

D. PARODI

TRADITIONALISME

ET

DÉMOCRATIE

COURONNÉ PAR L'ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES



Librairie Armand Colin

rue de Mézières, 5, Paris

Fernando de Sena

TRADITIONALISME

ET

DÉMOCRATIE

D. PARODI

TRADITIONALISME

ET

DÉMOCRATIE



Librairie Armand Colin

rue de Mézières, 5, Paris

1909

Droits de reproduction et de traduction réservés pour tous pays.

THE NATIONAL

DEMOCRAT



UNIVERSITY OF CALIFORNIA

BERKELEY

TRADITIONALISME

ET

DÉMOCRATIE

INTRODUCTION

Jamais sans doute un état social ne peut se définir par un système d'idées cohérent et logique; mais, si c'est un mélange souvent fortuit et contradictoire de principes et de sentiments, de coutumes et d'intérêts qui caractérise à chaque moment la situation d'un peuple, il peut sembler que rarement ce mélange a été plus fortuit et plus contradictoire que de nos jours. Les partis se multiplient autour de nous, se divisent et se subdivisent presque à l'infini, et qui pourrait se flatter d'en dresser la liste complète? Les noms dont ils se nomment — associations de termes disparates, épithètes redoublées et juxtaposées — n'expriment plus rien par eux-mêmes, deviennent plus équivoques à mesure que les partis vieillissent,

et pourraient souvent s'échanger d'un groupe à l'autre sans que le bon sens ni la logique eussent à s'en plaindre. Il n'apparaît pas que les progressistes soient toujours les plus impatients de progrès, ni les radicaux, les moins capables de concessions opportunes. Bien plus, si l'on regarde non plus aux étiquettes mais aux actes, on verra marcher de concert les avocats des causes les plus opposées et les principes les plus incompatibles se réconcilier dans des alliances inattendues, tandis qu'au contraire des hommes qui se réclament de doctrines très voisines et presque indiscernables, se révèlent en fait adversaires irréductibles. Si bien que, pour ne pas être dupe, pour se rendre compte de la distribution réelle des forces sociales à l'heure qu'il est, on est conduit, comme malgré soi, à ne plus guère tenir compte des professions de foi ou des programmes; et l'on classe les hommes politiques selon les camps où ils se sont rangés en telle ou telle circonstance décisive, selon leur attitude en deux ou trois moments de crise où toute la vie nationale fut en jeu.

Or, il se trouve que cette classification tout empirique nous est pratiquement un guide assez sûr; elle nous trompe infiniment moins, assurément, que n'importe quel critère emprunté aux anciennes définitions de partis. Malgré les couleurs indécises des drapeaux et la confusion des principes, ce sont à peu près toujours les mêmes hommes que l'on rencontre d'un côté, et les mêmes de l'autre. N'y

a-t-il là qu'un argument en faveur du scepticisme politique? Ou ne serait-ce pas plutôt que, dans ces scissions ou ces alliances également étranges, une logique secrète se révèle? que ces groupements, incohérents en apparence, ont pourtant leur unité, et que des affinités obscures tendent à s'y formuler en principes nouveaux?

Peut-être, en effet, y a-t-il aujourd'hui deux philosophies de l'action en présence et comme la lutte de deux esprits. On pourrait les appeler, et faute de mots meilleurs, l'esprit traditionaliste et l'esprit rationaliste, la politique du fait et la politique de l'idée.

*
* *

L'on aimait naguère à appeler le XVIII^e siècle « le siècle des philosophes » et il aboutit à la Déclaration des Droits, voire au culte de la déesse Raison. Ce fut, en effet, un siècle de foi dans la méthode rationnelle et les principes abstraits; il a cru à la puissance de l'idée pour conduire les hommes, et à son action continue et progressive pour les rendre meilleurs; il n'a pas douté de la possibilité de refondre la société selon un idéal de justice absolue, et il s'est essayé hardiment à cette grande tâche. Tout autre a été, en somme, l'attitude intellectuelle du XIX^e siècle, surtout du XIX^e siècle finissant. Bien que, sans doute, dans sa richesse complexe de doctrines et d'influences

contraires on puisse retrouver et suivre sans peine le courant d'idées venu de l'Encyclopédie et de la Révolution, on peut dire qu'il marque, à bien des égards, une réaction nette contre ces idées. Sa méthode propre a été avant tout l'observation et l'érudition, la critique et l'histoire; sa philosophie la plus caractéristique, sinon la plus profonde, a été le positivisme. Or, transplanté en politique, surtout après ces deux grandes secousses et ces désillusions amères que furent le 2 décembre et la guerre de 1870, le positivisme s'y est traduit par la défiance des principes et l'exaltation du fait. Il est devenu banal, depuis lors, de reprocher à la Révolution d'avoir légiféré pour un homme abstrait, d'avoir fait une œuvre de vaine métaphysique, ruineuse pour la vitalité de la race et les destinées nationales; et l'on s'est moqué à satiété de l'intransigeance naïve des hommes de 1848, de leur ignorance du fait, de leur méthode sentimentale, de leur humanitarisme confiant. Il parut que la science seule, c'est-à-dire la connaissance précise de l'histoire, des conditions de temps et de milieu, en d'autres termes, le souci des contingences et non de l'absolu, la méthode réaliste et non l'idéalisme vague, devait guider la politique.

Deux hommes surtout ont contribué à définir et à rendre agissante cette tendance nouvelle, deux hommes dont l'influence a été profonde, intime, durable, sur l'âme française à la fin du siècle dernier, et a préparé de longue date le mouvement des esprits

qui apparaîût si net aujourd'hui. — Les phases premières de la pensée de Renan et de Taine nous masquent parfois encore sa direction définitive et son action véritable. On a peine à oublier que le premier fut l'auteur de *l'Avenir de la Science* et donna d'abord un grand, un courageux, un douloureux exemple de sincérité intellectuelle et de pensée libre. On se souvient toujours que le second fut, dans sa jeunesse, une victime de l'Empire, qu'il osa secouer le joug des doctrines officielles, qu'il tenta une application hardie et probe de la méthode scientifique aux faits intellectuels et moraux. Mais ceux qui grandirent dans le culte de Taine et de Renan subirent avant tout l'action de leurs derniers écrits. Les Dialogues et les drames philosophiques, les Origines de la France contemporaine, marquent un tournant de la pensée française : c'est par eux que la science, qui jusque-là avait semblé au grand public l'alliée naturelle de la démocratie, parut capable, au contraire, de soutenir et de légitimer toute les réactions. Rien de plus naturel, au fond, que de retrouver parmi les théoriciens de la politique nouvelle nos dilettantes et nos positivistes d'hier, les plus distingués et les plus fidèles suivants de Renan et de Taine, M. Jules Lemaître, ou M. Paul Bourget, ou M. Maurice Barrès, et c'est toujours en cette double et concordante influence, si l'on ne veut pas remonter plus haut, qu'on trouvera la source au moins directe de la plupart des tendances nouvelles. Il est vrai qu'à travers

NOTE.

eux, c'est l'action d'Auguste Comte et du positivisme qui continue à s'exercer.

Nul ne nous a dit, en effet, avec une grâce plus nonchalante et persuasive qu'Ernest Renan les errements de la pensée humaine, et la vanité de ses efforts si l'on y cherche autre chose qu'un noble jeu de l'esprit; il a vanté, il a exalté la science sans doute, mais surtout comme un ample répertoire de faits plus ou moins cohérents, et comme une mainmise sur les forces brutales de la nature; il a fait voir la séparation naturelle et profonde de l'élite et de la foule, et qu'il y a duperie à vouloir élever celle-ci ou respecter ses prétendus droits : l'éternel Caliban ne tourne-t-il pas en superstitions grossières les conceptions les plus sublimes, ou n'use-t-il pas en bouleversements anarchiques les forces les plus fécondes? le sage Prospéro peut-il faire au monde un don plus précieux que celui de sa bienfaisante tyrannie, qui met la puissance au service de l'intelligence? — Avec une tout autre méthode, Taine démontra minutieusement l'impuissance des théories en politique, le danger de vouloir plier la réalité à un idéal abstrait; à force d'analyses rigides et de peintures colorées, il fit éclater aux yeux la richesse et l'énergie des instincts, individuels ou nationaux, les fatalités du milieu et de la race, et toute vie plongeant par ses racines dans le sol et dans le passé; au terme de sa laborieuse enquête, en même temps que la relativité des principes, lui apparut le caractère respectable, et en

quelque sorte sacré, de toute tradition, parce que la tradition est par excellence le *fait* social, dans sa réalité positive, dans sa souplesse et son efficacité naturelles.

Tout cet enseignement, qui est celui même d'Auguste Comte, se retrouve chez les plus clairvoyants et les plus réfléchis de nos théoriciens politiques, de même qu'il a guidé, au moins en partie, les efforts hautement scientifiques et pleinement désintéressés de M. Durkheim et de notre école sociologique française. Que la société est fondée sur des instincts et des coutumes, et non sur des idées, voilà leur axiome commun. Démêler ces instincts, utiliser ces coutumes, telle doit être dès lors toute la méthode du politique, selon beaucoup d'entre eux : être réaliste avant tout, constater ce qui est, se demander ce qu'un peuple, une race, veut, désire, et qui, par cela seul, lui convient ; tout au plus prévoir le sens de ces aspirations invincibles, et encore dans des limites très étroites ; déterminer ainsi, à chaque moment, et sans regarder au delà, l'utilité nationale : voilà tout le possible, et tout le nécessaire. Quant aux « intellectuels », gens dangereux et naïfs, chimériques et perturbateurs, qui s'embarrassent de principes, de systèmes, de belles raisons générales, qui se demandent ce qui devrait être, et pourquoi cela est, et pourquoi cela n'est pas, et ce qui est juste, et ce qui est bon, et ce qui est rationnel, — toutes questions qui n'ont pas de sens, — ce sont les « barbares », les « adversaires », les

« étrangers de l'intérieur ». Ne restent-ils pas sourds, en effet, à l'instinct du pays? Voulant modeler tous les hommes selon le même type abstrait et inerte, ils méconnaissent la diversité essentielle des races, ils rompent la tradition nationale, ils tarissent la sève vivante qui montait en nous du sol et des ancêtres et nous faisait une conscience et une énergie à la fois originales et communes ¹.

Les représentants des anciens partis eux-mêmes adoptent de plus en plus ce point de vue : ils abandonnent, ou laissent dans l'ombre, comme s'ils en étaient quelque peu embarrassés, les démonstrations *a priori* et l'apologétique déductive, le dogme du droit divin ou le dogme de la révélation ; pour rester conservateurs en pratique et justifier la tradition sociale, ils deviennent hardiment novateurs en théorie et rompent avec les traditions intellectuelles de leur école ; ils affirment que la nécessaire expérience sociale a été tentée, qu'elle a été décisive, et que la morale et la politique vraiment positives, ce sont celles-là mêmes du Catholicisme et de la Royauté séculaires ; et M. Charles Maurras nous démontre que la monarchie n'est que la plus ancienne de ces tradi-

1. Cf. M. Maurice Barrès : « ... Et par exemple, est-il nécessaire de le dire, un Lorrain, et qui écrit *les Déracinés*, repousse pour la France cette définition : « Qu'est-ce qu'une nation? C'est un esprit. » Voilà une formule d'où l'on peut tirer, d'où l'on tire aujourd'hui, de détestables conséquences... L'affaire Dreyfus... est profondément une orgie de métaphysiciens... Il n'y a pas de vérité absolue, il n'y a que des vérités relatives. » (Voir *Scènes et Doctrines du Nationalisme*, *passim*).

tions nationales, l'unité même et la continuité de la France incarnées dans une famille. — Les catholiques de leur côté ont accepté sans répugnance cette manière nouvelle de poser les problèmes, et l'on sait avec quelle discrétion ils se sont abstenus d'exiger des actes de foi positifs de leurs récents alliés : à ceux qui servent la bonne cause, on peut faire crédit sur les dogmes. Et aussi bien n'existe-t-il pas une affinité secrète entre le catholicisme, même à le considérer dans toute son intransigeance dogmatique, et cette politique du fait ? L'Église s'est, de tout temps, mieux accommodée du scepticisme que du rationalisme ; de Tertullien à Pascal, de saint Augustin à Joseph de Maistre, c'est sur la ruine de la pensée et des principes purement humains qu'elle a fondé souvent l'édifice de la foi et de la politique sacrée. Car, pour le croyant, le fait est d'origine divine et providentielle ; puisqu'il ne saurait se produire par hasard, il se légitime et se justifie de par son existence seule : il est déjà par lui-même une raison. Il faut donc se plier et se résigner au fait, il faut respecter le fait. Et, d'autre part, le chrétien n'attribue aucune valeur à l'idée pure : les doctrines et les plans que l'homme édifie par ses seules forces sont branlants et débiles, vains monuments de son orgueil ; et plus encore que tous autres, les plans de réformes et d'améliorations sociales. Car, l'homme n'est pas fait pour être heureux ici-bas ; la douleur est éternelle, puisque, condition du mérite et de l'épreuve, elle fait partie inté-

grante du plan de l'univers, qu'elle donne son sens à la création. La charité peut bien soulager des souffrances individuelles, la raison ne peut pas rendre la cité dans son ensemble plus heureuse et plus juste. C'est d'en haut qu'il faut attendre toute lumière et tout secours; ce n'est que d'en haut que peut nous être donnée la vérité, comme une foi, et d'en haut le bonheur, comme une grâce...

Il y a donc bien quelque chose de commun à toutes les fractions, par ailleurs si disparates, de ce que l'on peut appeler aujourd'hui le parti de la réaction : ce n'est pas une doctrine, sans doute, mais c'est au moins un point de vue, une méthode, la méthode positive, réaliste, historique, en politique; ou mieux encore, c'est une négation, — la négation de l'Idée, de sa valeur et de son efficace. De là les procédés de polémique universellement employés contre les adversaires : c'est souvent l'injure et la violence, l'appel à la force brutale et à l'émeute, c'est-à-dire l'excitation d'un de ces instincts aveugles qui sont les grandes réalités historiques; souvent aussi le mensonge ou la calomnie, c'est-à-dire la substitution pure et simple, à un fait qui s'est produit, en quelque sorte, indûment, d'un autre plus conforme à l'instinct national, et par là en un sens plus vrai¹; c'est enfin, chez les polémistes les plus sérieux, l'accusation d'utopie. On ne se demande plus guère si une mesure

1. Cf. une page significative de M. Barrès dans le *Jardin de Bérénice*, que nous citons plus loin.

est juste ou non, si elle est, ou non, humaine : mais on la déclare impraticable, irréalisable ; elle effraiera les capitaux, elle dérangera ceux-ci, elle lésera ceux-là, elle empêchera « les affaires » ; et ainsi c'est toujours « la possession d'état » qu'on veut sauvegarder, c'est le fait qu'on prétend protéger, conserver, consolider, contre ce qui, n'étant pas en fait, n'étant pas un fait, n'est rien, — qu'une idée.

Et de là encore les principales affirmations sur lesquelles tous s'accordent, parce qu'elles découlent d'une conception commune des phénomènes sociaux et de l'évolution historique. — C'est d'abord, c'est surtout, la constatation, et par suite le respect, de cette grande loi naturelle : l'inégalité. Les hommes ne sont égaux ni en force ni en intelligence ; la nature est aristocratique et non démocratique ; par suite les hiérarchies, les distinctions, les classes, les castes même, et tout ce qui les conserve, ou les fortifie, ou les manifeste, — capital, héritage, richesse, luxe, — tout cela résulte du jeu spontané de lois intangibles, tout cela est, et sera ; tout cela est donc bon. L'intelligence même ou la science suppose des aptitudes rares et très inégalement partagées ; elle a besoin du loisir et de la richesse ; on ne demandera donc pas mieux, sans doute, que de faire, comme le rêvait Renan, aux artistes, aux savants, aux puissants de l'esprit, une large place dans l'aristocratie dominante ; aussi bien, cette place, ils se la sont faite déjà, ils l'ont conquise, elle leur appartient donc : mais

c'est à la condition qu'adoptés par l'élite, ils désavouent leurs origines et donnent l'exemple de les oublier; — avouons qu'à l'ordinaire ils y ont assez de tendance. Chez le dilettante, la distinction d'esprit ne doit manquer jamais d'être consciente d'elle-même et de sa rareté, elle ne va pas sans ironie et sans dédain.

Mais l'inégalité, dans la nature, a pour conséquence la lutte, la guerre; et l'histoire ici encore continue la nature. La guerre est un fait. Comme telle, elle n'est pas seulement inévitable et sans doute éternelle, mais respectable et auguste. La force est bienfaisante et belle par elle-même, elle apporte avec elle son droit; et c'est par la lutte que la force s'exerce, se révèle, s'accroît. La prospérité, collective ou individuelle, industrielle, commerciale ou sociale, naîtra donc de la concurrence, de la liberté des échanges, de l'acharnement des compétitions; et l'État n'y devra contribuer qu'en supprimant le plus possible les réglementations et les contrôles, tout ce qui gêne dans leur développement les supériorités naturelles, — ingéniosité, adresse, hardiesse, passion du risque, patience, ténacité. Aussi, le parti reste fidèle, en principe, au classique « Laissez faire, laissez passer », — quitte à se montrer volontiers protectionniste en matière de douanes et de commerce international : qu'importe, puisqu'il ne se pique pas de cohérence logique, qu'il fait la guerre à la logique? Ne suffit-il pas que les intérêts nationaux aient besoin de se défendre et s'opposent en fait aux

intérêts des nations voisines pour qu'ils aient raison de le faire, et n'est-il pas dans l'ordre que les guerres de tarifs, aspect raisonné et régularisé de la concurrence entre peuples, s'ajoutent à toutes les autres formes de lutte? — Mais surtout, on n'oubliera pas qu'il n'y a de puissance et de succès que pour les peuples belliqueux, pour les armées redoutables, par suite pour les races fortes et énergiques, disciplinées et résolues. Le développement de l'animal humain tiendra dès lors une large place dans les préoccupations des réactionnaires à la nouvelle mode, mais à condition, ici encore, de le considérer dans l'élite sociale, et non dans la masse prolétarienne : ne cherchez pas de ce côté les plus chauds apôtres de la lutte contre l'alcoolisme ou des réglementations d'hygiène ouvrière; mais, lorsqu'il s'agit de la bourgeoisie, on vantera l'éducation physique, les études pratiques, utilitaires, appliquées; on réclamera avant tout des muscles exercés, et des volontés bien trempées et résistantes, fussent-elles même aveugles, injustes, obstinées ou étroites. Après le culte du Moi individuel, on célébrera le culte de l'Énergie nationale, qui est le même au fond; on admirera les colons, les explorateurs, mais avant tout les militaires, et nous avons là une première raison, la plus légitime, pour que le militarisme soit un des articles incontestés du nouveau credo politique.

Dès lors, et nous l'avons assez dit, on sera en outre traditionaliste, en tout plus sympathique au passé

qu'à l'avenir, au fait qu'à l'idée. On cherchera dans l'histoire nationale les tendances obscures et fortes qui en ont fait l'unité, et on les adoptera toutes, nobles ou viles, — amour du sol et du drapeau, orgueil patriotique et mépris de l'étranger, hostilités de races et de croyances, et, au sein même du pays, intolérance, haines religieuses, attachement à la foi antique en raison de son antiquité seule, respect des rites et des gestes séculaires. La défense de ce qu'on appelle les libertés religieuses et l'appui prêté à la religion catholique sont bien encore des articles qu'on ne débat guère, et pour plus d'un motif, parmi les politiques du fait; et, remontant plus haut encore dans le passé, on y rêvera parfois de ressusciter, par delà l'unité nationale, l'âme des anciennes provinces, de briser les liens trop rigides et uniformes de nos administrations d'État, de décentraliser : ce n'est qu'une manière de pousser plus avant encore la réaction contre toute doctrine d'humanité, de fraternité des peuples, d'organisation commune; contre tout ce qui, en voulant rendre la société plus rationnelle, la rendrait, dit-on, moins vivante.

Il est, enfin, un dernier dogme du positivisme politique, qu'Auguste Comte adoptait déjà. On constate, comme un fait encore, la nécessité de l'autorité, d'une autorité non seulement obéie, mais indiscutée, spirituelle plus encore que matérielle. Puisque la pensée pure est impuissante, ce sera une raison de plus pour s'incliner, même sans y croire, devant l'utilité supé-

rieure d'une foi, d'un culte, et de celui-là parmi tous les cultes qui semble l'instrument de domination sur les âmes le plus souple à la fois et le plus fort. Qu'il faille « une religion pour le peuple », comme il faut une police dans l'État ou de la discipline dans l'armée, qui le contestera, s'il observe les faits? Quel homme de gouvernement ne le sent pas, dès qu'il est au pouvoir? Le croyant n'est-il pas plus docile, plus patient, moins inquiet? A la considérer ainsi comme une force sociale, la religion n'est pas d'ailleurs sans servir encore à l'égard de l'élite elle-même et sans exiger d'elle des vertus utiles : la bienfaisance, la charité, l'aumône, contribuent au rapprochement des classes dans la mesure où il est nécessaire à l'unité et à la force nationales; la pitié chez le riche comme la résignation chez le pauvre sont des conditions favorables au même titre à la conservation sociale.

Tels sont, semble-t-il, les sentiments et les tendances sur lesquels l'accord s'est fait, à peu près sans réserve, dans le premier des deux grands partis que nous avons trouvés en lutte, durant ces dernières années, à propos de toutes les questions essentielles de la vie nationale; tels sont aussi, croyons-nous, les principes de cette philosophie de l'action, de cette politique du fait, qui s'élabore plus ou moins consciemment autour de nous depuis une vingtaine d'années. Née du dilettantisme et du positivisme, elle semble bien avoir pour postulat primordial la défiance à l'égard de la raison; et peut-être, condamnée à se

contredire elle-même, c'est toujours dans le même sens qu'elle semble destinée à se transformer : dans le sens de ce qu'on appelle le *pragmatisme*, aujourd'hui, et qui est à coup sûr la tendance la plus frappante et la plus générale de l'heure présente.

*
* *

Note

Si diverses que puissent être, ici encore, les aspirations ou les croyances, c'est au contraire la foi en la raison, la confiance que l'homme peut, plus ou moins, modeler la réalité d'après un idéal, l'effort pour mettre dans la société un peu plus d'ordre et de justice, qui fait le lien des multiples fractions du parti opposé. Il est ardemment et exclusivement rationaliste. Mais cette attitude n'est-elle pas vraiment bien naïve et chimérique? La science moderne, biologie ou histoire, ne la dément-elle pas, et nos ex-dilettantes n'ont-ils pas raison d'en être revenus? Est-il vrai que l'on puisse agir sur les âmes par les idées? s'inspirer, pour les conduire, de principes clairs et distincts? N'est-il pas constant, au contraire, que les forces qui mènent le monde sont vraiment étrangères à la raison? Question redoutable, et immense, si l'on voulait l'examiner sous toutes ses faces ou la pousser jusqu'à ses dernières conséquences. Il nous suffira, dans les études qui vont suivre, de nous demander si la politique du fait pur et brutal est bien cohérente avec elle-même au point de vue pra-

tique, si elle peut fournir à l'esprit une méthode sûre, à la conduite une direction ferme; si, bon gré mal gré, et qu'il soit ou non dupe d'une illusion, l'homme ne se sent pas contraint, pour agir, de se former des idées et d'y croire.

Et, tout d'abord, nous pouvons remarquer dès à présent, et quitte à le vérifier plusieurs fois par la suite, que cette philosophie de l'action n'échappe pas, logiquement, à la contradiction inhérente à tout scepticisme dogmatique : inévitablement, la négation même de la raison et la soumission au fait y devient une sorte de système rationnel, une maxime générale, un critère de conduite; elle tâche à se démontrer, à s'établir, à se répandre; elle réfute ou combat ses adversaires, comme si elle jugeait leurs opinions mauvaises ou dangereuses, c'est-à-dire capables d'agir en quelque façon, et comme si les siennes étaient bonnes et bienfaisantes, c'est-à-dire encore agissantes.

Sous cette forme, à vrai dire, la difficulté est peut-être trop théorique elle-même pour toucher nos politiciens réalistes. Mais elle renaît pourtant sous un aspect plus concret, se retrouve dans leur action de tous les jours, et à chaque pas l'embarrasse et la rend hésitante. Car une telle doctrine est pratiquement condamnée à l'équivoque et à l'hypocrisie, elle ne saurait s'avouer, se formuler ni se répandre, sans se détruire.

Ceux, en effet, qui ne voient dans la religion éta-

juste blie qu'un instrument d'ordre et de paix sociale et veulent la favoriser à ce seul titre, ne le peuvent, semble-t-il, qu'à la condition de ne pas trop dire leurs raisons : reconnaître qu'on la soutient sans y croire et pour son utilité seule, ce serait proprement l'ébranler dans les consciences, loin de l'y affermir, ce serait l'avilir aux yeux de ceux qui croient, la rendre suspecte à ceux-mêmes pour qui on la prétend bonne. — Pareillement, se proposer de démêler et de cultiver avec ferveur les traditions anciennes, les instincts profonds de la race, parce qu'ils sont seuls puissants et efficaces, n'est-ce pas déjà les déconsacrer, et, quoi qu'on en ait, les affaiblir et les rabaisser dans les cœurs où ils pouvaient être le plus vivants? C'est un fait aussi que nos manières habituelles de penser et de sentir nous apparaissent sacrées et belles, justes et raisonnables, et l'analyse qui les réduit à ce qu'elles sont et les ramène au rang d'habitudes, par là même en fait évanouir le prestige, en atténue la force, et tend à les dissoudre. L'instinct ne se concilie guère avec tant de clairvoyance. Il faudra donc, ici encore, que cette philosophie, la moins crédule et la moins naïve qui soit, prenne le langage et les attitudes de la naïveté, qu'elle proclame à l'envi raisonnables, justes et vraies, ces tendances qu'elle défend justement parce que, en dehors de toute considération de vérité, de justice et de raison, elles existent, elles sont des faits, et elles sont des forces.

Pourra-t-elle davantage avouer son admiration de la concurrence et de la guerre, comme agents de sélection et de prospérité publique? ou son respect de l'inégalité naturelle, origine et raison suffisante de toute inégalité politique et sociale? Il ne le semble pas, s'il n'est rien de plus dangereux, pour un parti de conservation, que de déchaîner la violence populaire ou de libérer ses énergies aveugles. Car, si le peuple se persuadait que la guerre est l'inexorable loi de nature, n'aurait-il pas bien vite la tentation de la tourner contre ceux-là mêmes qui la lui vantent, et au lieu de la faire servir au maintien de l'ordre de choses établi, de l'employer au bouleversement de tout ce qui est? N'est-ce pas au nom de cette même loi de guerre éternelle que, selon les socialistes révolutionnaires, aux anciennes luttes nationales devraient succéder désormais les luttes de classe? — Et si l'inégalité est vraiment la condition essentielle de la vie, comment la foule ne s'aviserait-elle pas bientôt qu'elle la pourrait faire éclater à son avantage? qu'il ne faudrait que l'union de tous les faibles et les humbles pour en faire les puissants et les forts, et qu'il leur suffirait donc de le savoir et de le vouloir? Parce qu'ils ne voient partout que concurrence vitale, triomphe des plus aptes et écrasement des vaincus, les théoriciens du fait sont ainsi amenés à prêcher, plus que tout autre, la résignation et la charité, le renoncement, la patience, la paix, et toutes les vertus chrétiennes: dévoilées, leurs doctrines les condamnent,

Note

just

just

Par là même, une fois encore elles se démentent. Si elles impliquent le vague sentiment qu'il leur faut se déguiser, ou ne se révéler qu'à quelques initiés, c'est donc que des doctrines, des idées peuvent agir, qu'elles ne pénètrent pas les esprits sans modifier les sentiments et les actes, et que donc, sans nier les fatalités naturelles, il faut reconnaître une part d'efficacité et quelque vertu active aux principes que l'homme adopte et à l'idéal qu'il se construit. Les doctrines ont une influence, tantôt funeste et tantôt bienfaisante. Il faut donc discuter et juger les doctrines, il ne suffit pas de constater le fait.

Ou plutôt, ce qu'on appelle constater le fait, c'est déjà l'ériger en théorie, c'est distinguer, dans une multiplicité plus ou moins confuse de données sensibles, celles qui paraissent significatives, révélatrices d'une tendance profonde ou d'un mouvement puissant, celles dont la portée est générale. Car ces faits humains, dont on veut seulement tenir compte, et qui sont des instincts et des sentiments, ne sont-ils pas nombreux encore, et divergents, soit d'une conscience à l'autre, soit dans la même conscience? Cette tradition nationale qu'on veut dégager, n'est-elle pas complexe et parfois contradictoire? Suffit-il vraiment de faire taire en soi la raison pour y entendre distinctement la voix des morts et de la Patrie, et y recevoir les enseignements de la race? Suffit-il de lire l'histoire pour y discerner l'orientation naturelle de toutes les forces d'une nation? Des faits, interrogés d'un point

de vue tout positif, un Karl Marx ne croit-il pas pouvoir inférer la loi de la lutte des classes, et la concentration progressive des capitaux, et la substitution inévitable de la propriété collective à la propriété privée, et tout « le matérialisme historique » ? — Bien plus encore, la tendance rationaliste elle-même ne répond-elle pas peut-être à un instinct aussi vivace que tout autre dans l'âme humaine, et ne représente-t-elle pas d'autre part une tradition nationale, au moins dans le pays de Descartes et de Voltaire? Bon gré mal gré, il faut comprendre, il faut interpréter l'enseignement de l'histoire, car la révocation de l'édit de Nantes et la Révolution française, Bossuet et l'Encyclopédie, c'est de l'histoire au même titre. Il reste donc inévitable de choisir l'instinct le plus profond, la tradition la plus authentique, le sentiment le plus bienfaisant : mais s'il faut juger, n'est-ce pas dire qu'il faut adopter un critère, se faire de la nature et de l'homme une conception systématique, user de sa raison?

just -

Note -

D'autant plus que ces faits devant lesquels on ne pourrait que s'incliner, ce ne sont pas des fragments de l'univers physique, au poids fixe, à la forme immuable, au développement constant. Ce sont, on le proclame, des instincts et des sentiments. Prenons-les tels qu'on nous les représente; ne recherchons pas si l'idée ne serait pas parfois à l'origine des sentiments, et si la raison autonome ne pourrait pas parfois imprimer sa direction propre à toute la vie

sentimentale : il n'en reste pas moins vrai que les sentiments et les instincts tendent d'eux-mêmes à se traduire en idées. Dans l'humanité, telle même que l'histoire ou la science empirique peuvent la connaître, ce que la méthode la plus positive constate ce n'est pas le fait pur et simple, mais bien l'idée du fait; la vie sociale résulte, non de l'équilibre ou du choc de forces plus ou moins inertes et insensibles, mais des espoirs ou des craintes, des aspirations ou des regrets, par lesquels les fatalités ambiantes, les actions et les réactions extérieures se reflètent dans des consciences. Dans la série nécessaire des conditions déterminantes et des effets déterminés, il faut intercaler les états d'âme des êtres pensants en qui les premières se répercutent et de qui les seconds dérivent. Or, dans les âmes, les influences même les plus irréfléchies tendent à prendre la forme de théories ou de principes, et tâchent par là de se justifier. Le fait humain, c'est l'idée.

Telle est la vue vraiment positive et réaliste de la nature humaine. Mais, dès lors, l'apparence, si l'on veut que ce ne soit rien de plus, de la vérité, de la raison et de la justice est quelque chose dont aucun empirisme ne peut, en fait, se désintéresser. C'est un avantage pour une tendance de prendre facilement cette apparence dans les esprits ou les cœurs, et c'est une faiblesse pour elle que de ne pas s'y prêter aisément. Le besoin de « maximiser sa conduite », de la rattacher à quelque principe valable

Note

pour tous comme pour nous, de se persuader qu'elle a, par elle-même, quelque raison d'être, qu'elle est, en soi, désirable, ou bonne, ou due, voilà encore un fait humain, indéniable et fondamental. Il se peut que les passions des hommes, leurs amours ou leurs haines, leur viennent des profondeurs du passé, de la race, de l'animalité même : cependant, pour s'imposer aux consciences, elles se transforment et s'idéalisent, elles s'érigent en dogmes ou en théories. — L'opposition des instincts et des principes, du fait et de l'idée, perd dès lors toute valeur et même toute précision; les entraînements même les plus aveugles n'agissent qu'en se donnant, qu'en se prenant pour légitimes et rationnels; et les doctrines et les systèmes à leur tour sont autre chose que des formules creuses, ils sont le vêtement naturel de nos besoins dans ce qu'ils ont d'humain, ils traduisent un effort spontané et irrésistible pour coordonner nos actes et ceux de notre parti, de notre pays, de notre temps, pour les ramener à une unité de système. Les idées sont des forces.

just

*
* *

Nous croyons donc, et nous voudrions établir, que ce que nous avons appelé la politique du fait et qui nous semble constituer la philosophie commune à presque tout le parti réactionnaire aujourd'hui, ne peut guère se formuler sans contradiction; loin d'être

Note

plus positive que toute autre, elle nous apparaît comme proprement impraticable, et comme impliquant l'aveu que cette raison et ces principes dédaignés et ridiculisés sont eux aussi des réalités historiques et des forces sociales. Une politique rationnelle redeviendrait dès lors possible et légitime; elle pourrait de nouveau se définir par les principes sur lesquels elle se fonde; elle vaudrait ce que valent ces principes.

Est-ce à dire qu'il s'agisse dès lors de renoncer à prendre la science et les faits pour guides? Qu'on veuille revenir à une politique de sentimentalité vague, se leurrer d'idées pures, de constructions *a priori*, sans en sonder les fondements naturels, sans en mesurer la portée pratique? Loin de là. Et aussi bien, à supposer que le reproche d'avoir légiféré pour un homme idéal qui n'est d'aucun temps ni d'aucun pays, ait été mérité parfois par la philosophie du XVIII^e siècle, il n'est pas à craindre qu'on l'encoure de nouveau de notre temps. Nous savons que l'on ne fonde rien de durable que dans la chair et dans le sang, dans les mœurs et les sentiments des hommes, que l'on ne fait rien contre la nature; c'est-à-dire contre la science, ou en dehors d'elle. Mais la science ne saurait être l'ennemie-née de la démocratie, comme on se plaît à nous le dire, elle en est au contraire l'alliée naturelle; elle n'est ni la pure constatation du fait, ni la négation de l'idée; et c'est sans doute le plus étrange et le plus fragile des paradoxes de ce temps-ci

que de vouloir faire la science irrationnelle ou anti-rationnelle.

Car, d'abord, il faut distinguer entre certaines observations ou certaines théories scientifiques, évidemment fragmentaires et provisoires, entre certains résultats de la science, et son esprit et sa méthode. L'inégalité naturelle, la sélection et la concurrence, la force des instincts et de l'autorité, sont des faits constatés sans doute, mais que d'autres faits contredisent peut-être, dont il restera en tout cas à mesurer la portée, dont l'interprétation est encore obscure ou contestée; et la politique réactionnaire à laquelle on prétend les donner comme bases est donc, si l'on veut, la politique de certains savants, elle ne saurait être celle de la science. Mais l'esprit de la science, d'autre part, est fait avant tout de sincérité, de conscience et d'amour de la vérité; si son instrument le plus sûr est le doute, c'est un doute provisoire qui n'est qu'un effort vers la certitude; et sa méthode est, essentiellement et exclusivement, libre examen et exercice de la raison. Et voilà pourquoi, qu'on le veuille ou non, aujourd'hui comme toujours, la science est, en fait, émancipatrice et démocratique; partout où elle se répand, c'est la foi en la raison, c'est l'effort vivant vers l'idéal qu'elle répand avec elle. Aussi, tout en prétendant s'appuyer sur elle, nos traditionalistes ne laissent pas de s'en défier en fait : ou bien ils sont comme contraints de se dire pragmatistes, pour rendre la vérité scientifique elle-même relative à leurs préfé-

/ rences politiques et sociales; ou bien ils veulent faire du savoir même un privilège et ils entendent en surveiller et en limiter le plus possible la diffusion : n. c'est ouvertement le point de vue de Renan et de M. Paul Bourget¹.

Car, sous toutes ses formes et quelles qu'en soient les conclusions, la science est toujours un éveil de l'esprit. Or, dès que l'activité intellectuelle est suscitée, dès que l'esprit est devenu capable d'attention et de réflexion, dès qu'il a pris l'attitude scientifique, sans doute il constate les faits, il les constate avec rigueur, avec respect : mais il est entraîné plus loin. Il veut comprendre les faits, se les rendre intelligibles; pour cela, il analyse, il énumère les conditions dont ils dépendent, il distingue celles qui sont générales, constantes, inévitables, il en reconnaît d'autres variables, changeantes, éphémères. Il peut dès lors concevoir les faits, non seulement tels qu'ils sont, mais tels qu'ils pourraient être, simplifiés, régularisés, épurés; il se rend compte de la part de hasard, d'incohérence et d'accident qui est en eux, et de ce qu'ils ont au contraire de nécessaire et d'immuable. Mais, aussitôt, et par cela seul qu'il critique les faits, déjà il les juge, il leur oppose un idéal. Et concevoir que ce qui est pourrait être autre, plus cohérent, plus harmonieux, plus rationnel, c'est concevoir qu'il devrait } ex.

1. Voir à cet égard un article récent, et bien curieux, de M. Schinz dans la *Revue philosophique* : l'*Anti-Pragmatisme* (sept. et oct. 1908).

l'être : c'est, en discernant un idéal, en sentir déjà)
l'attrait.

Ainsi, c'est des faits mêmes que peut surgir l'idée de les réformer, c'est sur les faits que peut s'appuyer la volonté de les rendre meilleurs. Sans doute, on n'espérera plus dès lors substituer de toute pièce à une réalité mauvaise, à une nature hostile, une humanité ou une société parfaites. On se rendra compte que c'est peu à peu, par de lentes et douloureuses approximations, par des concessions inévitables à la résistance des choses, que la théorie pourra se réaliser dans la pratique, que l'idée pourra modeler le fait à sa ressemblance. C'est là, sans doute, la grandeur de l'œuvre et de la destinée humaines. Et aux inductions, plus ou moins prématurées, que quelques-uns prétendent tirer aujourd'hui de certaines données scientifiques, il redevient dès lors légitime d'opposer les conceptions idéales de la raison. — Le fait naturel de l'inégalité ne ruine plus dès lors, il suscite au contraire l'idée rationnelle de l'égalité, d'une égalité fondée sur l'unité indissoluble de l'œuvre sociale, sur l'identité de nature de tous ceux qui y travaillent, sur la communauté et la nécessité réciproque des services rendus. — A la lutte et à la guerre triomphantes dans la nature, l'esprit oppose un autre idéal, la paix, et à l'immense déperdition des énergies aveugles sans cesse usées dans une destruction mutuelle, le concours et l'économie des efforts rationnellement organisés. — En face de la puissance

indéniable, mais inerte et immobile, de la tradition, la science ne nous interdit pas, elle nous suggère plutôt, l'idée d'une évolution continue et régulière des forces humaines guidées par la raison, et c'est là son troisième idéal, le progrès. — A la nécessité enfin d'une morale convenue, qui s'impose d'autorité, qui séduit ou contraint, mais ne se soucie pas de convaincre, la raison nous habitue encore à opposer le vivant effort vers la moralité, l'autonomie de la personne, qui veut peu à peu se faire elle-même, — la liberté.

Si l'on se rend bien compte d'ailleurs, que, sous cette quadruple forme, — égalité, paix, progrès et liberté, — la raison ne présente qu'un but intelligible à nos volontés, qu'un système cohérent de principes d'action, on ne s'étonnera plus des démentis que les faits y apportent, de la lenteur qu'ils mettent à s'y plier, et l'on pourra continuer à croire à l'utilité et à la fécondité de l'effort. On y verra la loi même de la vie et de la conscience humaines, qui est peut-être de mettre partout de l'ordre et de l'unité. On sentira aussi, dans la tâche qui nous est ainsi proposée, la source de tout enthousiasme et de toute efficacité, si elle consiste, pour la raison, à se multiplier en quelque sorte elle-même, à libérer des êtres pensants autour de nous et en nous ; en nous et autour de nous, à créer de l'humanité. Et aussi bien, c'est par là seulement qu'on pourra peut-être comprendre ce passé même de la race, ces faits sociaux, cette histoire, où

l'on prétendait voir la négation de la raison : car les religions, et les morales, et les traditions pétrifiées en dogmes ou en sentiments aveugles, sur lesquels on s'appuie comme sur des forces de résistance et de conservation immobile, ont été, à leur heure, bien plus qu'on ne veut le reconnaître, des idées conquérantes, des théories idéales, des principes, des chimères. Et aujourd'hui encore, si, dans leurs cendres refroidies, quelques-uns retrouvent parfois des étincelles, n'est-ce pas qu'ils les raniment à l'ardeur de leur propre hardiesse morale, de leur pensée constructive, de leur foi dans la justice ou les progrès futurs?

PREMIÈRE PARTIE

LE TRADITIONALISME CONTEMPORAIN

I

TRADITIONALISME ET MORALITÉ

FERDINAND BRUNETIÈRE

Si la politique du fait, telle que nous venons de la définir, est devenue celle du traditionalisme contemporain, elle ne l'a pourtant pas été dès l'origine, ni d'un seul coup. C'est d'abord sans cesse de se préoccuper des idées et des principes, parfois en croyant parler en leur nom, que plusieurs écrivains notoires de notre temps en sont venus peu à peu à avouer, à définir, à proclamer leur culte pour la tradition. C'est après l'avoir considérée comme signe et garantie de vérité, qu'ils ont fini par l'accepter au seul titre de son utilité, ou de sa nécessité naturelle, ou de sa valeur scientifique, et à y voir comme un fait qui se suffit à lui-même. On peut discerner nettement le passage, plus exactement peut-être l'hésitation, d'une attitude

à l'autre dans l'évolution intellectuelle de Ferdinand Brunetière.

*
* *

De tous ceux qui, dans ces dernières années, sont partis en guerre contre les tendances de la pensée française depuis deux siècles, et, par la plume ou par la parole, ont prétendu ramener les esprits sous l'obéissance des principes et des traditions anciennes, nul ne l'a fait, à coup sûr, avec plus d'énergie et d'autorité que Brunetière, avec un dogmatisme plus sévère et plus impérieux, avec une abondance de raisonnements, sinon de raisons, plus impitoyable et une dialectique plus pressante. Mais nul aussi — il faut se hâter de le dire pour le mettre à part du reste de l'école que nous allons étudier — nul n'y a fait preuve de plus de dignité et de droiture, et, avec des haines plus vigoureuses pour les doctrines, n'a conservé plus de respect pour les personnes; nul n'a mieux su distinguer la contradiction de l'invective, ne s'est montré plus scrupuleux, sinon toujours sur le choix des arguments, du moins sur le choix des moyens, et, en discutant davantage, n'a moins insinué et moins calomnié. Aussi, presque seul, jusque dans les pires entraînements de la lutte, il s'est à peu près gardé des alliances compromettantes, des concessions douteuses aux intérêts de parti, des complaisances inavouables pour les passions déchaînées; et,

bien qu'engagé dans des polémiques retentissantes, plus d'une fois, lorsque les raisons vinrent décidément à manquer, il eut le grand courage de se taire¹.

Dans cette attitude même se découvre d'ailleurs le trait essentiel et l'originalité de cet esprit, plus intéressant à bien des égards que ses œuvres, et ce qui peut faire considérer Brunetière comme un homme d'un autre âge, un vrai scolastique égaré parmi nous. Il est avant tout, il est presque exclusivement, un raisonneur et un disputeur. Les faits, les hommes ou les œuvres ne l'intéressent que s'il peut les réduire à quelque théorie, que s'ils lui servent de preuve pour ou contre une idée générale; et aussi, à sa critique littéraire par exemple rien n'a manqué peut-être, que le sentiment littéraire lui-même. S'il méprise l'injure, qui, étant personnelle et subjective, ne prouve rien, il n'évite peut-être pas aussi bien le sophisme ou l'équivoque. Car avant tout il lui faut prouver, démontrer, réfuter, et tous les dires de ses adversaires, il faut, bon gré malgré, qu'il les rétorque, qu'à un argument il oppose un argument et à une raison, une raison; et quelle jouissance de retourner parfois de bout à bout toute une théorie, et, de prémisses en apparence communes, par quelque enchaînement d'idées bien frappantes et bien grosses, d'aboutir aux conclusions contraires! Ou, inverse-

just

1. Nous pensons spécialement ici à sa conduite dans l'affaire Dreyfus.

ment, quelle jouissance de faire voir au lecteur étonné que ses conclusions se pouvaient tirer des principes qui lui en paraissaient d'abord les moins capables et qui lui répugnaient le plus! — Par là son génie est essentiellement agressif et combatif; c'est contre quelqu'un ou quelque chose, Victor Hugo ou Zola, Voltaire ou Diderot, Renan ou M. Richet, naturalisme, individualisme ou cosmopolitisme, qu'il lui faut « argumenter »; c'est toujours à des « soutenances de thèses », comme dans l'ancienne Sorbonne, qu'il nous convie; sa pensée ne prend tout son prix et toute sa force que si elle se développe contre un adversaire précis et présent, qu'elle étonne, qu'elle déroute, qu'elle réduit au silence, ou qu'elle amène enfin, lui assénant les arguments imprévus comme des coups pour l'étourdir, à s'incliner devant des conclusions imposées de haute lutte.

Par là encore, cette dialectique ne pouvait manquer d'être oratoire : voulant convaincre et voulant vaincre, il lui fallait des raisons frappantes, éclatantes, point trop subtiles ni trop fines, de larges démonstrations pesantes et massives, qui désorientent ou intimident la contradiction, et l'équivoque n'y nuira pas parfois, et le jeu de mots y trouvera sa place; et le développement en sera ample, abondant, impérieux, dominateur, et il se déroulera en longues périodes mesurées à la longueur de son souffle, avec tout un appareil de distinctions et de « divisions tricotomiques » et de « retours à l'idée principale »,

trop pesant pour tout autre, mais où sa vigueur était à l'aise.

Une telle force d'argumentation n'allait pas d'ailleurs sans quelque virtuosité ; elle se plaisait à s'exercer pour s'exercer, et s'aimait un peu pour elle-même. Et, comme il est inévitable, soit par une secrète défiance de sa propre dextérité, soit plutôt que là lui apparût son plus rare et plus beau triomphe, elle prétendit en fin de compte se limiter ou se réfuter elle-même ; comme beaucoup d'autres habiles raisonneurs qui n'ont été que des raisonneurs, Brunetière en vint à établir par raisons démonstratives que la démonstration est impuissante et que la raison est débile. —

Mais cela sans nul scepticisme pourtant : le scepticisme peut naître de la finesse psychologique ou de la subtilité de l'analyse, non de la force entraînant d'une argumentation oratoire ; la véritable éloquence se persuade d'abord elle-même, et le dialecticien est le premier convaincu par sa dialectique. La conviction de Brunetière, quoi qu'il discute, est toujours évidente et complète ; et l'on croit s'apercevoir parfois que, comme d'autres se font leurs opinions à mesure qu'ils sentent, il se faisait les siennes à mesure qu'il les démontrait, et les inventait en quelque sorte du même coup qu'il nous les persuadait.

Aussi le dernier trait de son esprit et le plus apparent, ce fut son besoin d'autorité : raisonneur, il lui fallait des prémisses incontestées à ses syllogismes ; orateur, il lui fallait imposer ses raisons ; dogmatique,

just

il lui fallait en tout, en art, en politique, en morale, une force incontestée qui dominât toutes les divergences et réduisit toutes les révoltes du sens propre.

Ainsi, c'est le rare intérêt de cette physionomie d'avoir, à la fin du XIX^e siècle, renouvelé l'effort de plus d'un docteur du moyen âge, et, alors que s'opposent partout l'autorité et la pensée libre, d'avoir voulu justifier l'une par l'autre, faire servir la méthode rationaliste et le libre examen à fonder la doctrine adverse, et contraindre la raison, par la force du raisonnement, à se limiter et à s'abdiquer elle-même.



Ces tendances de Ferdinand Brunetière ne se sont d'abord manifestées que dans la critique littéraire. Mais elles ne lui permettaient pas, comme à d'autres, de se borner à l'expression et à l'analyse de ses préférences sentimentales, elles le portaient fatalement à vouloir justifier ses jugements esthétiques et leur donner une valeur dogmatique et impersonnelle. Aussi a-t-il offert ce curieux spectacle d'un esprit qui s'élargit peu à peu, et de l'appréciation des œuvres se hausse à l'appréciation des idées, de l'art s'élève à la vie, de la littérature à la morale, à l'action sociale, à l'apologétique religieuse. A la vérité, dès le début, sa critique n'eut rien d'impressionniste, et ne manqua de rien tant que de sympathie, d'éclectisme ou de tolérance; dès le début, il condamna et prescrivit,

décida sans nuances du beau et du laid, du mauvais et du bon; et c'est ce qui le fit traiter si longtemps par les esprits superficiels de pédant ou de cuistre, de pédagogue ou de pion. Mais, si ces aménités faciles furent sans force contre son vigoureux talent, elles le servirent peut-être, en le forçant à s'assurer de plus en plus lui-même qu'il avait raison, en l'incitant à ramener toutes ses décisions à leurs principes, à les motiver démonstrativement, et par là il dégagea plus pleinement son originalité dialectique. On ne peut nier l'étroitesse de vue de ses premiers articles, et la philosophie vraiment un peu courte de ses premières études sociales : je n'en veux pour preuve que sa première campagne contre le naturalisme, ou un certain article sur la *Recherche de la paternité*, qui est de 1883. Mais, à mesure qu'il s'éloignait plus nettement des tendances modernes et restreignait davantage, en théorie, le rôle du libre examen, il lui faisait une plus large place dans la pratique; s'habituant de plus en plus à manier les idées générales, il élargissait sa manière et sa méthode jusqu'aux proportions ambitieuses d'une philosophie véritable.

Lorsque, vers 1875, il avait commencé d'écrire dans les colonnes de la *Revue des Deux Mondes*, il s'était trouvé tout naturellement engagé à prendre parti contre le naturalisme, alors en pleine vogue¹. Il s'indigna donc de l'immoralité de l'art moderne, de ses

1. Cf. *Le Roman naturaliste*.

peintures obscènes, de ses conséquences dangereuses, et se fit peu à peu, ou au moins définit au cours même de la polémique, les principes qui devaient l'étayer. — Le naturalisme se réclamait d'une conception pessimiste de la nature et de la vie, toute pleine du dégoût d'agir et du mépris de la médiocrité humaine : Brunetière condamna d'abord le pessimisme, parla de Schopenhauer, au moins avant de l'avoir lu, avec la moquerie dédaigneuse qui convenait, et affirma la nécessité d'accepter la vie et l'action. — Le naturalisme se déclarait indifférent à la morale, professait la doctrine de l'art pour l'art, maintenait le droit de l'artiste à peindre la vie telle qu'il la voyait, libre de toute tradition, sans autre règle ni d'autre juge que son sens propre : Brunetière comprit qu'en cela au moins le naturalisme prolongeait le romantisme, et il condamna dans l'un comme dans l'autre le triomphe du moi, l'égoïsme et la personnalité du poète érigés en droits intangibles, l'absence de toute autorité morale ou sociale autant que de toute esthétique objective, et poursuivit dès lors avec acharnement tout ce qu'il soupçonnait d'individualisme et d'anarchisme. — Enfin, le naturalisme prétendait interpréter fidèlement la science et ses tendances positives, procéder comme elle par observations minutieuses, et, comme elle, considérer avec la même indifférence sereine toutes les passions et tous les instincts, légitimés et égalisés par leur nécessité commune : Brunetière fut dès lors en défiance contre la science, assez peu sensible à ses

bienfaits, hostile à ses prétentions, et dès le début impatient d'affirmer contre elle que l'homme est bien « un empire dans un empire ».

Mais tout ce qui le heurtait dans la littérature contemporaine, il en retrouvait plus haut l'origine, dans l'œuvre du XVIII^e siècle, des Philosophes et des Encyclopédistes; et, par contre, il en découvrait l'exacte antithèse dans la littérature du « grand siècle », et son admiration pour les classiques s'en trouvait comme fondée en conscience et moralement justifiée. Chez un Racine ou un Bossuet, chez un Bossuet surtout, il trouvait ce respect de l'autorité, cette confiance en des règles objectives, cet accord des volontés et des esprits, et en même temps ce sentiment de la responsabilité morale de l'écrivain, cette conception chrétienne de l'homme comme irréductible d'essence à la pure nature, tout ce qu'il accusait notre temps de méconnaître. Et par là les idées ou les principes directeurs de sa critique comme de sa morale se trouvèrent peu à peu constitués : il ne lui resta plus, avec les années, au cours des polémiques journalières, qu'à en prendre une conscience de plus en plus nette, et, dans la mesure du possible, à les concilier entre eux.

Car ils contenaient, semblait-il, des éléments assez disparates. Pour ruiner l'impressionnisme et le sens propre en littérature, ne fallait-il pas fonder une « critique objective », pour cela montrer que les règles éternelles en résultaient de « la nature des

choses », et qu'il y avait une action intelligible des œuvres les unes sur les autres? ne fallait-il pas, à la suite de Taine, et plus encore que lui, faire de la critique scientifique et comme conquérir un nouveau domaine à la science? — Mais, d'autre part, pour condamner à la fois le naturalisme et le romantisme et les principes anti-sociaux qu'ils enveloppaient l'un comme l'autre, il devenait nécessaire de distinguer radicalement l'homme de la nature, l'art de la science, et par suite de limiter le domaine de celle-ci, en la subordonnant à un idéal moral et transcendant : de là une tendance contraire à la précédente, anti-scientifique cette fois. — Sur ces entrefaites, Brunetière lut Schopenhauer; il lut, ou relut, Darwin et Spencer; il n'oublia pas Taine pour cela, et garda pour Bossuet une dévotion aussi fervente; mais ces diverses influences agirent sur lui toutes ensemble; il se flatta de combiner savamment les doctrines les plus opposées, de tempérer ou de corriger l'une par l'autre, et de constituer ainsi un système plus ou moins cohérent, où ses goûts littéraires, ses préoccupations sociales, son besoin de logique et son avidité de dialectique oratoire pussent trouver également à se satisfaire.

L'univers qu'étudie la science est soumis à des lois, lois nécessaires et fatales, puisqu'elles résultent de la nature même des choses, lois que la raison peut découvrir et où elle se retrouve. La science a donc son domaine propre et sa légitimité. Or, elle abouti

de nos jours à une grande hypothèse, éminemment compréhensive et lumineuse, celle de l'évolution : par le passage incessant de l'homogène à l'hétérogène, par l'action du milieu et de la sélection s'expliquent les rapports des diverses formes de l'être, la transformation des unes dans les autres et la filiation des espèces naturelles. En appliquant cette idée aux genres littéraires, on aurait un cadre merveilleusement propre à ordonner et à illustrer les recherches érudites, à éclairer la succession des doctrines et des écoles, et, en renouvelant ainsi l'histoire littéraire et la critique, à en faire matière à démonstrations et à déductions¹. Les genres esthétiques, — tout en restant distincts en tant qu'ils représentent des aspirations ou des besoins divers de l'âme humaine et leur donnent à chacun son mode propre d'expression, — les genres évoluent, c'est-à-dire subissent des influences générales que la critique peut déterminer, et agissent l'un sur l'autre. Ainsi, la poésie lyrique a évolué, des « grands rhétoriciens » à la Pléiade, de Ronsard à Malherbe; de Bossuet à Chateaubriand l'éloquence de la chaire, ou le roman, ou le voyage, en ont plus ou moins rempli l'office; mais elle a retrouvé sa forme propre de Lamartine à Leconte de Lisle : c'est dire que les œuvres diverses en ont été « conditionnées » les unes par les autres et ne s'expliquent que comme développement l'une de l'autre, ou réac-

1. Cf. *L'Évolution des Genres et l'Évolution de la Poésie lyrique*.

tion de l'une contre l'autre. Car, si l'on en presse les termes, et malgré son titre un peu ambitieux, c'est à cela, si je ne me trompe, que se réduit en fin de compte la fameuse théorie de l'Évolution des Genres. — De cette manière, l'histoire littéraire peut devenir vraiment rationnelle, et, une fois soumise ainsi, par une assimilation plus ou moins légitime, à la grande loi spencérienne, elle rentre dans le cadre général de la science moderne.

Mais n'est-ce pas, du même coup, confondre l'art avec la science, faire rentrer l'homme dans la nature? Justifier, et au delà, le naturalisme? Concevoir la littérature comme sujette à des lois inflexibles, n'est-ce pas y montrer l'égale nécessité de toutes les formes, s'enlever dès lors tout droit à prescrire ou à blâmer? — La notion même de l'évolution, selon Brunetière¹, — et c'est son idée essentielle, — permet d'échapper à ces conséquences : elle établit, en effet, que les diverses formes de l'être se conditionnent et se modifient l'une l'autre; mais elle nous fait voir aussi qu'elles sont conditionnées elles-mêmes, à l'origine de chaque orientation nouvelle, par un accident heureux, une variation tout individuelle et imprévisible, qui, victorieuse de toutes les autres, est imitée bientôt ou héritée et devient un caractère spécifique. Or, il existe un axiome scientifique dont la dialectique oratoire ne manquera pas de s'emparer : « il n'y a

1. Cf. *La Moralité de la Doctrine évolutive*, in *Revue des Deux Mondes*, 1895, 1^{er} mai.

pas de science de l'individuel », d'Aristote aux savants modernes nul ne l'a contesté. Ce hasard, dont l'évolution réhabilite l'idée, cette action originale et irréductible de l'individu, Brunetière prétend qu'elle reste en dehors de la science. Dans l'art, c'est ce qui s'appelle génie, personnalité, action des grands hommes; et voilà pourquoi il ne saurait y avoir science ni explication du génie¹, voilà pourquoi les grands hommes, dans ce qui les fait grands, c'est-à-dire eux-mêmes, originaux et uniques, restent insaisissables à toute théorie générale, origine à la fois et limite de l'œuvre de la science.

Si la loi d'évolution nous permet d'échapper à l'inflexibilité du déterminisme scientifique, elle nous permet d'échapper du même coup à l'équivalence et à la constatation indifférente de tous les actes et de tous les êtres. Puisque l'initiative ou l'originalité individuelle est à la source de toute variation, il y aura des variations progressives, mais aussi des régressions; il y aura, pour les êtres comme pour les espèces, un point de maturité, au delà et en deçà duquel l'espèce ou l'être sont imparfaits. Un hasard malheureux peut interrompre ou faire dévier toute marche en avant, de même qu'un hasard a dû lui donner l'impulsion première. Ce n'est pas tout : l'évolution nous force à reconnaître que les origines de tout ce qui est devenu grand et beau furent viles et petites;

1. Cf. *Le Génie dans l'Art*, in *Revue des Deux Mondes*, 15 avril 1884.

que la réussite ne s'en est obtenue qu'au prix d'efforts persévérants, de rencontres heureuses, et jamais par l'abandon inerte à la force des choses ou à une loi fatale. Par là, elle nous rend le sentiment de l'action personnelle, de l'initiative et de la responsabilité, elle nous délivre enfin de l'optimisme funeste du XVIII^e siècle, qui laissait croire le progrès nécessaire, l'effort inutile, et, en tant que naturels, légitimait au même titre tous les instincts. Qu'au contraire on nous montre, si l'on veut, l'homme né du singe : c'est nous faire mesurer la distance qui le sépare de ses origines, et par quelle longue lutte contre les appétits primitifs, quelle vigoureuse et énergique transformation de la nature simiesque il a pu réaliser sa propre nature d'homme. Nous sentons mieux que jamais, alors que nous sommes responsables de nous-mêmes, que notre avenir dépend de notre action présente, et que le type humain est ainsi le résultat d'une lente réforme, d'une douloureuse conquête de soi.

Par un rapprochement imprévu, Brunetière croit d'ailleurs retrouver ici deux dogmes essentiels du christianisme, les plus favorables à la moralité : la providence et le péché originel. — La providence, parce que la doctrine de l'évolution, mettant partout l'effort efficace et la transformation laborieuse, met partout encore la finalité ; qu'au lieu du mécanisme aveugle et fatal, elle nous montre un univers tout rempli de forces libres et conscientes. — Le péché originel, parce que, par l'hérédité et l'atavisme, toutes

les générations redeviennent solidaires les unes des autres, et que les fils expient vraiment les fautes des pères. Car, que deviennent, du point de vue évolutionniste, ces instincts que le matérialisme exaltait ou légitimait en tant que naturels? Il ne sont plus que l'obscur survivance du passé, que la sourde révolte de la brute que nous fûmes, et qu'à force d'efforts nous avons vaincue et humanisée. Dès lors, le pessimisme, c'est-à-dire la conviction que la nature est perverse et mauvaise, que nos appétits sont vils et bas, devient le stimulant et la condition de tout progrès moral; et l'évolution nous montre encore que le progrès moral est le seul véritable, et non pas l'autre, le progrès matériel et fatal : puisque celui-ci ne peut même pas se comprendre autrement que comme le résultat d'une variation individuelle favorable, c'est-à-dire, Brunetière ne se lasse pas de le répéter, énergiquement conquise sur nos instincts antérieurs. Le pessimisme évolutionniste rejoint bien ainsi le pessimisme chrétien, et se confond avec lui dans la même défiance de la nature, dans la même exaltation de la contrainte et de l'effort.

Dès lors il y a une morale possible : elle se résumera dans la lutte contre la nature. Et il y a, par contre, une immoralité : ce sera le relâchement, la régression, la rechute à l'animalité. Qui dit morale dit discipline. Par suite, il appartient aux hommes de se discipliner et de se refréner eux-mêmes, leur dignité est à ce prix; et, en tant que tous nos besoins

N. naturels, c'est-à-dire de nature animale, ne sont que des variétés de l'égoïsme et de la recherche de la jouissance; que la revendication de nos droits naturels se réduit d'autre part à cela encore, et que l'affirmation même de notre droit à comprendre, à juger, à décider selon le sens propre, n'en est qu'une forme compliquée et indirecte, il faudra qu'ils se soumettent tous à une loi, à une autorité commune et sociale. Il apparaît dès lors que coïncident, dans une large mesure, la moralité avec l'acceptation d'une autorité collective, l'immoralité avec l'individualisme insoumis et anarchique.

Il devient légitime aussi, par suite, de juger de la bienfaisance d'une doctrine ou d'une croyance par sa moralité, c'est-à-dire par ses conséquences sociales, et d'adopter une autorité par cela seul qu'étant capable de s'imposer à tous, elle est propre à remplir un rôle éminemment moralisateur. Et déjà pour cette raison, à défaut d'autres, on devrait s'incliner devant les traditions¹, quelles qu'elles soient, parce qu'elles sont un principe d'ordre et d'unité pour les âmes, qu'elles sont un frein aux égoïsmes, et qu'où elles faiblissent, l'individu risque de rester seul, livré à sa propre nature. Entre toutes, on respectera les traditions nationales, qui constituent l'âme d'un peuple, le protègent contre les déformations extérieures, et sont vraiment comme la discipline qu'il s'est imposée

1. Cf. *Les Ennemis de l'Ame française*, conférence, dans les *Discours de Combat*, 1^{re} série.

pour se garantir et se définir au cours des siècles : traditions militaires, traditions littéraires et surtout traditions religieuses. Et par là même se trouve déjà établi le rôle social et moralisateur de toutes les doctrines qui eurent le respect et le sens de la tradition ou de l'autorité; entre toutes, en attendant qu'on songe à « utiliser le positivisme », c'est le mérite éminent de la religion catholique; et par là est expliqué et légitimé suffisamment l'appui, présage de quelque chose de mieux, que bientôt crut devoir lui apporter Brunetière. Une sorte d'équivalence, et comme une « équation fondamentale » apparaît entre les idées de moralité et de discipline, de discipline et de tradition, de discipline et de religion, de tradition et de catholicisme.

Les mêmes principes permettent de limiter et de circonscrire le rôle de la Science. — Cette action individuelle irréductible à des lois que l'évolutionisme nous découvre jusque dans les transformations de la nature animale, prend un rôle plus grand et plus haut chez l'homme, où elle devient l'action spontanée et libre. Aussi, toutes les soi-disant sciences de l'homme, ou de ses actions, ou de ses œuvres, histoire, philologie, anthropologie, physiologie même, prétendent illégitimement à ce titre : il n'y a de science que du général, c'est-à-dire de ce qui se reproduit et se répète identique à soi; or, portant sur les actions ou les œuvres libres de l'homme, ces études restent fatalement enfermées dans le particu-

lier et l'unique; elles recueillent des faits, elles ne formulent pas de lois. Et Brunetière d'en conclure triomphalement que ceux qui les pratiquent n'ont aucun droit au nom de savants, ni à représenter l'esprit scientifique ¹.

La science doit donc s'arrêter au seuil de l'humanité comme devant un domaine réservé et interdit. Sans doute elle peut connaître de l'homme en tant qu'animal, et de certaines actions ou influences naturelles qui s'exercent en lui ou par lui : l'homme en tant qu'homme reste en dehors de la nature, et par conséquent de la science. — Aussi, dans toutes ses prétentions à conduire l'humanité, à lui formuler une règle de vie, à l'instruire sur ses destinées, à remplacer les cultes et les dogmes, la science a fait irrémédiablement banqueroute ². Car la fin de l'homme doit être évidemment appropriée à son essence, à sa définition, à ce qui le fait homme, c'est-à-dire justement à ce que la science ne peut comprendre. Celle-ci ne peut donc lui fournir ni but ni raison d'agir. Lui disant ce qui est, elle ignore ce qui doit être. Expliquant ou croyant expliquer toutes choses comme également nécessaires, elle ne lui donne aucun moyen de choisir ni de juger. Légitimant ses instincts, elle le ravale au-dessous de lui-même. De là, non seulement son impuissance,

1. Cf. *Après le procès*, in *Revue des Deux Mondes*, 15 mars 1898.

2. *Après une visite au Vatican*, in *Revue des Deux Mondes*, 1^{er} janvier 1895.

mais on peut bien dire son danger moral. D'une part, les conséquences qu'on en prétend tirer sont propres à abaisser ou à désespérer l'énergie humaine. D'autre part, son esprit est un esprit d'orgueil, d'individualisme et d'égoïsme; les faux savants, et quelquefois les vrais, y puisent une confiance sans borne en eux-mêmes; ils croient pouvoir trancher de tout, et en avoir seuls le droit; ils s'insurgent contre toutes les nécessaires contraintes de la tradition et de la coutume. Lorsque Descartes énonça le précepte de n'accepter pour vrai que ce qui apparaît tel à la raison personnelle, il formulait le principe même de l'anarchie. C'est qu'en effet il est dans l'homme des besoins, des tendances que la science ne peut ni réduire, ni expliquer, ni satisfaire¹. Et des premiers est le besoin de croire, universel et éternel, inévitable dans la vie journalière comme dans les actions les plus rares, — le besoin d'aller au delà de la connaissance claire et distincte, de ce qui se prouve ou se démontre, ou d'en devancer la preuve et la démonstration; et c'est l'ordre du cœur dont parlait Pascal, l'ordre de la grâce, de la spontanéité, sans lesquelles ne seraient possibles, ni l'action, qui veut que l'entreprise et l'effort n'attendent pas la certitude; ni la vie, qui veut le sentiment et l'instinct aveugle; ni la vertu, qui veut l'enthousiasme et la foi; ni l'art, qui veut l'inspiration et le génie; ni la science même, qui veut l'hypothèse et

N.

1. Cf. *Le besoin de Croire*, in *Rev. des Deux Mondes*, 1^{er} décembre 1898.

l'idée créatrice. Ce besoin de croire, la science le méconnaît ou lui fait violence : la religion seule le satisfait. Brunetière trouve là une seconde raison qui explique la place unique du catholicisme dans l'histoire, sa nécessité et sa bienfaisance dans la société moderne, et la confiance qu'on peut avoir en son avenir. Et ces raisons lui ont paru suffisantes pour qu'il en devînt le champion déterminé et fougueux, longtemps avant le jour où il fit définitivement acte de croyant.

Ce qu'il fut une fois catholique, et le rôle qu'il joua dès lors dans l'Église de France, jusqu'au lendemain de la loi de séparation, on le sait assez : ce fut un rôle utopique, mais très noble, plus retentissant qu'efficace, conforme à son passé et à son caractère. Il était venu demander au catholicisme un principe de discipline, mais de discipline intellectuelle et morale avant tout, capable de régler les mœurs sans doute, mais parce qu'il lui semblait capable d'abord de pacifier les cœurs et de diriger les esprits. Il ne fut donc pas, il se refusa à être un politicien dans l'Église, il resta plutôt, jusqu'au bout, un apologiste et un docteur. Il concevait l'autorité religieuse comme un principe d'ordre objectif, remplissant un rôle analogue à celui que joue, dans son domaine propre, la certitude scientifique, et accepté pour des motifs aussi pleinement rationnels. Il ne crut donc jamais, en s'y soumettant, renoncer à faire usage de sa raison, mais y trouver au contraire une plus ample

et plus riche matière pour sa dialectique. Un de ses derniers articles n'était-il pas consacré à développer cette thèse inattendue, à propos du *Pape* de Joseph de Maistre, que seul le croyant peut en toute sûreté de conscience penser librement, parce que seul il est assuré qu'une autorité extérieure et infaillible sera toujours là pour l'arrêter sur la pente de l'erreur et le ramener dans le sens de la Vérité? Argumenter avait été toute sa vie : nul moins que lui ne pouvait songer à abandonner la liberté du raisonnement, voire du paradoxe.

Note

Aussi se trouva-t-il tout naturellement dans les rangs des catholiques libéraux. Il fut sympathique à certaines des tendances modernistes. Par une bonne fortune dernière, il y trouvait l'occasion d'utiliser encore celle des théories scientifiques modernes qui avait exercé sur lui la séduction la plus forte, et il tenta d'introduire l'idée d'évolution dans le dogme lui-même, comme il avait essayé de le faire autrefois dans l'art d'abord, et puis dans la morale. Il admit que la révélation primitive n'est infaillible et complète qu'en puissance seulement, mais comporte des expressions successives de plus en plus riches et profondes : elle a pu être mal comprise d'abord, ou incomplètement, elle peut l'être de mieux en mieux à mesure que la raison et la conscience chrétiennes la pénètrent davantage. On peut dès lors admettre, sans trop s'en inquiéter, toutes les hardiesses de la critique biblique ; le dogme apparaît à la fois immuable et pro-

curious

gressif; il évolue en restant identique à soi; sa richesse toujours accrue, définie à chaque moment par l'autorité de l'Église et du Pape, en même temps que la continuité de son développement, sont la preuve de sa vérité comme de sa vitalité et de son excellence¹.

Ainsi, parti de la condamnation littéraire du roman de Zola en 1875, la pensée de Brunetière et sa doctrine évolutive ont abouti, par un enchaînement, plus exactement peut-être par une association ininterrompue d'idées, à la proclamation de la nécessité morale et sociale, à l'exaltation, enfin à un effort de rationalisation, de la religion catholique et romaine.

* *

Note Cette doctrine, par tout un côté, ne manque ni de générosité, ni de noblesse, ni même de vérité : mais c'est peut-être dans la mesure où, restant rationnelle, elle rentre dans la grande tradition idéaliste et morale de toute la pensée moderne. Par là elle garde quelque chose du « libéralisme » philosophique, — et à coup sûr ce serait la calomnier que de la confondre avec le cléricalisme ordinaire tel que nous le voyons se formuler et agir autour de nous, ou avec tous les partis de violence et de haine qui s'y confondent ou en dérivent plus ou moins. — Ainsi,

1. *Tradition et Développement*, in *Annales de Philosophie Chrétienne*, mars 1906. (Préface à un livre sur Saint Vincent de Lérins.)

Brunetière n'a que de la défiance pour le nationalisme « égotiste » et fondé sur l'instinct aveugle, à la manière de M. Barrès¹. Il ne prêche pas la guerre de caste ni de religion, et nul n'a plus nettement flétri jadis la *France juive* de M. Drumont et l'antisémitisme². Il ne se laisse pas prendre davantage à la prétendue question des races³, il reconnaît qu'elle n'a aucun fondement scientifique, que le mot même de « race » n'est qu'une abstraction à quoi ne correspond plus rien, le plus souvent, dans la réalité ni dans l'histoire. S'il affirme la nécessité des armées nationales⁴ et la noblesse et la grandeur morales que peut présenter le métier militaire, il ne va pas pourtant jusqu'à exalter la guerre sans réserve ni à lui reconnaître je ne sais quel caractère mystique et sacré. S'il lutte âprement contre l'esprit jacobin et l'anticléricalisme, il reste pourtant démocrate encore, et ne refuse pas de reconnaître dans certaines des idées de 89, dans ce qu'a de généreux et de solide la doctrine solidariste, les idées mêmes de l'Évangile. Si ses sympathies vont surtout à cet d'âge d'ordre et d'autorité que fut le xvii^e siècle, s'il est plein de sévérité pour les Encyclopédistes ou leurs héritiers révolutionnaires, s'il se défie de la Révolution, il n'en devient ni aveugle aux fatalités historiques d'où elle

1. Cf. *Après le procès*, in fine.

2. *Revue des Deux Mondes*, 4^{re} juin 1886.

3. *La lutte des races et la philosophie de l'histoire*, in *Revue des Deux Mondes*, 15 janvier 1893.

4. *Ibid.* et *La Nation et l'Armée*, conférence du 26 avril 1899.

est sortie, ni hostile à toutes les tendances de notre temps, et contre Taine il avait pris jadis la défense des Conventionnels¹, ne voulant pas qu'on oubliât tout à fait qu'ils délibéraient au bruit du canon; il justifiait même les Constituants d'avoir légiféré pour un homme abstrait et irréel, puisque toute réforme ne se fait jamais qu'au nom d'un idéal conçu par la raison, qu'on s'efforce de faire triompher de la réalité présente. Que si, enfin, il n'a nulle tendresse pour les tendances anarchiques de son temps, il n'a jamais voulu les combattre à la manière des politiciens, en s'appliquant à augmenter les éléments de trouble, ni, pour prouver la nécessité de l'autorité et d'un pouvoir fort, il n'a cru légitime d'insulter à toutes les autorités établies et de prêcher la guerre civile; ni enfin, pour servir la patrie française, il n'a tâché d'en opposer de plus en plus les citoyens en partis irréconciliables.

NOTE .

Note — Mais tout cela, c'est du rationalisme encore. La position qu'il a prise sur la question des rapports de la raison et de la foi semble constituer son originalité doctrinale. Était-elle assez solide et assez nette pour qu'on pût s'y tenir?

Brunetière est resté placé, jusqu'au bout, au point de vue de la vérité et de la moralité : c'est-à-dire qu'il a admis jusqu'au bout le droit de certaines idées à obtenir par elles-mêmes l'adhésion de tous les esprits clairvoyants et informés; il n'a jamais mis en

1. Cf. *Un récent historien de la Révolution*, in *Rev. des Deux Mondes*, 15 septembre 1885.

doute qu'il existât un devoir de sincérité pour tout honnête homme à confesser ce qu'il croit le vrai et à agir en conséquence. Mais, d'autre part, il craignait les aberrations du sens propre, l'esprit d'orgueil et d'anarchie, la suffisance des professionnels de la pensée; et c'est pour cela qu'il voulait « utiliser le positivisme » et, au début au moins, « utiliser » le catholicisme, c'est pour cela qu'il en appelait à une nécessaire autorité, sociale et morale. Or, ces deux tendances le tiraient en des sens opposés.

Il crut pouvoir leur faire leur juste part à chacune. Par exemple, il pensa concilier l'idée d'évolution et par suite les intérêts de la vérité scientifique, avec les exigences de la moralité.

Or, rien n'est moins défini dans la pensée de Brunetière que cette idée d'évolution qu'il croit emprunter à la science pour en faire, dans le domaine littéraire d'abord, puis moral, puis enfin religieux, une application nouvelle. Car, si la théorie de l'évolution admet des variations individuelles, des accidents, à l'origine des transformations spécifiques, ce n'est nullement à dire que le savant les estime inexplicables en eux-mêmes, mais tout au plus que, n'en pouvant saisir les conditions infiniment nombreuses, rares ou subtiles, il renonce provisoirement à les expliquer. Si donc il y a dans la spontanéité humaine, dans la volonté, dans le génie, dans la voix du cœur, un élément insaisissable à la science, c'est que par là-même l'idée d'évolution, appliquée aux

Note

actes ou à l'histoire de l'homme, n'a plus le caractère d'une loi scientifique. Que si, au contraire, c'est bien par l'hypothèse évolutive qu'on veut rendre compte des phénomènes humains, on sera amené à vouloir y expliquer l'action individuelle autant que les influences générales ou collectives. Il serait même vain dès lors et illusoire de prétendre se placer encore au point de vue de la morale, et parler de convaincre les hommes : il n'y aura plus, du point de vue franchement positif, qu'à essayer de discerner les lois nécessaires qui déterminent leur évolution, les tendances irrésistibles qui bon gré mal gré les entraînent. Il semble qu'entre la tendance scientifique de sa critique et la tendance anti-scientifique de sa morale, Brunetière ne se soit pas décidé à choisir tout à fait : il faudra bien pourtant, après lui, que l'une ou l'autre l'emporte.

Mais il est une autre de ses idées maîtresses qui reste aussi confuse : c'est celle des limites de la science.

Pour les définir, il prétend d'abord se fonder sur ce que l'individuel, en tant que tel, échappe toujours à la science. — Il se peut bien, en effet, au point de vue métaphysique, et pour quiconque admet quelque contingence dans l'univers. Mais, si la science ne peut saisir l'individuel ou en épuiser la complexité infinie, elle ne peut manquer cependant d'y tendre, et c'est en cela même peut-être que consiste l'esprit scientifique. Si le particulier restait si complètement hors du domaine de la science, à quoi s'appliquerait-elle

donc? et sur quoi se fonderait-elle pour déterminer ces lois générales auxquelles elle prétend? On voit quelle est dès lors la portée exacte de la distinction, chère à Brunetière, entre les sciences qui sont de vraies sciences, parce qu'elles prédisent et généralisent, et celles qui n'en sont pas, les sciences philologiques ou historiques par exemple, parce qu'elles se contentent de recueillir des faits et de déterminer des cas particuliers. Que la distance des unes aux autres soit infranchissable, on peut l'accorder, — quoique plus d'un prétende n'y voir rien de plus que la distance qui sépare des sciences plus avancées de sciences plus jeunes, ou des objets d'études plus complexes d'autres plus simples. Mais, ici et là, en tout cas, la fin est analogue : dégager de la multiplicité des faits l'unité de la loi, et là même aussi la méthode : déterminer, par l'observation exacte, la critique et la comparaison des cas, les faits particuliers avec toute la certitude possible, pour en tirer des inductions générales, elle-mêmes aussi probables qu'il se peut. Quelle raison, dès lors, de refuser aux savants de la seconde catégorie l'autorité et la compétence intellectuelle qu'on accorderait aux premiers? Et n'est-il pas bien arbitraire d'affirmer là-dessus que les studieux des sciences historiques, sociales ou philosophiques ne trouveront pas dans la pratique prolongée et passionnée des choses de l'esprit quelque aptitude spéciale à débrouiller la complexité de la nature humaine ou des problèmes moraux? D'autant plus que, dans

les questions politiques ou sociales, c'est justement de critiquer des faits particuliers qu'il s'agit le plus souvent, beaucoup plus que d'établir des lois universelles. On n'a nullement établi ainsi qu'il ne puisse y avoir une manière scientifique de traiter les problèmes de la conduite, que la morale n'ait rien à emprunter à la science.

Pour en dénoncer pourtant la lamentable faillite morale, Brunetière essaie encore de montrer que la science est impuissante à donner à l'homme des motifs d'action, à lui fournir une règle de vie : et le problème, de haute métaphysique, est de ceux en effet que notre temps ne peut éviter. Mais les arguments sur lesquels il se fonde pour le résoudre sont bien équivoques : pour établir qu'il est des choses soustraites, par nature, à l'investigation du savant, qui sont d'un autre ordre, selon le mot de Pascal, il n'hésite pas à invoquer sans cesse les imperfections, ou les contradictions, ou les limites *actuelles* de la science. L'exégèse et la science en général ne peuvent fournir aucun motif de croire ou de ne pas croire, déclare-t-il, on ne peut plus penser aujourd'hui qu'elles puissent ruiner ou établir la divinité de l'église catholique ; et pourquoi cela ? parce qu'aucun des résultats de la critique biblique n'est ferme et décisif, et que l'on ne s'accorde sur la date d'aucun des textes sacrés. — Mais qui ne voit qu'il s'agit ici, non d'une impuissance constitutive et essentielle de la science, résultant de sa nature même, mais de la faiblesse de nos moyens

d'investigation ou du hasard des documents conservés ou perdus? Rien n'empêche d'espérer la découverte, toujours possible, d'un manuscrit, d'un texte, qui ranche les questions débattues; ne le découvrit-on jamais, il restera qu'on aurait pu le découvrir, et le savant conserve le droit de dire que le problème est de sa compétence, que, même s'ils n'ont pu le faire en tel cas donné, il appartient à sa méthode et à son art, lorsqu'ils peuvent s'exercer intégralement, de décider pour ou contre les religions révélées, et par là, d'une manière indirecte mais irrésistible, d'agir sur les croyances. — Et tout de même, autre chose est de prétendre qu'à l'heure qu'il est l'embryologie ou la zoologie ne nous fournissent aucune raison de croire ou non au christianisme (question de fait, qui peut pourtant bien, semble-t-il, donner matière à contestation), — et autre chose d'affirmer qu'elles ne le pourront jamais, qu'elles en sont, par nature, incapables; car enfin, on n'hésite pas, par exemple, à tirer argument des expériences de Pasteur contre la génération spontanée : il faut alors reconnaître de bonne foi que, si les résultats en avaient été inverses, ces expériences auraient eu contre le spiritualisme classique la même valeur qu'on prétend aujourd'hui leur attribuer en sa faveur. — Considérer dès lors la science comme absolument étrangère aux questions de foi, sans action ni pour ni contre elle, indifférente et comme inutile à la croyance, devient le plus étrange des paradoxes; et s'il se peut que la science

ex.

positive ne puisse suffire à elle seule à orienter l'humanité et lui constituer une fin morale ou un idéal, ce que nous croirions volontiers, pour notre part, comment nier, d'un autre côté, qu'elle ne puisse lui démontrer au moins l'inanité de certaines fins qu'elle s'est proposées au cours des âges, de certains dogmes auxquels elle a jadis ajouté foi, et que nulle morale n'aura d'action possible et d'existence légitime si elle n'est d'abord compatible avec la science?

Mais Brunetière va plus loin encore : non seulement la science laisse une place à la croyance, non seulement elle est impuissante à constituer une morale : mais son esprit même, appliqué aux choses humaines, serait plutôt dissolvant et immoral : car la tendance en apparaît essentiellement individualiste ; né de la confiance dans le sens propre et le libre examen, l'esprit scientifique reste rebelle à toute autorité, à toute discipline, à tout accord des esprits et des volontés ; isolant l'individu dans sa superbe et son égoïsme, il le dresse en révolté et en réfractaire, dans une attitude de dédain et de lutte, contre chacun de ses semblables et contre l'institution sociale tout entière. « L'idolâtrie de la raison, c'est l'idolâtrie de soi-même¹. » De là cette défiance vivace contre les « intellectuels » et l'intellectualisme, ou ces sorties contre les « professeur de thibétain » qui veulent trancher de haut toutes les questions. — Or, c'est ici, peut-être, la plus grave

1. *Discours de Combat*, dernière série, p. 229.

des équivoques de Brunetière, et elle a été dénoncée déjà avec une précision et une vigueur dignes d'un tel adversaire¹. Car, confondre le libre examen et la révolte égoïste, c'est confondre peut-être les deux choses les plus différentes qui soient. Lorsque Descartes proclame le droit de n'accepter pour vrai que ce qui lui apparaît évidemment tel, veut-il par hasard ériger en loi sa fantaisie ou son caprice individuel? Lorsque Fichte fait du Moi le créateur des choses, entend-il parler du Moi changeant et individuel? Lorsque le libre-penseur déclare qu'il ne s'inclinera que devant la raison, prétend-il tout soumettre à l'arbitraire de sa volonté individuelle? Tout au contraire : les uns et les autres, en termes à peine différents, reconnaissent à l'envi ce que réclame à son tour Brunetière : le respect de l'autorité légitime, le consentement unanime et nécessaire au juste et au bien, l'abdication de tous les égoïsmes et de toutes les révoltes devant l'irrésistible évidence, la démonstration persuasive, l'impersonnelle vérité. Celui qui, en critique, opposait aux fluctuations des goûts particuliers et à l'impressionnisme la nécessité d'une critique objective, générale, scientifique, comment peut-il méconnaître maintenant le caractère objectif et général de toute science? Le droit de penser et d'examiner par soi-même n'est que l'autre face du devoir de confesser le vrai et de communier dans l'évidence. Il n'est

just

1. A. Darlu, *De M. Brunetière et de l'Individualisme*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, mai 1898.

que le droit d'être sincère dans son acquiescement à l'autorité légitime et de s'y soumettre spontanément, au lieu de plier hypocritement devant elle comme l'opprimé sous le joug. Et, en fait, si les grandes hypothèses scientifiques peuvent se heurter et se choquer l'une l'autre, où voit-on réalisé un accord plus solide et plus entier que celui des savants sur les parties vraiment constituées de leur science? .

N.B.,
Cet accord, il est vrai, est bien rare et tardif; et Brunetière aurait pu demander quels sont les problèmes essentiels et vitaux pour l'humanité où nous le voyions établi, ou près de l'être. — Sans doute la vérité est une lente et laborieuse conquête, qui ne s'achète qu'au prix de lutttes et d'incertitudes sans fin : la question est de savoir si rien peut la remplacer. C'est ici le point décisif, le point critique de son argumentation. A défaut de cette autorité de la science et de la raison, si rare, si difficile, et peut-être impossible en de telles matières, il en vient à douter si une autorité extérieure n'en pourrait pas tenir lieu ou ne vaudrait pas mieux : celle peut-être d'une tradition ou d'une religion d'État, qui serait en même temps une puissante organisation politique et un merveilleux instrument de domination? Celle du Catholicisme par exemple?

L'histoire nous rappelle en effet des temps où, sous l'autorité religieuse et l'infailibilité du dogme, la paix des âmes a été bien près de se réaliser. Mais on oublie volontiers de se demander à quelle condition? Or,

c'est à la condition, simplement, que cette autorité fût unanimement acceptée, que la tradition ou la religion fût un objet universel de croyance. C'est-à-dire que la soumission à l'Église exprime et reflète, plutôt qu'elle ne la crée, une unanimité antérieure. Rien n'empêche, il est vrai, un croyant d'espérer une diffusion nouvelle du catholicisme, et de travailler à une nouvelle conversion des Gaules; mais à la condition d'être un croyant. Or Brunetière, — et il l'a dit et répété avec la plus entière franchise, — n'a pas été dès l'abord ce croyant, et n'a pas attendu de l'être pour prêter son appui au catholicisme. Incontestablement, d'ailleurs, c'est son utilité sociale qu'il avait avant tout appréciée en lui ¹. Peu importe après cela que, la volonté aidant, le dernier pas qui lui restait à franchir de la sympathie à la foi ait été franchi en effet, et que l'on ait pu à l'avance, vers 1898, attendre d'un

excellent.

1. Montrant que M. Balfour « conduit ses lecteurs jusqu'au seuil du temple », il croit devoir parler aussitôt de « ceux qui, comme nous, ne sauraient le suivre jusque-là, et qui sans doute sont tenus de le déclarer loyalement. » (*Les bases de la croyance*, novembre 1896.) — Exposant les formes diverses du « besoin de croire », il s'arrête au seuil de la théologie, et dit pourquoi : « Je ne crois pas avoir le droit, dans un sujet d'une telle importance, je crois même avoir le devoir de ne pas m'avancer au delà de ce que je pense actuellement. C'est une question de franchise et c'est une question de dignité personnelle. Quel que soit le pouvoir de l'intervention de la volonté dans ces choses, — et il est considérable, — aucun de nous n'est le seul maître du travail intérieur qui s'accomplit dans les âmes... Mais... pourquoi, si c'est un grand pas de fait, n'en ferais-je pas un jour un autre, et un plus décisif. » (*Le besoin de croire*, 1^{er} décembre 1898.) — Cf. aussi la conférence sur les *Ennemis de l'Âme française*.

jour à l'autre la proclamation retentissante de la conversion définitive. Il n'en reste pas moins que Brunetière a voulu établir l'autorité du catholicisme avant d'y croire.

N. Or, cette œuvre de propagande sans la foi aurait-elle pu s'accomplir efficacement, sinon par la violence ou l'hypocrisie? Ne revenait-il pas exactement par là à l'idée « de la religion bonne pour le peuple », qui jadis l'indignait si fort lorsque c'était chez Voltaire qu'il la rencontrait? Et son attitude, dès qu'elle s'accompagnait de cette franchise, qui l'honore d'ailleurs hautement, n'en devenait-elle pas pourtant contradictoire et presque absurde, ou étrangement inquiétante? Que, s'adressant à des croyants, il leur ait vanté la vertu sociale de leur religion tout en avouant qu'il ne la partageait pas encore, rien de mieux; et rien de plus naturel encore si ses auditeurs acceptaient sans y regarder de trop près l'aide puissante qu'il leur apportait. Mais Brunetière avait la noble ambition d'agir, d'influer sur les hésitants ou les incrédules : et sur ceux-là, quel effet pouvait-il croire qu'aurait sa prédication, si elle commençait par le doute? N'est-ce pas la punition, ou, si l'on aime mieux, l'ironie de cette attitude si foncièrement équivoque, qu'une pensée aussi loyale et hardie ait dû devenir fatalement l'excuse et l'exemple de toutes les hypocrisies et de toutes les capitulations de conscience?

g. (Comment Brunetière ne voyait-il pas que le troupeau qu'il allait entraîner après lui n'était que le troupeau

des faux croyants et des égoïstes, de ceux qui, espérant trouver dans la religion une défense pour leurs privilèges, couvrent d'une foi tout intéressée et mondaine leur avidité, leur lâcheté et leur injustice? N.

C'est qu'il n'y a peut-être, et ne saurait y avoir, que deux formes de l'autorité : celle qui se fonde sur la force, et celle qui se fonde sur la persuasion; celle qui est imposée, et celle qui est consentie; et peut-être encore la seconde est-elle le fondement nécessaire et le seul solide de la première elle-même, puisque la force elle aussi a besoin d'être reconnue et acceptée pour être vraiment forte. Si, à défaut de la raison laïque, la religion pouvait, comme autrefois, unir les hommes, ce ne serait qu'à la condition d'être crue vraie; or, qu'est cela, sinon être acceptée pour des raisons rationnelles encore? Car, un autre sophisme apparaît dans l'argumentation fondée sur le besoin de croire. Certes, ce besoin est réel, universel et primordial dans l'humanité; certes, sans lui ni la vie ni l'action ne sont possibles. Mais comment ne pas voir que cette notion de croyance comporte elle-même les acceptions les plus diverses? On veut en démontrer l'universalité, et on la fait consister, pour rendre la démonstration plus facile, dans l'adhésion à ce qui n'est pas encore entièrement certain ou prouvé. Peut-on en conclure dès lors que les hommes aient quelque autre manière de connaître que la pensée, parce qu'ils se résolvent sur des probabilités ou des conjectures? Ne semble-t-il pas que, dans ce cas, c'est

N.

parfois parce qu'ils ne s'aperçoivent pas du caractère conjectural de leur motif d'action, ou n'y pensent pas actuellement, que ce motif reste puissant sur eux? Ou bien que, le sachant simplement vraisemblable, ils le jugent pourtant plus vraisemblable que tout autre? Le savant qui fait intervenir dans ses théories le calcul des probabilités cesse-t-il par cela seul de procéder rationnellement? Et lors même qu'on n'agit pas par raison, à moins que ce ne soit par hasard ou selon un instinct aveugle, n'est-ce pas parce qu'on croit cependant avoir pour soi la raison qu'on agit? S'il y a un acte de foi essentiel à l'homme, et un seul, c'est celui qu'il fait à sa raison même; et c'est à vrai dire tout le contraire d'un acte de foi véritable, si c'est l'adhésion à la plus primitive et à la plus pure évidence. Hors de là, il n'y a jamais que raisonnements plus ou moins exprès ou plus ou moins confus, et la « voix du cœur » elle-même ou le sentiment, comme ailleurs l'intérêt, doivent, chez tout être qui pense, prendre pour lui la forme de raisons, lui apparaître, momentanément au moins, comme « raisonnables » pour le décider à agir. Lorsque Brunetière, après Pascal, veut substituer la foi à la raison même, c'est qu'il croit avoir *démontré* l'impuissance de cette raison; et ainsi, c'est elle encore qui reste le vrai critérium de la vérité, et l'autorité première qui fonde la confiance en toute autre autorité.

Il est vrai qu'en dehors de l'action délibérée et proprement humaine, on peut agir encore par impulsion

et instinct; on peut agir encore par imitation irréfléchie. Mais Brunetière proteste que ce n'est pas de ce genre d'action qu'il s'occupe, et il insiste : « il ne saurait y avoir de croyance que chez un être raisonnable », « la foi ne peut pas être une forme de la sensualité¹ ». Comment ne s'est-il donc pas défié du besoin de croire, une fois qu'il l'avait isolé de toute lumière intellectuelle? Lui qui, avec tant de force et de bonheur, dans la partie la plus solide de sa morale, s'élève contre la justification des *besoins*, des *appétits*, et partout et toujours, de la nature, à quel signe assuré aurait-il pu en distinguer les *mouvements* de la sensibilité, les aspirations mystiques ou religieuses? N'expriment-elles pas aussi en nous la nature, innée ou acquise, et si c'est parfois « le gorille lubrique » des anciens âges qui se réveille au cœur de l'homme, n'est-ce pas parfois aussi l'enfant peureux des forêts primitives ou le rêveur halluciné des siècles d'entière crédulité? Et nul, sans doute, ne confondra entre eux ces divers instincts, et ne niera ce qu'il peut y avoir de noblesse dans les uns comme de bassesse dans les autres : mais qui, sinon la raison, intervient ici pour faire le départ? De l'instinct du cœur à l'instinct du ventre, tant que l'un n'a pas été justifié par l'esprit et l'autre condamné, nulle différence. Ou la foi n'est qu'une habitude aveugle, une manière d'être héritée, ou elle se fonde encore sur l'autorité de la seule raison.

*à l'angoisse
admission
for him*

1. *Le besoin de croire.*

Et voilà pourquoi l'on peut croire, avec Brunetière, que la science positive ne suffit pas à constituer une théorie de la vie, et maintenir contre lui que là où la science s'arrête, la raison seule peut atteindre ; qu'elle seule, après avoir constaté ce qui est, peut concevoir ce qui doit être, ce qui est rationnel et juste. Par là encore on pourra dire avec lui que la morale consiste à subordonner les appétits ou les fantaisies égoïstes à une autorité universelle ; et en même temps, chercher dans la raison même la force souveraine et impersonnelle capable de soumettre l'individu sans lui faire violence, et de l'incliner sans l'avilir. Comme lui enfin on pourra admettre qu'il y a quelque chose à côté ou au delà de la science, de la « raison raisonnante » et de l'intelligence discursive : mais ce ne sera pas je ne sais quelle mystérieuse et équivoque faculté de connaître étrangère à la connaissance ; ce ne sera rien de plus que la raison dans sa spontanéité intuitive, — intelligence créatrice, idée neuve, inspiration, hypothèse, génie, de quelque nom qu'on l'appelle, — la raison qui, loin de s'opposer au raisonnement et à la réflexion, en est la source et l'aliment, et loin de les contredire, les appelle et s'y plie sans effort. Là est la seule autorité, non seulement légitime, mais possible, qui puisse réconcilier et diriger les âmes ; rien ne subsiste en dehors d'elle que des autorités falsifiées et factices, nées de la violence et de l'hypocrisie, ou propres à y conduire logiquement. N'est-ce pas ces dernières, après tout, que devait servir cette

conception toute politique de la religion, et cette attitude de catholique sans la foi ou avant la foi? Tout ce qui n'est pas effort vers la clarté rationnelle et vers l'entière sincérité, qu'on le veuille ou non, n'est plus que mémoire, habitude, tradition, instinct acquis ou hérité, passivité et mécanisme, d'un seul mot, nature.

C'est dans ce sens, nous semble-t-il, que son haut souci de moralité, de franchise, d'honnêteté intellectuelle, aurait dû conduire Ferdinand Brunetière. Mais il lui a manqué d'apercevoir dans la conscience personnelle elle-même le fondement de toute autorité morale, parce qu'en elle se trouve encore la source véritable de l'aspiration religieuse, de la libre initiative humaine et de la raison créatrice, qui, en trois mots et sous trois aspects, n'expriment que la réalité une de l'acte par lequel l'homme pense, vit et adore en soi-même, c'est-à-dire s'efforce de réaliser, un unique et suprême idéal. — Tout ce qui se rencontre pourtant de générosité, de dignité, et même de libéralisme dans sa pensée a suffi à le préserver du moins des thèses, d'un cynisme plus cohérent peut-être, où nous allons voir que s'est fixée l'école traditionaliste. A son souci d'une tradition surtout morale et religieuse, digne de se faire accepter des consciences individuelles, c'est l'idée d'une tradition surtout politique et rituelle, s'imposant sans autre titre que sa valeur ou sa force sociale, qui va se substituer après lui. Nul doute, cependant, qu'il n'ait incliné parfois

MB

MB

lui-même vers ces interprétations du traditionalisme, et en tout cas ne les ait partiellement favorisées. Nous venons de voir qu'il y tendait par certaines de ses visées scientifiques, par la prétention qu'il eut à son heure de traiter l'histoire littéraire selon la méthode positive. Il y tendait, d'autre part, par sa théorie avant tout sociale et utilitaire du Christianisme. Il y tendait peut-être enfin par toutes ses préoccupations et ses habitudes de littérateur ou d'avocat, par tout ce qu'il y eut en lui de purement oratoire, son goût de la contradiction et du paradoxe, sa virtuosité de dialecticien ¹.

1. En fait, et dans le détail des discussions, on peut dire que nul n'eut plus que Brunetière le goût des idées, mais ne subordonna plus constamment le choix de ses idées aux intérêts de la thèse soutenue; nul n'argumenta davantage, et ne fut moins difficile sur les arguments; nul, avec plus de désintéressement dans la pensée, ne fut plus naturellement sophiste. — Quelques exemples, parmi beaucoup d'autres, des manières de raisonner de ce grand raisonneur. (Nous les empruntons tous à la dernière série de ses *Discours de Combat*, t. IV.)

L'accord des intelligences, déclare l'auteur, est signe de vérité; or, grâce à l'autorité, cet accord est assuré dans le catholicisme; chez les protestants, au contraire, « autant d'opinions, et par conséquent de chapelles, que de têtes. Est-ce là le signe de la vérité? » (p. 54). Comme si, là où l'accord n'est pas spontané et libre, mais imposé d'autorité, on pouvait encore y voir un signe de vérité!

On prétend que l'admission du surnaturel rend impossible l'histoire comme science : « la vraie réponse est que la négation du surnaturel est selon toute apparence la négation de la loi de l'histoire », car l'hypothèse de la providence est « la condition d'intelligibilité de l'histoire », Confusion patente des conditions qui permettraient de *faire* de l'histoire scientifique, avec les conditions qui permettraient de dégager une loi de finalité de l'histoire *une fois faite*.

Le dogme empêche-t-il le croyant de faire librement œuvre de science? Nullement, puisque sa liberté reste entière, sauf dans les questions où « il ne s'agit ni de critique, ni d'histoire, ni de physiologie, ni d'astronomie, mais de dogme ». (Sic, p. 231.) Reste à trouver des dogmes qui ne touchent pas, de près ou de loin, à des questions d'histoire ou d'astronomie! Et Brunetière fait cette réponse triomphante quelques lignes à peine après avoir cité le nom de Galilée!

Il y a plus : « non seulement dans l'histoire, la liberté de notre appréciation n'est pas gênée par le dogme, mais le dogme l'éclaire, et d'un entassement inutile de faits, c'est lui qui la transforme en une leçon pour nous » (p. 227). Autrement dit, nous sommes d'autant plus libres d'adhérer à la vérité que nous n'avons pas à la chercher, puisqu'elle nous est imposée d'avance.

Pour finir, cette perle : « Et la question ouvrière, Messieurs, depuis quand dirons-nous qu'elle soit entrée dans une phase nouvelle, sinon depuis qu'en France comme en Amérique, comme en Allemagne, comme en Angleterre, et généralement dans le monde entier, l'Église l'a prise en quelque sorte en mains? » (p. 161).

II

TRADITIONALISME ET POSITIVISME

M. PAUL BOURGET

Si l'effort de certains littérateurs et de certains écrivains sociaux pour renouveler la doctrine réactionnaire, en lui donnant des prémisses scientifiques d'allure et, prétendent-ils, une méthode positive, est un des paradoxes les plus curieux de ces dernières années, c'est M. Paul Bourget qui l'a peut-être soutenu avec le plus de franchise et de netteté. Après tant d'autres essais, de forme tantôt romanesque et tantôt polémique, mais dogmatiques toujours, de MM. Maurice Barrès, Charles Maurras, de Vogüé et, à quelques égards aussi, malgré de profondes différences, de Ferdinand Brunetière, un de ses livres, encore récent, nous en apporte l'expression la plus précise¹. En le prenant pour guide, peut-être pourrons-

1. *Sociologie et littérature*, 1 vol., Plon, éd. — Cf. Dimier, *Les Maîtres de la Contre-Révolution*.

nous déterminer par où ce réalisme historique se définit et se rapproche d'autres doctrines contemporaines, fort différentes par ailleurs. Ce sera essayer du même coup de poser en termes moins vagues ce problème, que l'école traditionaliste résout d'autorité, — problème éternel, mais de plus en plus pressant en un temps où se fonde la sociologie scientifique : dans quelle mesure l'histoire peut-elle fournir, par elle seule, une direction pratique, fonder une morale ou une politique?

*
* *

Car, à l'heure même où nos modernes sociologues, disciples originaux, mais directs d'Auguste Comte, se mettent à l'envi en quête d'une morale positive¹ fondée sur l'histoire et sur la science sociale; à l'heure où d'autres, comme M. Rauh, d'esprit moins rigoureusement objectif, plus psychologues, mais également persuadés de l'impuissance des principes abstraits en morale, demandent à la vie même de révéler, par l'action, ses exigences réelles ou son vouloir le plus profond, et s'efforcent de dégager ainsi les conditions d'une manière « d'expérience morale »; à cette heure même les écrivains de l'école traditionaliste se déclarent, eux aussi, disciples de Comte

1. C'est le titre d'une série d'articles de M. Belot dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1905-1906, et de son récent volume : *Études de morale positive*.

et fervents de la discipline positive. Il est manifeste qu'aujourd'hui, les doctrines les plus diverses, parfois les plus hostiles prétendent se réclamer des mêmes principes et pratiquer la même méthode.

La nouvelle philosophie politique élaborée dans ces vingt dernières années, et qui s'intitule, au dire de M. Bourget, « le traditionalisme par positivisme », relève directement de Taine, du Taine des *Origines de la France contemporaine*, et par Taine, d'Auguste Comte : tous ses représentants sont unanimes sur ce point, et nous venons de rappeler la brillante et fantaisiste dialectique de Brunetière dans ses articles sur *l'Utilisation du positivisme*. Mais Comte lui-même n'est considéré ici que comme un des représentants d'un mouvement d'idées plus ancien et plus général, qui aurait, dès l'origine, tendu à la réhabilitation des principes et des institutions de l'ancien Régime : avec Balzac, avec Le Play, plus ou moins contemporains de Comte, on lui donne pour initiateurs Rivarol, Bonald et Joseph de Maistre. Il n'est pas sans importance, dans une doctrine de tradition, de remonter ainsi les anneaux d'une chaîne intellectuelle ininterrompue, et de retrouver ses titres de noblesse.

Or, ce qui ferait l'unité de toute cette lignée de penseurs si divers, c'est la négation du rationalisme. Le XVIII^e siècle, nous dit-on, a cru à la constance d'une nature humaine, partout et toujours semblable à elle-même; il a cru par suite à la toute-puissance des lois, qui, selon qu'elles sont bonnes ou mauvaises,

éclairées ou maladroites, peuvent suffire à rendre les peuples vertueux ou méchants, heureux ou malheureux. Bonald et de Maistre se sont avisés, au contraire, que les questions de morale et de politique ne peuvent pas se résoudre, pas plus qu'elles ne se posent, dans l'abstraction pure, au nom de principes universels et absolus : elles résultent de données de fait, sans cesse variables, qu'il convient avant tout d'observer. Mais n'est-ce pas là aussi l'idée maîtresse du positivisme? Pas plus que la science contemporaine, revenue des vaines spéculations métaphysiques, n'espère désormais reconstruire ou déduire la nature *a priori*, pas davantage la morale et la politique ne peuvent définir une fois pour toutes le juste ou le bien en soi, poser des axiomes pratiques pour en déduire, en un système logiquement lié, les règles de l'action publique ou privée. M. Barrès accable de son ironie supérieure ceux « qui se figurent toujours que la société pourrait se fonder sur la logique, et qui n'arrivent pas à comprendre qu'elle repose sur des sentiments et des nécessités tout à fait étrangères à la raison¹ ». Et M. Bourget, en des formules d'une parfaite netteté : « Les hommes de cette génération (1850) définissaient encore la science une conception *rationnelle* de la vie, et cette expression *rationnelle* était elle-même synonyme de *logique*. Il s'est trouvé qu'en se développant, la science a de plus en plus

1. *Scènes et doctrines du Nationalisme.*

manifesté le principe très différent sur lequel elle repose. Elle n'est pas une conception *rationnelle* de la vie, elle est une conception *expérimentale*... Elle a établi, comme mesure de la vérité, non pas les exigences déductrices de notre entendement, mais l'existence constatée du fait. » De même ailleurs : « Un esprit vraiment scientifique n'éprouve pas le besoin de justifier un privilège qui apparaît comme une donnée élémentaire et irréductible de la nature sociale¹ ». Comme la science, la politique doit donc devenir, de rationnelle, expérimentale. — On peut se demander si ce n'est pas le même sentiment qui inspirait Brunetière, lorsque, avec des formules toutes contraires en apparence, il proclamait « la faillite de la science », ce qui ne l'empêchait pas peu après de vouloir « utiliser le positivisme » : lui aussi avec plus de prétention systématique, mais une pensée au fond moins affirmative, plus embarrassée de scrupules devant certaines conséquences entrevues, lui aussi voulait surtout, nous l'avons vu, marquer avec éclat l'incapacité des sciences positives à se constituer en un système unique, cohérent et démonstratif, montrer l'impossibilité d'en déduire un idéal de conduite qui s'imposât logiquement, et, par suite enfin, au nom de l'observation positive des faits eux-mêmes, établir la nécessité de restreindre ou de nier la portée morale de la raison.

1. *Sociologie et Littérature*, p. 27, 95.

Or, jusque-là au moins, il peut sembler que les prétendus positivistes de droite s'accordent assez avec les authentiques positivistes de gauche. Ce que nous enseignent avant tout M. Durkheim et son école, c'est que les faits sociaux sont soumis à des lois, naturelles mais spécifiques, et qui n'ont rien à voir avec la logique abstraite; que ces lois peuvent se tirer seulement de l'étude historique des faits, et qu'elles se découvrent souvent ainsi toutes différentes des prétendus principes moraux ou des raisons apparentes par lesquels nous croyons justifier nos actes; que, jusqu'ici, au lieu d'une étude des réalités, on n'a fait sous le nom de sociologie ou de morale « qu'une analyse idéologique », que l'on a été « des idées aux choses, non des choses aux idées », et qu'en un mot, la méthode qu'on a constamment employée n'avait rien de scientifique. N'est-ce pas, en effet, à des idées, et non à des choses, que se rapportent toutes les questions que se pose d'ordinaire l'éthique? Ce que l'on demande à satiété, « c'est en quoi consiste l'idée du droit, l'idée de la morale, non quelle est la nature de la morale et du droit pris en eux-mêmes¹ ». — Et l'on nous montre la société et la conscience sociale tout encombrées de traditions, d'habitudes, de préjugés, hérités et impérieux, qui les constituent à vrai dire, sans lesquels elles ne sauraient agir ni exister, et où la science découvre

1. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, p. 21, 31.
— Cf. Lévy-Bruhl. *La morale et la science des mœurs*.