue dans le temps, avec décision. L'État est considéré, avec quelque raison, en France, comme le contrôleur des aptitudes aux professions libérales. C'est lui qui dit au public : « Un tel en sait assez pour être médecin, pour être avocat, pour être avoué, pour être notaire. Vous jugerez de son habileté. Je juge de son savoir. Je l'ai examiné, je lui donne un certificat ».

C'est d'assez bon sens et ce n'est pas une véritable atteinte à la liberté. Je suis assez libéral, du reste, et je l'étais assez à cette époque, pour ne m'opposer nullement à ce qu'un grand corps fortement constitué, entouré de l'estime publique, autorisé, du reste, par l'État, conférât tous les grades du monde. Seulement,

je voulais et je veux qu'il les signe. Je n'étais opposé et je ne le suis qu'aux jurys *mixtes*. Le jury mixte a pour office de conférer à un candidat un diplôme d'État qui n'est pas un diplôme d'Etat. Il fait docteur, au même titre qu'un candidat examiné par l'Université de l'État, un candidat qui n'est examiné qu'à moitié par l'Université de l'État. Il donne plus qu'il ne reçoit. Il donne un diplôme qui ne répond pas à l'examen. Il entre dans ce diplôme quelque chose qui ressemble à une mystification et à une duperie. La vérité, la loyauté, la clarté et la liberté, c'est que l'État donne des diplômes d'État à ceux qu'il examine, et que les universités libres donnent des diplômes d'université libre à ceux qui sont examinés par elles. Le public saura d'où viennent ses médecins, et ses avocats, et ses notaires, et ses ingénieurs; et il en fera ce qu'il voudra, mais il sera averti. Il se pourra très bien faire qu'il préfère les docteurs, licenciés et autres gradés des universités libres à ceux de l'État. C'est son affaire et je le leur souhaite. Mais il saura ce qu'il fait. Il n'y aura rien de déguisé ni rien de louche dans l'affaire. Il n'y aura pas, marqués de la même estampille, des produits venant de deux origines très différentes.

Voilà ce qu'on pouvait dire contre les jurys mixtes, ce que l'on dit, en effet; et cette faveur, après leur avoir été donnée, fut retirée peu de temps après aux partisans de l'Enseignement libre. J'estime qu'en un pays de clarté et de netteté dans les pratiques comme dans les idées, elle ne leur sera jamais rendue. Je souhaite que les universités libres puissent faire un jour des docteurs, mais des docteurs d'université libre.

Je souhaite que l'État leur dise un jour : « Vous pourrez donner vos diplômes; mais non les miens. »

Sauf cette mésaventure assez légère, l'Enseignement libre avait reconquis tout le terrain. Après l'instruction primaire, après l'instruction secondaire, il avait enlevé l'instruction supérieure. La liberté de l'Enseignement en France était enfin complète.

Mais vous voyez comme on en était arrivé là. Progressivement, lentement, par empiétements : d'abord, par tentatives et pratiques contraires à la loi, n'hésitons nullement à le reconnaître; puis en faisant inscrire le principe dans la constitution, après chaque révolution politique; puis en s'appuyant, d'une part sur les faits acquis, d'autre part sur le principe admis ou proclamé pour faire passer et le principe et les faits dans la loi.

C'est ainsi que les libertés se fondent. Jamais les gouvernements ne les établissent, ils finissent seulement par les subir. Il faut les prendre d'abord pour ensuite les obtenir. L'histoire de la liberté de l'enseignement est l'histoire de toutes les libertés qui se sont établies en France depuis 1800. La Révolution a détruit toutes les libertés qui existaient en promettant toujours de les rétablir. Le premier Empire a achevé de les étouffer sans promettre de les faire renaître. Ces deux gouvernements étaient dans leur nature et dans leur rôle de gouvernement. Ils ont laissé après eux le despotisme, tempéré, seulement, par le régime parlementaire. Alors, se conformant, elle aussi, à sa nature, la liberté a commencé son lent travail d'empiétements et de conquêtes partielles. Elle a rongé peu à peu le despo-

tisme. Et c'est ainsi qu'en trois quarts de siècle liberté de la presse, liberté de la parole, liberté d'association, liberté de travail se sont fait leur place, petite ou grande, discutée, et menacée, et précaire, réelle pourtant, d'abord dans les faits, puis, plus ou moins, dans la loi elle-même. C'est l'histoire du siècle.

Il en a été de la liberté d'enseignement exactement comme de toutes les autres et ni plus ni moins. Elle a, comme la liberté de la presse, comme la liberté de la parole, comme la liberté d'association, comme la liberté de ne pas travailler quand on juge que le travail n'est pas rémunérateur, conquis pied à pied et pas à pas son droit d'existence, créé ses organes, acquis son développement, pris sa place. On veut la lui ôter, c'est possible; l'État peut tout : je dis seulement que c'est un retour offensif du despotisme, et que toutes les libertés sont solidaires, et qu'il faut prendre garde.

Je dis beaucoup plus : je dis que c'est un effort pour remonter le cours de l'histoire de France, et que c'est contre la force naturelle des choses opérant depuis quatre-vingts ans que l'on prétend se raidir et engager la lutte. L'État en a-t-il la force; je veux dire : après un décret ou une décision législative qui est la chose du monde la plus facile, l'État a-t-il la force de poursuivre et de vaincre, perpétuellement, indéfiniment, les multiples manifestations d'une liberté qui est entrée dans les mœurs et qui n'est pas autre chose, elle aussi, qu'une des forces nationales, qu'une des puissances en acte et en exercice, depuis toujours, dans l'organisme du pays? Depuis toujours; car n'ou-

bliez pas que l'État ayant le monopole de l'Enseignement est une chose qui n'a duré exactement que dix ans dans toute l'histoire de France. Je crois que l'État s'engage dans une aventure où il dépensera inutilement bien des énergies qui seraient très utiles appliquées à un autre objet.

Quoi qu'il en soit, voilà où nous en sommes. En l'affaire qui nous occupe, les demi-mesures n'aboutiront à rien. Il faudra en revenir au monopole pur et simple. Le rétablissement du monopole serait la destruction d'une liberté quatre fois séculaire et qui a montré en ce dernier siècle sa force incroyable de renaissance.

Et maintenant, à supposer qu'il fût possible de le rétablir, le monopole, même au point de vue des intérêts de l'État, serait-il bon? C'est la question qu'il nous reste maintenant à examiner.

III

Le monopole de l'Enseignement, c'est le socialisme scolaire. Je ne triompherai pas de cette formule et n'ajouterai pas immédiatement : or tout ce qui est socialisme est détestable. Il y a des choses où le socialisme a du bon. Mais en fait d'éducation, d'enseignement, il est exécrable. S'il y a une chose qui ait éminemment un caractère individuel, c'est l'éducation. L'idéal serait qu'à chaque enfant une éducation particulière fût donnée qui serait conforme à sa nature, à ses apti-

tudes, à son tempérament d'esprit, à son caractère. L'idéal serait que l'enfant ne fût pas matière commune sur laquelle on travaille par ses procédés généraux, universels et uniformes.

L'éducation individuelle est impossible dans notre état actuel de civilisation. Soit. Mais au moins que l'enseignement soit aussi souple que possible. Qu'il se plie, autant que possible, aux circonstances, aux habitudes locales, aux tempéraments divers selon les régions et les climats. C'est cette souplesse que ne peut avoir l'Enseignement de l'État. Quelque ingénieux qu'il soit ou puisse être à se diversifier, il aura toujours quelque chose de rigide et de quasi inflexible. Si grands que soient ses mérites, dont je parlerai en leur lieu, ce sera toujours là une de ses infériorités sur l'Enseignement libre.

Celui-ci peut prendre toutes les formes. Dans les petites villes, il est la petite pension (qu'on devrait favoriser de tout cœur) où l'enfant n'est pas éloigné de sa famille, où il reste dans son atmosphère et dans son habitat naturel, où il demeure *enraciné*, c'est-à-dire fort de toute sa sève et de celle de ses ascendants et de ses proches. Dans la grande ville, l'Enseignement libre peut être subdivisé, multiplié, multiforme. Il peut donner ici l'Enseignement primaire, plus loin l'Enseignement spécial, ailleurs l'Enseignement classique. Il peut être le produit direct d'une initiative locale. Il peut associer à lui les parents et se fortifier de leur influence. Il peut être exactement approprié à un besoin local qui est mal senti au centre du pays et que le gouvernement central ne songe pas à satisfaire

et ne peut guère satisfaire, à supposer qu'il y songe.

L'Enseignement libre est bien nommé ; c'est l'enseignement qui naît du jeu libre des forces libres du pays. Il y a une très grande parole qui doit être de Lacordaire. Elle est dans un manifeste de 1848, signé d'un certain nombre de catholiques, parmi lesquels étaient Lacordaire, Ozanam, l'abbé Maret, etc. : « L'esprit n'accomplit pas les fonctions de l'État; l'État n'accomplit pas les fonctions de l'esprit ». Ce n'est pas tout à fait exact et il faut en prendre et en laisser; mais, ce qu'il faut dire, c'est que l'État accomplit incomplètement, gauchement, un peu lourdement les fonctions de l'esprit. Il les régularise jusqu'à leur ôter beaucoup de leur libre jeu. Des fonctions de l'esprit, il fait une administration. L'État administre le sacrement de l'Instruction. Il n'y réussit pas mal, parce qu'il se sert pour cela de gens qui sont très intelligents et fort honnêtes. Mais la verdeur de l'initiative, mais le spontané leur manque et ne peut pas ne point leur manquer. Ils sont trop encore des employés d'administration. La femme d'un recteur disait, en parlant des professeurs de l'endroit : « Les employés de mon mari ». Cela fit rire. Ce n'était pas absolument une sottise.

C'est le rêve même, je m'empresse de le reconnaître, c'est le rêve même des dignitaires les plus élevés de l'Université de France de laisser la plus grande liberté aux professeurs de l'Université, de solliciter plutôt et d'animer leur esprit d'initiative. Mais il y a comme une force des choses qui s'y oppose, et qui, mon Dieu, n'est pas très facile à démêler et à définir, mais que tout le monde sent. Le professeur n'ose pas être un

être libre; il n'ose pas être une force agissant par soi-même. Le cadre, en le circonscrivant exactement, le paralyse. Il sent instinctivement qu'il est un rouage. Il sent qu'à tout prendre son intérêt est plutôt de transmettre avec docilité et précision que d'inventer. Il est un excellent vulgarisateur; il n'est pas, il n'est que très rarement une âme qui pense et qui vit devant d'autres âmes, ce qui est peut-être la définition même du professeur.

L'Enseignement libre a cela pour lui qu'il n'est pas soumis à la rigueur inflexible des programmes, des instructions ministérielles, des circulaires. Il se plie aux circonstances, aux temps, aux particularités, aux nécessités des choses mêmes. Il est réaliste, si on me permet le mot, c'est-à-dire qu'il prend et qu'il peut prendre conseil des choses mêmes qu'il fait, de la matière même sur laquelle il travaille. L'Enseignement de l'État est idéaliste ou plutôt idéologique; il est construit sur un plan conçu auquel les esprits les plus divers, tant ceux des professeurs que ceux des élèves, doivent se plier et se conformer du mieux qu'ils peuvent. — L'Enseignement libre fait *ce qu'il peut*, et c'est précisément en quoi il est excellent. Il mesure ses forces à l'objet. Il ne prend pas une moyenne, un peu au hasard, qu'il applique à tout ce qui lui tombe sous la main. Il s'arrête à ce point, s'il ne peut aller plus loin, et il le dépasse de cent stades s'il voit qu'il a carrière ouverte. Selon la nature des esprits, il peut rester élémentaire ou pousser très loin et très haut son action. A l'Enseignement d'État les choses doivent se plier; c'est aux choses que l'Enseignement libre se plie.

Cette souplesse de l'Enseignement libre, à quoi l'Enseignement d'État ne pourra jamais atteindre, quelque grande que soit sa bonne volonté à cet égard, est le premier avantage, très précieux, dont on n'aura jamais assez fait éclater l'importance, de l'Enseignement libre.

IV

Il en a d'autres ; et, par exemple, de quoi j'ai déjà dit quelques mots, mais insistons : il est éminemment décentralisateur. L'Enseignement libre est un produit direct de la décentralisation et une cause directe, aussi, de décentralisation. Il est constitué par les besoins mêmes du groupe local, et il éveille, et réveille, et excite la vie locale ou régionale. L'Enseignement libre est créé, selon leurs besoins, leurs idées et leurs tendances par les pères de famille d'une région du territoire. Ils le créent en le choisissant. Ils délaissent la maison d'éducation qui ne répond pas à leurs désirs, ils peuplent, et ils soutiennent, et ils enrichissent, et ils font durer la maison qui répond à leurs désirs et à leurs besoins. C'est ici le besoin qui crée l'organe, et aucun organe n'est bon qui n'a pas été créé par le besoin. Quelque souple, et compréhensive, et pénétrante que puisse être la pensée de l'administration centrale, elle ne peut pas connaître les besoins divers des divers groupes sociaux *et le degré de ces besoins*, autant et aussi bien que, jour à jour, par tâtonnements successifs, ces groupes sociaux eux-mêmes finissent par les connaître et les mesurer.

J'irai plus loin. Quand même ces groupes sociaux se tromperaient un peu, leur œuvre encore serait meilleure, au point de vue de la vie locale, que l'œuvre nationale, que l'œuvre administrative, parce qu'elle serait plus vivante, parce qu'elle serait animée d'un esprit plus actif et plus constamment actif. L'œuvre de l'administration centrale aura toujours quelque chose de traditionnel, de « consacré », d'ultra-régulier et, pour tout dire, de routinier, et, pour mieux dire encore, d'impersonnel. Un professeur d'État ne peut être une personne que jusqu'à un certain point.

Un homme de sens, très libéral du reste, m'écrit : « Je suis moins engoué que vous d'enseignement libre. La liberté de l'Enseignement, soit; si vous voulez : mais, ce que j'aimerais bien mieux, c'est la liberté *dans* l'enseignement. Que le professeur soit libre dans l'État libéral. Qu'il soit maître de ses méthodes, de son esprit. Et de la liberté *de* l'Enseignement nous n'aurons ni besoin ni souci ».

Il a raison en théorie, mon correspondant; mais comme on voit bien qu'il n'a jamais été professeur et que le respectable rouleau de l'Inspection générale n'a jamais tourné sur lui! Le professeur libre, l'État libéral, est-ce que cela est possible? Le premier suppose le second et c'est le second qui ne s'est jamais vu et ne se verra jamais! L'État est naturellement autoritaire; parce que c'est sa fonction même. Qui voulez-vous qui soit autoritaire si ce n'est pas l'autorité? L'État n'est pas autre chose que la fraction de liberté que nous aliénons pour constituer une force commune qui nous protège et nous défende. De par cette définition même

et de par cette origine, l'État ne peut pas être libéral et on ne doit pas lui demander de l'être. L'État est un pouvoir et non une source de liberté, et il ne faut demander à chaque chose et à chaque être que de remplir sa destination et non pas de tendre au but précisément contraire à sa nature. L'État, né d'un sacrifice de la liberté individuelle, est une force d'ordonnancement et de coercition et il ne peut faire que de l'ordonnancement et de la coercition, et il n'a pas en lui les éléments d'une autre activité, et il ne faut pas lui demander les vertus de faire autre chose. La liberté, c'est l'individualité énergique, et la liberté ne peut être fondée et maintenue que par des individualités énergiques. Partout où vous mettrez l'État, il fera une administration.

Transportez-le dans le domaine de l'Enseignement, il fera une administration scolaire, rien de plus. Et une administration peut être une très belle chose et une très bonne chose ; mais c'est une administration. C'est une machine bien réglée, ce n'est pas une œuvre vive. En elle, il n'y aura jamais place pour une vraie initiative individuelle. Le professeur n'aura dans une Université d'État qu'une liberté infiniment restreinte et quasi illusoire. Invinciblement, on le ramènera toujours à être un rouage, un rouage très bien fait, d'un très beau jeu et très brillant, mais un rouage.

Remarquez donc ce qu'était le professeur au temps du monopole. Et remarquez d'abord que le temps du monopole est le temps le plus favorable, le plus éminemment favorable à la liberté *dans* l'Enseignement! Sans doute! Car enfin, voyez. L'État est tout

puissant dans l'Enseignement ; tous les petits Français de France sont forcés de suivre l'enseignement qu'il distribue. Il n'a pas à craindre qu'un autre enseignement infecte cette simple jeunesse et il n'a pas à contrebalancer cet autre enseignement empoisonneur par un enseignement à lui, rigoureusement réglementé et surveillé. Il peut réaliser cette belle idée de la liberté *dans* l'Enseignement, de l'Enseignement libre dans l'État libéral? Le fait-il? Ah! bien oui! Rappelez-vous les professeurs de philosophie du temps de Cousin! Rappelez-vous les professeurs du premier Empire. Non, ce n'est pas possible. La tendance invincible de l'État, sa tendance invincible parce qu'elle est naturelle, c'est, quand la liberté d'enseignement existe, d'établir le monopole ; et, quand le monopole est établi, d'y proscrire la liberté individuelle et d'y réglementer étroitement l'enseignement, comme il réglemente toute chose. Et quand il a en face de lui un enseignement libre, il est despotique dans le sien sous prétexte de contrebalancer ; et quand il n'a rien en face de lui, il est despotique chez lui, c'est-à-dire partout, parce que rien de l'empêche de l'être et que c'est sa nature même.

L'État fait dans l'Enseignement ce qu'il fait ailleurs : il administre, il gouverne, il se fait obéir. Il n'a pas tort. C'est pour cela qu'il est fait. Seulement alors apparaît l'antinomie. On est tout étonné que l'État soit dans l'Enseignement ce qu'il est dans les Douanes ou dans les Contributions indirectes, parce qu'on a l'idée vague, mais assez forte, que ces choses ne sont cependant pas la même chose. Alors on s'ingénie, on

apporte où l'on veut apporter des tempéraments ou des palliatifs. On donne à l'Université une organisation relativement libérale. On garantit plus ou moins l'inamovibilité de ses membres. On lui donne des conseils de direction ou de juridiction élus partiellement par elle. Tout cela n'est pas mauvais et je ne m'y montrerai, certes, nullement hostile; mais tout cela ne fait guère, comme on le sait, que blanchir. Le fond des choses reste. Le fond des choses, c'est l'État faisant dans une de ses administrations, ce qu'il fait dans toutes les autres, réglementant, administrant, contrôlant avec une sorte de jalousie minutieuse, en somme se faisant obéir, comme c'est son droit; mais, par suite, réprimant l'initiative et empêchant de circuler la vie.

L'initiative et la vie ne peuvent exister que dans l'Enseignement libre. Et c'est pour cela que l'Enseignement libre est essentiellement décentralisateur, produit direct des forces décentralisées, si précieuses, qui existent encore dans le pays. Et je dis qu'il en est, non seulement le produit, mais qu'il en devient la source. Il reproduit ce dont il vient. L'esprit d'initiative personnelle naîtra tout naturellement dans un enseignement et d'un enseignement qui sera né du concours de bonnes volontés et des volontés particulières. C'est là que se formeront des caractères curieux au moins de liberté et d'initiative. C'est là que se formeront de ces esprits un peu originaux, un peu personnels dont il est nécessaire qu'il y ait un certain nombre dans un État. L'élève de l'Enseignement libre a un peu le caractère des autodidactes. Il ne s'est pas

instruit tout seul; mais il a été instruit dans des maisons qui ne relevaient que d'elles-mêmes. Ce n'est pas mauvais pour donner une certaine mesure, fort précieuse, d'indépendance.

Avez-vous lu *l'Empreinte* d'Édouard Estaunié? C'est contre moi, ceci, et c'est parce que je vois bien que vous y songiez, que je prends mes précautions et me mets en garde. Dans l'*Empreinte*, M. Estaunié nous montre cette marque profonde que laisse sur les âmes l'enseignement d'une Compagnie célèbre et qui est telle que son élève se sent comme dépaysé dans le monde et ne peut plus finir que par rentrer dans la Compagnie qui l'éleva. Il y a du vrai dans cette vue, et j'y reviendrai; mais, d'abord, comme les objections sont faciles; comme nous voyons tout autour de nous des élèves de la Compagnie ainsi visée, qui sont aussi loin que possible de songer à y rentrer et même aussi éloignés que possible d'avoir pour elle un excès de tendresse; et comme il est impossible de ne pas songer à Voltaire et à ses amis sur qui « l'empreinte » n'a pas laissé d'être faible; — et, ensuite, pour ne pas s'attarder à une discussion trop aisée, comme l'argumentation peut bien se retourner! Comme l'Enseignement de l'État peut facilement être incriminé de laisser, lui aussi, une empreinte! Il laisse l'empreinte de l'État. Il fait de ses élèves des socialistes. Entendons-nous sur le mot : il fait de ses élèves d'excellents citoyens qui ne rêvent, pour la plupart, aucun bouleversement social et bien au contraire; seulement, si le rêve intime du socialiste est que tous les citoyens français soient fonctionnaires; si le rêve du socialiste est que tous les

citoyens français soient au service de l'État et entretenus par lui, tout élève de l'Enseignement d'État est un petit socialiste innocent et inconscient qui ne songe qu'à s'installer dans les brancards de l'État et à vivre de lui. J'aurais mauvaise grâce à dire que ce sont là des dispositions criminelles. Je dis seulement que ce sont des dispositions dangereuses, quand elles sont très répandues; et la preuve en est que dans un autre roman, *le Ferment*, le même auteur a merveilleusement montré combien elles sont dangereuses, en effet; et je dis seulement qu'il est bon dans un pays qu'un certain nombre, qu'un très grand nombre d'esprits ne reçoivent pas, n'aient pas reçu cette empreinte-là.

OEuvre de décentralisation, c'est-à-dire œuvre de la décentralisation et œuvre décentralisatrice, l'enseignement libre doit être défendu par tous les esprits libéraux, par tous les esprits qui redoutent l'esprit socialiste, à quoi qu'il s'applique, quelque aliment qu'il reçoive, quelque tour qu'il prenne.

J'ai dit ailleurs ce que je pense de la décentralisation. Je ne veux pas de la décentralisation politique; je ne veux de la décentralisation administrative qu'avec mille précautions, parce que par mille points elle se mêle à la décentralisation politique, de telle sorte que celle-ci entraîne celle-là; je ne vois aucun empêchement, aucune objection, ni aucun danger à la décentralisation intellectuelle, qui, non seulement peut être réclamée comme un droit, mais doit être souhaitée omme un bienfait pour l'État, parce qu'elle est comme une nécessité naturelle. Les esprits ont besoin de décentralisation. Les esprits ont besoin d'air vaste et

de libre espace. *Ils ont besoin de diversité.* C'est leur patrie. Ils sont divers eux-mêmes. Ils ne sont originaux et ils ne sont de quelque puissance qu'à cette condition et à ce prix. Il faut qu'il y ait dans un État divers types d'enseignements. Il n'y aura des types d'enseignement *vraiment* divers que si l'enseignement est libre, que si les divers types d'enseignement peuvent être librement choisis, librement sollicités à se produire et par là librement créés par les pères de famille sur le territoire de l'État.

V

En faveur de l'Enseignement libre on invoque encore un argument où il y a du vrai, mais que je ne m'approprierai qu'avec réserve; car il est beaucoup moins fort qu'on ne le croit généralement. On dit à l'ordinaire que l'Enseignement libre est beaucoup plus « éducateur » que l'Enseignement d'État, et que si, au point de vue de l'instruction, l'Enseignement de l'État peut l'emporter, au point de vue de l'éducation, c'est l'Enseignement libre qui a le prix. Ma conviction ne laisse pas d'être assez différente. Ma conviction est que ni l'Enseignement de l'État ni l'Enseignement libre ne sont éducateurs. C'est une plaisanterie que de dire ou une chimère ingénue que de croire qu'un enseignement public peut être éducateur. L'éducation ne se donne absolument que dans la famille. Le caractère, le tour d'esprit, le ton, les manières, tout cela

n'est jamais que l'œuvre de la famille seule. Les idées générales, surtout, ces quatre ou cinq idées maîtresses sur lesquelles on vit le plus souvent toute son existence, au moins jusqu'à trente ans, quand on a assez de force d'esprit et de réflexion pour s'en faire, à cet âge, qui soient personnelles; ces idées, c'est le père qui les donne à l'enfant et non le collège. La façon générale de voir les choses, de juger les mœurs, de concevoir la société humaine, de préférer telle classe à telle autre ou tel monde à tel autre monde, c'est quelque chose d'intense, de profond et d'absolument domestique.

Rappelons-nous nos souvenirs d'enfance. Toute manière, toute attitude, toute façon de sentir, de juger, de penser, de parler qui n'était pas en accord avec les usages de notre famille nous étonnait, nous choquait, nous paraissait suspecte. Voilà proprement l'éducation et la force de l'éducation. C'est ce que l'Enseignement public ne donne pas, ne saurait donner. Comment veut-on que des conversations sur des choses morales contrebalancent l'influence physique en quelque sorte de la famille ou y suppléent? Un précepteur privé pourrait y suppléer. Certainement; et l'influence d'un précepteur peut effacer celle du père de famille. Mais c'est précisément parce que le précepteur n'est pas autre chose qu'un père substitué à un autre et une influence incessante et immédiate substituée à une autre qui a renoncé à être immédiate et incessante.

Que pouvez-vous faire en matière d'éducation dans l'Enseignement public? Des cours de morale, des conférences de morale, des dissertations morales. Tout

cela glissera, parce que l'éducation c'est l'empreinte d'*un* homme sur *un* enfant et qu'un homme ne laisse pas son empreinte sur trente, quarante, cinquante enfants assemblés. Immédiatement, en ce cas, l'éducation prend la forme d'instruction; elle n'est plus l'éducation, elle est une théorie sur l'éducation, c'est-à-dire quelque chose de très différent et aussi de très creux et de très vide.

Que ferez-vous encore? Vous converserez isolément, le plus souvent possible, avec *un* élève. Excellent, ceci, et nous rentrons ici dans l'éducation véritable. Mais qui ne voit que ces conversations seront très rares, que pour qu'elles fussent efficaces, il faudrait qu'elles fussent continuelles et que, pour qu'elles fussent continuelles, il faudrait autant de professeurs que d'élèves ou au moins un professeur pour quatre ou cinq élèves? Il faudrait, en un mot, reconstituer la famille dans le collège et c'est ce qui est impossible.

Je vais plus loin et au fond des choses Les conversations isolées elles-mêmes, si fréquentes qu'elles soient, ne signifient rien. Je dis qu'elles ne signifient rien et n'ont aucun effet *même dans la famille*, parce que l'éducation ne se donne aucunement par les discours, mais par l'exemple. L'enfant, en matière d'instruction, est sensible à la parole; en matière d'éducation, c'est à l'exemple seul qu'il est sensible. Vous savez comme il est avisé observateur et délié psychologue. La conversation ne fait sur lui aucun effet quand elle n'est pas en concordance avec l'exemple, et si elle est d'accord avec l'exemple elle est inutile. L'enfant se moque intérieurement des parents qui lui

conseillent le travail quand ils ne font rien, le sérieux quand ils sont frivoles, la vie intérieure quand ils sont mondains, la dignité et la fierté quand ils sont plats. Et quand l'exemple est bon, il n'est plus besoin d'exhortations et de sermons. L'exemple fera son effet tout seul. Il s'imposera à l'enfant par son prestige propre, et par l'obsession, et par l'instinct d'imitation.

En dernière analyse, l'éducation c'est une famille vertueuse. C'est pour cela que la famille seule peut la donner. Et ici je reconnais, qu'à prendre ma théorie même, on peut soutenir qu'il y a une certaine vertu éducatrice dans un bon collège. Des professeurs peuvent donner un bon exemple. Parfaitement. Mais lequel? Celui du sérieux, de la conscience et du travail. Mais, remarquez, rien de plus. C'est quelque chose; ce n'est pas une éducation tout entière. Ce n'est pas une éducation qui entre, qui puisse entrer dans le détail des mœurs, des tendances, des instincts à redresser, des idées générales à éclaircir, des préjugés à combattre ou à atténuer. C'est une bonne éducation extrêmement sommaire.

Au fond, par définition et de par sa nature, l'enseignement public n'élève pas. C'est sa tare même. C'est son éternel et irrémédiable inconvénient. Les enfants qui ont eu le malheur d'être séparés de leur famille n'ont été élevés que par leurs camarades, et c'est-à-dire qu'ils ont été mal élevés.

L'opinion, très répandue, que l'éducation est meilleure dans les établissements libres que dans les établissements universitaires me paraît donc un simple préjugé. Je ne lui ferai — ma loyauté m'y force —

qu'une seule concession. Dans les établissements libres, qui sont ordinairement des établissements ecclésiastiques, les professeurs vivent un peu plus intimement de la vie des élèves, sont plus mêlés à eux, et les surveillants, plus constamment encore en contact avec les élèves, sont ou peuvent être les égaux des professeurs en âge, en expérience, en savoir et en talent. Cela peut faire, au point de vue de l'éducation, des *cadres* meilleurs. C'est quelque chose; et c'est, par parenthèse, quelque chose qu'il ne serait pas si difficile d'imiter dans l'Université. Mais, tout compte fait, l'éducation vraie et l'éducation bonne n'existe que dans la famille; elle ne peut pas être bonne dans l'Enseignement public, que cet enseignement soit l'Enseignement de l'État ou l'Enseignement libre; tout au plus, en l'état actuel des choses, dans l'Enseignement libre elle est un peu moins mauvaise.

VI

Il n'en est pas moins vrai que voilà bien des avantages que nous avons reconnus comme étant du côté de l'Enseignement libre, et que, par conséquent, la liberté de l'Enseignement doit être considérée comme chose, je dirai, non seulement sacrée, mais très précieuse.

A tout cela il y a une objection que je ne songe nullement à dissimuler. On me dira : cet enseignement libre, plus souple, plus accommodé aux besoins

locaux, plus varié, et admirable œuvre de décentralisation, et merveilleux instrument de décentralisation, et aussi, relativement, plus éducateur, où le voyez-vous? Où sont ces écoles, produits spontanés de la volonté des pères de famille, inspirées par eux, contrôlées par eux, dirigées en collaboration avec eux, prolongements en quelque sorte de la famille elle-même, greffées sur elle et recevant d'elle encore la circulation de la vie? Ce qui existe, ce sont deux grandes machines, l'une d'État, l'autre d'Église, disciplinées autant l'une que l'autre, autoritaires autant l'une que l'autre, rigides autant l'une que l'autre, dépendant d'elles-mêmes autant l'une que l'autre, aussi imperméables l'une que l'autre à l'influence des entours et, du reste, construites toutes les deux exactement sur le même modèle. En France, il y a deux Universités, deux Universités napoléoniennes, deux Universités césariennes, deux Universités de 1806. L'une, seulement, est à uniforme officiel et l'autre à uniforme ecclésiastique. Mais elles ont toutes les deux les mêmes défauts qu'on a reprochés à celle de Napoléon Ier; elles sont, chacune en son genre, et le genre même diffère peu, la « grande caserne » qu'incriminait Taine, et elles n'ont ni l'une ni l'autre aucune des qualités si précieuses que vous venez d'attribuer à l'Enseignement libre.

Il est assez vrai; il est trop vrai; et le tableau que je traçais de l'Enseignement libre est plutôt celui de l'Enseignement libre idéal que celui de l'Enseignement libre tel qu'il est actuellement en France. La faute en est précisément à l'Institution de 1806. L'Université

officielle a créé l'Université libre à son détriment et à sa ressemblance. On ne combat quelqu'un qu'avec sa tactique et avec ses armes, si bien que, pour le combattre, il faut souvent commencer par lui ressembler de point en point et par lui emprunter jusqu'à ses défauts. Une partie de la nation, à raison ou à tort, a voulu un autre enseignement que celui de l'État; pour avoir cet enseignement, il a fallu faire concurrence à l'État; pour lui faire concurrence, il a fallu employer les mêmes moyens que lui. Le vrai enseignement libre, celui des bonnes petites maisons locales, inspirées de l'esprit local, restreintes, modestes, à bon marché, paternelles et patriarcales, de celles qui existaient, si nombreuses, sous l'ancien régime et que Taine, avec raison, prisait si fort; ce vrai enseignement libre, souple, commode, décentralisateur, a fléchi devant le colosse universitaire et s'est ramassé et organisé, pour soutenir la lutte, en un autre colosse très semblable au premier et constitué à peu de chose près comme lui.

Et ainsi se sont formées les deux Universités de France, si analogues, comme organisme, l'une à l'autre. Ou, si l'on veut, et je crois cette vue assez exacte, l'Université de France, sous l'ancien régime, c'était la Société de Jésus. Mais elle laissait vivre à côté d'elle un enseignement libre très nombreux, très varié, très multiple de formes et d'esprits : Oratoriens, prêtres séculiers, maîtres de pensions laïcs, etc. Napoléon Ier construisit une université sur le modèle même de celle des Jésuites, aussi autoritaire, aussi hiérarchisée, aussi disciplinée, aussi uniforme. Ce fut sa caserne

scolaire. Les Jésuites revinrent et rétablirent leur ancienne université. Seconde caserne. Entre ces deux bâtiments colossaux, il n'y eut plus d'air ni de soleil pour les petites maisons modestes et si utiles d'autrefois. Entre ces deux institutions absorbantes se partagea forcément toute la matière scolaire de la nation. Ce fut l'effet naturel de la loi de la concurrence. C'est l'histoire des grands magasins et des petits. Napoléon est cause de l'omnipotence de son université, d'abord; il est cause, ensuite, de l'omnipotence partagée entre son université et une autre. Il a tué le véritable enseignement libre une première fois, puis, par contre-coup, une seconde.

Tout cela ne laisse pas d'être assez vrai, mais n'empêche nullement que nous nous attachions au principe. Dans mes idées, je ne dirai pas l'enseignement, mais la constitution scolaire de la Société de Jésus a les mêmes défauts généraux que l'Université : internat intensif, énormes agglomérations, classes trop nombreuses, impossibilité de suppléer la famille dans la tâche de l'éducation. Mais parce qu'il y a deux Universités de France fort analogues, ce n'est pas une raison pour décider qu'il n'y en aura qu'une toute prête à conserver les mêmes défauts et, fatalement, encline à les aggraver.

D'abord, les Jésuites ne sont pas seuls et, à côté d'eux, malgré leur suprématie, beaucoup d'établissements libres subsistent où un autre esprit règne, où une constitution très différente est établie, où des réformes excellentes ont un champ d'expérience meilleur pour qu'on les tente. Et, ensuite, n'y eût-il que la

Société de Jésus et l'Université, il faudrait ne pas supprimer la Société; il faudrait la garder, non parce qu'elle est bonne, mais parce qu'elle est élément d'émulation. Les réformes viendront d'elle, non parce qu'elle est bonne, mais parce qu'elle est; non parce qu'elle est bonne, mais parce qu'ayant une concurrence à soutenir et nous aussi, elle s'efforcera vers le mieux et nous de même.

Je dis que les réformes viendront d'elle. Mais celles qui ont été réalisées en sont venues! Nous devons beaucoup à la Société de Jésus et à ses congénères. C'est d'elle et d'eux que sont venus les lycées ruraux, palliatif appréciable de l'internat, à quoi on n'avait nullement songé ni pendant la Restauration, ni sous Louis-Philippe, ni pendant le second Empire. C'est d'elle et d'eux que nous vient la « discipline paternelle », assez mal comprise dans l'Université et aussi, je crois, chez eux, mais dont le principe est bon et qui consiste à substituer l'avertissement à la punition, et qui est parfaite, absolument, là où la règle est qu'après un certain nombre d'avertissements, l'enfant est rendu à la famille, une première fois pour un temps, une seconde fois pour toujours. C'est d'elle et d'eux que nous vient l'immense progrès dans le choix et le recrutement des maîtres d'études, maîtres répétiteurs et surveillants, et cette idée, qui finira bien par s'implanter, que la force, la vertu, l'âme même d'un établissement scolaire, ce n'est pas le professeur, c'est le surveillant; et que tant vaut le corps des maîtres d'études, tant vaut un établissement scolaire, si bien qu'on n'arrivera à quelque chose de bon, que quand

les maîtres d'études seront des professeurs égaux en grade, égaux en honneur, égaux en traitement aux professeurs proprement dits.

Oui, toutes ces réformes, encore incomplètes, sont dues aux concurrents de l'Université, laquelle, comme tout corps possédant un monopole, se trouverait parfaite et se serait trouvée parfaite si le monopole lui avait été conservé. Nous copions les institutions libres depuis trente ans; nous les copions intelligemment, mais nous les copions. C'est ce qui démontre leur utilité. Les réformes encore à faire viendront d'elles, ou, plutôt, elles viendront, chez elles et chez nous, de la concurrence. Les institutions libres supprimées, il y aurait, dans l'Enseignement public, d'abord *statu quo*, ensuite régression, ensuite décadence. Il les faut donc garder, encore qu'elles ne soient pas du tout ce qu'il serait désirable qu'elles fussent. Si elles n'existaient pas, il faudrait les inventer.

VII

Mais, voici venir la grande objection. La liberté de l'Enseignement nous divise; elle coupe la France en deux: elle fait deux Frances. Ce qu'il faut sauver, c'est l'unité morale de la France.

Je ne sais pas à quoi cette objection ne peut pas s'appliquer.

Elle peut s'appliquer à toutes les libertés. Il ne faut pas de liberté de la presse, car l'unité morale de la

France disparaît si la presse est libre. La liberté de la presse coupe la France en deux, en trois ou en quatre. Tous les Français, avec la liberté de la presse, ne pensent pas de la même façon. C'est épouvantable! Que devient l'unité morale?

L'objection peut s'appliquer à la liberté de religion. La liberté de religion brise l'unité morale de la France. Il y a trois Frances, une France catholique, une France protestante et une France juive. Supprimons la liberté de religion.

L'objection peut s'appliquer à la liberté d'association. Une association, c'est une patrie. Il y a plusieurs patries en France avec la liberté d'association. Point de liberté d'association.

Avec un pareil principe, il n'y a de possible que le pur et simple despotisme, matériel, intellectuel et moral. Et notez que je n'exagère point; notez qu'on y viendrait. Toutes les libertés sont comme fatalement solidaires. On a coutume de dire que la liberté de la presse est la garantie de toutes les autres. C'est parfaitement vrai, parce que ce qui est plus vrai encore, ce qui est la vérité totale, c'est que chaque liberté est la garantie de toutes les autres. Dès qu'on en supprime une, les autres deviennent insupportables. Croyez-vous, si la liberté d'enseignement était supprimée, qu'on pourrait supporter la liberté de la presse? Elle paraîtrait monstrueuse. Comment! Il n'est permis de donner à l'enfant que la vérité officielle; il n'est permis de lui enseigner qu'une philosophie d'État, qu'une littérature d'État et une histoire d'État, et, à peine sorti du collège, sans transition, sans mé-

nagement, tous les paradoxes sur la littérature, la philosophie et l'histoire pourront affluer devant ses yeux, dans son esprit! Que dis-je? Enfant même, enfant encore, il ne peut pas sortir un jour, aller chez son père ou chez son oncle sans que, par le journal, par la revue, par la brochure, par le livre, toutes les hérésies fondent sur lui et détruisent l'œuvre de ses professeurs orthodoxes. Mais cela fait deux Frances! Le voyez-vous revenir, l'argument! Cela fait deux Frances, l'une où la vérité seule est admise, l'autre où l'erreur a pleine liberté et plein empire. Et l'enfant pourrait passer ainsi de l'une à l'autre et vous ne voyez pas que toute notre œuvre, s'il en est ainsi, est frappée de nullité!

N'en doutez pas, le jour où la liberté d'enseignement n'existerait plus, on serait amené fatalement, non pas à supprimer la liberté de la presse, oh! non; mais à la maintenir dans de sages limites, et les plus vieux d'entre nous savent parfaitement ce que cela veut dire.

Pourquoi, au moyen âge, aucune des libertés modernes n'existait-elle? Mais parce qu'il y avait une vérité d'État, parce que l'État était dispensateur de la vérité. Dès que l'État est possesseur et dispensateur de la vérité, il n'a pas de raison de tolérer ici plus qu'ailleurs une vérité qui n'est pas la sienne. Il ne tolère pas qu'on la dise. S'il permettait qu'on la dît, pourquoi défendrait-il qu'on l'imprimât; s'il permettait qu'on l'imprimât, pourquoi défendrait-il qu'on l'enseignât; et, du reste, à quoi lui servirait-il de défendre seulement de l'enseigner. La suppression de

la liberté de l'Enseignement, c'est un premier pas qui, non seulement invite à faire tous les autres, mais force à les faire. C'est un acheminement vers le moyen âge qui force à y rentrer. L'insuffisance évidente de cette suppression démontre ou qu'il ne faut pas la faire ou qu'il faut faire toutes les autres. La politique du moyen âge ou celle de Calvin, et l'on sait que c'est précisément la même, est systématique ou est nulle, est intégrale ou n'est rien du tout. Voyez-vous Calvin, après avoir établi le despotisme religieux et le despotisme scolaire, tolérant la liberté de la presse ou la liberté d'association? C'eût été comme s'il n'eût rien fait, et la pensée même de donner et de retenir ainsi en même temps ne pouvait pas lui venir.

On ne fait pas à la liberté sa part, surtout on ne la lui fait pas par catégories en quelque sorte et par départements. On peut accorder une demi-liberté en toutes choses, et ce régime peut durer pendant quelque temps; on ne peut pas accorder pleine liberté en une matière et refuser toute liberté en une autre, permettre à la presse d'être entièrement libre et l'interdire à l'enseignement, laisser les pères lire tout ce qu'ils voudront et leur défendre d'enseigner à leurs fils ce qu'ils voudront : parce que c'est cela même qui est le signe sensible et continuellement senti de l'absence de liberté. Le citoyen se heurte ainsi, non à une limite uniforme à laquelle il peut s'habituer, mais à une limite bizarre, accidentée, qui a des angles sortants et des angles rentrants, qu'à cause de cela il trouve sur sa route toujours à un moment où il ne s'y attend pas et qui le blesse ainsi plus cruellement

qu'aucune autre et qui l'exaspère. « Je suis libre; mais mon fils ne l'est pas. J'ai mes maîtres et mes guides qui ne peuvent pas être les siens. Je suis libre pour mon compte; mais non dans la personne de mon fils. Il ne le sera qu'à dix-huit ans et demi. Jusque-là ce n'est que furtivement que je puis lui faire part de mes idées, et je commets une espèce de délit en le faisant. » Il n'y a rien qui irrite plus que ces démarcations arbitraires qui ont quelque chose d'insolent.

Ces projets de limitation de la liberté d'enseignement qui ont une couleur de moyen âge si accusée, M. H. de Lacombe s'est avisé qu'ils remontaient bien plus haut que cela. Ils sont admirablement antiques; ils sont beaux comme l'antique. Et, en effet, c'est la Cité antique qui n'admettait pas qu'il y eût plusieurs façons de penser dans son enceinte et qui tint jusqu'au bout pour la religion d'État. C'est pour cela que Julien, excellent homme, mais rétrograde fieffé et qui avait comme une sorte de manie misonéiste et d'archéomanie, conçut, précisément en 363 après Jésus-Christ, les projets actuels relativement à la liberté de l'Enseignement. Il lança un premier édit défendant aux chrétiens d'enseigner les belles-lettres, la grammaire, la poésie et les arts libéraux. Il se préparait à en lancer un autre par lequel eussent été exclus des emplois publics — nous y voici — tous les chrétiens, tous les citoyens romains qui n'auraient pas fait acte ostensible de paganisme. Voilà le « billet de confession » de Julien. La mort l'empêcha de donner la publicité au second de ces projets de loi. Nous saisissons bien ici l'esprit même de ces proscriptions.

L'Empereur croit fermement qu'il est le père spirituel de ses sujets et il n'admet pas qu'ils pensent, parlent, enseignent autrement que lui. C'est la conception la plus patriarcale et la plus barbare de l'État. L'Empereur ne veut pas qu'il y ait « deux Empires » et que l'un, quoique très fidèle et lui obéissant en tout, se distingue irrévérencieusement en se permettant d'avoir une autre métaphysique que celle de l'Empereur. Il n'y a pas de conception politique plus étroite et il semblerait qu'au XX^e^ siècle il fût comme matériellement impossible d'y revenir.

Non seulement elle est étroite comme le cerveau de Julien, de Calvin ou d'un inquisiteur; mais elle a quelque chose de chimérique et comme d'irréel qui, en notre temps de philosophie expérimentale, est tout étrange. Ils disent : « La liberté d'enseignement fait deux Frances ». C'est comme s'ils disaient : « La liberté de religion fait trois Frances. » Mais, vraiment, ce n'est pas comme cela qu'on raisonne. Ce n'est pas la liberté de religion qui fait trois Frances, c'est le fait qu'il y a une France catholique, une France protestante et une France juive qui nécessite et qui établit la liberté de religion. Ce n'est pas la liberté d'enseignement qui fait deux Frances, c'est le fait qu'il y a deux Frances qui a établi et qui nécessite la liberté d'enseignement. La différence des enseignements n'est pas une cause, c'est un effet. Et c'est en détruisant l'effet que vous prétendez détruire la cause! C'est l'inverse du sens commun. C'est, du moins, l'inverse de la politique réaliste, et une politique qui n'est pas réaliste est furieusement téméraire.

L'idée des autoritaires que nous attaquons, c'est tout simplement que les faits sociaux se décrètent. Il y a un grand fait social; c'est que la moitié de la France est religieuse et veut un enseignement religieux. Ils viennent et disent : « Il y a deux Frances. Nous voulons qu'il n'y en ait qu'une. Nous décrétons qu'il n'y en aura qu'une ». C'est une politique éperdument idéaliste. En présence d'un grand fait social, on ne décrète rien du tout. On l'accepte, parce qu'il se passera bien que vous l'acceptiez ou que vous ne l'acceptiez pas. Cela lui est parfaitement égal. On l'accepte; on s'arrange de manière à vivre avec lui et on tâche à en atténuer les inconvénients. Mais c'est tout ce que l'on peut faire.

Il y a deux Frances, oui; en décrétant qu'il n'y en aura plus qu'une, vous ne faites qu'irriter celle que vous prétendez supprimer; et, en l'irritant, vous lui donnez une nouvelle vigueur. Il y a deux Frances. Vous forcez l'une à venir entendre sur les mêmes bancs que l'autre le même enseignement. J'ai dit que le seul résultat pratique que vous obtiendrez sera de paralyser cet enseignement et de le rendre timide, circonspect, incolore, neutre, mort et nul. Mais, supposons pour un instant qu'il sera le contraire, et très vif, et très ardent à la propagande, et tel que vous le désirez. Vous voilà content! Qu'aurez-vous fait? Les deux Frances, vous ne les aurez pas supprimées, vous les aurez mises en champ clos, au cirque, et froissées l'une contre l'autre de plein contact. Voilà bien le moyen d'en supprimer une! Celle que vous aurez blessée sera enragée contre vous. Voilà ce que vous y aurez gagné.

En somme, c'est une petite persécution morale que vous voulez exercer sur l'autre « France » en la forçant à venir chez vous. Vous voulez lui faire subir une propagande politique et philosophique qui ne lui plaira pas. Où est le profit? Elle vous en voudra un peu plus. Effet ordinaire de persécution et effet absolument nécessaire, car il n'y a que la discussion libre et surtout la méditation solitaire qui change les esprits. La propagande qu'on est forcé de subir a toujours un effet directement contraire à celui qu'elle poursuit.

J'entends dire que les Jésuites dictent à leurs élèves certaines réponses « tendancieuses » qu'ils doivent faire au baccalauréat, selon le professeur qui les interrogera : « Si c'est M. X..., vous lui ferez l'éloge de la Convention, selon cette formule. Si c'est M. Z..., vous lui ferez le panégyrique de Pascal, selon cette formule ». S'ils font ainsi, ils sont très malins. Ce n'est pas du tout pour faire recevoir leurs élèves, qui seraient parfaitement reçus, et ils le savent, sans ce stratagème, qu'ils agissent de la sorte; c'est pour faire croire à leurs élèves qu'ils sont persécutés, qu'ils sont de petits martyrs, voués au sacrifice s'ils n'offrent pas l'encens aux idoles. L'homme qui croit avoir souffert pour ses idées, ou avoir couru un danger pour ses idées, les aura toujours. Le prétendu martyr est acquis à la cause : « J'ai dû faire l'éloge de la Convention pour être bachelier! » En voilà un qui sera toujours de l'autre France.

Eh bien! cette persécution qu'on dit que les Jésuites *supposent*, et qu'ils ne supposent, s'il est vrai, que

pour gagner à eux et conserver les esprits, c'est précisément celle-là que vous voulez instituer véritablement, et c'est d'elle que vous attendez pour vous de bons effets! C'est une candeur. Relisez une lettre de d'Argenson à Voltaire, qui me paraît d'assez bon sens : « ... Le tolérantisme est destructeur de tout parti en France. Henri IV, pour la paix réelle et de fait qu'il maintint entre les deux partis, a donné le coup mortel à l'hérésie. A sa mort, elle n'était plus que politique pour soutenir quelques ambitieux. Jamais il n'y aura de plus belle persécution que la Saint-Barthélemy; c'est ce qui fit tellement pulluler l'hérésie que tout devint alors calviniste en France ». Et d'Argenson pourrait ajouter que tout le XVIII^e^ siècle philosophique et antireligieux est né de la Révocation de l'Édit de Nantes. Le père du XVIII^e^ siècle, c'est Pierre Bayle; le père du *Dictionnaire philosophique*, c'est le *Dictionnaire de Bayle*, et Pierre Bayle est le produit immédiat et direct de l'Édit de Nantes. Et, certes, il ne s'agit en ce moment ni d'arquebusades ni de dragonnades; mais il s'agit bien d'une persécution morale taquine, obsédante, énervante et finalement exaspérante, que l'on chargerait les professeurs d'exercer sur les enfants appartenant à « l'autre France ». Il ne s'agit ni d'arquebusades ni de dragonnades; mais il s'agit de « nouvelles converties ». Que ces procédés archaïques soient ramenés en usage, c'est étrange; cela semble invraisemblable : mais, qu'après tant d'expériences on en attende quelque effet, c'est stupéfiant.

Voilà pourquoi l'Université repousse en énorme majorité, qu'on le sache bien, l'idée de supprimer, de

limiter ou d'entraver la liberté d'enseignement. Voilà pourquoi je ne conseille pas aux partisans du monopole d'appeler l'Université à voter sur cette affaire. Voilà pourquoi les hommes les plus considérables de l'Université et les moins suspects de cléricalisme se sont déjà prononcés avec énergie pour le maintien de la liberté. Voilà pourquoi M. Gabriel Monod a dit dans l'enquête parlementaire : « ... Dans les établissements ecclésiastiques, on peut librement essayer mille idées nouvelles, soit en matière d'enseignement, soit en matière d'éducation. On attire ainsi les familles. Les établissements ont une individualité, une vie propre qui attache à eux leur personnel, au lieu d'avoir les cadres immuables et uniformes d'une administration publique. »

Voilà pourquoi, dans la même enquête, M. Michel Bréal a dit nettement : « Je n'aurais, sans doute, pas voté la loi Falloux en 1850; mais la révoquer en 1899, après un demi-siècle d'existence, sans égard pour les établissements qui se sont créés sous la garantie de cette loi, une telle idée me paraît inacceptable. Il y a dans notre politique assez de décousu et d'incohérence. L'opinion publique ne verrait là qu'un acte d'intolérance, un essai de persécution ».

Voilà pourquoi M. Havet a dit très éloquemment : « Contre le cléricalisme, c'est par la liberté que la France doit se défendre... De quel droit interdirait-on aux prêtres d'enseigner le grec ou l'algèbre? De quel droit fermerait-on Saint-Cyr à un jeune homme mineur, sous prétexte que son père l'avait placé chez les Jésuites? Qu'on laisse l'Église en paix; mais qu'on

laisse libres les citoyens, y compris ceux qui sont prêtres ».

Voilà pourquoi résumant, à mon avis, tout le débat, M. Gabriel Monod a dit magistralement : « Je crois que toutes les mesures restrictives de la liberté d'enseignement seraient, non seulement injustes en elles-mêmes, ce qui doit suffire à les condamner, mais encore nuisibles pour l'Enseignement laïque officiel ».

La liberté d'enseignement, après avoir été longtemps considérée par l'Université comme une hérésie et comme un péril, n'est pas loin d'être tenue par elle comme un dogme de la religion libérale qu'elle professe en majorité, et comme une des conditions mêmes du progrès scolaire et du progrès scientifique.

VIII

Et je crois que l'Université a raison, même au point de vue de ses propres intérêts, raison surtout au point de vue des grands intérêts du pays. Que doit devenir l'Université sous le régime de la pleine liberté d'enseignement; que deviendrait-elle sous le régime du monopole, voilà ce qui nous reste à examiner. Ce qu'elle deviendrait sous le régime du monopole, je l'ai indiqué. Elle verserait dans la routine et y resterait. Je ne dis point qu'elle ne serait pas fort distinguée et même brillante. Elle n'a jamais été plus brillante qu'au temps de la monarchie de Juillet. Mais elle ne sentirait le besoin, jamais, ni d'aucun progrès ni

d'aucune réforme. Elle redeviendrait la vieille Université de Paris, enfoncée dans son Aristote et n'en voulant pas sortir. Et l'Aristote ne serait pas le même; mais, à coup sûr, il y aurait un Aristote. On a assez vu que c'est depuis que le régime existe de la liberté d'enseignement que l'Université s'est mise en marche et que des réformes profondes ont été accomplies dans les trois enseignements : primaire, secondaire, supérieur. On peut même dire que le mouvement a été trop rapide et qu'il y a eu quelque chose comme un peu d'agitation. Sans doute; mais ceci n'est que l'effet du réveil et la précipitation un peu incoordonnée des mouvements qui suivent une longue immobilité. Ce qu'il faut retenir, c'est que l'Université s'est absolument transformée en trente ans, depuis que la liberté d'enseignement supérieur dans les trois enseignements a été établie et a produit dans les trois enseignements tous ses effets.

Et maintenant que doit devenir l'Université sous le régime maintenu et consacré de la liberté d'enseignement? Quel est son avenir? Je ne me dissimule pas que quelques-uns vont dire : « Elle doit disparaître ». Ils raisonnent ainsi : « Si la création de l'Université fut une erreur; si le socialisme scolaire rêvé par Napoléon fut une idée essentiellement contraire à la vérité scolaire, laquelle se résume dans les mots liberté, initiative personnelle, spontanéité, esprit local, décentralisation; si la centralisation scolaire qui s'appelle l'Université n'a eu pour effet que d'en créer une autre aussi rigide et aussi lourde qui s'appelle l'Université de la Société de Jésus; si, entre les deux,

c'est le véritable Enseignement libre, libre en effet, souple, accommodé aux besoins locaux et naissant de ces besoins mêmes qui a péri; c'est l'Université qui doit disparaître d'abord, puis, ensuite, et par suite, l'Université des Jésuites, qui n'aura plus de raison d'être quand la grande caserne d'en face aura disparu; et enfin renaîtra l'Enseignement libre véritable, spontané, produit direct des volontés associées des pères de famille, produit direct des fédérations de volonté, naissant du sol même de France, et non imposé de haut et comme superposé au pays, vraiment vivant et ayant la vigueur, la force active et la souplesse de la vie. »

Je crois bien que c'est ainsi qu'aurait conclu Taine s'il avait eu le loisir de conclure. Je ne suis pas du tout de cet avis. On reconnaîtra d'abord que comme mesure de transition le *statu quo* serait nécessaire. Je n'insiste pas sur cette idée tant elle est évidente; mais même en théorie générale et en pratique perpétuelle je ne crois point qu'il y ait intérêt pour le pays à ce que l'État se désintéresse de l'Instruction.

Il est très vrai qu'une chose aussi vivante que l'Enseignement devrait être toute spontanée et je souhaite plus que personne qu'elle le soit autant que possible. Mais examinons les choses en elles-mêmes et bien en face, en bons réalistes. Ces forces autonomes et libres, de qui l'on attend qu'elles créent un enseignement à leur ressemblance, ces fédérations de volontés de qui l'on attend qu'elles créent des foyers d'enseignement libre, vivace et fécond, quelles sont-elles? Dans une proportion de vingt-cinq à trente, ce

sont des forces politiques et religieuses, ce sont des partis politiques et religieux. Demain, par le coup de baguette d'une fée libertaire, supprimez l'Université d'État et l'Université ecclésiastique, qu'arrivera-t-il après-demain? Les catholiques créeront des écoles, les protestants créeront des écoles, les francs-maçons créeront des écoles; les municipalités des grandes villes créeront des écoles. Tous ces établissements seront des foyers d'instruction; mais surtout des foyers de propagande politique. L'école sera livrée aux partis. L'Enseignement sera inspiré par un esprit de parti. En ôtant aux mots leur sens injurieux et violent, on doit convenir que l'Enseignement sera un enseignement factieux. Il aura pour caractère une infinie diversité de tendances; il instruira la nation en la divisant. Certes, ce n'est pas mauvais, et l'uniformité dans l'Enseignement ne mène, nous l'avons vu, qu'à une manière de langueur et de torpeur; mais encore n'est-il pas bon qu'au milieu de cette diversité un enseignement existe qui ait comme un caractère *central*, ou, du moins, qui ne soit pas excentrique, qui réunisse autour de lui les éléments modérés de la nation et qui leur donne une instruction impartiale et qui se tienne à une certaine hauteur au-dessus de la mêlée des factions? Cet enseignement, l'État seul peut le donner.

Je sais très bien que « l'État » c'est le gouvernement et que le gouvernement, lui aussi, est un parti. Sans doute; mais il l'est moins qu'un autre. Il est forcé d'être moins agressif et moins militant. Il est forcé d'être modéré; il est forcé d'être centre gauche ou

centre droit, mais toujours central. Songez surtout que le corps qu'il chargera de distribuer l'enseignement sera organisé à long terme, aura ses traditions, son assiette, sa stabilité propre, variera moins que le gouvernement et sera toujours plus juste milieu que le gouvernement lui-même, quelque forcé que soit celui-ci d'être toujours, relativement, juste milieu.

Autre point de vue. Si l'Enseignement d'État monopolisé, sans concurrent, tombe en langueur ou tout au moins s'endort dans la routine, tout de même, exactement, l'Enseignement libre, sans rival, tomberait très vite en décadence. Oh! pas tout à fait; car l'Enseignement libre sans rival aurait toujours pour rival lui-même; il serait toujours en concurrence avec lui-même; il aurait la concurrence dans son propre sein. Je le concède; mais cependant, remarquez : de par ses origines qu'aurait-il surtout à satisfaire? Des passions de parti. Pourvu que le père de famille protestant eût pour professeurs de son fils des protestants zélés, il serait à peu près content; pourvu que le catholique... ainsi de suite. Un franc-maçon ne mettra pas son fils chez les Jésuites sur cette simple considération que les Jésuites savent mieux le latin que les professeurs de l'école maçonnique. Du moins, ce sera assez rare. Les écoles libres et « spontanées » s'occuperont donc beaucoup moins d'instruction que de propagande, et l'enseignement véritable fléchira partout. Or qui, dans la nation, peut, jusqu'à un certain point, donner un enseignement désintéressé, dégagé des préoccupations de coterie, affranchi du souci de flatter les passions des parents et des enfants?

L'État seul, nous tous, ou du moins, la masse considérable des parents qui désirent avant tout et pardessus tout que leurs enfants soient, tout simplement, instruits aussi bien que possible.

Autre point de vue. Oui, des écoles libres et « spontanées » se créeront en grand nombre; mais, le premier moment de ferveur passé, elles lutteront pour la vie, comme toutes les institutions et toutes les entreprises privées. Et comment lutteront-elles? Entre autres moyens, par le bon marché. Elles attireront la clientèle neutre, la clientèle flottante par l'appât du rabais. Et elles ne pourront baisser ainsi leurs prix que par une détestable dégradation de la valeur de l'Enseignement. Pour maintenir le niveau il faut que quelqu'un, qui n'ait pas à entrer dans cet ordre de considérations, reste, n'ayant pour souci que de faire bien et de donner la meilleure instruction possible. Ce quelqu'un, jusqu'à nouvel ordre de choses, ne peut être que l'État.

C'est ainsi que si le danger est grand de donner à l'État le monopole de l'Enseignement, il n'est pas moins grand de laisser l'Enseignement à l'initiative privée. Il en est de cela comme du travail et de l'industrie et j'aurais à répéter ici ce que j'ai dit en mon étude sur le socialisme[1]; car la question est la même. Il est très bon que l'État soit patron, comme il serait détestable qu'il fût seul patron. S'il était seul patron, tout languirait; s'il n'était point patron du tout, il ne montrerait pas à l'industrie ce qu'on peut

1. *Questions politiques.*

faire; il ne maintiendrait pas un certain niveau; il n'assurerait pas à l'ouvrier une certaine liberté en lui permettant de quitter l'industrie privée trop rigoureuse pour passer au service de l'État, plus paternel; il n'obligerait pas ainsi l'industrie privée elle-même à être moins rigoureuse; de même encore que ses ouvriers, à lui aussi, sont libres, puisque, l'État n'étant point patron unique, ils peuvent s'évader de l'État. La demi-liberté est garantie de la liberté vraie, ou, pour mieux dire, l'état mixte de liberté ici et de socialisation plus loin est la véritable garantie de la liberté véritable. L'Enseignement sera très bon partout, quand, les établissements libres luttant contre les établissements d'État, les établissements d'État forceront les établissements libres à se perfectionner et à ne pas déchoir, et les établissements libres forceront les établissements d'État à être libres eux-mêmes, souples, inventifs, chercheurs du bien et du mieux. Sachez bien qu'au fond, en puissance, et étant bien entendu que le temps fera sortir de l'état actuel tout ce qu'il contient de bon, il n'y a pas de meilleur régime d'enseignement national que le régime actuel.

Tel, je me figure, le rôle et l'office de l'Université française. Elle est, au milieu de tous les enseignements libres, un enseignement doté par la bourse commune, pour servir de modèle, de guide et d'exemple, ne mettant pas sa gloire ou son point d'honneur à la faire reculer devant lui, vivant sans hostilité avec elle, dans un simple esprit d'émulation généreuse tendant à élever indéfiniment le niveau.

Et pour l'élever, puisque l'Université est le guide et le modèle, que devra-t-elle faire? Bien des choses, mais surtout ceci.

D'abord, ne servir aucun parti. C'est l'esprit même de son institution. Il est très vrai que c'est la première chose que lui demandent les pères de famille. Ils se réservent de donner à leurs fils telles idées qu'il leur plaira. Ils ne demandent à l'Université que de les instruire. S'ils ne mettent pas leurs enfants dans des institutions libres, c'est précisément parce qu'ils cherchent un terrain neutre, ou bien plutôt une maison calme où leurs enfants soient à l'abri non seulement des clameurs, mais même des rumeurs du forum. Le père de famille universitaire ne déteste nullement, qu'on le sache bien, que le professeur ait ses idées, politiques, religieuses, philosophiques, et qu'en dehors du lycée il ne les cache point; il ne déteste nullement que le professeur de son fils soit un homme complet; mais il n'aime pas que le professeur étale ou même exprime en chaire ces opinions toutes personnelles; cela lui semble, et non sans quelque raison, un empiétement sur les droits et sur l'office propre du père de famille. Dans sa chaire, le professeur *ne doit pas être de son temps*. Il doit participer un peu à l'éternité. Au moins, il doit être calme et serein comme tout ce qui n'est pas d'un jour. C'est à cette condition qu'il permettra de venir au lycée et qu'il y appellera en quelque sorte les enfants des familles les plus divisées d'opinion, qui se réservent de faire l'éducation politique de leurs enfants, mais qui ne tiennent aucunement à en charger personne.

On ne se doute pas combien ces familles sont nombreuses.

Ensuite, l'Université devra s'attacher à modifier profondément, avec le temps, l'œuvre de Napoléon Ier. Cette œuvre est mauvaise. Il faut convenir que la grande caserne ne vaut rien. L'Université devra mettre tous ses efforts à ce que ses établissements se rapprochent de plus en plus de la famille. Il ne faudrait pas un immense lycée dans une grande ville; il en faudrait vingt petits. Il en faudrait tout autour de la ville, en bon air, en saine vie rustique, chacun constituant une famille de cinquante pensionnaires au plus. Les casernes actuelles serviraient aux externes et aux internes aussi qu'on y amènerait suivre les cours. Dans les « maisons d'internes », le répétitorat serait exercé par des professeurs âgés, demi retraités, fatigués de l'enseignement proprement dit, de faibles poumons, mais très capables de donner l'enseignement à demi-voix et de guider et d'aider les étudiants dans leurs travaux; et ces places seraient considérées comme des postes d'honneur et l'on serait plus sévère et plus circonspect dans le recrutement des répétiteurs que dans celui des professeurs mêmes.

De cette façon, la question de l'internat serait résolue et le progrès nécessaire, urgent, au point de vue de la moralité, de l'hygiène, de la bonne santé intellectuelle même des enfants, serait accompli.

Et en faisant ainsi, l'Université forcerait ses concurrents à faire de même. Si la grande caserne nationale de Napoléon a créé, ou renouvelé la grande caserne ecclésiastique, tout de même la décentrali-

sation scolaire accomplie par l'État amènerait forcément une décentralisation scolaire dans le monde ecclésiastique.

D'ici au moment où l'Université pourra instituer partout ce nouveau régime, elle doit le favoriser de tout son pouvoir partout où l'initiative privée s'essaiera à le réaliser partiellement. Toute maison de famille pour enfants, établie dans des conditions honorables, devra être considérée par l'Université comme sienne à certains égards, comme conçue selon son esprit et protégée, encouragée et peu à peu... absorbée amicalement. L'État doit faire des sacrifices pour ces maisons-là, les exciter à naître, les soutenir dans leurs débuts et les regarder avec sympathie, avec « un égoïsme affectueux », comme disait spirituellement un orateur académique, parce qu'elles doivent être un jour les fibres mêmes de son organisme et la chair de sa chair.

Tel est le but lointain, mais où il faut s'acheminer dès à présent et qu'il ne faut pas perdre un seul instant du regard.

Et, en attendant, respectons la liberté d'enseignement. Sous la forme où elle se présente à nos yeux, je consens qu'on dise qu'elle ne satisfait point, et elle est loin de me satisfaire moi-même. Mais elle est la condition même des progrès possibles, et à la supprimer, seulement à la limiter comme on veut le faire, d'abord on jetterait l'Université dans une crise très redoutable dont je vous affirme qu'elle n'a pas besoin, ensuite on compromettrait pour longtemps l'Enseignement national dans notre pays.

LES ÉGLISES ET L'ÉTAT

C'est une de ces questions que le XIX^e^ siècle a traînées sur son chemin comme un boulet ou portées en marchant comme un fardeau et dont il eût été désirable qu'il ne chargeât pas le XX^e^. Cherchons au moins, puisqu'elle est actuelle plus que jamais, à l'étudier avec impartialité, ce qui est (peut-être) un moyen d'en hâter la solution nécessaire. Précisément, ce qui fait une base de discussion, M. Debidour nous a donné un excellent livre sur les rapports de l'Église et de l'État en France depuis 1789 jusqu'en 1870. Cette étude, très consciencieuse, très sûre, aussi complètement documentée que possible et peut-être trop pour la patience de quelques lecteurs, n'a que le tort, léger du reste, de devenir un peu un pamphlet à mesure qu'elle se rapproche des temps où nous sommes et de prendre peu à peu pour épigraphe inconsciente le mot de Gambetta : « Le cléricalisme, voilà l'ennemi! » Mais elle n'en reste pas moins une histoire, une histoire vigilante en ses recherches et toujours inspirée

par l'amour et le culte de la vérité, et tout le monde peut la lire, sinon toujours avec satisfaction, du moins avec fruit.

Ajoutons à l'appui que mille écrits avaient été publiés sur cette question et qu'aucun ouvrage d'ensemble, résumant les mille autres, les ramassant et les éclairant d'une forte lumière n'avait été fait. La lacune comblée par M. Debidour est considérable, et le service rendu est très grand. Son livre est indispensable à tout homme qui veut avoir un avis réfléchi et éprouvé sur cette inquiétante question.

Aussi bien la question est admirablement posée, avec une excellente netteté, par M. Debidour. Elle n'est pas résolue; il s'est refusé énergiquement, aux premières et aux dernières lignes, à en donner une solution, et tout le long de son livre à en suggérer une; mais elle est admirablement posée.

Il n'y a que trois solutions de la question de l'Église et de l'État : une constitution nationale de la religion; un concordat entre l'État et le Saint-Siège; la séparation de l'Église et de l'État.

Ces trois solutions ont été essayées en France : la première par la constitution civile du clergé en 1790; la troisième par la loi de l'an IV; la seconde par la monarchie française, d'abord, depuis saint Louis jusqu'à Louis XVI, par le Consulat ensuite et les gouvernements qui lui ont succédé jusqu'aujourd'hui.

Et ce qu'on peut ajouter, c'est que ces trois solutions ont donné des résultats déplorables. Seulement il en est une qui n'a peut-être pas été suffisamment essayée.

Examinons-les successivement toutes les trois.

I

Le concordat est un traité entre deux gouvernements dont l'un a des sujets sur le territoire de l'autre. Le roi de France gouverne en France. Seulement il y a des Français qui sont gouvernés aussi par l'évêque de Rome, ce qui fait un embarras. Comment s'en tirer? On discute, on se bat même, parfois, on en revient à parlementer et on signe un traité de paix. Ce traité c'est le Concordat, qu'il s'appelle Pragmatique Sanction de Saint Louis, Pragmatique Sanction de Charles VII, Concordat de Bologne (François Ier) ou Concordat de 1801.

Le concordat partage l'autorité. Il en laisse au pape et il en donne au roi, ou il en laisse au roi et en donne au pape. Il partage entre le pape et le roi le pouvoir exécutif et le pouvoir législatif. Le pape nommera les évêques, mais à la condition qu'ils seront acceptés par le roi, ou le roi nommera les évêques, mais sous condition qu'ils seront agréés par le pape, ce qui revient à dire qu'il faudra qu'ils soient nommés par tous les deux. Voilà pour le pouvoir exécutif.

Le pape édictera la loi religieuse, mais sa loi ne sera promulguée et publiée en France qu'avec l'autorisation du roi. Et aussi l'assemblée des évêques de France pourra faire une loi pour l'Église de France, loi inspirée par le roi, non ratifiée par le pape et qui sera cependant loi de l'Église française. Voilà pour le pouvoir législatif.

Le concordat est un partage d'autorité. Il fait des

ecclésiastiques français des sujets mixtes, demi-français, demi-romains, sujets du pape, sujets du roi, obéissant continuellement à deux gouvernements et tenus d'obéir à tous les deux.

Est-ce possible? Parfaitement. Il suffit que le partage des autorités soit fait avec précision et clarté. Il suffit que le concordat soit bien fait. Remarquez que nous, citoyens ordinaires, nous sommes dans une situation analogue. Nous obéissons à plusieurs « pouvoirs » qui sont « séparés ». Nous obéissons au pouvoir législatif, au pouvoir exécutif, au pouvoir judiciaire, et ces pouvoirs ne s'entendent pas toujours. Il faut seulement que le domaine de leurs attributions respectives soit nettement délimité par la Constitution. De même il faut et il suffit que le concordat soit précis et clair.

Cependant le cas du concordat est plus compliqué. Il est plus compliqué, parce que l'un des deux souverains du clergé est étranger et peut avoir toute une politique étrangère qui n'est pas du tout celle de l'autre souverain, du souverain français, et cela peut faire des ecclésiastiques français, non plus théoriquement, mais réellement, des demi-étrangers sur le territoire de France, et des demi-étrangers ayant une influence et une autorité sur la population ; et cela est grave.

Le cas du concordat est plus compliqué aussi, parce que, dans une Constitution, il n'y a pas d'arrière-pensées ou il peut ne pas y en avoir, tandis que dans un concordat il y en a toujours. Le concordat est toujours une transaction entre deux pouvoirs qui sont forcés

de s'abandonner l'un à l'autre quelque chose; mais qui tous les deux voudraient avoir tout. Le roi consent que le pape gouverne un peu le clergé français; mais il est persuadé que le clergé français ne devrait obéir qu'au roi; le pape consent que le roi gouverne un peu le clergé français; mais il est convaincu que le droit du pape serait de gouverner sans partage le clergé français et le roi lui-même.

De sorte qu'un concordat est toujours une anarchie organisée, c'est-à-dire une anarchie couverte, c'est-à-dire une anarchie latente. Il entraîne, parce qu'il les comporte par définition, des tiraillements et des discords continuels. Il créa toujours deux partis dans le clergé, celui qui a plus d'intérêts ou plus de goût à obéir au pape qu'au roi, celui qui a plus d'intérêts ou plus de goût à obéir au roi qu'au pape. Il crée une tension et une instabilité perpétuelles. Il est en horreur naturellement à tous les esprits qui aiment l'unité.

Les uns disent : « C'est le pape qui devrait être seul souverain, pour qu'il y eût unité dans l'Église »; les autres disent : « C'est le roi qui devrait être seul souverain pour qu'il y eût unité dans l'État, et même unité dans l'Église de France ». Et ceux-là sont ultramontains et ceux-ci sont partisans du roi-pape ou de l'État socialisant et nationalisant la religion; et le rêve de ceux-là est le rêve de tous les papistes depuis Grégoire VII jusqu'à de Maistre; et le rêve de ceux-ci est le rêve de tous les étatistes, depuis Louis XIV jusqu'aux constituants.

Ce qu'il y a de curieux et de très naturel du reste, c'est qu'en définitive le concordat ne profite qu'à

l'Église locale, et, dans l'espèce qui nous occupe, ne profite qu'à l'Église de France. C'est le régime des concordats qui a fait l'Église gallicane. Cela se comprend très bien. J'ai dit que ce régime crée assez facilement deux partis dans l'Église; et c'est très vrai. Mais en dehors et en outre de ses tendances à être ou plutôt pour le pape ou plutôt pour le roi, une Église a, plus vif encore, un penchant à être pour soi-même. Or, placée entre deux autorités différentes, rivales et quelquefois hostiles, l'Église profite plus ou moins du conflit pour s'appartenir. Elle s'appuie tantôt sur l'un, tantôt sur l'autre pour s'affranchir de tous les deux. Intimidant l'un en se rattachant à l'autre, puis celui-ci en se réclamant de celui-là, elle finit par être relativement autonome.

Si avec cela elle peut posséder, être riche et puissante par elle-même, elle devient un corps très indépendant et qui n'a plus ni avec l'un ni avec l'autre pouvoir qu'un lien, non de sujétion, mais de déférence, faisant de l'un et de l'autre, non plus des souverains, mais des suzerains.

Et c'était précisément la situation de l'Église de France avant 1789. Elle était l'Église gallicane, mot qui n'a pas de sens en langage catholique, chose qui a été parfaitement réelle et palpable, et de plus en plus, depuis le commencement du XVII^e^ siècle jusqu'à la fin du XVIII^e^. L'Église de France était administrée conjointement par le pape et par le roi; oui; mais elle pensait par elle-même et avait ses « libertés », c'est-à-dire ses immunités, et son organisation propre, et son caractère particulier. Elle était une personne, et une

très grande personne, demi-libre, au moins, entre deux souverains.

Et de cela même d'autres conséquences découlent qui sont très considérables. Cette Église, à demi indépendante, forme un État dans l'État, qui, quoique à demi indépendant du côté du pape comme du côté du roi, n'en a pas moins ce caractère d'être un État intérieur qui peut devenir allié d'un État étranger. Elle tient à son autonomie, mais précisément par ce qu'elle l'a, elle en dispose et peut en disposer à un moment donné en faveur de Rome. Elle peut devenir un appui pour Rome, d'*autant plus* qu'elle est une force propre qui ne dépend de Rome que quand elle le veut et dans la mesure où elle le veut. Qu'on se figure (à peu près) une colonie installée chez vous, qui est indépendante de sa mère patrie, et qui, à un moment donné, de sa mère patrie peut devenir l'alliée.

Ce n'est pas tout. Le roi, le pouvoir temporel, a un intérêt considérable et surtout croit en avoir un à ce que cette Église passe pour être sienne, pour être nominalement à lui, comme son armée, comme sa noblesse, comme sa magistrature, comme ses académies. Le besoin d'unité nationale qui possède toujours un gouvernement, c'est-à-dire le besoin de despotisme qui possède tout homme qui gouverne, persuade au roi que l'Église doit paraître une des choses qui lui appartiennent. Il ne peut guère lui donner le nom d'Église royale, ce qui serait un contresens trop éclatant. Mais il tient à ce qu'elle soit et à ce qu'elle soit proclamée Religion d'État. Cela veut dire pour lui que la Religion du roi est celle de la nation

à l'exclusion ou à l'humiliation de toute autre; et il n'est pas fâché qu'il y ait une certaine confusion à cet égard, et que le catholique ne sache pas très précisément s'il a pour chef religieux le pape ou le roi très chrétien. Au fond il tend confusément à être pape français, au moins dans l'imagination du peuple, sinon dans sa croyance. Quand il révoque l'Édit de Nantes, c'est d'abord, assurément, parce que les protestants sont républicains ou parce qu'il croit qu'ils le sont et n'a pas absolument tort de le croire; mais c'est ensuite pour faire acte de chef religieux dans l'étendue de son territoire, c'est pour être honoré comme une manière de fondateur de religion; c'est pour se faire dire par les évêques parlant publiquement : « Hâtez-vous de mettre Louis avec les Constantin et les Théodose.... Poussons jusqu'au ciel nos acclamations et disons à ce nouveau Constantin, à ce nouveau Théodose, à ce nouveau Marcien, à ce nouveau Charlemagne, ce que les six cent trente pères dirent autrefois dans le concile de Chalcédoine : Vous avez affermi la foi.... » — La Révocation de l'Édit de Nantes c'est l'intronisation pontificale du roi et c'est en grande partie pour cela qu'elle a été faite.

Pour ces raisons, le roi tient donc infiniment à ce que la religion dont il est soit religion d'État, pour que la religion dont il est paraisse un peu être de lui, pour que la religion à laquelle il appartient paraisse un peu lui appartenir.

Et d'autre part l'Église a un grand intérêt à flatter, sans la satisfaire, cette ambition secrète du prince, pour être proclamée Église d'État par lui et soutenue

par lui comme telle, sans jamais aller jusqu'à reconnaître formellement le prince pour son chef.

Tout cela constitue un état très singulier. L'Église est étrangère et elle est nationale. Elle est dépendante de deux côtés et indépendante de deux côtés aussi, et en définitive est très indépendante avec des liens multiples, contraires et faibles. Elle a deux chefs, dont l'un est illégitime, mais quelquefois plus vraiment chef que l'autre, et elle oppose ces deux chefs l'un à l'autre selon les besoins, ses intérêts et les circonstances. Elle est subordonnée au roi qui nomme ses chefs et elle se flatte en tant qu'Église universelle et en la personne de son souverain pontife d'être au-dessus du roi, qui n'est qu'un de ses fidèles et qu'elle peut excommunier. Elle est religion d'État, et cela ne veut pas dire cependant qu'elle se confonde avec l'État et que le roi dispose d'elle comme de toutes les choses d'État; et il serait fou de lui dire : « Vous êtes Église d'État, et l'État c'est moi » ; et encore cependant ceci est au fond de la pensée du roi au moins comme espoir ou comme tentation.

Le tout est quelque chose d'hybride, de complexe, d'ambigu, d'équivoque, de mal défini et d'indéfinissable qui est fécond en conflits, heurts et discordes. Rien n'est plus naturel que l'horreur d'un unitaire, d'un disciplinaire et d'un simpliste comme Joseph de Maistre, pour l'Église gallicane, c'est-à-dire pour l'Église née du régime des concordats.

Tel était le régime ecclésiastique de l'ancienne France. Le régime ecclésiastique, concordataire encore, de la France du XIX^e^ siècle est un peu différent, mais

n'est pas meilleur. Les grandes différences, c'est que l'Église a continué d'être concordataire en cessant d'être riche et en cessant d'être Église d'État. Elle a cessé d'être riche et par conséquent elle a perdu une grande partie de son indépendance propre, de son autonomie personnelle. L'Église, en dehors de son caractère sacré, de son caractère moral et de son caractère social, était un grand syndicat de propriétaires, avait sa clientèle d'ouvriers, de protégés, d'assistés. Elle était une corporation d'une puissance énorme, une des forces organisées du pays. Son immense tort a été précisément de mal employer cette force, et de ne pas bien faire son métier de corporation aristocratique, de ne pas cultiver ses biens activement et intelligemment pour sa prospérité propre et pour la prospérité générale, de remplir aussi mal sa mission à cet égard que la noblesse remplissait la sienne. Les aristocraties de l'ancien régime ont péri parce qu'elles ne faisaient pas leur métier, parce qu'elles ne se comprenaient plus. Les hommes meurent parce qu'ils ne peuvent pas faire autrement; les corps constitués et continus ne périssent que par le suicide.

Mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit ici. L'Église était riche et par conséquent indépendante. Elle n'est plus riche; elle redevient subordonnée. Il faut qu'elle s'appuie sur quelque chose. Sur quoi? En faisant son concordat, Bonaparte répondait : « Sur moi! » Il continuait le rêve de Louis XIV. Il considérait le clergé comme une gendarmerie spirituelle destinée à soutenir le nouveau trône. Il se trompait. L'Église, dépossédée de ses richesses, semblait ne devoir plus être qu'un

corps de fonctionnaires. C'eût été vrai si elle n'avait pas eu d'appui possible hors de France. Mais elle en avait un, et précisément pour ne pas être un simple corps de fonctionnaires, il fallait qu'elle devînt ultramontaine, et elle le devint. Déposséder l'Église, on n'avait pas songé assez que c'était la dénationaliser. Transformer l'Église de corporation en administration, c'est ce qu'on avait voulu faire: la transformer de corporation française en membre d'une corporation cosmopolite, c'est ce qu'on avait fait.

Supposez que la franc-maçonnerie française soit un syndicat de propriétaires; elle sera très française: elle sera mêlée par mille endroits et attachée par mille liens aux choses de France: elle sera enracinée dans le sol français; dépossédez-la : elle se rattachera immédiatement à ce qu'il y aura de plus fort, de plus résistant, de mieux organisé dans la franc-maçonnerie des autres pays.

Les protestants sont laborieux, industrieux et riches depuis Henri IV. Vous les dépossédez, vous leur enlevez leurs droits de citoyens : les uns émigrent: les autres ont éternellement le regard tourné vers Genève et sont jusqu'en 1790 des espèces d'émigrés à l'intérieur. Cessant d'être une corporation puissante dans le sein de l'État français, l'Église devait devenir relativement, plus qu'elle ne l'était auparavant, un élément étranger dans le corps de la nation française.

De plus, de religion d'État, l'Église était passée au rang d'Église parmi d'autres églises. C'était un nouveau motif de désaffection. L'Église d'avant 89 se considérait comme dépositaire de l'âme de la France; elle

se considérait comme la France même en tant que nation religieuse; elle se considérait comme étant la France chrétienne. C'était un ferment excellent de patriotisme. L'Église française était une âme dont la France était la chair. Nul lien plus fort. L'Église française ne pouvait être que gallicane. — Elle cesse d'être religion d'État. Quel lien lui reste avec la France? Un lien tout matériel : elle est rémunérée par elle. Et d'abord ce n'est qu'un lien matériel, et ensuite, comme cette rémunération n'est tenue par l'Église que comme une indemnité, et précaire et dérisoire, des biens qu'on lui a pris, tout lien entre la France et l'Église semble avoir disparu, et par cette nouvelle raison, l'Église doit devenir et devient ultramontaine et cosmopolite.

Un signe de cette métamorphose. L'Église d'avant 89 était hostile à l'ordre des Jésuites. Pourquoi? Parce qu'elle était gallicane et que l'ordre des Jésuites avait un caractère cosmopolite. L'Église du XIX^e^ siècle, je ne dis pas est favorable à l'ordre des Jésuites, mais lui est beaucoup moins hostile. Pourquoi? Parce que, relativement, elle est devenue cosmopolite elle-même, et, relativement, n'est plus gallicane.

Tout cela, je le sais bien, et Dieu merci, est atténué par le patriotisme des membres du clergé. Un prêtre français est d'abord un Français. Mais ceci est un patriotisme personnel et non un patriotisme corporatif. Les prêtres français sont très patriotes, ce qui empêche fort bien l'Église en son ensemble de ne l'être pas. Mais il n'en reste pas moins que comme corps l'Église française est moins attachée au pays, y tient par des racines moins nombreuses et moins pro-

fondes que l'Église de l'ancien régime. Que le nom même d'Église gallicane soit devenu un terme archéologique, c'en est un signe très éclatant.

Cette nouvelle Église, toujours concordataire, mais déchue de ses anciens privilèges, qu'a-t-elle fait depuis 1801? Elle a fait son métier propre d'abord, et elle l'a fait plutôt mieux qu'avant 1789. Elle a enseigné, prêché, consolé, secouru. Mais, en dehors de ces fonctions sacrées, qu'a-t-elle fait? Elle a fait la guerre à l'État, c'est-à-dire à l'omnipotence de l'État et à la tendance qu'a toujours l'État à tout faire sien. Elle a réclamé énergiquement la liberté de penser, la liberté de parler, la liberté d'écrire, la liberté d'enseigner. Elle ne pouvait pas faire autre chose; car tout opprimé est libéral. Et certes l'Église n'était pas opprimée, pas plus du moins que le reste de la nation, quel que fût le gouvernement; mais elle croyait l'être, ce qui suffit, sinon pour légitimer, du moins pour justifier son attitude.

Et puis, il faut confesser que, relativement, elle l'était. La liberté d'association n'existait pas en France et l'Église plus que personne souffrait de la non-liberté d'association, puisque l'association est la forme, sinon l'essence, de sa vie même. L'Église est association par définition même et étymologie. Sans doute on lui permettait d'exister comme corps, mais comme forment corps les fonctionnaires d'une même administration. Ce n'est pas une liberté d'association bien large ni bien souple. Toute association de catholiques dans un but de propagande, d'édification, de bienfaisance, d'enseignement, ou dans le but seulement de se

sentir associés était interdite ou était gênée. L'Église réclamait cette liberté comme essentielle à son développement, à sa vie et à sa manière d'être.

De même elle réclamait la liberté d'enseigner. Pourquoi non? Comme citoyens, les prêtres devraient avoir ce droit; comme corps ils n'ont pas été institués pour autre chose. *Docete gentes.* L'État accaparait l'enseignement, parce que, de sa nature, il tend à tout accaparer. Soit. L'Église demandait qu'il lui fût permis d'enseigner à côté de lui, en injuriant l'enseignement de l'État, ce qui certainement était de trop et très blâmable, mais en faisant remarquer, ce qui était plus juste, que ce n'était pas une liberté pour elle qu'elle réclamait, mais une liberté pour les pères de famille, lesquels devraient avoir le droit de choisir pour leurs enfants les précepteurs qu'il leur conviendrait de préférer.

Ainsi, peu à peu, l'Église devenait un parti d'opposition et un parti libéral, et en venait à se réclamer de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen.

Et c'était piquant de bien des façons. D'abord parce que ces principes n'étaient pas du tout approuvés en eux-mêmes par la cour de Rome, et que, pour augmenter son influence, l'Église s'appuyait sur des idées générales qui n'étaient pas du tout celles de ses chefs. Aussi était-elle assez gênée, comme par elle-même, dans son attitude et dans la lutte qu'elle soutenait, et de là précisément les violences de sa polémique. Dire : « Nous demandons les droits de l'homme et du citoyen », cela peut aller avec beaucoup de dignité, de gravité, de calme, avec fermeté, sans doute, mais sans

aucune violence de langage. Mais quand on est un peu gêné pour dire cela et qu'on ne peut le faire entendre que par incises, ou digressions, et sans y appuyer, on se rabat sur les arguments de polémique, où l'on est, où l'on se croit du moins plus à l'aise, et l'on dit : « Nous demandons la liberté d'enseignement parce que le vôtre est monstrueux », ce qui n'est pas très poli et ce qui ne laisse pas d'être faux.

Et cette lutte était un peu divertissante aussi en ce que l'Église demandait à l'État la réalisation de principes qu'elle ne professait pas, et l'État lui refusait la réalisation des principes qu'il professait. Et lequel avait plus tort et était plus illogique, il eût été difficile d'en décider. Veuillot disait effrontément : « Nous vous demandons la liberté quand vous êtes au pouvoir parce que c'est votre principe, et nous vous la refusons quand nous y sommes, parce que ce n'est pas le nôtre ». Et les libéraux répondaient : « Nous vous demandons la liberté quand vous êtes au pouvoir parce que ce n'est pas votre principe; et nous vous la refusons quand nous y sommes parce que c'est le nôtre ». Et cela était aussi odieux et quelque peu plus illogique.

Tant il y a que les gens d'Église eurent gain de cause, partie parce que la logique a toujours une certaine force et qu'on est toujours un peu condamné à appliquer les principes qu'on a proclamés; partie parce que les gens d'Église se trouvèrent les plus forts, du moins sur ce terrain-là. Les libéraux durent faire des lois libérales parce que les droits de l'homme étaient leur vieille charte, parce qu'ils avaient avec

candeur et imprudence inscrit la liberté de l'enseignement dans la Charte de 1830, etc. Ils durent faire des lois libérales surtout parce qu'on les leur arracha. Les libertés ne s'obtiennent jamais; il faut les prendre, légalement, parce que c'est la manière de les assurer un peu tout en les prenant; mais il faut les prendre.

L'Église a conquis en 1849 la liberté d'enseignement et on peut la considérer comme pour très longtemps établie. Elle la conquit parce qu'elle était la plus forte. Elle eut pour elle sur ce point la majorité du suffrage universel. Et ceci est d'une importance capitale comme indication des tendances de l'opinion publique en France. Le peuple de France aime l'État: il n'est pas individualiste, il est très peu libéral. On ne peut pas dire que ce soit là un acte de méfiance ou d'agression contre l'État qu'il ait fait et voulu faire. — Et le peuple de France ne peut pas souffrir l'ingérence des prêtres dans la politique. Le souvenir de la Restauration lui est odieux; la seule chance du retour d'un gouvernement qui était soupçonné, et rien de plus, d'être de nature à se laisser dominer ou inspirer par l'Église a rendu la France républicaine et il n'y a que cela, j'en suis sûr, qui l'a rendue telle.

Pourquoi donc a-t-il donné à l'Église cette victoire du rétablissement de la liberté d'enseignement? Je suis bien forcé de penser que c'est qu'il n'a pas cru que l'Église enseignant ce fût une ingérence de l'Église dans la politique. Le peuple de France aime l'Église chez elle et il n'a pas cru qu'à enseigner elle sortît de chez soi. Voilà ce qu'il me semble.

Après tout, a-t-il eu tort? L'Église enseignant prend

une importance plus grande dans la nation; oui; dans la politique, croyez-vous? Elle prend une plus grande influence sur les mœurs; sans doute; sur le gouvernement, est-ce bien sûr? Ces choses se touchent, je le confesse; mais ces choses ne sont pourtant pas la même chose. Un homme élevé chrétiennement sera-t-il nécessairement un ultramontain et un partisan de l'ancien régime? Ce n'est pas prouvé. L'exemple, si souvent cité, des philosophes du XVIIIe siècle élevés par les Jésuites a du bon; mais il y a mieux. Tous les rois de France ont été élevés par l'Église; aucun n'a été ultramontain, aucun, non pas même Louis XVI, qui a été trop catholique, mais qui a été, que je croie, assez gallican. Le peuple de France a pu raisonner ainsi, confusément, bien entendu : « Le roi, maintenant, c'est moi. Je puis, comme mes prédécesseurs, être élevé partiellement par l'Église, sans permettre jamais à l'Église de me dominer comme roi. L'Église, en tant que professeur, a du bon. Il est même certains esprits et certaines âmes à qui elle est nécessaire comme professeur. Elle a comme naturellement une douceur tenace qui est la vertu essentielle du professeur. Enfin elle a des qualités pédagogiques. Laissons-lui donner l'enseignement à ceux qui voudront la prendre chez elle. Quant à lui assurer ainsi une domination ou une prédominance dans la politique du pays, je n'y songe pas et je ne crois point que je le fasse sans le vouloir. L'Église était dans son église et n'en sortait pas. Elle sera dans son église et dans son école et elle n'ira pas plus loin ».

Et de fait l'on ne voit pas, depuis un demi-siècle

que l'Église enseigne, que ses progrès dans le domaine politique aient été très considérables.

Ainsi peut-être le peuple de France a raisonné. Quant à avoir été ému par la considération des droits de l'homme, je ne crois pas que cette abstraction ait eu une grande influence sur sa sensibilité.

Toujours est-il que l'Église a eu ce gain de cause et ce gain de profit, qui est énorme. C'est sa dernière victoire.

Pour résumer l'histoire de l'Église concordataire depuis 1801, voilà donc ce que l'État a obtenu à lier l'Église à lui par ce chef-d'œuvre diplomatique du premier Consul. L'Église a été aussi gênante pour l'État depuis 1801 que jusqu'en 1789; les tiraillements, les heurts, les discordes et les conflits ont été aussi nombreux et aussi graves depuis 1801 que jusqu'en 1789; l'Église est aussi puissante dans l'État qu'avant 1789; quelques historiens, comme M. Debidour et comme M. Seignobos, estiment même qu'elle l'est davantage; et enfin elle a remporté en un petit demi-siècle sur l'État, malgré ses résistances constantes, une victoire signalée que je ne suis pas sûr qu'elle eût remportée sous l'ancien régime si elle avait eu la même bataille à livrer. En vérité, je me demande quel intérêt a l'État à maintenir un régime, destiné sans doute à le protéger, et qui ne le protège pas davantage. Est-ce que le régime concordataire serait un leurre?

II

Le régime de la socialisation ou nationalisation de l'Église a été également essayé en France. Ce fut de 1790 à 1795, depuis la « constitution civile du clergé » jusqu'à l'abandon de cette tentative. La constitution civile du clergé était une idée tout à fait conforme aux principes généraux qui dirigeaient les révolutionnaires. Ceux-ci avaient commencé par déclarer que tous les cultes étaient également libres et également étrangers au gouvernement, et qu'il n'y avait plus de religion d'État; puis, aussitôt, ils se donnaient la tâche d'organiser la religion catholique en France à leur gré et à leur guise. C'est par cette contradiction même qu'ils étaient absolument d'accord avec leurs idées générales, parce que leurs idées générales étaient absolument contradictoires.

Les Constituants et aussi les Conventionnels ont toujours cru être libéraux et ont toujours été despotistes. Il ont toujours cru qu'ils conviaient les Français à faire eux-mêmes leurs affaires, qu'ils affranchissaient les Français de la tutelle humiliante et écrasante de l'État, qu'ils étaient individualistes déclarés et convaincus, que les Droits de l'homme étaient leur charte et leur pensée maîtresse; — mais dans tous leurs actes constitutionnels, ils se sont conduits comme les successeurs immédiats de Louis XIV, parfaitement persuadés que l'État était omnipuissant, partout intervenant, omnipossesseur, et que rien en France ne

devait et ne pouvait être fait que par l'État; d'une part déclarant qu'il n'y avait plus de souveraineté, d'autre part transportant tout simplement du roi à l'État, représenté par le gouvernement qu'ils établissaient, la souveraineté absolue.

Ils renforçaient même cette absolue souveraineté, et la rendaient plus absolue encore, si l'on peut ainsi parler; car jamais monarque français ne se serait avisé d'organiser l'Église de France selon son caprice et son bon plaisir. Voilà pourquoi ils proclamèrent la liberté religieuse et, immédiatement après, constituèrent l'Église de France selon leurs idées théologiques. La Constituante fut un concile laïque. Elle imagina de faire nommer les prêtres et les évêques par tous les citoyens français, catholiques, protestants, juifs et athées, et de rattacher fortement cette Église ainsi constituée à l'État par le serment d'obéissance aux lois et à la Constitution.

Par la première de ces interventions ils ramenaient l'Église aux coutumes de l'Église primitive, où cependans les païens n'étaient pas, je crois, admis à participer à l'élection des évêques; par la seconde, ils faisaient de l'Église un corps de fonctionnaires étroitement subordonnés à l'État. Ils ne s'apercevaient pas qu'après avoir renversé la religion d'État, ils la rétablissaient pleinement et que leur Église n'était pas autre chose qu'une Église nationale exactement comme l'Administration des droits réunis était une administration nationale. Au fond c'était précisément ce qu'ils voulaient : l'abolition de la religion d'État était ce qu'ils croyaient devoir aux formules; et le rétablisse-

ment de la religion d'État était ce qu'ils donnaient à leurs désirs. C'étaient des partisans de l'État antique, où la Religion se confondait avec l'État lui-même, où la Religion était comme un organe de l'État et où l'on était pontife exactement comme on était consul et désigné à ce poste par les mêmes procédés.

C'était là leur conception même de la Religion. Un prêtre est un officier de morale, un magistrat de prédication, un fonctionnaire préposé au service de la consolation et de l'assistance, et il n'est rien de plus, et que pourrait-il bien être autre chose?

C'est une conception. Mais la considération même des choses antiques si en vogue à cette époque aurait dû les faire réfléchir. La vérité c'est que dans toute l'antiquité, sitôt que les religions, restes vénérables d'un passé préhistorique et peu connu de nous, ne furent plus en effet qu'un organe de la société civile, tout de suite quelque chose, hors d'elles, se créa, manifestations libres, personnelles et spontanées du besoin de croire, de rêver, de penser et de s'attendrir; et que ces pensées et sentiments se groupèrent, s'associèrent, devinrent des écoles, et que ces fédérations spirituelles étaient tout simplement des religions, et qu'elles avaient pour caractère et pour essence même d'être indépendantes de l'État et de la religion officielle. Et quand l'État, conjoint avec la religion officielle, se heurtait à ces fédérations spirituelles indépendantes, il s'effrayait d'elles, les suspectait et les persécutait, exactement comme Louis XIV les protestants, et la Révolution les prêtres réfractaires.

Cela veut dire que la Religion est par essence extra-

sociale; qu'elle n'est vivante qu'à cette condition; qu'elle ne devient chose d'État que quand elle est morte; que tant qu'elle est vivante elle ne peut tout au plus qu'être à demi confondue avec l'État; que cette grande distinction entre le spirituel et le temporel, qui a tant passionné les modernes, l'antiquité l'a parfaitement connue, avec la tendance du temporel à absorber le spirituel en lui ou à le tuer quand il ne se laissait pas absorber. L'Église hors de l'État et contre l'État, c'est Pythagore, c'est Socrate, c'est Épicure, c'est Épictète, chacun avec son école, c'est-à-dire avec son Église. Si le fait est si antique, si universel, et, en tant qu'incessamment renouvelé, si permanent, c'est qu'il répond à un besoin psychologique de l'humanité; c'est qu'il y a l'État d'une part et la Religion de l'autre; c'est que ces deux ordres de choses doivent être séparés; c'est que, quand ils s'unissent et se confondent, cela signifie que l'ancien élément spirituel est languissant et qu'un nouvel élément spirituel se prépare et se forme en quelque endroit, lequel ne se confondra pas, lui, avec l'État et vivra de sa vie propre et voudra en vivre parce qu'il sera vivant.

Ceci est comme la pierre de touche. Si, en 1790, l'Église catholique s'était laissé absorber par l'État, tout homme habitué à l'évolution des choses religieuses en aurait conclu que l'Église catholique avait perdu de son principe vital, qu'elle n'était plus ni une foi, ni une pensée, ni même un sentiment, qu'elle n'était plus qu'une habitude, fort honnête du reste, comme le soin que prenaient les prêtres romains de la statue de Jupiter Stator.

Ce n'est point à dire que le clergé constitutionnel de 1790 à 1795 fût sceptique, ou indifférent, ou tiède, enfin fût mauvais catholique. Il se trompa, seulement. Il partagea l'erreur des Constituants eux-mêmes, qui, pour la plupart, étaient bons catholiques. Il ne comprit pas très bien ce que c'est qu'une religion. Il ne vit aucun inconvénient ni aucun contresens à ce que la sienne fût confondue avec l'État, et il crut même qu'elle prendrait à cela de l'autorité et une vie nouvelle. Il était très patriote, dont je ne songe qu'à le louer, et il croyait que la Patrie, c'est l'État. Ce sont choses connexes et différentes.

L'État c'est l'ensemble de forces que les citoyens mettent en commun pour le maintien, la défense et l'administration de la Patrie. Et certes, il a besoin de patriotisme; il faut que ces sacrifices qu'on fait pour lui soient faits avec joie et avec ardeur, et considérés, non comme une nécessité où l'on se résigne, mais comme un service que l'on est heureux de rendre. L'État est une partie de la Patrie; mais enfin il n'est pas la Patrie tout entière.

La Patrie est l'ensemble des affinités morales et intellectuelles qui unissent entre eux, de génération en génération, les citoyens d'un même peuple. Ces affinités sont des idées, des sentiments, des souvenirs, des émotions. Idées, sentiments, émotions, souvenirs sont choses de l'âme, qui n'ont leur pleine expansion ou leur vitalité et leur force que dans la liberté, qui ne peuvent pas et ne doivent pas être disciplinées, réglementées, administrées, qui ne sont pas matières d'administration, et qui certes peuvent être organisées,

mais à la condition de s'organiser elles-mêmes, parce qu'elles sont organisantes beaucoup plus qu'organisables.

A l'État il faut donc donner, avec patriotisme du reste, dans les limites où il en a besoin pour le maintien, la défense et l'administration de la Patrie, tout ce qui est susceptible en effet d'administration matérielle; à la Patrie il faut réserver, dans un jeu libre, dans un mouvement aisé et vif, dans une continuelle palpitation de vie ardente ou allègre, tout ce qui est spirituel, intellectuel, moral, tout ce qui est susceptible d'organisation spontanée, ou tout ce qui, encore que pouvant être convenablement organisé par l'État, cependant est évidemment plus capable de force active, et de développement, et d'ardeur, et d'élan à se produire, à s'étendre, à grandir et à s'organiser de soi-même.

La Religion est précisément une de ces choses-là, comme l'art, comme la fraternité, comme la charité. Chose sociale, ou devenue telle, elle n'est pas mauvaise, elle n'est pas chose morte, n'exagérons rien; et si j'ai exagéré tout à l'heure pour faire comprendre, qu'on en rabatte ce qu'il faut; mais elle est chose plus froide: et qu'est-ce qu'un apostolat qui est froid? En un mot la Religion doit être chose de Patrie et non chose d'État.

Elle doit être chose de Patrie; et ce qui est intéressant pour le philosophe, c'est qu'elle l'est, encore même qu'elle ne le veuille pas précisément, ou encore que son institution ne l'y prépare et ne l'y destine pas précisément. La religion catholique est catholique: elle est universelle; c'est entendu: partout cependant elle est comme forcée d'être nationale, ce qui, pour

elle, est une manière de particularisme. Elle a été espagnole en Espagne, elle a été italienne en Italie d'une certaine façon, c'est-à-dire en tenant la main à ce que la Papauté restât italienne; elle a été gallicane en France. C'est chose forcée. Une religion, même cosmopolite en son institution, est obligée, dans un certain pays, d'abord parce que ses ministres sont de ce pays, ce qui est bien quelque chose, ensuite parce que ceux qu'elle enseigne sont de ce pays, à avoir un caractère et un esprit national. La religion entre pour sa part dans cet ensemble d'institutions intellectuelles et morales ou de mouvements intellectuels et moraux que j'appelle choses de Patrie.

Elle contribue directement à développer le patriotisme parce que le clergé est patriote pour les raisons que je viens de dire; elle y contribue indirectement surtout, mais très puissamment, parce qu'elle habitue les âmes à des sentiments désintéressés, et là est le point, du moins le point essentiel. Il n'y a pas, à proprement parler, de sentiment désintéressé, mais il y a des sentiments qui sont moins étroitement intéressés que d'autres. Il est parfaitement vrai que la Religion s'adresse en nous à un sentiment intéressé en nous disant d'être vertueux pour gagner le ciel. Seulement plût à Dieu que tous les sentiments intéressés ne le fussent que comme celui-là! Il est intéressé à long terme et aussi en nous laissant la peur d'être dupe de lui, cette peur que Musset exprimait avec tant d'ingénuité :

> Si vous m'avez trompé, me rendrez-vous la vie?
> Si vous m'avez dit vrai, m'ouvrirez-vous les cieux?

Dans ces conditions un sentiment est intéressé encore, mais il ne l'est guère. Un chrétien fait le bien, partie par espoir et en grande partie sans tenir compte de son espérance et par seul « amour de Dieu », c'est-à-dire du bien. Or, dans notre pauvre humanité, nous appelons sentiment désintéressé un sentiment où l'intérêt n'entre que pour une part.

Or c'est précisément un sentiment de ce genre que la Patrie demande pour elle. Il suffirait certainement de savoir bien calculer pour être dévoué corps et âme à sa Patrie, tout ce que nous faisons pour elle devant nous revenir; mais ce retour est à long terme et chacun de nous peut dans ce calcul être dupe pour son compte personnel; et par conséquent c'est surtout sans calcul et sans espoir que nous nous dévouons à notre pays; et le patriotisme est un sentiment désintéressé dans le sens toujours relatif qu'il faut donner à ce mot.

C'est même encore là une des différences entre les choses de Patrie et les choses d'État. L'État, comme je l'ai dit, se trouve très bien de ce que nous lui donnions avec patriotisme ce que nous lui devons; mais à la rigueur il n'aurait besoin que de notre service et non de notre dévouement, il n'aurait besoin que de notre obéissance ponctuelle et de notre adhésion raisonnée; la Patrie a besoin de notre dévouement, de notre amour, de notre sacrifice, de notre passion, de notre âme, d'un sentiment désintéressé de notre part.

Eh bien, c'est à des sentiments désintéressés que la Religion habitue les âmes. Elle instruit et elle plie à

aimer une grande idée pour elle-même et sans considération de ce qui nous en peut revenir. En d'autres termes elle crée ou cultive en nous l'idéalisme. Or tous les idéalismes se touchant les uns les autres et se comprenant les uns les autres, il n'y a pas de meilleure préparation au patriotisme que la Religion. Il n'est pas étonné qu'on lui demande de se sacrifier à la Patrie, l'homme à qui l'on a appris que la dignité de l'homme est tout entière à se sacrifier à une idée pure. Il est tout préparé et tout prêt. Il ne change pas d'atmosphère. Il ne change pas de direction. Il suit le mouvement qu'on lui a déjà imprimé et qui lui est devenu naturel.

— On pourrait commencer par appliquer à la Patrie même, tout de suite, la faculté d'idéalisme qu'on a de soi.

— Oui, sans doute, et ceux qui ont eu cette idée ne sont pas dans le faux; mais tout ce que j'écris ici est écrit au point de vue historique. Je prends le sentiment religieux comme existant, en attendant qu'il disparaisse, s'il doit disparaître, et je dis : « Il y a un sentiment religieux? — Oui. — Cultivé dans les jeunes âmes, entretenu dans les autres par des religions établies? — Oui. — Ce sentiment et l'éducation de ce sentiment peuvent profiter au patriotisme et sont au patriotisme une préparation excellente et un acheminement presque direct, parce que le sentiment religieux et le patriotisme sont des sentiments du même genre. Pour toutes les raisons que je viens de présenter la Religion est au nombre des choses de Patrie et n'est pas et ne doit pas être au nombre des choses d'État.

C'est cette distinction que ni les Constituants ni les prêtres constitutionnels de 1790 n'ont su faire, et c'est la confusion entre les choses de Patrie et les choses d'État qui fut leur erreur, où leur patriotisme même les fit tomber.

Et puis l'on sait assez que ce n'est pas pour tout cela que la Constitution civile du Clergé de 1790 a échoué et que ce sont les passions politiques du temps qui ont entravé et ruiné cette tentative. Mais ce que je voulais mettre en lumière c'est le vice fondamental et l'élément de caducité de cette conception, que je crois qui l'eût ruinée, beaucoup plus tard, si elle eût survécu aux orages du temps et aux causes circonstancielles de destruction.

III

La troisième solution, celle qui consiste dans la séparation de l'Église et de l'État, a été également essayée en France. Elle l'a été en 1795. Ce fut le testament religieux de la Convention et ce fut proprement le régime religieux du Directoire. Comme on peut croire, ce n'est pas en février 1795 que l'idée en vint pour la première fois. Dès les commencements de la Révolution la séparation de l'Église et de l'État fut réclamée par quelques législateurs ou quelques publicistes. C'est, par exemple, André Chénier qui, dès le 19 octobre 1791, écrivait dans une éloquente lettre, insérée, le 22, au *Moniteur* :

« .... Le zèle véritablement religieux de quelques-uns

et l'indifférence des autres précipitèrent l'Assemblée nationale dans l'idée de faire une *Constitution civile du Clergé*, c'est-à-dire de créer un clergé après en avoir détruit un autre.... Est-ce en créant un corps de prêtres qui pourront se dire persécutés que l'on espère les rendre peu redoutables?... Faut-il laisser dire aux malveillants qu'en France toutes les religions sont permises excepté une [celle des prêtres dissidents]?... Est-ce à l'Assemblée nationale à réunir les sectes et à peser leurs différends?... Nous ne serons délivrés de l'influence de pareils hommes [les énergumènes religieux et ceux de l'autre camp] que quand l'Assemblée nationale aura maintenu à chacun liberté entière de suivre et d'inventer telle religion qu'il lui plaira ; quand chacun payera le culte qu'il voudra suivre et n'en payera point d'autre et quand les tribunaux puniront avec rigueur les persécuteurs et les séditieux de tous les partis. Et si des membres de l'Assemblée nationale disent encore que tout le peuple français n'est pas encore assez mûr pour cette doctrine, il faut leur répondre : « Cela se peut ; mais c'est à vous à nous « mûrir par votre conduite, par vos discours et par les lois ». En un mot, les prêtres ne troublent pas les États quand on ne s'y occupe pas d'eux, et ils les troublent toujours quand on s'en occupe et de quelque manière qu'on s'en occupe.... Des querelles de prêtres ne peuvent qu'être alimentées par l'attention qu'on y fera ; ne peuvent que cesser quand elles n'intéresseront personne ; et le devoir de l'Assemblée est de les étouffer par l'indifférence et non pas d'y prendre part. »

C'était la séparation non seulement matérielle,

mais même morale de l'Église et de l'État qui était réclamée et proclamée comme nécessaire dans cette forte page.

Peu à peu l'idée fit son chemin. Ce qui l'aida à en faire ce furent les tentatives malheureuses et un peu ridicules de véritables religions d'État qui portèrent le nom de culte de la Raison et culte de l'Être suprême. Si elles eurent un résultat, ce fut d'habituer les esprits à cette idée que l'État s'entendait peu à établir une religion et à la maintenir, et, par suite, à cette autre idée que la Religion n'était peut-être pas une chose d'État.

On put sentir que le gouvernement n'avait pas en lui une vertu théologique et une force de création religieuse, et que la distinction entre le temporel et le spirituel n'était pas si fausse et reposait sur quelque chose.

Tant il y a qu'en 1794 l'idée de la séparation de l'Église et de l'État était aussi en faveur qu'y avait été en 1790 celle d'une religion d'État. C'est Cambon, par exemple, vieux séparatiste, qui déjà, en 1792, avait demandé que l'État se désintéressât des religions, qui, en 1794, revient à la charge et obtient par la loi du 18 septembre que la République ne payât plus les frais ni les salaires d'aucun culte; c'est Grégoire qui, le 21 décembre 1794, adjure la Convention, puisque la Constitution civile du clergé n'existe plus, de permettre à l'Église de s'organiser à son gré sans qu'aucune loi d'exception gêne désormais ses ministres dans l'exercice de leur sacerdoce; c'est enfin Grégoire encore qui, le 21 février 1795, arrache à la Convention

la loi décisive, la charte de la séparation de l'Église et de l'État.

Par cette loi il était déclaré que l'exercice d'aucun culte ne pouvait être troublé et que la République française n'en salariait aucun; que la République ne fournissait aucun local ni pour l'exercice des cultes ni pour le logement de leurs ministres; qu'elle ne reconnaissait auxdits ministres aucun caractère public; qu'elle défendait aux communes d'acheter ou de louer des locaux pour l'exercice des cultes; qu'enfin seraient punis de telles et telles peines correctionnelles ceux qui troubleraient les cérémonies d'un culte ou en outrageraient les ministres.

C'était là, avec la dernière netteté, la déclaration des droits de la Religion, et la déclaration des devoirs de l'État envers elle. Le droit de la Religion, c'est d'exister à titre privé, sans aucun caractère public, ni en ses ministres, ni en ses sièges et habitations. Le devoir de l'État envers la Religion c'est de lui assurer la liberté et la sécurité comme à un quelconque des citoyens de la République. Le caractère privé de la Religion est aussi fortement affirmé dans les droits qu'on lui reconnaît que dans les devoirs qu'on reconnaît qu'on a envers elle.

Cette charte de la séparation, c'est la loi Grégoire. C'est un prêtre catholique qui a fait en France la première loi de séparation de l'Église et de l'État, comme aux États-Unis le premier État qui ait séparé la Religion de l'État est un État fondé par un catholique.

Les effets de la loi Grégoire furent rapides et considérables. Quand Napoléon Ier se vantait d'avoir rou-

vert les églises et quand on l'en félicitait si bruyamment, il avait tort et raison, on avait raison et on avait tort. Une multitude d'églises furent rouvertes et le culte catholique redevint très florissant dès l'année 1795, et donc Napoléon Ier n'avait pas été le restaurateur du culte. Mais il est vrai que depuis le 4 septembre 1797 (fructidor an V) jusqu'au 9 novembre 1799 (18 brumaire an VIII) la Terreur fructidorienne avait détruit à peu près tous les effets de la loi Grégoire, persécuté, emprisonné, déporté, tué un très grand nombre de prêtres catholiques, paralysé d'effroi les autres; et qu'en effet le culte était terrassé; et que Bonaparte le releva et qu'il n'avait donc pas tort de s'en dire le restaurateur.

En fait la séparation de l'Église et de l'État avec « essai loyal » n'a existé en France que deux ans et demi, de février 1795 à septembre 1797. Il est impossible de faire une étude *historique* sur un régime qui a duré si peu de temps et de tirer des conclusions de la manière dont il se comporta et fut pratiqué.

Il faut donc chercher ailleurs un exemple à étudier de la transformation des Églises d'État en Églises libres. Cet exemple c'est l'Union américaine qui nous le procure. Il ne faudrait pas s'imaginer, en effet, que les Églises aient été de tout temps, aux États-Unis, des Églises libres. Il ne faudrait même pas croire que les Églises, dans l'Union américaine, sont séparées de l'État depuis l'Indépendance ou depuis la Constitution fédérale de 1787. L'une de ces opinions serait aussi fausse que l'autre et celle-ci que la troisième.

Il y a eu trois périodes aux États-Unis relativement à cette question.

Primitivement l'Église était absolument confondue avec l'État; l'Église était église nationale et église d'État, l'Église même dominait l'État et ce n'était pas pour faire autre chose, mais c'était précisément pour faire les choses ainsi, que les émigrants, proscrits pour leur foi, allaient s'établir en Amérique. Que l'État fût intimement uni à l'Église et que l'Église inspirât la législation et la politique de l'État, c'était pour les premiers colons américains une théorie, une doctrine et même un dogme et ils ne concevaient pas qu'il pût en être autrement. Les États entretenaient le culte et ils imposaient le culte. Ils exigeaient, pour qu'on pût jouir de ses droits civiques, que l'on appartînt à l'Église de l'État et qu'on fournît les preuves qu'on lui appartenait. Ceux qui n'appartenaient pas à l'Église de l'État, catholiques ici, quakers là, puritains plus loin, selon les États différents, étaient des interdits, ne jouissaient pas de leurs droits civiques, étaient hors de la cité. Proprement la Cité c'était l'Église. Chaque État de l'Amérique du Nord était tout simplement une Genève du temps de Calvin. Voilà exactement d'où les États-Unis sont partis.

Ils sont restés dans cette situation, presque tous, en immense majorité, jusqu'en 1787, c'est-à-dire pendant environ un siècle et demi, et même beaucoup plus longtemps, comme on verra plus tard, mais on verra aussi que la date de 1787 est à retenir.

Il y avait pourtant des exceptions. Deux États, *dès leur origine*, admirent la séparation de l'Église et de

l'État. Le premier fut un État catholique, le Maryland, fondé en 1634 par le catholique Léonard Calvert, comte de Baltimore; le second fut un État protestant, la Rhode Island, fondée en 1636. Ce furent les deux premiers exemples d'Église libre dans l'État libre qui aient été proposés au monde; mais tous les autres États de l'Amérique du Nord étaient des États ayant leur religion d'État comme ceux de « la vieille Europe ».

Un grand pas fut fait en 1787 par l'établissement de la Constitution fédérale. La Constitution se déclara étrangère aux religions et les religions étrangères à elle. Cela se comprend : elle avait affaire à treize États dont les uns étaient catholiques, les autres protestants d'une certaine façon et les autres protestants d'une autre manière. Elle ne pouvait pas avoir de religion. Chaque État pouvait continuer d'avoir la sienne, l'Union ne pouvait pas, en tant qu'Union, en avoir une. Aussi n'en eut-elle pas, et proclama-t-elle qu'elle n'en avait point. Elle inséra dans sa Constitution de 1787 exactement notre « Loi Grégoire » de 1795 : « Le Congrès ne peut donner à aucune religion la sanction de la loi, ni, non plus, gêner le libre exercice d'aucunes d'elles ». L'Union américaine était neutre en fait de religion.

Mais rien n'obligeait chacun des États à l'être, et en effet ils ne le furent point, sauf toujours le Maryland et la Rhode Island. Les premières constitutions particulières des États exigeaient une profession de religion au moins pour être magistrat. L'intensité, pour ainsi parler, du caractère religieux de l'État variait

d'un État à l'autre; mais tous, sauf le Maryland et la Rhode Island, étaient des États religieux, avaient leur religion d'État.

Et cela dura très longtemps. Mais l'idée de l'Église libre, des Églises considérées comme choses privées, libres et spontanées, du « système volontaire », comme ils disent là-bas, gagnait peu à peu du terrain. Pourquoi? D'abord, sans doute, à cause de la neutralité de la Constitution fédérale. Les Etats-Unis sont *des* États, sans doute; mais ils se sentent cependant comme constituant *un* État; et que l'État qu'ils constituent soit neutre en fait de religion, cela ne laisse pas d'être un exemple et d'habituer les esprits à cette idée que la Religion pourrait bien être chose privée. Ensuite le trait distinctif de l'Américain est non seulement l'individualisme dans tout le sens général de ce mot, mais le volontarisme, si on me passe le mot pour un instant, et le goût de n'attacher quelque prix qu'aux choses qui sont un effet de la volonté individuelle. Une religion d'État voilà qui est bien, il n'y a rien là qui soit choquant. Mais cependant qui la paie, qui la soutient, qui l'entretient? Nous tous, oui, mais nous tous comme contribuables, comme administrés, pour ainsi dire comme tributaires, nous tous, mais passivement, nonchalamment et sans nous en apercevoir. Une chose ainsi créée et soutenue n'a pas de prix, n'a pas de dignité, n'a pas de noblesse, n'est pas quelque chose de respectable. Précisément parce que nous respectons et aimons notre Église nous voulons qu'elle soit plus directement, plus immédiatement et plus visiblement le produit de notre effort personnel; nous vou-

lons nous sentir en elle comme êtres actifs et dévoués à elle; nous voulons qu'elle soit notre œuvre vivante où nous nous retrouvions vivants en y retrouvant notre effort dans son effet.

Une comparaison : comme contribuables nous donnerions de l'argent à l'État; il bâtirait des maisons et il nous y logerait. Ce serait possible et même assez pratique. Mais comme nous aimons mieux la maison que nous avons rêvée, conçue, dessinée, que nous finissons par bâtir sur nos économies et dont chaque pierre représente un effort de travail ou d'épargne et un projet et une espérance! Tout simplement dans cette maison c'est notre âme même que nous avons mise. De l'Église bâtie et entretenue par le troupeau il en va tout de même. Elle est l'effet direct et immédiat d'une fédération de volontés qui se retrouvent en elle, et s'y complaisent, et s'y attachent.

Voilà proprement l'analyse psychologique de ce que les Américains appellent, d'une désignation si expressive, « le système volontaire ».

Notez encore quelque chose de tout contraire, qui contribue à mener au même résultat. Les colonies américaines ont commencé par être peuplées par des croyants, mais elles ont continué par l'être par beaucoup de gens qui ne l'étaient pas. Ceux-ci ne tenaient point à contribuer de leur argent, par l'impôt, aux frais du culte, et avaient tendance à s'y refuser. Mais les croyants, non plus, ne tenaient pas du tout à ce que les non-croyants payassent une religion à laquelle ils ne croyaient pas. Cela leur paraissait dégrader et avilir la Religion. Cela leur paraissait faire de la Religion

une chose neutre, commune, banale, à laquelle tous contribuent avec une manière d'indifférence, comme à un square, dans laquelle se confond l'argent du dévoué, du respectueux, de l'hostile, de celui qui n'y va jamais et de celui qui jamais n'y songe. *Res communis* sera toujours un peu *res nullius*.

Ce sentiment très délicat, parfaitement juste, que nous n'avons guère, par l'effet de l'accoutumance, mais qu'il nous suffit d'un peu de réflexion pour estimer être la vérité même, s'ajustait fort bien, soit avec l'orgueil de l'Américain de vieille roche, et alors était un sentiment aristocratique, c'est-à-dire très fort, soit avec la foi susceptible et un peu ombrageuse du croyant fervent, et alors était un sentiment religieux, c'est-à-dire plus fort encore.

Et de cette façon, croyants et incrédules s'entendaient parfaitement, ceux-ci pour ne pas payer, ceux-là pour désirer assez fort que ceux-ci ne payassent point.

De toutes ces causes, sans compter celles dont je ne m'avise point, est né peu à peu, très lentement, le système volontaire. Très lentement ; car la transformation du régime d'églises d'État en régime d'églises libres a duré depuis 1787 jusqu'en 1833. Le dernier État qui se soit séparé de la religion, ne l'a fait qu'en 1833 ; c'est le Massachusets ; et l'on voit que la séparation définitive des églises d'avec l'État, en Amérique, est une chose d'avant-hier. On sait que cette séparation a eu des résultats que, pour mon compte, je trouve merveilleux, et qu'en tous cas personne ne peut trouver redoutables. Les États-Unis sont le peuple peut-être le plus religieux du monde et les églises y sont absolument

séparées de l'État. Les États-Unis favorisent le développement des religions les plus diverses, et ce développement est quelquefois incroyable et les églises y sont absolument séparées de l'État. En particulier, comme M. Brunetière l'a exposé si magistralement, le catholicisme y a pris une extension si rapide et comme foudroyante, que les catholiques, qui ne formaient il y a cent vingt-cinq ans qu'*un centième* à peu près de la population en sont devenus *le septième*, d'où il faudrait conclure, ce que je crois vrai, que le catholicisme ne se développe nulle part avec plus de rapidité et de force que sur une terre de pleine liberté. Car enfin le catholicisme est partout en progrès, à ce qu'on assure, mais partout ses progrès sont lents, en beaucoup de lieux ils sont presque insensibles et aux États-Unis ils sont d'une rapidité inouïe.

Et remarquez que cet exemple des États-Unis est bon pour la recherche que nous faisons en ce moment-ci, n'est pas mal choisi, ne doit pas être écarté comme mal adapté à la question, ne doit pas être repoussé par une de ces formules très usitées dans les discussions : « Oh! mais c'est qu'aux États-Unis.... » Aux États-Unis, quoi donc? Les États-Unis sont un peuple formé de tous les peuples; les États-Unis ne sont par eux-mêmes ni plus religieux ni moins religieux qu'une autre nation; les États-Unis n'ont pas une âme spéciale; les États-Unis sont un territoire où se déverse et se réunit le surabondant et quelquefois le déchet de toutes les nations et de toutes les races; les États-Unis c'est l'humanité en raccourci. Nul exemple n'est donc meilleur, ce me semble, à montrer comment se comporte l'hu-

manité en matière de religion quand elle est tout simplement laissée à elle-même, comment se comporte l'humanité quand elle applique aux religions le « système volontaire ». Comment elle se comporte, nous venons de le voir. Elle reste religieuse en majorité, en très forte majorité, et la partie d'elle-même qui reste religieuse l'est plus activement, plus ardemment, plus profondément qu'elle ne l'est dans d'autres conditions et dans un autre système. Il est au moins à parier que dans tout pays où le « système volontaire » sera adopté, protestantisme ressemblera au protestantisme de l'Union et catholicisme ressemblera au catholicisme des États-Unis.

Pourquoi le contraire? Pourquoi autre chose? Tout exemple tiré des États-Unis est mauvais quand il s'applique aux questions militaires, aux questions administratives intéressant la défense du pays, aux questions de centralisation, de décentralisation ou de fédéralisme, parce que, à ces égards, les États-Unis sont placés dans une situation absolument différente de celle des nations européennes; mais dans la question religieuse l'exemple tiré des États-Unis est expédient et recevable parce que la question religieuse, qu'elle soit résolue dans un sens ou dans un autre, ne peut ni nous diminuer ni nous augmenter relativement à l'étranger (sauf dans un cas que j'examinerai plus loin, qui n'est pas à craindre et qu'il est très facile de conjurer). C'est une question tout intérieure, surtout depuis que le souverain pontife catholique, sans cesser d'être un étranger, n'est plus un souverain étranger; c'est une question qui n'intéresse pas la défense; elle

n'intéresse, ce qui est singulièrement important du reste, que la santé morale du pays et le jeu plus ou moins facile des rapports de l'État avec les citoyens.

Si la question religieuse est une question d'ordre intérieur, elle est une de celles (il n'y en a guère), comme l'organisation de la justice, par exemple, que nous pouvons examiner et résoudre sans regarder du côté de l'étranger et comme si nous étions sans voisins, et c'est précisément pourquoi l'exemple des États-Unis est recevable. Eh bien! cet exemple nous invite formellement à décider dans le sens de la séparation de l'Église et de l'État.

IV

En effet, comme les États-Unis, nous avons sur notre territoire plusieurs religions différentes, toutes assez fortes, toutes considérables et toutes parfaitement dignes de respect; et par exemple le catholicisme est chez nous comme le protestantisme aux États-Unis, et le protestantisme est chez nous comme le catholicisme dans l'Union. Comme les États-Unis, ne l'oublions pas, nous sommes un peuple composé de plusieurs races, beaucoup mieux fondues les unes avec les autres que celles de l'Union, mais différentes pourtant, très différentes, auxquelles il faut presque nécessairement des religions différentes, et sans compter le calvinisme, le luthérianisme et le judaïsme, il ne faudrait pas me pousser beaucoup pour me faire dire que le catholi-

cisme du nord de la France a un esprit et un caractère assez différents du catholicisme du midi.

Comme les États-Unis, nous comptons des croyants et des incrédules, et si les croyants de France ne sont pas blessés, à cause de l'habitude, de voir les incrédules contribuer aux frais de leur culte, les incrédules souffrent avec une certaine impatience d'y contribuer, et il y a bien quelques croyants aussi qui ne sont pas très contents de cette manière de promiscuité.

Comme les États-Unis, nous sommes une République, ce qui n'a pas une très grande importance pour la question qui nous occupe, ce qu'il faut considérer pourtant, parce que dans une monarchie il est vraiment difficile que la religion du roi ne soit pas au moins un peu la religion d'État, tandis que dans une République il n'y a aucune raison de convenance, de respect et de loyalisme pour que les religions ne soient pas déclarées choses du domaine privé.

Enfin et surtout, je ne dis pas : comme les États-Unis, nous sommes un peuple profondément individualiste; car ce n'est pas vrai et nous ne le sommes point; mais je dirai : il y a en France une tendance constante, et qui ne laisse pas d'être bonne en partie, à abandonner à l'État moins de choses qu'on ne faisait du temps où on lui abandonnait tout, une tendance, dont j'ai parlé ailleurs, à la « décentralisation intellectuelle ». Je suis frappé par ces paroles de Renan écrites en 1872 : « Notre pays, surtout la province, allait (vers 1869) à une forme sociale qui, malgré la diversité des apparences, avait plus d'une analogie avec l'Amérique, à une forme sociale où beaucoup de choses tenues autre-

fois pour choses d'État seraient laissées à l'initiative privée. » (*Réforme intellectuelle et morale.*) Il y a du vrai, quoiqu'il s'en faille que nous ayons cessé d'être des étatistes invétérés et relaps; mais il y a du vrai: la tendance existe.

Nous avons donc, comme peuple, beaucoup de traits qui nous sont communs avec les Américains. « Mon Dieu, disait un Américain à Laboulaye, sauf cette manie que vous avez de vous mettre quelque chose de rouge à une de vos boutonnières, je ne vois pas de si grandes différences entre vous et nous. » Il y a de plus grandes différences que celle-là; mais il y a aussi des ressemblances très frappantes. Je parlais de ce fait que l'un et l'autre peuple étaient en République et je disais que ce n'était pas d'une très grande importance en tant que preuve d'une analogie de tempérament ou de situation. Comme fait, non : mais comme signe, si. Que les Américains se soient organisés en république cela prouve qu'ils ne pouvaient pas s'organiser en monarchie; et que les Français se soient organisés en république cela prouve qu'ils ne pouvaient *plus* s'organiser monarchiquement ; et cela, c'est une « analogie », une vraie. Les Américains ont adopté la forme républicaine parce qu'elle convenait à un peuple composé de races diverses dont aucune n'aurait voulu que ce fût une autre qui *fournît le roi*. Les Français ont adopté la forme républicaine, non point à cause des différences de races, mais à cause de la multiplicité des partis, et parce qu'un peuple qui compte en lui quatre partis et trois dynasties est comme acculé à la solution républicaine. J'ai coutume de dire que la France est virtuelle-

ment en République depuis 1830. La République a donc été, pour les Américains comme pour les Français, une *nécessité historique*. Comme signe d'une analogie de situation, cela est d'une certaine importance.

Nous sommes donc fondés à croire que la séparation de l'Église et de l'État aurait en France le même caractère, la même portée et les mêmes suites qu'elle a eues en Amérique; que « cela se passerait de la même façon ». Comme l'Amérique, nous aurions mis environ un siècle à passer de l'Église d'État à l'Église libre; comme l'Amérique, nous aurions transformé peu à peu (on verra tout à l'heure que ce « peu à peu » est possible) le système forcé en système volontaire, l'Église administrative en Église spontanée, et je ne vois aucune raison pour que les résultats ne fussent pas exactement les mêmes.

Que craint-on? Deux ordres de crainte. Les croyants craignent qu'à cette transformation des églises les religions ne succombent; les anticléricaux craignent qu'à cette transformation des églises les religions ne deviennent plus fortes et redoutables.

Je ne triompherai pas de la contrariété de ces opinions pour dire qu'elles se détruisent l'une l'autre, et je n'ai pas l'habitude de cette manière de raisonner; j'examinerai successivement ces deux idées chacune en elle-même.

On craint que les religions ne périssent; mais c'est dire qu'elles sont mortes si elles ne peuvent vivre que par l'appui de l'État! Qu'est-ce donc qu'une religion si elle n'est pas une volonté de croire, de prier et une volonté d'aimer ceux qui croient et prient de la même

façon que vous? Si ces volontés existent, elles se chercheront les unes les autres, elles se trouveront, elles s'associeront, elles formeront des fédérations de volontés et voilà des églises, et combien fortes et combien vivantes! Si elles n'existent pas, qu'est-ce donc que votre religion telle qu'elle existe actuellement? C'est une fiction administrative, c'est un voile cachant l'absence de religion, c'est une façade derrière laquelle il n'y a pas de maison. Est-ce cela que vous croyez qui est? Est-ce cela, si vous croyez qu'il est, que vous tenez à maintenir?

Un croyant doit vouloir que son église subsiste, seulement si elle existe. Un protestant américain, George B. Cheever, disait éloquemment, mais surtout selon le simple bon sens : « Si la Religion ne peut résister à l'action de la prédication papiste, il faut qu'elle tombe! » Évidemment! Une religion n'est pas un expédient, ou si elle n'est qu'un expédient elle n'est digne d'aucune considération. Une religion ne doit pas être conservée pour l'utilité qu'ont parfois les apparences des choses; car, elle, elle n'a d'utilité que comme réalité, et comme apparence, elle n'en a aucune. Il n'importe en rien qu'une population soit désignée, cataloguée et recensée comme catholique, si elle ne l'est pas Ou qu'on me dise en quoi cela importe; car il m'est impossible de l'apercevoir.

Prenez bien garde : je parle d'apparence, c'est-à-dire en somme d'hypocrisie, et je dis qu'il est des choses dont l'apparence seulement a son utilité. Il en est en effet : l'hypocrisie de sociabilité, le mensonge de courtoisie mondaine est utile. Pourquoi? parce qu'il est

bon que les hommes, sans s'aimer, soient aimables, fassent comme s'ils s'aimaient; le jeu des relations sociales en est plus aisé; c'est une bonne chose superficielle. L'hypocrisie morale elle-même, le *cant*, quoique plus discutable, est encore selon moi une bonne chose : il est meilleur que l'immoralité n'existe pas; il est bon encore, quand elle existe, qu'elle ne soit pas cynique; c'est une affaire de décence.

Il est donc des choses dont la réalité est excellente et dont l'apparence elle-même n'est pas mauvaise. Mais de la Religion la réalité seule importe, parce que la Religion ne peut pas être superficielle. Elle n'a pas son fond et son écorce. Elle est toute de fond, parce qu'elle est le fond même de l'homme, de ceux, du moins, parmi les hommes, qui en ont un. A l'état d'apparence, elle n'est donc qu'un leurre sans utilité. Que quelqu'un croie que la religion catholique existe en France, si elle n'y existe pas, cela ne sert absolument à rien. Cela ne donne aucune force au catholicisme, car la force du catholicisme consiste à exister, à animer vraiment une âme et *à la faire agir*. Il ne faut pas dire qu'une foi qui n'agit pas n'est pas une foi sincère; il faut dire qu'une foi qui n'agit pas est un pur rien. Le croyant n'a absolument aucun intérêt à ce que sa religion paraisse exister si elle n'existe pas réellement.

On me dira que je raisonne comme je m'efforce de ne raisonner jamais, *dans l'absolu*; et qu'il y a en ceci comme en toutes choses des degrés; que toute religion, en dehors de ses fidèles seulement apparents, qu'en effet il ne faut pas compter, a ses ardents, ses dévoués, ses attachés et enfin ses tièdes, et que ce sont les der-

niers que les religions risquent de perdre à se transformer de religion d'État en religions libres. C'est vrai; je suis à peu près d'accord que c'est vrai, ou plutôt que ce pourra être vrai pour un temps. Les gens qui ont pour leur religion une douce et indolente affection, un bon petit souvenir, qui sont assez contents qu'elle existe grâce aux munificences de la communauté et des fidèles fervents, qui, du reste, ne contribuent que comme contribuables à la soutenir, ceux-là pourront bien l'abandonner à son sort quand elle deviendra religion libre. Ils pourront bien ne pas entrer dans le système volontaire. Ils n'ont pour cela ni assez de volonté ni même assez de bonne volonté Mais le tort des croyants sera de tenir à ces demi-croyants, à ces nicodémites, comme disait M. Calvin. Loin qu'ils soient une force dans la religion, je suis convaincu qu'ils en sont une grande faiblesse. La force d'une religion se mesure à l'intensité de la foi et non au nombre des adhérents. Une religion est une armée d'élite qui n'a besoin ni d'*impedimenta* ni de troupes de troisième ligne. Elle est un foyer ardent qui n'est qu'étouffé par les matières peu combustibles qu'on y jette. Je suppose que le catholicisme perdît à sa transformation en Église libre le tiers de son contingent apparent. Il n'en serait pas affaibli; il en serait plus fort. Il prendrait à se ramasser sur lui-même, à se réduire à ses vrais fidèles, une vigueur d'impulsion qu'il ne se connaît pas; et cette vigueur ayant ses effets naturels de propagande et de conquête, il regagnerait bientôt tout le terrain perdu, et qui désormais serait à lui beaucoup plus qu'avant.

Après tout quel est le secret de ses progrès si rapides en Amérique? M. Brunetière le cherche, ne se flatte pas de l'avoir trouvé assurément; mais ce qu'il y a de bien certain c'est que, sinon la cause, du moins la condition des conquêtes catholiques aux États-Unis, c'est la liberté. Et encore une fois, quand il n'y aurait pas conquête, l'essentiel ce n'est pas de conquérir, c'est de se donner un organisme précis, net, concentré, libre et vigoureux.

Savez-vous pourquoi l'influence du catholicisme a diminué au XVIII^e^ siècle? Je suis persuadé que c'est parce que le catholicisme était devenu une religion d'État. Je dis : devenu. Il ne l'était pas au XVI^e^ siècle. Il était autonome en ce sens qu'il luttait contre une « hérésie » qui aspirait à devenir elle-même religion d'État et qui pouvait, d'un jour à l'autre, le devenir. Il ne l'était pas sous le régime de l'Édit de Nantes. Il ne l'a été qu'après la révocation de l'Édit de Nantes et la répression du jansénisme; il ne l'a été qu'après le protestantisme écrasé et le jansénisme étouffé. Alors seulement, c'est-à-dire au XVIII^e^ siècle, il a été pleinement religion d'État, — et tout aussitôt il a fléchi. Mais c'est tout naturel! Le fait de devenir religion d'État énerve une religion parce qu'il la défigure. Fidèles, demi-fidèles et infidèles n'y voient plus qu'une forme du gouvernement, parce qu'elle se confond avec le gouvernement et avec l'État.

On me dira : « Eh bien? S'ils aiment l'État? » Ils peuvent l'aimer : mais il est comme plus simple et plus court de l'aimer en lui que de l'aimer en une de ses formes, et en une de ses formes pour ainsi dire un peu

détournées. Les Français du XVIIIe aimaient encore le roi; ils aimaient la patrie dans la personne du roi : mais cela, en quelque sorte, leur suffisait, et ils ne se voyaient pas obligés d'aimer l'État sous une autre forme et sous un autre aspect un peu moins clair.

Notez d'autre part que, quand l'Église se confond avec le gouvernement, elle participe aux désaffections dont le gouvernement peut être l'objet et c'est précisément ce qui est arrivé au XVIIIe siècle. De sorte qu'à être confondue avec l'État, en cas d'affection des citoyens pour l'État, elle ne gagne rien; et en cas de refroidissement des citoyens à l'égard de l'État, elle perd quelque chose.

Ce qu'il faut, ce qui est salutaire et ce qui donne la véritable force, c'est avoir ses amis à soi, qui vous aiment pour vous et en vous et non pour un autre et en un autre. Et ces amis personnels, mieux vaut qu'ils soient moins nombreux que non pas qu'ils soient des amis par reflet et répercussion. Les églises aimeront toujours à être tenues pour parties de l'État parce que cela leur donne de l'éclat, de l'apparat, un relief spécieux. En vérité c'est un snobisme. L'éclat s'emprunte; mais ce n'est qu'un lustre; la force ne s'emprunte pas; elle est ce qu'on a en soi, et le malheur c'est que ce qu'on emprunte trompe sur ce qu'on a et vous fait croire qu'on est plus fort juste au moment qu'il vous rend plus faible. Il faut que les religions se défient du crédit. A en abuser tout le monde court à la faillite, à en user seulement les religions la risquent, parce qu'en religion tout doit être solide, tout doit être au comptant.

Pourquoi le catholicisme a-t-il perdu de son influence au XVIII^e siècle? je l'ai dit; pourquoi a-t-il reconquis de l'influence au XIX^e siècle? c'est précisément parce qu'il a cessé d'être pleinement religion d'État, c'est parce qu'il y a au XIX^e siècle trois religions d'État, dont il n'est que l'une. Il a à lutter contre le protestantisme et contre le judaïsme, et il prend comme une autonomie particulière dans cette lutte même. Il est quelqu'un, il est une personne, d'une façon plus apparente qu'il ne l'était il y a un siècle et demi. Seulement il est encore très gêné ou très compromis par sa demi-connexion avec l'État. Il est à demi affranchi, à demi vassal. Son intérêt évident est d'être libre. S'il a reconquis du terrain en France à n'être plus qu'à demi religion d'État, s'il en a conquis si prodigieusement aux États-Unis à n'être pas du tout religion d'État, il me semble que, par cette double constatation, son avenir s'éclaire suffisamment et la route où il doit résolument entrer.

Ce qui fait hésiter les églises de France, toutes les églises, devant cette perspective de devenir des églises libres, vraiment ce n'est pas un très bon sentiment; c'est un sentiment de timidité et de nonchalance. Elles sont habituées à ne pas agir par elles-mêmes. Elles font leur office très consciencieusement et avec zèle; mais elles ont pris le goût, parce qu'elles en ont pris l'habitude, d'être constituées et maintenues de l'extérieur, d'être entretenues, subventionnées et disciplinées, presque organisées par l'État. Cela leur ôte le souci de s'organiser soi-même et le soin quotidien des choses matérielles, et leur laisse ainsi, croient-elles,

toute liberté de se consacrer exclusivement à leurs devoirs spirituels et moraux.

C'est cela précisément qui est une erreur.

Il ne faut pas « faire à deux », comme dit Montaigne. Rien ne donne une force morale comme de s'occuper à la fois du corps et de l'âme, comme de s'occuper à la fois de tout soi-même. Renan disait en souriant : « Je m'accommoderais d'être en prison, logé, nourri, chauffé, sans avoir à m'inquiéter de tout cela, et laissé libre de penser et d'écrire ». C'est une boutade dont il ne croyait pas un mot. L'homme a besoin, tout au contraire, de n'être pas déchargé du soin de sa conservation; et, suppléé dans ce soin par un autre, il languit, même moralement, parce qu'il est fait pour agir tout entier, et agit mal quand il n'agit que par une partie de lui-même.

Ce qui est vrai de l'individu l'est plus encore d'une corporation. Où est l'Église vivante, agissante, puissante, influente sur les esprits, à l'heure où nous sommes? Dans l'Église qui enseigne, qui crée des universités ou des collèges, beaucoup plus que dans l'Église des évêques, des curés et des desservants. C'est la partie la plus libre de l'Église qui est la plus forte; c'est la partie de l'Église la moins déchargée des soucis matériels qui a la plus grande force, même morale.

On dit : l'Église forcée de vivre par elle-même, c'est-à-dire par les subventions de ses fidèles, ne dominera plus ses fidèles et sera subordonnée à eux. Elle discutera et marchandera avec eux ses moyens de subsistance et, à cette attitude, subira une manière de dimi-

nution et de dégradation. — C'est ce qu'il faut ; j'entends que c'est l'épreuve par laquelle une église doit passer pour qu'on sache si elle est vivante ou si elle est factice, en d'autres termes : si elle est ou si elle n'est pas.

L'église qui se dégradera en effet ou qui disparaîtra en ces discussions et négociations sera une église qui devait ne pas être, et il est bon qu'elle ne soit pas. Une église est une association de fervents et dévoués disciples qui obéissent moralement à leur pasteur, tout en le payant, et qui l'acceptent, et qui l'aiment même sévère et parlant de haut, tout en le payant ; et là où cette église n'existe pas, c'est que là il n'y avait pas matière à église, et mieux vaut qu'il n'y en ait pas.

Certainement mieux vaut. Car une église, ou entretenue par l'État et fréquentée nonchalamment par des tièdes, ou entretenue par les fidèles et dont les chefs sont subordonnés aux fidèles, est un décor religieux, non une église. Le décor en chose de religion est un mensonge, une hypocrisie ou une frivolité, là où il n'y a rien qui vaille s'il n'est vrai, sincère, sérieux et profond.

Le départ entre les églises factices et les églises vraies, c'est précisément ce que fera la séparation. Rien n'est meilleur pour les religions, pour toutes les religions que ce départ. C'est lui qui marquera où il y a levain et où il n'y en a pas, et c'est lui qui, là où il y a levain en effet, lui donnera ou rendra toute sa vertu vivifiante et féconde. Moins de troupeaux, oui ; c'est ce qui aura lieu sans doute ; mais des troupeaux fervents, ardents, pleins de foi profonde et capables, à

leur tour, de répandre autour d'eux par l'exemple la contagion de la foi et de la ferveur.

C'est ce que Lamennais déclarait et annonçait dans ces belles paroles de sa lettre à l'abbé de Hercé, du 16 juillet 1830 : « On ne doit pas s'étonner des progrès du libéralisme. C'est la marche naturelle des choses, et, dans les desseins de la Providence, la préparation du salut. La Religion, emprisonnée dans le vieil édifice, ne reprendra son ascendant qu'en reprenant sa liberté. C'est le service que ses ennemis ont reçu d'en haut l'ordre de lui rendre ».

Telles sont les craintes des croyants et tels sont les arguments que j'y oppose. Les craintes des anticléricaux sont les suivantes.

L'histoire de l'idée de la séparation de l'Église et de l'État chez les anticléricaux est assez piquante. Ils en ont été partisans pour ne pas l'obtenir et ils s'en écartent depuis qu'ils la prévoient comme réalisable. C'était pour eux une arme de combat qu'ils ont abandonnée depuis qu'ils ont craint qu'elle ne leur donnât la victoire.

C'est, en petit, ce qui s'est passé dans l'affaire des séminaristes soumis au service militaire. Les anticléricaux demandèrent que les séminaristes y fussent soumis parce qu'ils croyaient que, cette douceur de l'exemption du service militaire étant retirée aux séminaristes, l'Église ne se recruterait plus. Le résultat les a trompés. D'abord l'Église se recrute comme avant, ensuite elle se recrute mieux, la nouvelle mesure écartant ceux qui ne se donnaient à elle que pour échapper à l'armée, et cela ne fait pas autre chose

qu'une sélection excellente dont tout le profit est pour l'Église. Et, dès lors, les anticléricaux se sont trouvés en présence d'un résultat négatif, pis encore, d'un résultat inquiétant pour eux, les séminaristes à la caserne pouvant y introduire ou maintenir un peu d'esprit religieux, d'*autant plus* que ceux qui entrent dans l'Église depuis la loi nouvelle ont une vocation véritable et non partiellement intéressée. Et les anticléricaux ont déclaré des craintes assez vives à cet égard. Ils ont dit : « C'est jouer de malheur. Dans chaque régiment nous avons retranché un aumônier, et puis nous en avons mis dix ». Ce n'était pas jouer de malheur, c'était jouer maladroitement.

Pour la séparation de l'Église et de l'État, il en va de même. Pour les anticléricaux, séparer l'Église de l'État, c'était tout simplement ne pas la payer; c'était simplement l'appauvrir. Voilà pourquoi ils étaient séparatistes. Nulle autre raison. Mais quand ils se sont aperçus qu'appauvrir l'Église c'était probablement la fortifier, il n'y avait plus aucune raison pour qu'ils restassent séparatistes, et ils ont cessé de l'être. De sorte que maintenant, peu à peu, assez vite, ce sont les anticléricaux qui cessent d'être partisans de la séparation et ce sont les cléricaux qui le deviennent. L'interversion des rôles sera accomplie dans dix ans.

Qu'est-ce qui a ouvert les yeux des uns et des autres? Les faits eux-mêmes. Ce que l'on a vu depuis cinquante ans, c'est le prodigieux progrès en France du clergé libre, du clergé qui n'est pas payé, du clergé qui n'est pas du tout « d'État », et le progrès plus lent, le *statu quo*, à dire vrai, ou à peu près, du clergé officiel.

Ce que l'on a vu encore, c'est le progrès du clergé catholique dans *tous* les pays protestants, ou à très peu près, et son progrès extraordinaire aux États-Unis, c'est-à-dire son succès partout où il est un peu réprimé et partout où il n'est que libre. Cela a donné aux cléricaux confiance en la liberté, aux anticléricaux défiance d'elle. Et les choses en sont là : antireligieux remettant au magasin l'idée de séparation, comme une arme peut-être dangereuse et en tout cas qui ne fait plus peur: religieux la reprenant, avec hésitation encore, comme une chance de succès, ou en tout cas n'en ayant plus crainte.

Mais ce sont là intérêts de personnes ou de partis, qui, précisément parce qu'ils sont cela, ne nous regardent en aucune façon. Ce que nous avons à savoir, c'est si l'État tout entier, si le pays a intérêt ou non à la séparation. Il me semble qu'ils y ont plutôt intérêt. Que craignent les étatistes de la séparation? Ils craignent « l'État dans l'État » : c'est leur crainte éternelle. Dès qu'ils voient dans le pays quelque chose qui vit et qui ne reçoit pas sa vie de l'État, ils l'appellent un État dans l'État, et ils en ont une terreur folle. Dans l'espèce, ils craignent qu'une église ne soit trop forte et ne prenne une richesse, une influence, une organisation, bref une puissance dangereuse pour l'autorité de l'État.

Le raisonnement peut s'appliquer à tout ce qui dans le pays n'est pas subordonné à un bureau d'un des ministères. Il peut s'appliquer à toute « fédération de volontés » et de bonnes volontés. Il peut s'appliquer à la société des gens de lettres, au Félibrige, à l'asso-

ciation pour les Études grecques et à l'Alliance française. A suivre le raisonnement partout où il va, on n'admettrait pas dans le pays une seule volonté qui ne fût pas celle du ministre, seul autorisé à en avoir une. C'est une conception bizarre de l'idée de Patrie. Pour l'étatiste la Patrie est une personne unique qui a une âme et qui ne permet qu'à elle d'en avoir une. Rien de plus contraire aux faits, dont encore faut-il bien tenir compte. La Patrie est une collection et une synthèse de petites patries dévouées et subordonnées par leur dévouement à la grande. La province est une petite patrie. La société d'assistance et de propagande dont je fais partie est une petite patrie. La religion est une petite patrie. Toutes ces petites patries, non seulement ne minent pas et ne ruinent pas la grande: mais elles lui sont nécessaires. Elles lui sont nécessaires parce que la grande patrie enserre de trop loin l'individu pour le soutenir constamment et le maintenir constamment à l'état d'être associé. Il faut qu'il soit enserré et soutenu de plus près pour l'être d'une façon constante. Une patrie est une âme commune. Donc une association, une province, une église, une fédération de volontés quelconque est une patrie, dont la grande patrie pourrait être jalouse, et aussi bien elle l'est toujours. Mais elle aurait tort de l'être, et elle a tort quand elle l'est. Car de l'individu à la Patrie il y a trop loin, s'il n'y a pas de « corps intermédiaires », comme disait Montesquieu, qui précisément rattachent, de proche en proche, l'individu à la Patrie. Un État et des individus c'est très près de n'être que des

individus. Ce n'est que des individus qui ne sont pas engrenés, associés, dans un organisme. Ou, à l'inverse, c'est un État qui n'est pas « constitué », comme disait de Bonald, qui n'a pas d'organisation, bref un État qui n'est pas un État. Le seul État qui existe, c'est un État où les individus se groupent en fédérations de volontés, où ces fédérations de volontés se groupent en fédérations plus étendues, où celles-ci, et toutes, du reste, se groupent dans le dévouement à la Patrie comme à leur dernière fin.

— Mais, précisément, me dira-t-on, l'Église pourra être une fédération qui ne sera nullement dévouée à la Patrie, pourra être une fédération antinationale! Voilà le coup droit.

— Parfaitement, voilà bien le coup droit, et nous sommes au point. Mais où voit-on, de par le monde, qu'une église, une seule, soit une fédération antinationale? Y a-t-il une église d'Allemagne, d'Angleterre, d'Amérique, d'Italie même qui soit antipatriotique? Qu'on en cite une! Il n'y en a pas; et cela tient à ce qu'il ne peut pas y en avoir.

C'est un fait universel, c'est un fait humain : le patriotisme est plus fort que les religions toutes les fois qu'il existe, et les églises, qui ne l'ignorent pas, se gardent bien de le blesser, de l'inquiéter, et dans leur intérêt même, s'unissent à lui, l'épousent et ne font que lui donner une nouvelle force. Comme elles n'ont d'influence sur une partie de l'âme qu'à la condition de ne pas heurter les autres, elles respectent et même elles flattent, à quoi il n'y a qu'honneur, les parties de l'âme du fidèle qui ne sont pas directement sous leur prise.

Patriote le clergé catholique américain autant que le clergé protestant d'Amérique ! Patriote le clergé catholique d'Angleterre autant que le clergé protestant anglais ! Patriote le clergé catholique d'Allemagne autant que le clergé protestant du même pays. L'Église libre en France serait parfaitement nationale. Seulement elle le serait un peu plus que maintenant. Du moins il est très probable. Ce qui a rendu l'Église de France relativement ultramontaine, c'est qu'elle est restée asservie à l'État sans tirer de lui aucun avantage. Dès lors, ne sentant que le poids de cette subordination sans en tirer aucun profit, elle s'est tournée du côté de Rome et s'est appuyée sur elle. Les situations fausses ont de ces résultats. Toutes les fois que l'État profitait de la dépendance de l'Église pour lui faire sentir son autorité, l'Église opposait Rome à l'État. Quand on a deux maîtres on a penchant à les faire se battre l'un contre l'autre.

Au contraire, l'Église française libre n'aura qu'un intérêt : enfoncer de profondes racines dans le sol même de la France. De qui vivait-elle ? De l'État, mais qui lui faisait payer assez cher cette subvention et la lui donnait de mauvaise grâce. De qui vivra-t-elle ? Des fidèles. Mais de quels fidèles ? De fidèles français, exclusivement français, et très dévoués à elle, et se serrant fortement autour d'elle. De ce qu'ils se serreront autour d'elle, aussi elle sera enserrée par eux. Elle vivra en constante et étroite communion avec eux, et participera à leur esprit et à leur pensée. Elle ne pourra pas ne pas être une église nationale ; elle ne pourra pas ne pas devenir beaucoup plus nationale

qu'elle n'est déjà. Le vrai moyen de plonger et retremper l'Église en plein élément populaire, c'est de la séparer de l'État. Le vrai moyen de la nationaliser c'est de la désocialiser; parce que c'est remplacer un lien abstrait par un nœud vivant.

De sorte que, du même coup, le vrai moyen de séparer, relativement, l'Église de Rome c'est de la séparer de l'État. Elle restera unie à Rome par un lien spirituel, dont rien, certes, ne peut diminuer la force; mais le point d'appui qu'elle prenait sur Rome elle ne le prendra plus, parce qu'elle n'aura plus aucune raison de le prendre — contre qui? — et parce qu'elle sera forcée de le prendre sur le corps même, sur l'association des fidèles. Je ne vois pas qu'il en puisse être autrement, pour cette affaire, en France qu'en Amérique. L'Église française libre sera plus nationale que l'Église française actuelle: elle reviendra l'Église gallicane.

Pourquoi l'Église de France était-elle gallicane? Parce qu'elle tenait à des libertés particulières que les rois de France lui garantissaient. L'Église future redeviendra gallicane parce qu'elle aura une liberté d'action que lui laissera l'État, et que lui garantira, qui? les Français qui lui seront dévoués. De ces Français qui l'aimeront, elle sera obligée, tout en les dirigeant spirituellement, d'épouser les tendances, les sentiments, les ferveurs. Elle ne sera pas étrangère, parce qu'elle n'aura aucune raison d'être étrangère; elle sera française parce qu'elle aura toutes sortes de raisons d'être française.

Il n'y a qu'un cas où l'une de ces petites patries qui

composent la grande peut être dangereuse pour la patrie, c'est quand il n'y a pas de patriotisme. Il est incontestable que l'Église catholique irlandaise est un danger pour l'État anglais. C'est parce que les Irlandais ne sont pas anglais de cœur. De même un peuple qui ne serait point patriote pourrait trouver, soit dans une église, soit dans une association, soit dans une province une petite patrie qu'il préférerait à la grande. C'est une chose très possible. Mais de deux choses l'une : ou nous en sommes là, ou nous n'y sommes pas. Si nous n'y sommes pas n'ayons nulle crainte. Dans un pays patriote toutes les petites patries se subordonnent à la grande tout naturellement et spontanément. Le sentiment plus particulier se rattache au sentiment plus général et s'y confond sans s'y perdre. On est d'une association, et on l'aime fort, mais pour que cette association contribue à rendre la patrie plus forte et plus grande; et l'on s'en détacherait si on sentait qu'elle ne va pas, quoique bonne en soi, à réaliser ce dessein; on est d'une église, mais pour qu'elle vous enseigne à être bon et vertueux et que cela profite à la grandeur de la patrie, et l'on s'en écarterait si on sentait que, quoique bonne en soi, elle ne vous dirige pas de ce côté.

Au fond cette confusion de l'État et de l'Église qui existait dans les républiques antiques, elle est bonne en soi, elle est parfaitement bonne en soi, et elle dure toujours; mais elle est bonne, faite dans le cœur de chaque fidèle et de chaque citoyen et non faite dans la loi; elle est bonne à la condition qu'elle soit spontanée et non officielle; elle est bonne dans la liberté et non

dans la contrainte; et c'est sous cette forme moderne qu'elle dure et qu'elle doit durer.

Si, donc, le pays est patriote, il ramènera au service et au profit de la patrie ses sentiments religieux et les enseignements de son église, ou il abandonnera son église, et ainsi il forcera bien son église à être patriote, voulût-elle ne l'être pas. — Mais si le pays n'est point patriote? Alors il n'y a rien à faire. Le patriotisme ne s'enseigne et ne s'impose par aucun moyen. Tout concourt au patriotisme dans un pays patriote; rien n'y mène dans un pays qui ne l'est pas.

C'est là justement l'erreur, généreuse du reste et qui part d'un bon sentiment, des étatistes inquiets et jaloux. Ils ont peur que les « petites patries » ne divertissent de la grande et c'est pour cela qu'ils se défient des petites et n'en veulent qu'une. Ils pensent ainsi inculquer un patriotisme énergique à tous les citoyens. Mais ce ne serait là qu'un patriotisme factice, et un patriotisme factice est un non-sens aussi énorme que serait un factice sentiment religieux. Le patriotisme est ou il n'est pas. Dans un pays où il ne serait pas, dites aux citoyens : « N'aimez ni votre province, ni votre association, ni votre église; et du reste nous supprimons tout cela. N'aimez que le pays; » ils n'aimeront rien du tout. De même que dans un pays qui est patriote, dites : « Aimez toutes les formes d'association et soyez libres à les aimer, et à les soutenir, et à les défendre »; ils les aimeront et les rapporteront à la Patrie comme à leur dernière fin.

C'est même ici le critérium et la pierre de touche. On voit qu'un pays baisse comme patriotisme quand les

petites patries (qui y existent toujours sous une forme ou sous une autre) d'une part commencent à être préférées à la grande, et aussi baissent et languissent elles-mêmes. Car ces choses ne sont point contraires; elles sont connexes : c'est du même sentiment, du même mouvement de son être intime qu'un citoyen se dévoue ou au moins s'applique à son association particulière et à la grande communauté. Ces deux efforts dérivent du même besoin, celui de sortir de soi-même et de s'attacher à une œuvre qui nous dépasse et nous survit. Quand le patriotisme baisse, d'abord l'individu s'attache à son association particulière, plus étroite et plus voisine de lui; il commence à se ramener à soi. Et puis après avoir *semblé* aimer très fort sa petite patrie, au point de la préférer à l'autre, il l'abandonne elle-même, et il en arrive à n'aimer plus que soi.

Le patriotisme a fléchi au XVIII^e^ siècle et le sentiment religieux aussi. Ce n'est point l'un qui a fait tort à l'autre. Ils se sont affaissés du même mouvement et pour les mêmes causes. C'est l'individualisme qui s'accusait et qui faisait du tort à tous deux.

Si, donc, vous voyiez, après la séparation, les églises gagner du terrain et paraître l'emporter sur la Patrie, concluez-en que c'est le patriotisme qui s'amortit et ensuite que les églises elles-mêmes vont être abandonnées bientôt. Ce ne serait point qu'elles gagnassent du terrain en effet, ce serait qu'elles en perdraient moins, d'abord, pour en perdre ensuite de plus en plus, indéfiniment, jusqu'à ce qu'elles disparussent.

Ainsi, à supposer que le patriotisme n'existe point, vous n'avez rien à craindre des religions, lesquelles

seront en train de périr; et à supposer qu'il existe, vous n'avez rien à craindre des religions, qui seront forcées d'y contribuer.

La vérité, ou je me trompe fort, c'est que, une fois les églises séparées de l'État, il y aura émulation entre les églises à qui sera la plus patriote. Il en sera des églises comme des partis. Jamais un parti n'a osé combattre l'idée de patrie, et chaque parti rivalise à crier le plus haut possible et à démontrer qu'il sert les intérêts de la Patrie mieux que les autres. Pourquoi? pour recruter plus d'adhérents. Quand même ce n'est pas tout à fait vrai qu'il soit patriote avant toute chose et au-dessus de toute chose, il proclame de toutes ses forces qu'il est tel; et l'effet dernier c'est que la propagande patriotique émane de tous les partis et arrive à la foule de tous les points de l'horizon sans en excepter un.

A l'état de liberté les églises sont des partis, qui, comme les partis proprement dits, cherchent à recruter des adhérents. Pour la même raison qui fait que les partis rivalisent de propagande patriotique, les églises seront patriotiques avec insistance, avec ferveur et s'accuseront un peu les unes les autres de ne l'être pas assez. Le résultat général c'est que le patriotisme sera prêché à la foule par toutes les églises, toutes tant qu'elles seront.

Pourquoi cela n'est-il pas et sera-il? Ou pourquoi cela est-il peu et sera-t-il beaucoup? Parce que les églises, actuellement, n'ont aucun intérêt à faire cette sorte de propagande. Elles vivent de l'État. Elles le respectent, à peu près, et s'endorment en cette sécu-

rité. Qu'elles aient affaire aux particuliers, elles prendront tous les moyens honnêtes de les attirer, de les entraîner et de les maintenir, et comme elles ne s'adressent qu'à d'honnêtes gens, un de ces moyens sera de flatter et d'échauffer leur patriotisme.

Car il faut bien se figurer ce que c'est qu'une église à l'état libre. C'est un parti; mais un parti qui ne peut s'adresser et faire appel qu'à des passions bonnes. Ceux qui ont des passions mauvaises tout simplement n'appartiennent à aucune religion. Étant forcé de ne s'adresser qu'à des passions bonnes, ce parti, qui est une église, ne peut pas négliger le patriotisme. Il en a besoin, comme de l'altruisme, comme de la charité, comme du respect, comme des sentiments de famille. Pourquoi l'Église catholique, qui est composée de célibataires, enseigne-t-elle et prescrit-elle des sentiments et des vertus domestiques dont elle ne s'impose pas à elle-même la règle et la pratique? Parce que son levier est précisément les bons sentiments de son auditoire et que c'est en s'appuyant sur eux qu'elle peut agir. Le patriotisme serait un de ces sentiments qu'il lui faudrait non seulement ménager, mais entretenir et exalter dans les âmes quand elle serait en face d'adversaires ou rivaux qui ne manqueraient pas de le faire. L'Église catholique allemande est très allemande d'abord parce qu'elle l'est; ensuite parce que son intérêt est d'être telle. L'Église catholique américaine est très américaine d'abord parce qu'elle l'est; ensuite parce qu'elle se tuerait à ne l'être pas. Les églises libres dans un État libre sont plus patriotes que ne seraient les églises d'État. On peut accepter

cette formule : moins une église est d'État, plus elle est de Patrie. Il n'y a donc aucun danger de ce côté-là.

Mais alors où y en a-t-il? Il n'y en a qu'un. Les églises quand elles sont des églises libres sont des associations, c'est-à-dire des personnes collectives qui sont éternelles. Ces personnes collectives éternelles, si elles ne sont pas autorisées à posséder ne vivront pas, puisqu'elles ne seront pas salariées par l'État, et autant vaudrait franchement leur interdire d'être: et si elles sont autorisées à posséder elles créent des biens de mainmorte, ce qui est préjudiciable à l'État, à la nation jusqu'à la ruiner.

On sait que ni sur l'un ni sur l'autre point je n'exagère. Il est absolument impossible à une association d'exister si elle ne possède pas. Dira-t-on qu'elle peut encore exister au jour le jour, par contributions annuelles de ses adhérents? Je l'accorde; mais cette existence précaire est quelque chose qui est très près de la non-existence.

Que dit-on de ces syndicats des communes qui se fondent tous les jours, qui sont pour tout économiste, pour tout décentralisateur et pour tout patriote une grande, une immense espérance? On dit que c'est fort bien; mais que ces syndicats, quoique personnes civiles, quoique pouvant hériter, recevoir des dons, etc. (loi de 1890), sont défectueux encore, parce qu'ils ne sont pas des personnalités durables, parce que, formés hier, ils peuvent se dissoudre demain; parce qu'ils n'ont aucune fixité.

Des églises non autorisées à posséder ce sera la même chose en sens inverse. Elles seront fixes, elles

seront stables; elles ne seront pas chose d'hier pouvant se dissoudre demain; seulement elles ne posséderont rien et seront pour leur existence matérielle à la merci d'un accident, une crise industrielle ou politique pouvant tarir ces revenus au jour le jour et qui ne pourront être qu'au jour le jour, dont elles vivront, sans cesse à la veille d'une possible inanition. Il est clair qu'une association ne peut vivre dans ces conditions et que vouloir qu'elle vive ainsi et non autrement c'est lui défendre d'être. Une association beaucoup plus qu'une personne, parce qu'elle vit d'une vie plus complexe et plus étendue dans l'espace et dans le temps, ne vit que si elle possède, que si elle a un fonds de réserve, que si elle peut compenser les années d'épreuves par l'épargne des années d'abondance, que si elle peut se mouvoir dans le cercle d'un certain nombre d'années, en un mot que si elle possède. Si toutes les associations possibles désirent posséder, c'est que le souci de posséder est pour elles non une avidité, mais un besoin, une condition d'existence. Les églises, comme n'importe quelle société reconnue d'utilité publique, devraient posséder et être autorisées à posséder si on les autorise à être.

Mais, d'autre part, sitôt qu'elles posséderont elles créeront des biens de mainmorte, et les biens de mainmorte affaiblissent une nation et la minent sourdement jusqu'à ce qu'elle en meure. Comme disait avec une admirable lucidité Jules Grévy dans un rapport à l'Assemblée constituante de 1848 : « L'existence des biens de mainmorte porte les plus grands préjudices : à la richesse nationale, au trésor public,

à la masse des contributions. A la richesse nationale : car, d'une part, ces biens étant retirés du commerce, ne fournissent aucun aliment au mouvement fécondant de transactions et, d'autre part, ne fournissent que *le tiers* de ce que produisent les biens possédés par des particuliers. Au trésor public : car ces biens immobiles dans les mains d'un propriétaire qui ne meurt jamais, ne fournissent pas lieu à l'impôt des mutations entre vifs ou par décès. A la masse des contributions : car les biens de mainmorte, par suite même de leur infériorité de production, ne contribuent à l'impôt direct que dans la proportion du tiers de l'impôt fourni par les autres biens, ce qui fait retomber la différence sur les propriétaires ordinaires ».

Les biens de mainmorte sont donc un élément de ruine et de décadence rapide pour un peuple. Et donc il faut que les églises ne possèdent pas. Voilà l'antinomie.

On en peut sortir. Remarquez que l'ancienne monarchie qui a eu tant à souffrir de l'existence des biens de mainmorte était parfaitement sortie de l'antinomie en question. Elle avait déclaré cent fois que, dans sa doctrine, les biens de l'Église n'appartenaient pas à l'Église, mais appartenaient à l'État et que l'État avait toujours sur eux droit de reprise. C'est précisément ce qui a permis à la Constituante, prenant à son compte le droit monarchique, de mettre la main sur les propriétés ecclésiastiques et de dire : ceci est à moi.

C'est de ce principe d'intérêt national, de salut national qu'il faut partir, mais en en tirant des conclusions

intelligentes. Le droit monarchique en sa brutalité laissait l'Église posséder autant qu'elle pouvait en la prévenant qu'à l'occasion ou au besoin on lui prendrait tout ce qu'on voudrait. Ce n'est pas là un régime d'État civilisé. Ce qu'il eût fallu c'était une loi permanente de préservation sociale, et cette loi n'existait pas. C'est cette lacune qui a autorisé la Constituante à dire, si elle l'a dit; en tous cas elle le pouvait dire : « Je remédie d'un seul coup à un mal qu'il eût fallu qu'une loi bonne et sage prévînt, empêchât de naître et réprimât, d'une pression incessante, depuis plusieurs siècles ».

En régime civilisé c'est une loi bien faite qui doit remédier aux mauvais effets des biens de mainmorte et en limiter l'extension.

D'abord puisque les biens de mainmorte sont « préjudiciables à la masse des contributions » et en vérité frustrent le trésor en ce qu'ils échappent au droit de mutation, il faut remplacer les droits de mutation par un plus lourd et proportionnellement plus lourd impôt direct, et cela n'est pas difficile. Il faut seulement le faire d'une façon vraiment proportionnelle pour que ce soit vraiment juste. Et cela encore, quoique délicat, n'est pas réellement malaisé.

Ce qui l'est davantage c'est de trouver le moyen de limiter l'extension des biens de mainmorte. Il le faut pourtant. Puisque le bien de mainmorte, par lui-même, non pas seulement parce qu'il échappe aux droits de mutation, mais par lui-même, est funeste à la nation parce qu'il ne produit que le tiers de ce que produisent les biens possédés par les propriétaires ordinaires, il

faut empêcher qu'il n'y ait des biens de mainmorte dans une proportion dangereuse. Eh bien, une loi peut être faite : 1° interdisant en principe aux associations de posséder ; 2° le leur permettant sous condition d'autorisation de l'État ; 3° indiquant dans quelles proportions, selon le nombre de ses membres, selon la quantité et quotité des biens déjà possédés par elle, etc., l'État doit ou accorder ou refuser l'autorisation relative à des acquisitions nouvelles.

Le paragraphe 1 est pour le principe : l'État, tolérant la propriété collective pour que des associations honorables et utiles puissent vivre, ne la permet pas *de plano*, de droit. Il la considère comme dangereuse. En principe, il n'en veut pas.

Le paragraphe 2 est cette tolérance même, reconnue comme possible, mais ne pouvant être accordée que régulièrement et par autorisation authentique et non jamais par le procédé des yeux fermés.

Le paragraphe 3, très important, essentiel, est pour que l'État — dans la pratique c'est le gouvernement — n'agisse pas à l'égard des associations par caprice et selon ses passions du jour et d'une façon à l'endroit de l'une et d'une autre façon à l'endroit de l'autre, et *pour* celle-ci et *contre* celle-là ; mais obligé par la loi à autoriser la propriété des associations jusqu'à tel point et non plus loin.

Il me semble qu'une telle loi n'est pas impossible à combiner et à rédiger et qu'elle conjure le danger sans entraver l'exercice légitime de la liberté. C'est une demi-liberté, sans doute ; ce sont les associations en tutelle ou en curatelle, au moins à demi. Et pourquoi

non? Les communes aussi sont en tutelle au moins à demi, et l'on sait que je suis pour qu'elles demeurent en cet état.

Ce qu'il faut toujours c'est que les individus soient libres, sauf expropriation d'utilité publique, de posséder autant qu'ils peuvent, parce que sur eux l'État a tant de droits divers facilement exercés, qu'il n'est pas à craindre que leur extension ou leur mauvaise gestion compromette jamais sérieusement la fortune publique; et ce qu'il faut toujours aussi c'est que les corporations, soit en se ruinant (les communes) et en forçant l'État à leur venir en aide, soit en possédant trop et en gérant mal (les associations) ne tarissent pas les sources de la fortune générale, c'est-à-dire de la vie de l'État.

C'est à ces inconvénients que parerait, je crois, la loi que je viens d'esquisser.

Dans ces conditions la liberté des Eglises ne présenterait à mon avis aucun danger, et ne constituerait qu'un très grand progrès social.

Ce n'est pas ainsi, je le crains fort, que la séparation des Églises et de l'État sera faite en France si elle doit s'y faire. La majorité du parti républicain, ou ne veut pas de la séparation ou la veut comme une mesure d'étranglement à l'endroit de l'Église catholique. J'ai sous les yeux une consultation d'un homme très intelligent, bon et savant historien, sociologue informé et réfléchi, et il me semble que cette consultation résume assez bien l'état d'esprit de ceux d'entre les républicains qui acceptent la séparation. Voici ce programme :

1° Séparation de l'Église et de l'Etat et responsabi

lité *effective* des prêtres de tout rang devant les lois et les tribunaux de droit commun ;

2° Suppression *effective* des congrégations religieuses;

3° L'enseignement à tous les degrés donné par l'État, ou, au besoin, par des laïques, sous la surveillance et le contrôle de l'État.

Je laisse de côté le troisième paragraphe qui est relatif à la liberté d'enseignement, question sur laquelle je dis mon avis ailleurs et je me borne à remarquer qu'il est grave et peut-être abusif d'interdire à un pasteur protestant d'être professeur pour cette seule indignité qu'il est pasteur protestant; mais au demeurant je ne m'occupe que des deux premiers paragraphes.

Vous séparez les Églises d'avec l'État et vous leur interdisez d'être des congrégations. Mais dès lors, qu'est-ce qu'elles seront? Elles ne seront pas des Églises; car qui dit Église dit association, réunion, groupement d'individus mettant en commun leurs idées, leurs sentiments, leurs efforts et une partie de leurs forces, c'est-à-dire de leurs biens, et il n'y a aucune Église au monde à qui vous ne puissiez appliquer, et très justement, le qualificatif de congrégation.

Ce que vous admettriez, évidemment, ce serait, la séparation étant faite, des prêtres isolés, chacun entretenu et défrayé par le troupeau de ses fidèles.

Remarquez d'abord que ceci même est une congrégation. Il vous faut l'interdire.

Remarquez ensuite que la totalité des catholiques ou des protestants de France aura nécessairement quelque connexion; qu'il y aura entre ses membres

quelques relations d'union spirituelle, de secours, d'assistance, et par suite une organisation plus ou moins élémentaire, plus ou moins perfectionnée. Mais, voilà une congrégation! Vous vous en apercevez, ce qui n'est pas difficile, et vous l'interdisez au plus vite.

Les Églises, séparées de l'État, ne peuvent être que des associations. Vous séparez les Églises d'avec l'État, et vous interdisez aux Églises d'être des associations. Dites plus franchement que vous séparez les Églises d'avec l'État, et ensuite que vous leur défendez d'exister.

Il n'y a pas, du reste, un républicain de 1848-1870 qui eût entendu la séparation de l'Église et de l'État d'une autre façon; et c'est précisément parce que, depuis 1870, les républicains, devenus un peu hommes de gouvernement, se sont aperçus que pratiquer la séparation de cette façon-là serait jouer un très gros jeu, qu'ils ont fait machine en arrière et qu'ils se sont rabattus sur le Concordat. Mot de Jules Ferry en 1882: « Je crois que la suppression du budget des cultes, loin de fortifier l'État, ne pourrait que l'affaiblir et ne fortifierait que les passions.... Je crois que la suppression du budget des cultes rouvrirait dans ce pays une période d'agitation religieuse ».

Ou *statu quo*, ou séparation dans des conditions telles que les Églises seraient supprimées et mises hors d'état d'exister; voilà l'état d'esprit de la plupart des républicains sur cette question. Mot de M. Tourgnol, en janvier 1899, à la Chambre des députés : « On peut démuseler un chien enragé; mais c'est après lui avoir arraché les dents ». Les républicains, selon leur nuance,

sont de l'opinion de Jules Ferry ou de celle de M. Tourgnol. La séparation ne se fera pas ou se fera contre l'Église catholique.

Il ne serait même pas impossible que l'on supprimât le budget des cultes à l'égard de l'Église catholique et qu'on le maintînt au profit exclusif de l'Église protestante et de l'Église juive. Nous avons comme une première indication de ce régime dans ce fait que les facultés de théologie catholique ont été supprimées et que les facultés de théologie protestante ont été maintenues. La séparation des Églises et de l'État ne se fera point, ou elle se fera de manière à « écraser l'Infâme ».

Eh bien, pour moi, j'estime que cela ne fait rien; que, bien au contraire, c'est une raison, et pour les catholiques et pour les hommes impartiaux, de réclamer et de vouloir la séparation des Églises d'avec l'État.

La séparation dût-elle se faire dans les conditions les plus mauvaises pour les catholiques, la séparation dût-elle se faire dans les termes de la loi que je proposais plus haut, moins le paragraphe 3, c'est-à-dire en laissant au gouvernement tout pouvoir arbitraire d'interdire la propriété aux associations qui lui déplairaient et de la permettre à celles qui auraient ses sympathies (et j'ai peur que la loi préparée par le gouvernement [janvier 1899] n'ait bien un peu ce caractère); la séparation dût-elle se faire même selon les termes de la consultation que je transcrivais tout à l'heure et fût-elle de telle nature qu'elle pût se résumer ainsi : les Églises seront d'abord séparées de l'État, puis elles seront supprimées; la séparation dût-elle se faire même à l'égard de la seule Église catholique, le budget

des cultes étant supprimé pour elle et maintenu pour les autres; — je croirais encore qu'elle serait bonne et qu'il faudrait que les catholiques, les amis de l'Église catholique, les amis de toutes les religions et les purs et simples patriotes la désirassent.

Une religion, quelle qu'elle soit, recevra plus de force des hostilités mêmes de l'État qu'elle n'en reçoit de la subvention onéreuse qu'à présent il lui accorde. Les bienfaits actuels de l'État sont des contraintes, les hostilités de l'État, que nous prévoyons, seraient des stimulants. L'Église ne serait salariée ni ne posséderait, soit; elle vivrait au jour le jour des dons des fidèles; elle serait dans une situation et précaire et parfaitement injuste: mais, ou elle ne trouverait pas chez ses fidèles de dévouements actifs et énergiques et alors qu'elle disparaisse, elle n'est qu'une Église factice et elle ne répond à rien; ou elle serait entourée de l'affection diligente, constante et obstinée de ses adhérents et alors je ne suis pas en peine d'elle, elle triomphera de tous les obstacles et sera seulement gênée par les lois les plus oppressives, sans qu'aucune puisse l'empêcher de vivre et de se développer; car la vie d'une religion est une vie morale qu'aucune oppression matérielle ne peut atteindre.

Le raisonnement de Quinet est faux. Il a répété cent fois : « Faites donc contre le catholicisme ce que les empereurs chrétiens ont fait contre le paganisme. Ils ont détruit les temples, proscrit les prêtres, persécuté les fidèles. Les cultes qui ont cessé d'être sont tombés, non par l'indifférence, mais parce que l'ordre formel leur a été donné de mourir. Si le christianisme s'était

contenté de discuter avec le paganisme, les temples d'Isis et de Diane seraient encore debout.... Faites donc contre le catholicisme ce que la Réforme a fait contre lui. Partout où elle a éclaté, au XVI^e^ siècle, ses premiers actes ont été le brisement des images, le sac des églises, l'aliénation des biens ecclésiastiques, le bannissement, non seulement des prêtres, mais de tous les croyants qui gardaient l'Église au fond de leur cœur, voilà ce qu'a fait la Réforme et comment elle a pu s'établir et s'enraciner dans le monde ». (*Révolution*, I, 5, 9; XVI, 11.)

Ce raisonnement est faux : si le Paganisme a été tué par les persécutions des empereurs chrétiens, c'est qu'il était mort, et s'il avait été vivant, les persécutions ne seraient pas plus venues à bout de lui que les persécutions contre les chrétiens n'avaient réussi à les détruire. Si cette forme particulière du christianisme, qui est le catholicisme, avait convenu aux esprits des races germaniques, s'était ajusté bien précisément à eux et leur avait suffi, ni le brisement des images, ni le sac des églises, ni les bûchers, ni le bannissement des catholiques n'auraient fondé chez ces peuples la religion protestante. Ou le catholicisme existe, vraiment, profondément, comme sentiment et non comme habitude; et alors, même livré à lui-même et à ses propres forces, même gêné, et réprimé, et entravé, il survivra; — ou le catholicisme n'est qu'une accoutumance, et alors, laissé à lui-même et en butte aux hostilités ou aux défiances de l'État, il disparaîtra; mais ce ne sera ni la séparation d'avec l'Etat, ni l'hostilité de l'État qui l'auront tué, et il n'y aura nullement à déplorer qu'il disparaisse.

Qu'on fasse donc la séparation, n'importe comment! De quelque manière qu'elle soit faite, sans dire précisément qu'elle fût toujours acceptable, je dis qu'il faudrait encore l'accepter.

Si, cependant, on voulait la faire d'une façon équitable et digne d'un pays à peu près civilisé, j'ai dit comment j'admettrais qu'elle fût faite et je n'ai plus qu'à me compléter brièvement sur ce point.

Je dis qu'il faut d'abord une loi sur les associations, car les Églises séparées seront des associations, ne pourront pas être autre chose, et le seront quoi qu'on veuille faire. Cette loi sur les associations, j'en ai donné plus haut le tracé. Il faut que les associations puissent posséder; il faut qu'elles soient empêchées de posséder trop et de posséder mal. Il faut une tolérance *régulière* de l'État à l'égard de ces propriétés particulières; et un contrôle régulier, défini par la loi, exercé par l'État sur ces propriétés spéciales.

Et il faut que cette loi sur les associations s'applique à toutes les associations possédantes, quelles qu'elles soient, religieuses ou civiles, protestantes, israélites ou catholiques, sans quoi la loi sur les associations serait, non une institution, mais une mesure de combat et de guerre religieuse.

Cela fait, et seulement quand cela sera fait, il faut séparer de l'État les Églises, toutes les Églises, et qu'aucune Église ne soit rétribuée.

Mais il ne devra nullement être interdit aux communes, aux villes, aux départements d'accorder des subventions aux Églises, ainsi qu'à toute œuvre considérée comme d'utilité publique ou comme digne d'intérêt.

Ce sera même là, dans mon hypothèse, la grande *mesure de transition*. Comme, en Amérique, l'État général s'est absolument désintéressé des Églises et des religions, mais les États particuliers ont continué à s'y intéresser et singulièrement, jusqu'au jour où, s'étant introduit peu à peu, le « système volontaire » a complètement remplacé le système d'État; par une évolution toute semblable et que rien n'empêcherait, ce me semble, d'être toute semblable et aussi bonne, les départements, les villes et les communes soutiendraient ou pourraient soutenir les différentes Églises à titre d'œuvres privées, mais utiles, jusqu'au moment où les Églises sentiraient elles-mêmes le besoin de s'organiser et de se gouverner strictement par le système volontaire.

Et cela ferait, sans doute, des villes et des provinces où telle religion serait soutenue et où telle autre ne le serait point, ce qui blesserait horriblement notre manie d'uniformité. Mais quoi? Tant pis pour cette manie! Oui, comme en Amérique avant l'adoption universelle du système volontaire, telle portion du territoire soutiendrait officiellement telle religion, telle autre portion en soutiendrait une autre, et telles autres encore, Rhode Island et Maryland de France, n'en soutiendraient aucune. Il n'y a rien là qui puisse mettre en péril la patrie française.

Et d'autre part, voyez les conséquences. Elles seront que, soutenue dans telle région, délaissée et livrée à elle-même dans telle autre, une religion sera déjà forcée de compter sur elle-même, de se soutenir elle-même, venant au secours de ses églises pauvres avec les res-

sources de ses églises riches, et s'acheminant ainsi peu à peu vers le système volontaire, vers le système de *self government*, qui est où elle doit aboutir et où il est bon qu'elle aboutisse. Et c'est ainsi surtout que le système des Églises subventionnées non plus par l'État, mais par les départements et les communes, est le régime de transition, nécessaire d'abord, utile ensuite, et travaillant en définitive à se rendre inutile.

Telles sont les lignes principales d'un projet de séparation des Églises d'avec l'État, c'est-à-dire d'un projet de décentralisation religieuse, laquelle, comme toute décentralisation, menée avec prudence, mais effective et profonde, est destinée à laisser tomber et s'effondrer ce qui est mort et doué seulement par l'État d'une vie factice, à revivifier au contraire, à remplir d'une sève nouvelle et plus puissante ce qui vit réellement et est capable de vivre par soi-même.

Très sérieusement, très profondément respectueux de toutes les religions et animé à leur égard des sentiments les plus sympathiques, c'est dans l'intérêt de leur dignité, de leur prospérité, de leur grandeur, de la portée de leur influence et de leurs œuvres, que je désire la séparation des Églises et de l'État, telle que je viens de l'indiquer comme possible, pratique et équitable.

TABLE DES MATIÈRES

Sur notre Régime parlementaire..... 1
Armée et Démocratie..... 93
Le Socialisme dans la Révolution française..... 135
La Liberté et l'Enseignement..... 183
Les Églises et l'État..... 253

602 14. — Coulommiers. Imp. Paul BRODARD. — P6-14.

DC
252
F3

Faguet, Emile
Problemes politiques du temps present

ROBARTS LIBRARY

DUE DATE: