

et surnaturelles doctrines », le catholicisme de notre race est bien une tradition et un produit national, une discipline sociale, un principe de hiérarchie, d'ordre et de conservation ¹.

L'Action française sera par suite foncièrement cléricale, sans être le moins du monde chrétienne. Et lorsque, récemment, dans *le Correspondant*, un croyant convaincu s'est avisé qu'elle se fondait sur des principes que « nul chrétien ne saurait admettre sans contradiction ni scandale », on a pu lui répondre avec une hauteur acerbe et dédaigneuse en rappelant tant de puissantes approbations ecclésiastiques, et les « encouragements du R. P. dom Besse dans le *Bulletin des Dames royalistes* », et la visite de « ce prélat éminent, Mgr l'évêque de Montpellier, qui a bien voulu venir lui-même, au début de l'été dernier, encourager tout notre effort »... — Assurément on a dû ainsi faire toucher du doigt à ce naïf adversaire que, mieux que lui, on avait l'intelligence de ce qu'est devenue la religion prêchée jadis pour les Gentils comme pour les Juifs et qui devait enseigner à toutes les nations la fraternité humaine. Mais, aussi bien, c'est à M. Fidaio Giustiniani qu'on avait affaire, et comment « un écrivain de nationalité si composite » aurait-il pu rien comprendre au raffinement de ce cléricalisme tout français ²?

1. *Le Dilemme*, p. xi; p. 21. *Les Monod*, *ibid.*

2. Lucien Moreau, *Bulletin de l'Action française*, du 1^{er} novembre 1907, pp. 198, 229.

A toute cette philosophie de l'histoire, qui a pris chez les disciples de M. Maurras la valeur d'un dogme, on a incorporé enfin une esthétique, ce qui avait son importance dans un groupe où les littérateurs tiennent tant de place.

Parce que les dilettantes et les critiques d'hier, devenus théoriciens politiques aujourd'hui, avaient plus de finesse et de délicatesse de goût que de puissance, de fécondité et de génie ; parce que, d'autre part, le grand siècle de la monarchie française a été le grand siècle de la littérature classique ; et parce qu'enfin le Suisse Rousseau semble le précurseur direct à la fois de la Révolution française et du Romantisme, — on rend solidaires les uns des autres, à l'*Action française*, les idées traditionalistes et l'idéal classique en littérature, les idées révolutionnaires et le romantisme. On voit ainsi M. Dimier, par exemple, compter tranquillement parmi les « Maîtres de la Contre-Révolution » tous ceux qui se montrèrent rebelles au romantisme littéraire, eussent-ils été d'ailleurs libéraux ou jacobins, P.-L. Courier par exemple ! De même c'est tout le paradoxe d'une grosse thèse, d'ailleurs intéressante, présentée en Sorbonne par M. P. Lasserre¹, et sur laquelle nous allons revenir, d'où il semble résulter que le nationalisme français n'a pas d'intérêt plus urgent que de dénigrer et d'avilir quelques-uns des plus hauts génies de notre

1. *Le Romantisme français*, 1 vol. Voir le chapitre suivant.

histoire littéraire. — Et, ici encore, c'est oublier que le romantisme fut, dans sa période la plus caractéristique et la plus spontanée, catholique, monarchiste et anti-révolutionnaire; que, dans la mesure où il est épris du moyen âge, du gothique et de la couleur locale, dans la mesure où il exalte le sentiment au détriment de la raison abstraite, et le cœur de préférence à l'esprit, il favorise ou nourrit ces traditions, ces instincts forts et irréductibles dont nos réactionnaires veulent se faire les organes. L'idée nationaliste d'une intuition infaillible de la vie et des destinées françaises est une idée romantique au premier chef.

L'*Action française* a ainsi tous ses principes directeurs : elle est positiviste, traditionaliste et antidémocratique. Elle a, en même temps que son *credo*, ses directeurs intellectuels et ses patrons : les *maîtres de la Contre-Révolution*; c'est Rivarol et Mallet du Pan, Joseph de Maistre et de Bonald, Balzac et Le Play, Renan et Taine, M. Paul Bourget et M. Maurice Barrès — en un mot « les plus fortes têtes ». Et elle a ses ennemis dans le passé autant que dans le présent, Hugo et Michelet entre tous; elle ne perd pas une occasion de déclarer, du premier, que « son intellect était de la dernière espèce¹ »; et que le second, « à ne considérer que le fond, est, avec plus de génie, le

1. Dimier, *loc. cit.*, p. 29.

Père Loriquet de la Réforme et de la Révolution » (Jules Lemaître ¹) : si bien qu'après avoir été « très distinguées », de telles opinions vont commencer sans doute à paraître elles-mêmes un peu banales et un peu simples.

On ne fait d'ailleurs que continuer ainsi sans se laisser le petit jeu en honneur au cours de l'Affaire, et qui consistait à se demander, de tous les grands morts du siècle, s'ils auraient été « dreyfusards » ou « antidreyfusards ».



De ces principes, comment va découler la doctrine proprement politique, le monarchisme ?

Il en résulte, nous l'avons vu, que notre République « dans la hiérarchie des gouvernements est au même degré que l'embranchement des protozoaires dans la série animale », et M. Maurras est vraiment satisfait de cette formule d'un de ses correspondants : « elle est à apprendre par cœur ² ». C'est que l'hérédité apparaît comme la loi naturelle des sociétés saines.

L'hérédité, base biologique de la race, est d'abord la condition de la pureté du type national ; la « physique sociale » nous apprend en outre que seule elle permet « d'utiliser les aptitudes particulières, spéciales

1. *Enquête sur la Monarchie*, 3^e fascicule, p. 41.

2. *Id.*, 2^e fascicule, p. 33, p. 47, p. 96.

et techniques, qui sont fixées à quelque degré par le sang, mais surtout par la tradition orale et l'éducation »; par le jeu triple de l'hérédité physique, civile et économique, « la nature fabrique donc un commerçant ou un diplomate plus vite, à moins de frais et plus parfaitement dans une race de commerçants et de diplomates qu'elle ne le ferait dans une race de vigneron ou de militaires ». Enfin, elle est la condition de toute stabilité : la sélection purement individuelle des capacités est un leurre sans une sélection familiale et héréditaire ; « pour qu'un homme mérite de passer dans une classe supérieure, il faut qu'il soit de taille à y entraîner avec lui toute sa famille : s'il monte seul, c'est une bulle gonflée » (*sic*) : on reconnaît la thèse de l'*Étape* de M. Bourget. Lorsqu'on parle de l'aristocratie de l'intelligence, de la probité et de la fortune, M. Maurras n'est pas encore satisfait : il ne veut pas que l'on oublie l'aristocratie de la naissance, car celle-ci « est l'axe et le tronc solide des trois autres ».

Un Etat, dès lors, peut prospérer sous deux formes : « Si importante que soit la question *monarchie* ou *polyarchie*..., elle est subordonnée à la question essentielle de la constitution des familles. Pour une société destinée à durer, à descendre le cours des temps, il s'agit d'abord de savoir si elle comprend un groupe de familles assez puissantes pour faire un organe durable de l'intérêt public. » Une aristocratie héréditaire et maîtresse d'une grande part du capital de la

N.

ex.

N.

République peut remplir la même fonction qu'une dynastie : en cherchant son bien propre, elle trouve le bien public. Telles furent les Républiques antiques, telle fut encore Venise. Il n'y a donc de république possible qu'aristocratique, puisqu'elle comporte alors, comme une monarchie, un pouvoir fort, incontesté, incontestable, et cela parce que traditionnel et héréditaire¹.

Or, en France, une telle aristocratie n'existe pas. Tout ce que nous avons pour y ressembler, ce sont certaines grandes familles juives ou protestantes, — *l'Etat Monod*, — mais qui sont antinationales; elles gouvernent en effet la France d'aujourd'hui, mais c'est pour la dissoudre. Reste donc, comme seule possible chez nous, la solution monarchique.

Car nous avons, en revanche, une monarchie traditionnelle, celle qui, au cours de l'histoire, a fait la France. S'il serait impossible d'improviser une aristocratie absente, dispersée ou déchue, ne suffirait-il pas d'un coup de force heureux pour restaurer la royauté? Cette royauté ne s'est-elle pas identifiée lentement, séculairement, à l'âme de la Patrie, au point de réagir d'une manière spontanée et infaillible à tout ce qui la menace ou la blesse? Ne l'a-t-on pas vu manifester pendant l'Affaire, et comment douter de la clairvoyance mystique de l'instinct national, puisqu'il jetait un d'Orléans dans les bras

1. *Enquête*, 2^e fascicule, p. 34, 53; *Le Dilemme*, p. 48.

d'un Esterhazy? Par exemple, « aucun Bourbon, aucun membre de la famille Capétienne, n'eût, *physiologiquement*, réussi à concevoir ou à consentir la politique extérieure de Napoléon III¹ ».

Mais n'y a-t-il là que l'action du sang et de la race? Nullement : « La solution monarchiste, déclare M. Bourget, est la seule qui soit conforme aux enseignements les plus récents de la science² ». Et M. Maurras renchérit : « La fantaisie, le choix n'ont ici aucune part : si vous avez résolu d'être patriote, vous serez obligatoirement monarchiste... On démontre la nécessité de la monarchie comme un théorème. »

Cette démonstration est simple en effet. Étant, par définition, l'organe spécialisé de l'intérêt général, la Royauté ne peut que le servir : comment, supérieure à tous et à tous les partis, aurait-elle un autre intérêt que l'intérêt commun? le roi sera « le gérant compétent et héréditaire dont l'égoïsme même sera intéressé à servir le bien général » : en vertu d'une clairvoyance et d'une bonne volonté « fonctionnelle plus encore que personnelle », il y aura « affinité naturelle entre le bien public et lui ». Les théologiens parlent de la grâce d'état : il y a du moins des vertus de *position*, qui font que les princes moralement mauvais eux-mêmes se conforment souvent, parce que telle est pour eux la ligne du moindre effort, à la ligne du bien public. « C'est par position que le roi des Belges ou le roi

1. *Enquête*, 2^e fasc., p. 47.

2. *Id.*, 1^{er} fascicule, p. 37, p. 38.

d'Angleterre est, de tous les Anglais ou de tous les Belges, le seul en état de *sentir* l'intérêt général des Belges ou des Anglais¹; » c'est sans rire que M. Maurras nous le dit; et je m'étonne que son goût habituel de la bravade et de l'outrance ne lui ai pas fait nommer ici, après le roi des Belges, le tsar de toutes les Russies ou S. M. le sultan Abdul-Hamid.

Ainsi, dans une monarchie, la stabilité est doublement assurée, par la personne du prince et par le système de succession héréditaire; ainsi se trouvent observées les lois de la « Physique politique », et la royauté est démontrée selon la méthode positive : « là est le droit divin pour tous ceux pour lesquels la nature est divine² ».

Que si l'on objecte la possibilité d'une nouvelle révolution qui renverserait à nouveau la monarchie restaurée, on répondra que c'est un risque à courir, en dehors duquel il n'y a pas de chance de salut pour la France; on répondra plutôt encore, avec une assurance qui ne recule devant rien, pas plus devant les truismes que devant les sophismes : « dans un espace de plus de 8 siècles et sur 33 règnes », 1789 a été « la seule occasion où la monarchie capétienne se soit trouvée inférieure à sa fonction »; si bien qu'on peut la définir « une institution qui ne craque et ne tombe que tous les 800 ans et que tous les 33 règnes » (*sic*)³.

1. *Enquête*, 2^e fascicule, pp. 60, 78; *Le Dilemme*, p. 40.

2. *Le Dilemme*, p. 119.

3. *Enquête*, 2^e fascicule, p. 79.

Comment douter du caractère scientifique d'une méthode qui aboutit à de si belles formules?

isso!

Quel sera le programme de la Monarchie française? On l'indique d'ordinaire assez brièvement, et sans insistance indiscrete. Car le positivisme de M. Maurras reste fidèle aux idées révolutionnaires au moins sur un point : la prédominance du problème politique par rapport à tous les autres. « La question mentale, la question morale, la question sociale, tout se ramène à une question politique; » et si l'on parle de joindre au programme quelques promesses de réformes particulières, il répond : « Tout ce qui n'est pas la Monarchie n'est qu'un moyen..., et secondaire¹ ».

C'est qu'en effet, seul un roi peut faire des réformes, parce que seul il est en même temps responsable et indépendant (?) : il n'est donc pas sujet aux entraînements (?) et il peut agir sans inquiéter personne, par exemple en matière financière, « parce qu'on sait qu'il n'avancera que jusqu'à telle ou telle limite qu'il s'est marquée ». D'où il suit que « l'évolution économique elle-même postule le retour de la dynastie qui a réglé toutes nos autres évolutions ». La démonstration n'est-elle pas péremptoire? et comment les syndicats ouvriers ne se laisseraient-ils pas convaincre lorsque M. G. Valois voulait leur persuader, hier encore, qu'en leur qualité d'anti-parlementaires ils travail-

1. *Enquête*, 2^e fascicule, pp. 33, 37.

laient à la même œuvre que les monarchistes? Reste à savoir s'il les persuadera aussi de cette vérité de Physique sociale, formulée par M. Maurras, que « les plus sérieuses garanties de tous les droits des humbles... sont liées au salut et au bien des puissants ¹ ». Quant à M. le duc d'Orléans, il a en personne dévoilé la profondeur de ses plans économiques en annonçant des mesures contre « les abus possibles du capital », — entendez contre la finance juive, — ce qui rendra nécessaire évidemment qu'enfin « le capital bénéficie de son côté d'une protection égale ² ». — C'est bien décidément la monarchie qui résoudra la question sociale.

M. Maurras, qui n'est pas un naïf, sent lui-même qu'on côtoie ici le ridicule : « Un plaisant voudra peut-être comparer la monarchie à une panacée : mais j'ai vingt fois montré ici qu'elle était le lieu géométrique de toutes les réformes nécessaire à ce pays ». Il était grand temps en effet que la science et la géométrie vinssent à la rescousse... — Aussi bien, pour toutes les difficultés ultérieures, les solutions ne peuvent manquer d'être aisées : « le Roi et les bons citoyens s'emploieront à les aplanir ³ »...

*impagable
can effete.*

La royauté positiviste aura pourtant quelques traits distinctifs, ccux-là mêmes indiqués par M. Charles

1. *Le Dilemme*, p. xiv.

2. *La Monarchie française*, lettres et documents, préface du duc d'Orléans; libr. Nationale, Paris, 1907. — Préface, p. 17.

3. *Enquête*, 2^e fascicule, p. 11, 42, 89.

Maurras dans son *Enquête* : elle sera traditionnelle et héréditaire, antiparlementaire et décentralisée.

Traditionnelle et héréditaire, elle le sera de par le mode même d'accession au trône ; mais elle le sera encore par la reconstitution, autour de la personne royale, d'une aristocratie, bien française, ouverte sans doute à quelques individualités éminentes (comment un colonel Marchand, par exemple, n'y serait-il pas fait baron aussitôt?) mais essentiellement héréditaire pourtant. Si quelqu'un, dans le parti même, se méfie de cette noblesse, à en juger par les spécimens qui actuellement la représentent, et demande qu'on en écarte les inutiles, la réponse qu'on lui fait est de pensée assez nette, derrière l'embarras de la forme : on écartera les inutiles, « s'il y en a » ; mais le cercle de l'utile « ne se borne pas au pot-au-feu ni même au haricot de mouton » ; « pour l'éclat même de la France, il faut souhaiter au Roi un entourage aussi brillant que possible : toutes les forces et toutes les élégances du présent, toutes les gloires du passé¹ ». — A dédier encore aux syndicalistes, objets pour le moment de tant d'avances !

La monarchie sera traditionnelle enfin par la place rendue à la religion, à la religion seule française, la catholique. Et sans doute on rappelle que les rois de France surent garder les droits de la couronne contre les empiétements romains : le cléricalisme au gouver-

1. *Enquête*, 2^e fascicule, pp. 85, 86.

note
nement n'est donc pas à craindre ; bien plus, ce n'est pas la royauté qui manquera de dignité au point de « provoquer, négocier et mendier de la curie romaine une intervention », comme l'a fait, paraît-il, la République au temps de Léon XIII. Mais, d'autre part, on ne s'embarrassera pas du vain principe de l'égalité des cultes : « Les catholiques sont trop modestes quand ils demandent l'égalité politique : ils ont droit à un traitement de faveur, étant en France les plus nombreux, les plus anciens, les plus intéressés au développement intérieur et extérieur du pays... L'Église catholique a, par droit historique et par droit naturel, un privilège manifeste sur les autres confessions ». Une fois de plus, ce seront « les traditions nationales qui seront restaurées quand on restaurera le respect du catholicisme ».

Au reste, fidèle à l'esprit d'Auguste Comte, c'est sa discipline et sa hiérarchie qu'on y admire avant tout : c'est le Syllabus, « monument admirable d'une sagesse qui domine les siècles » ; ce sont « les heureuses contrées que, soit l'Inquisition, soit quelque autre fortune, a défendues de Luther » ; c'est Rome enfin, sans laquelle « les monuments écrits de la foi catholique » risqueraient d'être lus directement, dans les textes : on y lirait surtout la lettre ; or, cette lettre, nous le savons, est juive, « elle agirait donc, si Rome ne l'explique, à la juive ¹ ».

1. *Enquête*, 2^e fascicule, p. 29 ; 1^{er} fascicule p. 16 ; *le Dilemme*, p. xx.

De même que traditionnelle, la monarchie selon la formule positiviste sera essentiellement antiparlementaire. On nous avertit qu'il ne s'agit de recommencer ni l'expérience de la Charte ni celle de la monarchie de Juillet. Le parlementarisme est d'essence révolutionnaire, individualiste et anarchiste ; et il est en même temps foncièrement anglo-saxon ; aussi nulle part ailleurs qu'en Angleterre il ne saurait réussir. Un parlement à la mode allemande, voilà tout au plus ce qu'on pourra se permettre. Le comte de Paris est l'inventeur de cette solution : « Le budget voté pour plusieurs années, et les délibérations annuelles du Parlement ne portant que sur les modifications, les nouveautés à introduire dans ce budget primitif, sur les crédits en un mot : économie de temps, de paroles, de gâchis, de vaines querelles ». Quant à la fonction législative, elle ne saurait lui appartenir : « Quand les chambres ou le gouvernement ont besoin d'une loi... ils doivent la demander aux spécialistes, aux légistes de profession, c'est-à-dire au Conseil d'État ¹ ».

Ainsi la monarchie répondra au besoin profond de la France contemporaine : elle sera un pouvoir fort, un gouvernement à poigne ; elle sera, suivant le mot d'un ligueur que les rédacteurs de l'*Action française* citent et répètent avec une complaisance touchante, elle sera *poignarde*. Autoritaire, elle rendra la dicta-

1. *Enquête*, 1^{er} fascicule, p. 7.

incrimin
ture même superflue, car « le prince héréditaire, pressé par cet intérêt public dont il est l'organe et la vive représentation, est averti de prendre la dictature quand les circonstances l'exigent, et de la déposer dès qu'elles l'y invitent¹ ».

Par là même, parce qu'elle sera forte et traditionaliste, la monarchie, et elle seule, pourra être décentralisatrice. La décentralisation, voilà la grande idée de l'*Action française*, le seul article, peut-on dire, de son programme politique : il lui vient encore de M. Charles Maurras, et de M. Maurice Barrès sans doute. Quelques-uns ont bien la naïveté d'avouer que la monarchie, « à partir de Louis XIV », a été centralisatrice à outrance : ce n'en est pas moins comme une œuvre jacobine et napoléonienne, comme « l'instrument révolutionnaire par excellence », qu'on combattra la centralisation. La République ne peut pas décentraliser, mais la Royauté le pourra. Gardant dans sa main l'armée tout entière, respectée et forte, elle pourra borner son rôle à la protection de la communauté contre l'étranger, et des particuliers les uns contre les autres : pour le reste elle n'aura qu'un rôle d'arbitre.

Cette décentralisation sera double : provinciale d'abord, ou du moins territoriale, ce qui rendra toute la vie dont ils sont encore capables aux vieilles

1. *Enquête*, 2^e fascicule, p. 64.

croyances et aux vieux préjugés locaux, et en plus d'une région au moins permettra de restreindre l'influence jacobine. Mais elle sera aussi professionnelle et corporative : ni l'enseignement ni les cultes ne doivent être des institutions d'État; « une bonne loi sur l'Association » permettra, non pas aux Églises, mais « à l'Église et aux Universités de se développer librement avec leur budget propre¹ » : entendez que sera assuré ainsi à brève échéance l'étouffement de l'Université au profit de l'Église; — à moins encore qu'« on n'abandonne à la commune le service de l'enseignement ».

Note

Partout d'ailleurs, dans la hiérarchie administrative, judiciaire ou civile, le principe de la cooptation pourra être introduit, qui rendra à l'esprit de corps sa force de continuité et de conservation, et l'on admire qu'en Allemagne le corps même des officiers garde quelque autonomie et puisse rester fermé aux individus de certaines races et de certaines classes sociales. On reconstituera de même, par de bonnes lois qui restituent au père la liberté absolue de tester ou qui favorisent au moins l'état d'indivision des biens, la propriété terrienne et la famille.

Ainsi le Roi pourra s'intituler à juste titre « le Roi des Provinces Unies » : car nos réactionnaires, clairvoyants dans leur haine de l'individualisme et de la liberté, savent bien comme les contraintes les plus

1. *Enquête*, 2^e fascicule, p. 22.

prochaines et les plus restreintes, celles d'un petit groupe local ou professionnel, sont de toutes les plus tyranniques et les plus minutieuses. Et le *Propagateur picard* a sans doute raison d'admirer « l'audace du descendant de Henri IV » lorsqu'il a bien voulu écrire à M. Charles Maurras ces paroles vraiment mémorables : « *Je suis seul en mesure de ranimer la vie spontanée dans les villages et les campagnes*¹ ».

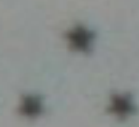
Monseigneur le duc d'Orléans s'enivre déjà lui-même, autant que ses fidèles, au spectacle de l'œuvre future de la monarchie, facile et féconde, réparatrice de tous les maux de la France. Il évoque le triste tableau des luttes de classes « que la République demeure impuissante à réprimer » ; et il ajoute : « A cette lutte la monarchie entend substituer l'harmonie des droits sous l'égide de l'arbitre souverain. Comme dès lors tout s'ordonne et s'apaise ! » (*sic*)².

Après cela, comment se réalisera cet heureux état de pacification et de prospérité universelle ? Nous savons qu'un coup de force nous y devra porter comme d'un bond : la monarchie sera « poignarde ». Et c'est pour cela que l'*Action française*, elle qui reproche au pacifisme humanitaire de favoriser les luttes intestines, s'applique si industrieusement à cultiver tous les germes de division qui existent en France : « Nous n'aurons point fait ces désordres ; mais, si nous sommes organisés, nous en aurons, la

1. *Enquête*, 2^e fascicule, p. 30.

2. *La Monarchie française*, préface, p. 14.

Patrie en aura par nous, tout le bénéfice ». Et puis... la guerre peut éclater... peut-être désastreuse... — « Sur quoi s'appuiera le prétendant ? » demande M. Barrès. On lui répond : « Il s'appuiera nécessairement sur l'armée »... « l'armée, où les éléments monarchistes abondent ». — « Et où avez-vous pris que je ne veuille pas violenter ? » demande M. Maurras à M. Vaugois. « On rentre comme on peut », a dit un jour le chef de la Maison de France. Comme un de leurs correspondants, tous à l'*Action française* ne connaissent, des trois vertus théologales, que la foi et l'espérance : ils n'ont aucune charité...¹.



Telle est l'œuvre, tels sont les principes et l'esprit de l'*Action française*. L'œuvre est curieuse, elle n'est dénuée ni de distinction ni d'art ; et maintenant même que, malgré tout le mal qu'elle se donne pour cela, elle ne parvient guère à indigner ou à irriter, elle ne devient pourtant pas indifférente. Peut-être aurons-nous semblé en exagérer l'importance en nous en occupant si longtemps : mais elle garde une valeur incontestable de symptôme, un intérêt de document.

Son rôle pratique a été à peu près nul jusqu'ici, sauf par l'unité de direction qu'elle est parvenue à donner aux tendances réactionnaires d'un certain

1. *Enquête*, 2^e fascicule, pp. 4, 20, 102.

nombre de littérateurs, en les poussant jusqu'au royalisme avoué. Son originalité intellectuelle et sa tentative de coordination logique des idées antidémocratiques sont de même assez faibles, et les contradictions en sautent aux yeux.

Contradictoire avant tout leur prétendu positivisme, qui oscille entre une conception empirique des lois sociales et une conception toute romantique de l'instinct national; entre l'influence de M. Charles Maurras et de l'école de Taine, et l'influence de M. Vaugeois et de l'ancienne *Union pour l'Action morale*. Car, si l'intuition révèle au cœur du vrai patriote l'intérêt commun et les traditions légitimes, point n'est besoin de longues et patientes études d'« histoire expérimentale » et de « physique politique ». Que si nous voulons, au contraire, faire de la sociologie et de la science, mettons-nous à l'école de M. Durkheim, faisons de minutieuses enquêtes, apprenons à travailler, et renonçons à trouver d'emblée, avant toute recherche, la solution des problèmes les plus complexes de l'heure présente.

Et où rencontrons-nous aujourd'hui, en effet, chez quel savant, dans quelle science, la vérification de cette prétendue loi d'hérédité ou de la monarchie « de salut public »? Où prenons-nous le droit de négliger les différences de temps et de lieu, et de conclure que, parce que la monarchie a joué tel rôle dans le passé, elle le pourrait jouer encore à l'avenir, alors que toutes les conditions sont changées? Inver-

sement, comment négliger de bonne foi tant d'indications de l'histoire, et par exemple l'expérience qu'ont faite autour de nous de la monarchie « traditionnelle et héréditaire » des pays comme l'Espagne, ou le Portugal, ou la Russie? Comment fermer les yeux enfin à tout le mouvement des temps modernes, et aux causes de tout ordre qui travaillent à la diffusion des idées égalitaires?

) *isso!*

Mais c'est qu'au fond l'appareil idéologique, et la méthode scientifique, et le positivisme, et Comte, et Taine, ne sont là que pour en imposer aux naïfs, peut-être tout au plus pour persuader nos dilettantes d'hier de la distinction de leur attitude, de la profondeur de leur savoir ou de la dextérité de leur dialectique. Quant à la rigueur de leurs déductions, qu'on en voie la mesure dans cette déclaration délicieuse de M. Buffet : « J'aurai toujours soin de vérifier la solution [de tout problème politique] par l'expérience, même par cette *expérience imaginaire, qu'est un exemple bien choisi* : un exemple... c'est la contre-épreuve de tout système ». Et M. Maurras de s'ex-tasier sur « cette perfection de l'esprit positif ¹ »!

!!!

Contradictoire également leur philosophie de l'histoire, qui confond deux conceptions opposées de la raison : la raison purement empirique, qui constate et interprète les faits donnés, et la raison constructive et idéaliste, qui conçoit le possible en face du présent ou

1. *Enquête*, 1^{er} fascicule, p. 9.

Note
du passé, et par l'abstraction l'érige en idéal, en fin ou en règle. Faisant de la raison la faculté française par excellence, ils ne s'aperçoivent pas qu'elle l'est surtout au second sens, dans le pays de Descartes et des grands géomètres, de la science mécaniste et de l'art classique, et qui par là même, indissolublement abstracteur et simplificateur, semble avoir été par excellence jusqu'ici le pays de l'administration savante, des divisions symétriques, de la centralisation et de l'unité, le pays prédestiné du *Contrat social* et des *Droits de l'homme*.

Contradictoire encore la conception de la monarchie positiviste, si, renonçant à la justifier au nom de son droit ou de sa perfection interne, on ne veut se fonder que sur les avantages de fait qui résulteraient de son existence séculaire, alors que précisément elle n'a que ce malheur, de n'exister pas! On ne lui donne d'autre vertu que d'être traditionnelle, chez nous où la tradition royale fut justement interrompue par une tradition contraire! que d'être héréditaire, alors que ce caractère même et la force qu'on en fait dériver pour toutes ses œuvres, ce n'est qu'après la Restauration, bien mieux, après la première transmission régulière de la couronne du Roi à son héritier, qu'on en pourrait seulement parler sans ridicule! Est-ce que par hasard la royauté de Charles X ou celle de Louis-Philippe ont été héréditaires? Quelle est dès lors la différence de situation entre leurs descendants et le premier soldat de fortune venu qui pré-

isso, isso!
isso!

tendrait s'emparer du pouvoir? Et quand on disserte sur la facilité qu'aurait seule la monarchie, en raison de sa force traditionnelle, pour faire de la décentralisation ou réaliser telle autre grande œuvre de réforme, de qui vraiment se moque-t-on?

Contradictoire enfin l'attitude pratique que comportent de tels principes. — Car, si l'on part du plus franc réalisme, voire du plus cynique, on veut restaurer, en fait, le respect pour la foi religieuse, pour l'institution monarchique, pour les inégalités sociales nécessaires, pour la patrie enfin : or, tous ces sentiments ont besoin de se croire légitimes, vrais et bons, et non pas seulement coutumiers et traditionnels. Une tradition qui sait qu'elle n'est rien de plus, a perdu le plus clair de sa puissance d'action ou de son autorité sur les âmes; tout le long de l'histoire, ce que la critique peut reconnaître comme relatif, s'est donné et s'est pris lui-même pour absolu. Nous proposer un catholicisme si nettement anti-évangélique et anti-chrétien qu'il se défie de ses textes mêmes et s'interdit d'y puiser son inspiration; des institutions monarchiques ou aristocratiques qui veulent se faire accepter simplement parce qu'elles ont existé autrefois, sans nous donner l'illusion même de leur vertu ou de leur justice; un sentiment national français, enfin, devenu insensible à tout l'idéal qui a remué séculairement la race, à qui l'on veut persuader qu'il n'a d'autre droit à vivre que celui de sa force, à qui l'on ne permet plus de se croire et de s'aimer soi-même

*isso!**MS*

comme le champion des causes éternelles, comme accomplissant « les gestes de Dieu » ou restituant au genre humain « ses droits »; qu'est-ce que tout cela, sinon nous pousser à des fins en nous retirant les moyens, le désir même de les atteindre?

Ou bien plutôt, n'est-ce pas se condamner, en pratique, à l'hypocrisie inévitable? s'acculer soi-même à la nécessité de parler le langage de la vraie foi, étant incrédule, à arguer du droit, quand on ne croit qu'au fait? Et l'*Action française* ne se contraint-elle pas ainsi à employer perpétuellement, à tous les moments de l'action publique et en toutes questions, les procédés d'argumentation et de langage dont elle fit sa méthode à propos de cette particulière occasion où elle a pris son origine, dans les polémiques de l'affaire Dreyfus? Mais l'on sait assez que ces procédés ne lui répugnent pas.

Malgré tout cela, ou peut-être en raison même de ces contradictions, la doctrine comme la méthode sont symptomatiques. Symptomatiques de notre désarroi moral, de notre dédain pour le raisonnement, la logique ou les principes; de notre tendance à exalter, par raffinement intellectuel, les procédés de l'instinct, de l'action spontanée, des modes irréfléchis de la vie. Ce n'est pas sans raison que les écrivains de l'*Action française* rapprochent certaines de leurs idées de celles du syndicalisme révolutionnaire, et que MM. Georges Sorel ou Lagardelle, plus que beaucoup d'autres, trouvent grâce

devant leurs dédains supérieurs. Car, à la manière de M. Maurice Barrès, ils ne considèrent, les uns et les autres, les théories ou les principes que comme des moyens pour agir et réveiller les énergies endormies; ils croient à la valeur de l'action par elle-même, quelle qu'en soit la fin, pourvu qu'elle soit intense et violente; les idées ne sont dès lors qu'instruments, procédés de la « gymnastique de l'âme », recettes, indifférentes en elles-mêmes, pour atteindre telles fins utiles. Et quant à ces fins elles-mêmes, elles sont révélées à certaines âmes privilégiées et prédestinées à diriger les autres, par leurs préférences profondes et irréfléchies, par leurs instincts infailibles. Ils confinent par là au pragmatisme; et par là encore, quoi qu'ils en prétendent, ils restent en un sens essentiellement romantiques. Si nous osions user contre l'*Action française* d'un argument de tournure nationaliste, nous dirions volontiers qu'ils se heurtent ainsi aux résistances de l'esprit français, traditionnellement épris d'idées claires et distinctes, de buts définis, d'évidence et de raison.

iso!

TRADITIONALISME ET ROMANTISME

Nous avons cru discerner plusieurs fois déjà, chez les traditionalistes contemporains, des éléments romantiques : et pourtant, la condamnation sans réserve et sans nuance du romantisme semble devenue un des articles de leur credo tout ensemble politique et littéraire, — puisque les deux choses ne se séparent jamais entièrement chez eux. Un gros livre, où d'ailleurs le talent est loin de manquer, de M. Pierre Lasserre¹, vient de présenter la théorie dans toute

1. *Le Romantisme français*, 1 vol. in-8°, 547 p., édition du *Mercur de France*. — M. Lasserre nous a fait l'honneur de répondre à cette étude, parue d'abord dans la *Revue du Mois*, et sa réponse est devenue la préface de la seconde édition de son œuvre. Mais elle consiste en une critique directe et totale de l'idée démocratique, à laquelle le présent ouvrage tout entier peut être considéré comme une réplique, vaille que vaille. Quant à l'idée soutenue spécialement dans ce chapitre, qu'il n'y a aucune solidarité nécessaire entre le Romantisme et la Révolution, que les deux mouvements ont pu se rencontrer et se fondre à certains moments, mais restent pourtant distincts dans leurs origines et

son ampleur ; il convient sans doute d'en chercher là les considérants.

S'il n'y fallait voir qu'une thèse purement littéraire, l'originalité en serait mince : on y trouve rassemblées toutes les critiques qui, au cours du XIX^e siècle, dans la fièvre du combat, ont été prodiguées aux romantiques par leurs adversaires les plus forcenés et parfois les moins clairvoyants. Que le romantisme résulte d'un déséquilibre des facultés morales de l'homme, qu'il soit né d'un individualisme sans frein et comme d'une hypertrophie du moi, qu'il « systématise, glorifie, divinise l'abandon au pur subjectivisme » ; qu'il marque par suite la prédominance de la sensibilité et de l'imagination sur la raison, se plaise aux analyses malsaines ou aux impressions morbides, se perde tantôt dans le vague, tantôt dans le chimérique et tantôt dans le monstrueux ; que, sous des formes violentes, il reflète une faiblesse d'âme et une impuissance d'agir qui s'étalent et s'enorgueillissent d'elles-mêmes ; qu'en un mot, avec les règles du goût classique, il ébranle les convenances morales et le bon sens, — c'est ce qu'avaient dit, ou à bien peu près, avant M. Lasserre, les Gustave Planche ou les Nisard, et d'autres encore avant ceux-là.

Mais ce qui redevient nouveau en ce livre et lui

dans leur inspiration essentielle, nous avouons ne pas voir quels arguments M. Lasserre y oppose, et il nous semble qu'on pourrait presque croire, à le lire, qu'il passe condamnation sur ce point. (Cf. *Revue du Mois, Romantisme et révolution*, n° du 10 septembre 1907.)

vndade
juste
 donne un intérêt général, — la valeur d'un symptôme, — c'en est le parti pris, l'acrimonie, l'accent de haine et comme de rancune personnelle, qui étonnent d'abord en un tel sujet, — et qui s'égarent au surplus en des dédains d'un bel effet comique. On y découvre que « le beau génie de Lamartine fut condamné à un demi-avortement »; qu'il faut reconnaître à Hugo « une véritable faculté poétique, qui n'eût demandé pour produire des chefs-d'œuvre que de recevoir un emploi en rapport avec sa nature » (*sic*); « que sa vocation la plus marquée... c'était de donner au genre qui a produit le *Roman comique*, *Gil Blas*... au genre picaresque enfin, des monuments d'une graisse et d'une gaîté encore inconnues ». — Le ton de M. Lasserre est d'ailleurs aussi déconcertant parfois que ses jugements. Il écrit : « Le problème que le lyrisme de Hugo pose à la critique est celui-ci : comment un poète d'intelligence rudimentaire, philosophe ridicule, moraliste nul, d'une sensibilité commune... a-t-il pu être un grand poète lyrique? ¹ » Et il ajoute :

Note !
Note
 1. C'est contre Victor Hugo que M. Lasserre s'acharne particulièrement. Il sera peut-être permis de noter à ce propos que, si les critiques littéraires semblent assez disposés en général à décréter que Hugo « manque d'idées » et « n'existe pas » comme penseur, les philosophes sont beaucoup moins dédaigneux; plusieurs, et non des moindres, ont reconnu au grand poète visionnaire une puissance de suggestion unique : Guyau, par exemple, et surtout Renouvier, qui lui a consacré deux volumes, on le sait, et n'a pas craint d'étudier en lui « *Le philosophe* ». — Pour ce qui est du caractère, la publication récente des *Lettres à la Fiancée* et de la correspondance avec Sainte-Beuve, où ce dernier fait si triste figure, ont montré que, si la vanité de Victor

« Car enfin il l'a été. *Ce ne peut être que par une sorte d'usurpation.* » Que veut dire cela? Et de qui se moque-t-on? — Ailleurs il demande : « Qu'un poète d'intelligence désorientée puisse rencontrer des idées magnifiques... comment l'admettre? » De M^{me} de Staël il déclare : « Ce qui consomme à nos yeux la disqualification intellectuelle de M^{me} de Staël, c'est le nombre de pensées fortes et saines qu'on trouve chez-elle ». — Décidément, la manière se dénonce ici : nous reconnaissons ce ton de pince-sans-rire comme ce dogmatisme hautain, cette prétention à trancher d'autorité les questions les plus complexes, ce mélange de pédantisme et d'ironie, ce parti pris de mêler le langage de la morale, de l'esthétique et de l'impres-
sionnisme le plus arbitraire, et de qualifier de ver-
tueuses ou de méritoires les préférences les plus indi-
viduelles : nous avons affaire à un disciple de M. Maurice Barrès.

C'est aussi que nous sommes en présence moins d'une œuvre littéraire que d'une œuvre politique. C'est au nom du traditionalisme qu'est formulé ce réquisitoire ; il s'inspire d'une indistincte et commune antipathie pour notre temps, hommes et choses, œuvres et institutions, sentiments et idées. Et par là il continue fidèlement et résume une campagne qui date d'assez loin : il ne faut pas oublier que les littérateurs qui

Hugo a touché parfois au ridicule, la grandeur et la noblesse morale qui inspirent toute son œuvre n'ont tout à fait manqué ni à son âme ni à sa vie.

devinrent plus tard les théoriciens ou les chefs du nationalisme s'étaient essayés depuis longtemps à discréditer les idées démocratiques en rabaissant ou en ridiculisant les grands écrivains qui les avaient popularisées : aux environs de 1890, déjà, et dans le seul intérêt sans aucun doute de la délicatesse et du bon goût, on vilipendait Voltaire en exaltant Bossuet, on était plein de sévérité pour Hugo et de dédain pour Zola, et l'Académie française, ayant mis au concours l'éloge de Michelet, s'empressait de couronner un « éreintement » systématique de l'historien¹. — La thèse de M. Lasserre consiste ouvertement aujourd'hui à identifier l'esprit romantique et l'esprit de la révolution, parce que la source commune s'en trouverait dans l'influence et dans la personnalité de J.-J. Rousseau. Rousseau est, à l'heure qu'il est, le grand coupable. Ajoutez que, comme il est Suisse de naissance, c'est à l'introduction haïssable d'un élément étranger dans notre sensibilité française qu'on pourra s'en prendre si nos véritables et saines traditions sont

1. Dans les conférences récentes de M. Lemaître sur J.-J. Rousseau, comme dans les écrits de M. Bourget et de M. Barrès, on a remarqué déjà la fréquence des expressions de dédain violent : les principes de 89 sont « niais », les idées de Rousseau sont absurdes, folles, véritables monuments d'aberration, leur succès est la meilleure démonstration de la crédulité et de la stupidité publique. Comment le lecteur ne serait-il pas persuadé qu'il faut être M. Homais en personne pour s'y laisser prendre, et comment en douterait-il, quand ce sont des gens de tant d'esprit, des Académiciens, qui le disent ! — Il y a là une véritable méthode d'intimidation intellectuelle.

abandonnées : double avantage pour un nationalisme conséquent.

Par là s'explique donc ce ton, nouveau dans la critique littéraire : c'est le ton de la polémique et du pamphlet; il ne s'agit plus d'impartialité ni de nuances; on ne se pique plus de pénétrer exactement et de comprendre les auteurs dont on parle : c'est œuvre pie que d'accabler des adversaires; et l'essentiel est désormais de faire sentir au lecteur qu'il est tenu, en conscience, à honnir les œuvres suspectes comme les mauvaises doctrines¹ : « Sensualisme des idées, métaphysique des émotions, matérialisme mystique, bestialité lyrique, ainsi pourrait-on définir la tare, disons mieux : la pourriture romantique de l'intelligence » : ainsi prononce M. Lasserre; et encore : « Bornons-nous à ouvrir une perspective sur cet immense marécage de la pensée romantique au XIX^e siècle ». Pour lui l'explication du romantisme comme de la démocratie tient en un seul mot : « la misère psychique ».

1. Ainsi, on ne dira plus les *erreurs*, mais les *mensonges* des auteurs qu'on combat : sans les accuser expressément de mauvaise foi, on en donne ainsi l'impression; car qui oserait penser que des Académiciens emploient des termes impropres, ou à contre-sens! « Les mensonges de Rousseau », dit M. Lemaitre; Brunetière avait déjà dit de même : « Les mensonges du Pacifisme ». — Et le procédé s'est révélé tout récemment encore à propos des discussions relatives à la seconde cassation, sans renvoi, de l'arrêt condamnant le commandant Alfred Dreyfus, cassation fondée sur l'article 443 : d'une interprétation prétendument inexacte de cet article par la Cour de Cassation, d'une *fausse interprétation*, on a conclu triomphalement au *faux* de la Cour de Cassation, donc à sa forfaiture : et le tour est joué!

Que le mouvement romantique soit lié, en effet, au mouvement révolutionnaire, et par des liens très étroits, c'est ce que nous admettrions volontiers, — mais au sens où les romantiques eux-mêmes, de Chateaubriand à Musset, l'ont compris presque tous. L'ébranlement des institutions et des idées, les crises de conscience ou les incertitudes morales nées de la ruine de croyances séculaires, les sentiments et l'imagination exaltés par mille spectacles tragiques, élargis par tant de perspectives nouvelles et d'espoirs indéfinis : tout cela n'était-il pas éminemment propre à ouvrir dans l'âme française des sources de poésie restées fermées jusque-là, et à en faire jaillir pour la première fois le lyrisme en nappes impétueuses et profondes ? Mais M. Lasserre ne l'entend pas ainsi : ce n'est pas l'expression nécessaire et spontanée de tout un état social, ce n'est pas la fermentation d'un monde nouveau, qu'il découvre dans le romantisme : il n'y voit qu'une déviation fortuite de notre goût national, due au seul Rousseau, dirait-on ; ou encore, l'action de quelques sophismes funestes ou de quelques sentiments morbides, inoculés par un fou à ses contemporains et à ses successeurs, et qui déroulent leurs conséquences, naturelles et accidentelles tout ensemble. Aussi se croit-il autorisé à confondre, tout le long de son livre, la question littéraire et la question politique, à nier la valeur d'art ou le génie d'un poète parce qu'il juge fausses ou dangereuses les idées sociales et la philoso-

phie dont il s'inspire, ou réciproquement, à conclure des fautes de goût de l'écrivain à la « perversité » des idées qu'il exprime. Comme s'il allait de soi que les intérêts de l'art doivent être ici directement solidaires de ceux de l'ordre social ! Comme s'il n'était pas évident que cette manière nouvelle de sentir, cette exaspération de la sensibilité favorisée par la Révolution a renouvelé notre littérature, et l'a donc servie, quoi que l'on pense d'ailleurs de ses effets sociaux ! Comment le jugement esthétique ne resterait-il pas ici distinct, en tout état de cause, et indépendant du jugement politique et moral ?

Répondra-t-on en proclamant la perfection plus haute et la supériorité de l'art classique, en corrélation avec tout ce que l'on admire dans l'ordre social du xvii^e siècle ? Ce ne serait pas échapper à l'objection : car il est assez manifeste, j'imagine, que la tradition « monarchique et religieuse » du siècle de Louis XIV avait épuisé, et depuis longtemps, ses vertus inspiratrices et que, les écrivains politiques mis à part, la littérature du xviii^e siècle, si timorée, si obéissante aux prescriptions de Boileau, si traditionaliste en un mot, se mourait de sécheresse et d'anémie ! M. Lasserre oserait-il pousser l'amour des traditions, et du paradoxe, jusqu'à regretter que le lyrisme de Victor Hugo ait remplacé dans l'admiration des bons Français celui de Jean-Baptiste Rousseau ?

Mais, à la vérité, la question esthétique n'intéresse M. Lasserre que secondairement. Par l'étude du

Romantisme, il veut établir que l'esprit de la Révolution et la métaphysique des Droits de l'homme ont compromis l'équilibre moral de la France; et si de nouvelles sources de beauté nous ont été révélées du même coup, cela lui importe en somme assez peu. — Mais la thèse historique est-elle elle-même soutenable? Son livre s'ouvre par l'étude psychologique de J.-J. Rousseau : c'est que tout le Romantisme, d'après lui, vient de Rousseau : admettons-le sans discuter, malgré toutes les réserves qui seraient ici nécessaires; mais la Révolution française, c'est aussi Rousseau : dès lors, les deux mouvements s'identifiant dans leurs origines, la solidarité en éclate aux yeux. — Or, comment se contenter un seul instant de cette argumentation? Sans parler des nécessités de tout ordre, économiques, politiques, sociales, des nécessités générales et profondes, qui rendaient 89, et sans doute aussi 93, inévitables, et pour nous en tenir exclusivement aux sentiments et aux idées, comment ne pas remarquer qu'il n'est jamais question dans ce livre, sinon par de brèves allusions (et même elles ne sont pas toujours défavorables), de tout ce qui, dans le XVIII^e siècle, n'est pas Rousseau? Or, si Montesquieu, Voltaire, les Encyclopédistes n'ont pas agi sur le Romantisme, ne seraient-ils pour rien dans la Révolution française?

On réplique qu'ils étaient restés monarchistes et aristocrates. — Si l'on veut dire qu'ils n'ont jamais prévu, ni voulu, toutes les conséquences que les événements ont tirées de leurs œuvres, il se peut bien,

mais qu'importe ? On pourrait bien dire la même chose de Rousseau lui-même. L'essentiel est de prendre sur le fait la réalité et le sens de leur action, aux uns comme aux autres, et ce sens n'est pas douteux. Seulement, une fois rétablis tous les anneaux de cette chaîne intellectuelle et historique, la théorie de M. Lasserre s'écroule tout à fait : car l'esprit de Voltaire et de l'Encyclopédie, c'est l'esprit classique dans toute sa pureté, c'est, derrière l'empirisme de Locke, le rationalisme de Descartes. M. Lanson a établi jadis, avec une force singulière, que le XVIII^e siècle fut le siècle cartésien par excellence¹. On retrouve ainsi la thèse de Taine, contre-pied exact de celle de M. Lasserre : Taine voyait et condamnait dans la Révolution l'aboutissement logique de l'humanisme et du classicisme, c'est-à-dire du culte de la raison générale et abstraite, de l'étude de l'homme en soi, telle que l'avait conçue le XVII^e siècle après la Renaissance ; M. Barrès et M. Bourget le répètent après lui ; et l'on pourrait donc se contenter de renvoyer les uns aux autres les augures du traditionalisme, en souhaitant qu'une doctrine si soucieuse d'orthodoxie fixât un peu mieux son credo² !

1. *Revue de métaphysique et de morale*, n° de juillet 1896.

2. Le point est d'importance : car par là nos traditionalistes, qui se réclament constamment des *Origines de la France contemporaine*, vont nettement à rebours des directions pratiques de leur maître. Rien n'est moins « nationaliste », au sens que le mot a pris dans le parti, que l'enseignement de Taine : comme il voit dans l'esprit classique, géométrique et niveleur, la source du centralisme monarchique et de la Révolution, c'est au con-

n.

N. | Il n'y a pas jusqu'à l'action attribuée à Rousseau lui-même qui ne prête à l'équivoque. — S'il agit sur la Révolution, c'est sans doute par le *Contrat social* : or, aucun de ses livres n'est moins romantique, si bien que plusieurs critiques, et des moins suspects, M. Ernest Seillière¹ par exemple, et hier encore M. Jules Lemaître, ont pu prétendre qu'il reflète une inspiration toute différente de celle de la *Nouvelle Héloïse* ou des *Réveries d'un promeneur solitaire*, et qu'il représente dans l'œuvre de son auteur une sorte d'accident. Les obscurités ou les difficultés n'y tiennent-elles pas, en effet, à l'abus de l'abstraction, à une sorte d'effort de reconstruction géométrique de la société, où la sensibilité propre de Rousseau a moins de part que partout ailleurs? C'est un livre de pur rationalisme, et au fond nettement cartésien.

Dira-t-on que la fiction équivoque d'un état de nature et d'un droit naturel, si essentielle chez Rousseau, est encore à la base du *Contrat social*? Mais

FS | traire à l'esprit germanique que vont ses sympathies intellectuelles ou politiques. Là seulement il croit trouver le sens profond de la vie et de l'évolution naturelle, sans spasmes et sans crises; c'est là qu'il admire l'acceptation des inégalités naturelles, ou qu'il vante les organisations spontanées et séculaires, l'infinie diversité des coutumes et des mœurs locales. Jusqu'au moment de l'affaire Dreyfus, cette doctrine semblait dominer, et aujourd'hui même on en relèverait par ci par là quelques traces, dans la littérature réactionnaire. Elle est encore très sensible, en tout cas, dans les *Opinions à répandre* que M. Jules Lemaître écrivait aux environs de 1894, et elle éclate dans le titre qu'on n'a pas oublié de M. Demolins : *A quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons*.

1. Ern. Seillière, *l'Impérialisme démocratique*, chez Plon.

cette idée ne lui est nullement particulière, on l'oublie vraiment trop, elle était classique chez les juristes, elle a traversé tout le grand siècle, on la retrouve chez Puffendorf, chez Grotius, chez Bossuet, et elle remonte en droite ligne au droit romain et au stoïcisme.

H.B.

Voudra-t-on incriminer, avec M. Lasserre, l'optimisme naturaliste, l'idée de l'innocence primitive et du bonheur de l'homme avant l'institution sociale, idée qui à l'entendre a quelque chose d'« ignoble »? Mais si cette idée, très peu chrétienne il est vrai, se retrouve dans beaucoup de conceptions romantiques, c'est un contre-sens complet, croyons-nous, que de l'identifier avec l'idée du progrès telle que Condorcet l'a formulée, telle qu'elle a pu agir sur les hommes de la Révolution, et favoriser ensuite, à travers tout le XIX^e siècle, le mouvement démocratique. La notion de progrès s'est formée avant tout au spectacle de l'évolution des sciences et de l'habileté de l'homme à dominer les forces naturelles ou à les tourner à ses fins; elle se concilierait aussi bien, et même mieux, avec la croyance en la grossièreté primitive de l'humanité qu'en sa perfection originelle; toute pénétrée de confiance en la pensée humaine, elle s'accorde fort mal, en tout cas, avec ce mépris des arts et des lettres, cette défiance pour toutes les œuvres de la civilisation, qui sont les traits essentiels et caractéristiques de l'âme de Rousseau. En fait, elle a été élaborée par Turgot, par Bayle, par Perrault,

Note

Note

voire par Pascal, Descartes et Bacon, et elle encore appartient à la tradition encyclopédique et classique. — Ainsi ce n'est pas tout à fait le même Rousseau, on peut le prétendre hardiment, qui a suscité le Romantisme et qui a servi la Révolution, et son action dans ce dernier sens ne s'est exercée que par toutes les parties de son œuvre où il ne contredisait pas, mais secondait au contraire l'influence de l'esprit classique.

Aussi bien, l'on ne voit vraiment pas en quoi et pourquoi tout ce qui est le côté proprement romantique de Rousseau et tout ce qui va caractériser la littérature nouvelle aurait dû être par soi-même funeste à l'esprit traditionaliste. Car si Rousseau et le Romantisme sont individualistes, ils sont en même temps sentimentalistes et mystiques, et, à bien des égards, ceci corrige cela. Le réveil du sentiment pur, la primauté donnée au cœur sur la pensée, n'est-ce pas une des sources de la réaction contre la politique sèchement intellectualiste du XVIII^e siècle? N'est-ce pas cette influence romantique autant que les circonstances de sa vie privée, qu'on retrouve jusque chez Auguste Comte, dans la thèse de la supériorité affective et dans son culte de la femme? Et le père du traditionalisme, Joseph de Maistre lui-même, n'est-il pas un romantique très authentiquement? C'est qu'il semble bien, en effet, qu'à l'ordinaire, préjugé et tradition, intuition et révélation du cœur, tout cela se ressemble beaucoup; à l'ordinaire, chacun accepte

et aime spontanément ce que la coutume, l'hérédité et la tradition ont converti en sa substance morale, ce qu'elles ont insinué en lui avec son sang, comme un instinct. N'est-ce pas la raison abstraite, en revanche, qui enseigne l'irrespect et ruine, en même temps que la force de l'instinct, celle des traditions? C'est au moins la doctrine du maître de M. Lasserre en traditionalisme, M. Maurice Barrès¹. En fait, n'est-ce pas par la restauration des idées religieuses et monarchiques que, de Chateaubriand à Victor Hugo, le Romantisme s'est manifesté d'abord en France? N'est-ce pas sur le tard, bien après 1830, et par quelques-uns seulement de ses représentants, qu'il a fait décidément cause commune avec les idées libérales? N'est-ce pas, d'autre part, comme l'école par excellence de la tradition qu'il a agi en Allemagne? — Car M. Lasserre n'oublie qu'une chose, en effet : c'est que le Romantisme fut un phénomène, non spécialement français, mais européen, et sa thèse est encore démentie par le rôle et les destinées qu'il eut dans tous les pays voisins.

A vrai dire, M. Lasserre s'en avise dans la dernière partie de son ouvrage, consacrée à l'influence germa-

1. Si les théories nationalistes de celui-ci dérivent bien, au fond, d'un individualisme exaspéré jusqu'au nihilisme moral, comme nous avons essayé de l'établir plus haut, il ne serait donc, selon les définitions qu'on nous propose ici, qu'un des derniers romantiques. Et c'est encore plus évident d'un autre des patrons de M. Lasserre, Nietzsche. Au reste, le livre même de M. Lasserre est d'allure et de ton nettement romantiques.

MB

justo

1550
nique, — partie qui semble d'ailleurs surajoutée, et où nous voyons figurer parmi les Romantiques ceux qui marquèrent contre eux une réaction décidée, les Renan et les Taine. A l'objection que les idées qu'il nous présente comme subversives de toutes les traditions en France, les servirent au contraire en Allemagne, il se contente de répondre que chez l'Allemand le passage de l'idée ou du sentiment à l'acte est moins direct et moins rapide que chez le Français : et c'est se tirer d'affaire à bon compte. Il reste pourtant que, plus sera développé ce qu'il appelle l'esprit panthéistique, c'est-à-dire plus on aura conscience de la spontanéité de l'évolution humaine et de sa continuité, et plus il semble qu'on sera prêt à accepter l'autorité du fait, de la tradition et à se méfier de la raison individuelle. Si on l'entend ainsi, l'influence allemande, sensible surtout, de l'aveu même de M. Lasserre, chez Pierre Leroux, Quinet, Taine et Renan, est postérieure au Romantisme, et contradictoire à bien des égards avec l'esprit qu'on lui prêtait d'abord, lorsqu'on le définissait comme avant toute individualiste.

justo

N.
Si donc le Romantisme se rattache étroitement à la Révolution, c'est surtout en tant que celle-ci fut une merveilleuse excitatrice d'énergies et de sentiments de tout ordre, et renouvela l'atmosphère de la pensée française, peut-être de la pensée humaine; c'est encore, si l'on veut, par ce qu'elle eut d'individualiste, et encore en ce que le Romantisme est tra-

versé, comme elle, d'un grand souffle d'indépendance et d'idéalisme; c'est enfin en tant qu'il exprima fidèlement un état de l'âme moderne, complexe et troublé, qui ne se comprendrait pas sans le grand ébranlement de la fin du XVIII^e siècle. Mais la Révolution reste, dans ses origines, rationaliste plutôt que sentimentale¹, œuvre de l'humanisme classique plus que du mysticisme romantique; elle se rattache de la façon la plus étroite à notre tradition nationale, pourvu seulement qu'on ne veuille pas prendre celle-ci, figée et inerte, dans une de ses étapes dépassées, mais qu'on la saisisse dans son mouvement même et sa direction vivante. La tendance est trop visible chez nos littérateurs réactionnaires à nous présenter la Révolution comme un accident. M. Jules Lemaitre ne la rattachait-il pas récemment à la seule influence du *Contrat social*²,

1. Ce n'est nullement établir le contraire que d'essayer de prouver, comme a voulu le faire M. Lasserre en nous répondant, que la Révolution, méconnaissant les lois naturelles de la vie en société, a été chimérique, déraisonnable et absurde : et cela, quelle que soit la valeur de sa démonstration. Car une doctrine peut être fausse et rester cependant d'ordre intellectuel et d'inspiration rationaliste. Dira-t-on que toute théorie insuffisante ou inexacte en cosmographie, en physique ou en métaphysique, est, par cela seul, d'origine sentimentale? Peut-être le pourrait-on, en se plaçant au point de vue d'une analyse psychologique toute théorique et très poussée : mais ce n'est nullement le point de vue où se place M. Lasserre. (Cf. son article de la *Revue du Mois*).

2. J. Lemaitre, *J.-J. Rousseau*, 10^e conférence : « Sans lui (Rousseau), sans quelques phrases de cet étranger dans ses *Discours sur l'inégalité*, surtout dans son *Contrat social* (auquel il tenait si peu), il est possible qu'on n'eût pas songé, en 1792, à faire la République... »

lui-même écrit par J.-J. Rousseau en quelque sorte par hasard ¹ ?

Note
N.B.
La Révolution française est le fruit le plus nécessaire et le plus authentique de toute notre formation nationale, comme elle est à la source de tout ce que nous sommes devenus et de tout ce que nous avons fait depuis un siècle. Et n'est-ce pas le plus curieux paradoxe de ce traditionalisme contemporain (c'est aussi sans doute sa meilleure condamnation) qu'il aboutisse à répudier deux siècles de notre histoire, ceux par lesquels nous avons le plus agi moralement en Europe, ceux qui nous ont donné des titres uniques au respect de tous les peuples; de même qu'ici, avec le livre de M. Lasserre, il en vient à répudier un siècle entier de notre littérature, le plus riche incontestablement, le plus varié, le plus spontané, et peut-être, à tout prendre, le plus généreux, le plus puissant et le plus haut ?

* * *

Nous venons de passer en revue les aspects ou les représentants les plus significatifs du traditionalisme contemporain, et, sous le dogmatisme des formules

1. Peut-être, il est vrai, espère-t-on faire mieux éclater de cette façon la banqueroute de la science, en nous montrant la succession des événements historiques toute contingente, fortuite et parfaitement inintelligible; mais, d'autre part, la première prétention du traditionalisme n'est-elle pas d'être positif et scientifique ?

ou l'outrance des actes, nous avons cru y discerner une équivoque et une indécision fondamentale. Positiviste et scientifique de prétention, disons mieux, de façade, il nous a paru tendre plutôt, au fond, à l'individualisme le plus extrême, et ériger avec une sérénité superbe en vérités scientifiques et en lois de l'histoire ses passions ou ses haines. Car l'autorité de Comte ou de Taine ne peuvent peser ici que ce que pèse toute autorité en matière de science, c'est-à-dire peu de chose. Si, à ne considérer que l'état où étaient encore les sciences historiques et sociales au moment où il écrivait, la tentative d'Auguste Comte nous apparaît d'une netteté et d'une hardiesse géniales, si l'impulsion qu'il a donnée fut merveilleusement féconde et semble loin encore d'être épuisée, il n'est pas douteux pourtant que ce qu'elle eût de précieux et d'efficace, ce fut un certain esprit, un point de vue, une méthode, plus que le détail même ou les conclusions de la doctrine. Peut-on contester à l'heure qu'il est que, dans sa matière et son contenu même, le Comtisme n'ait été un système *a priori* après tant d'autres, qui seulement, plus que d'autres, a eu le tort de ne pas s'avouer pour tel? Mais, si l'esprit et la méthode positive, est essentiellement soumission entière et sans parti pris à l'expérience, et plus particulièrement effort pour en user ainsi en matières sociales, nul doute que nos traditionalistes n'ont jamais essayé, fût-ce un instant, d'appliquer la méthode positive. Ils veulent seulement, et ce n'est pas

du tout la même chose, « utiliser le positivisme » et le prestige du mot ou de certaines idées qui s'y trouvent associées, pour une fin politique préalablement acceptée. Sous le couvert des ambitieuses formules et de l'appareil scientifique, propres, pensent-ils, à séduire l'esprit moderne, il semble que leurs préjugés, leurs idées préconçues, leur défaut d'esprit critique, leurs intérêts de classe ou leurs confuses sympathies esthétiques aient pu se déployer plus à l'aise.

Par instants peut-être les plus réfléchis d'entre eux éprouvent, il est vrai, le besoin de concilier la méthode dont ils se réclament avec la réalité de leur action. Ils rencontrent alors le pragmatisme, qui n'est peut-être que la forme la plus récente que le romantisme¹ ait prise dans la pensée contemporaine. Ils diront donc la vérité elle-même et la science relatives aux désirs et aux besoins des individus ou des collectivités. Et peut-être, une fois de plus, suivent-ils ici encore une ligne de pensée vaguement discernable chez Auguste Comte, — dans sa conception utilitaire de la science, dans la fameuse devise « savoir, c'est pouvoir », et ailleurs sans doute. Nous avons vu, en tout cas, la tendance se préciser, s'étaler chez M. Barrès. Et M. Maurras, ici encore, nous en donne une expression très nette : « La vraie logique, écrit-il, se définit : « le concours normal des sentiments, des images et

1. Sur l'essence philosophique du romantisme, voir les profondes et originales études de M. René Berthelot : *Évolutionisme et Platonisme*.

« des signes pour nous inspirer (au lieu de dévoiler)
« les conceptions (au lieu de vérités) qui conviennent
« à nos besoins moraux, intellectuels et physiques. »
Cette philosophie, cette logique veut envelopper et
soulever toute l'âme¹. »

C'est par là qu'ils se révèlent, en fin de compte, individualistes avant tout, et le reproche qu'ils ne cessent d'adresser à la doctrine démocratique peut, il nous semble, se retourner contre eux. Car il y a deux manières, au moins, d'être individualiste. Il y a un individualisme abstrait et de principe, qui fut celui du XVIII^e siècle, des Constituants ou de Kant, et qui consiste à considérer l'individu humain, — non pas tel individu ou tel autre, mais l'idée de l'individu, dans l'unité abstraite et la généralité de ses intérêts ou de son développement normal, — comme la seule fin de l'institution politique et la commune mesure de toutes les valeurs sociales. Quoi qu'on en puisse penser d'ailleurs, un tel individualisme est de caractère intimement rationnel; il aspire à fournir un fondement stable à l'idée de justice, à l'idée de devoir en même temps que de droit social; il signifie égalité devant la loi, légitimité de la loi, soumission à la loi.

Mais il est un autre individualisme, non plus de principe, mais de fait, concret et sentimental, celui des Romantiques, qui se résume dans l'abandon aux sentiments intenses et spontanés, dans la culture du

1. Ch. Maurras, *Avenir et Intelligence*, p. 127.

moi, dans la volonté de puissance, dans « le droit au bonheur » ou au « développement intégral » ; et celui-ci est bien « ennemi des lois » et anarchique. Son seul titre de légitimité est d'exister en fait, d'être fort et de triompher. C'est celui où nous paraît aboutir le traditionalisme. Il est vrai qu'à l'individualisme de l'individu, si l'on peut dire, il semble d'abord substituer l'individualisme d'une nation ou d'une race : mais comme c'est au fond l'individu qui interprète l'utilité ou la volonté de la race, on revient toujours au pur romantisme et à l'anarchisme. De même que les héros de M. Barrès, nos traditionalistes s'estiment et s'admirent infiniment, et posent leurs goûts, leurs sympathies ou leurs répugnances comme autant d'intuitions infaillibles, équivalentes à la vérité même. Ils se dispensent de justifier leurs affirmations en raison ou en justice, sous prétexte qu'ils n'acceptent d'autre critère que les faits : mais ces faits mêmes, ils se réservent de les choisir et de les présenter sous leur vrai jour, — entendez que leur sens inné de la « vérité française » leur permet, à eux seuls, de les apercevoir. Rien de plus naturel dès lors que leurs procédés d'action : à la fois affirmatifs et violents, dédaigneux de toute loi comme de toute justification, n'admettant d'autre but que le salut public tel que leur instinct de seuls bons Français le leur révèle, ils se reconnaissent pour armes naturelles l'injure, l'obstruction, les cris de haine, et au besoin les coups, en attendant les coups de force. Adeptes du

nationalisme intégral ou anti-dreyfusards mystiques, camelots du Roi et porteurs du « talisman » au chiffre fatidique 445¹, à demi ironistes et à demi naïfs, pédantesques apologistes de l'instinct et scolastiques de la violence, littérateurs enflés d'eux-mêmes et hobereaux fiers de leur inutilité sociale, journalistes dupes de leur propre verve, potaches émancipés, rapins érigeant en méthode et portant dans la rue leurs farces d'atelier, ne ressemblent-ils pas à s'y méprendre à leurs aînés de 1830; n'ont-ils pas, du romantisme, et l'allure, et les sentiments, et les ridicules?

Ainsi, de ces deux individualismes, l'un, celui qui s'avoue, celui qu'on accuse d'ébranler l'ordre social, fait effort avant tout, que d'ailleurs il y réussisse ou non, pour le justifier en principe et le fonder en droit. L'autre, au contraire, qui proclame qu'il veut le soutenir, le fortifier, le restaurer, prétend y parvenir en lui retirant tout fondement intelligible; ainsi il est amené à le compromettre même en fait par les procédés qu'il emploie, les exemples qu'il

1. « C'est un anneau d'argent luisant, au centre duquel se détache bien nettement en argent bruni le chiffre magique : 445. Cette breloque, de taille moyenne, s'attache facilement à un sautoir ou à une chaîne de montre. » (*Action française* du 11 octobre 1908.) — Le chiffre 445 est, on s'en souvient (cf. plus haut, p. 191, note), le numéro de l'article du Code d'Instruction criminelle que les adhérents de l'Action française accusent la Cour de Cassation d'avoir mal interprété ou, comme ils disent, falsifié pour prononcer la cassation sans renvoi de l'arrêt du Conseil de guerre de Rennes, dans l'affaire Dreyfus.

donne, l'esprit qu'il répand. Nul doute que le groupement traditionaliste par excellence, l'*Action française*, ne puisse fournir un important chapitre à l'histoire de l'anarchisme dans la France contemporaine.

Pourtant, si la *politique du fait* semble se réduire ainsi, en dernière analyse, à la politique sentimentale la plus arbitraire, que vaut, par contre, cette *politique de l'idée* que les traditionalistes combattent? Ne sort-elle pas, malgré tout, ébranlée du rude assaut qu'ils lui livrent sans se lasser? Des arguments divers qu'ils lui opposent comme des sarcasmes ou des dédains dont ils l'accablent, peut-on affirmer qu'aucun ne l'ait atteinte? C'est ce qu'il nous reste à examiner maintenant. Nous le ferons en concentrant surtout le débat autour de la notion la plus essentielle peut-être de l'idéal démocratique, la notion d'égalité.

DEUXIÈME PARTIE

LES PRINCIPES DÉMOCRATIQUES

Il n'est pas douteux que les fameux principes de 1789, que l'idée de démocratie en général, que spécialement la notion d'égalité, ne subissent à l'heure qu'il est une crise. Les idées démocratiques et égalitaires semblaient hier encore représenter la tendance la plus caractéristique et la plus profonde des sociétés modernes; elles ont inspiré toute notre constitution politique; elles sont inscrites sur nos monuments; il pourrait donc paraître qu'elles dominent et triomphent, au moins en France. Et pourtant, chez les philosophes autant que chez les littérateurs, nous l'avons assez vu, il n'est pas de notions plus contestées aujourd'hui ni plus critiquées. Non seulement les avocats avoués de l'Ancien régime, dont nous nous sommes occupés jusqu'ici, adversaires systématiques

des institutions contemporaines, mais même leurs défenseurs, semblent les considérer avec défiance ou avec inquiétude : on dirait qu'on y soupçonne quelque chose de sophistique et d'illusoire, qu'on est presque tenté de ne voir en elles que des fantômes d'idées, vides et stériles par soi. Les critiques leur viennent à la fois des partis les plus avancés et des partis rétrogrades, et ces critiques sont parfois les mêmes. On a pu constater récemment, lorsqu'une discussion a été instituée à la *Société de Philosophie*¹ sur l'idée de démocratie, avec quelle force elle a été attaquée par les uns, avec quelle hésitation elle a été défendue par les autres.

A vrai dire, si les attaques se multiplient de tous les côtés de l'horizon politique, elles peuvent pourtant se ramener à l'unité d'un reproche fondamental : on prétend que les idées démocratiques sont des notions purement abstraites, sans fondement et sans application possible dans les faits; et ce reproche dérive directement de la conception naturaliste, positiviste et scientifique, ou se disant telle, qui s'est introduite dans la considération des faits sociaux. — Après cela, il ne laisse pas de prendre les formes les plus diverses, souvent même incompatibles entre elles.

Pour les uns, la notion d'égalité, et avec elle l'individualisme démocratique, seraient d'origine reli-

1. *Bulletin de la Société française de Philosophie*, n° de mars 1907.

gieuse ou mystique, ou encore nés du romantisme sentimental de J.-J. Rousseau; d'où il suit qu'ils ne présenteraient aucune valeur positive et rationnelle, au point que l'on pourrait à peine les dégager et les définir avec netteté; purement négatifs d'ailleurs et anarchiques, exprimant une révolte insensée contre les subordinations nécessaires et les inévitables différences; destructifs en fin de compte de toute hiérarchie, de toute organisation, de tout ordre. — Sans compter que, dans l'idéal démocratique, l'idée d'égalité apparaît nécessairement accouplée à l'idée de liberté : or, ce serait là, dit-on, la plus scandaleuse des contradictions, puisque le triomphe de l'égalité sociale impliquerait la contrainte universelle, tandis qu'inversement le respect de la liberté de chacun est source d'inégalités sans cesse renaissantes et accrues. — Pour d'autres encore, l'égalité et la démocratie sont démenties à chaque instant par le spectacle de la nature : les grandes lois biologiques, l'hérédité, la différenciation progressive des organes et des fonctions, la concurrence et la sélection, ne nous donnent-elles pas l'enseignement le plus nettement anti-égalitaire et anti-démocratique que l'on puisse concevoir? — D'autres enfin, disciples de Comte et de Taine, se placent surtout, nous le savons, au point de vue de l'histoire et non plus de la biologie; et, de l'histoire, ils tirent des conclusions analogues : les sociétés se forment et se conservent spontanément, par le lent travail des siècles, et c'est la plus absurde et la plus

funeste des erreurs que d'en tenter la refonte selon des principes idéologiques et abstraits; la société repose sur les traditions, les coutumes et les préjugés; l'idée tout abstraite d'égalité et de droits individuels va donc au rebours des conditions de la vie collective, si les individus ont leur raison d'être et leur fin en elle, et non pas elle en eux. — Tous, en outre, considèrent la démocratie comme fatalement ruineuse pour la civilisation et la culture, et propre ainsi à arracher aux nobles âmes les raisons les plus hautes qui font la vie digne d'être vécue.

Nous avons assez vu avec quel mépris et quelle haine les traditionalistes concluent de tout cela à la déraison essentielle, voire à la niaiserie de toute démocratie; comment ils condamnent dans la notion d'égalité une ouvrière de dissolution et de mort. Et l'on comprend dès lors que même les héritiers des anciens partis démocratiques, qui avaient cru jusqu'ici parler au nom de la raison, de la science, de l'histoire, et ne trouvaient en face d'eux que les champions du droit divin ou de la révélation mystique, éprouvent quelque inquiétude, quelque désarroi même en présence de ces arguments et de cette tactique nouvelle. Il importe pourtant de ne pas céder trop facilement à cette impression, si naturelle qu'elle soit. Nous voudrions reprendre une à une ces diverses catégories de critiques, et nous efforcer d'en préciser la portée.

LA NOTION D'ÉGALITÉ SOCIALE

Que la notion d'égalité soit une notion extrêmement abstraite, il ne servirait à rien de le contester. Elle est d'essence et d'origine mathématique beaucoup plutôt qu'expérimentale; elle n'exprime pas, et sans doute ne pourra jamais exprimer, un fait, mais bien un point de vue, une attitude de l'esprit, qui lui permet de penser et d'organiser les faits. On ne constate peut-être nulle part, il n'existe peut-être pas d'égalités dans la nature, pas plus que d'identités absolues : mais on considère des choses, des faits ou des êtres comme identiques et égaux lorsque, faisant abstraction de leurs différences, on s'aperçoit qu'on peut se servir aussi bien des uns que des autres, les substituer les uns aux autres, sans inconvénient pour le but qu'on se propose. Le berger qui compte son troupeau considère nécessairement chaque bête comme équivalente ou égale à n'importe quelle autre, lorsqu'il ne veut qu'en retrouver le nombre; mais s'il s'agit de les vendre

justo

MB { séparément au marché, il les considérera sans doute comme très inégales entre elles. Il est clair qu'il n'en va pas autrement même dans l'application des mathématiques aux phénomènes les plus rigides de la nature inorganique : on n'y détermine jamais que des égalités ou des mesures approchées. On convient de considérer comme égaux absolument des objets ou des longueurs qui ne sont en réalité que sensiblement égaux, et cela dans tous les cas où une approximation plus grande ne nous serait de nulle utilité. Nous admettons que notre unité de mesure, un mètre par exemple, peut rester absolument égale à elle-même pendant tout le temps que nous nous en servons ; ou que des quantités réelles peuvent être, soit exactement égales, soit exactement double ou triple l'une de l'autre. Nulle part la mesure, l'égalité ou l'inégalité, ne vont sans l'abstraction, c'est-à-dire le nécessaire parti pris de négliger les différences qui ne regardent pas notre recherche et ne présentent aucun intérêt actuel.

(En d'autres termes, les êtres ou les objets complexes de la nature sont peut-être en eux-mêmes sans cesse différents et autres ; peut-être même se présenteraient-ils à nous comme tels, si nous y regardions de très près et d'une vue complètement désintéressée : mais pour nous y reconnaître et les penser, il faut que nous y discernions des ressemblances ; bien plus, ressemblances ou différences, il faut que nous arrivions, pour en tirer parti, à les préciser, à les définir ;

il faut que nous les comparions par l'intermédiaire d'un terme conventionnellement choisi et supposé stable, c'est-à-dire que nous les mesurons. L'unité de mesure sera donc conçue comme toujours égale à elle-même; des ressemblances vérifiées et précisées à l'aide de l'unité s'appelleront des égalités; et les différences évaluées de même à l'aide de l'unité s'appelleront, non plus seulement des différences, mais des inégalités.

Mais la difficulté capitale ne se présente-t-elle pas tout de suite ici, sous sa forme métaphysique la plus profonde : passer des différences à des inégalités et des similitudes à des égalités, n'est-ce pas exprimer en termes de quantité des relations purement qualitatives, n'est-ce donc pas les dénaturer? — Il suffira de remarquer que nous ne faisons pas de métaphysique et qu'il ne s'agit pas ici de savoir si la qualité peut ou non *se réduire* à la quantité (ce qui, peut-être, n'est qu'une équivoque et n'offre pas grand sens); mais notre objet présent sera atteint si l'on accorde que des relations, même à les supposer en soi qualitatives, doivent se traduire nécessairement en langage quantitatif pour que nous puissions avoir prise sur elles à la fois par la pensée et par l'action. Métaphore si l'on veut, la métaphore est naturelle et indispensable à l'esprit, comme celles, qui n'en sont que des formes à peine différentes, par lesquelles, selon M. Bergson, il traduit la durée vécue en temps homogène ou l'hétérogénéité des états psychologiques

dans la notion trouble d'intensité. Tout en sachant donc fort bien que ni les comparaisons, ailleurs qu'en mathématiques pures, ne sont des mesures exactes, ni les étalons de valeurs, de véritables unités métriques, il faudra reconnaître que la tendance de l'esprit est d'assimiler les premiers aux seconds, et de parler d'intensités ou de valeurs plus grandes ou plus petites, de mérites égaux ou inégaux. Que l'assimilation appauvrisse quelque peu la réalité, qu'elle en laisse toujours échapper quelque chose, il n'importe ici : nul n'en pourra conclure que le procédé cesse pour cela d'être rationnel et nécessaire, puisque le vice, si vice il y a, serait le vice propre de la raison même. Et nul n'en pourrait conclure non plus qu'il soit illégitime dans son application à la réalité concrète, puisque, bien qu'essentiellement abstraite en elle-même, la mesure est exigée par ce qu'il y a de plus concret en nous, notre action, et qu'elle est inévitablement impliquée dans toutes nos relations, pratiques aussi bien qu'intellectuelles, avec les objets ou les êtres de la nature.

D'où il suit, d'abord, que toute classification, tout ordre établi entre des choses ou des êtres, suppose qu'on considère comme égaux, au point de vue qu'on a choisi pour établir la classification, tous les objets ou les êtres qu'on range dans la même classe : définir ou classer, c'est poser les individus de la classe comme équivalents, interchangeableables, égaux ; la notion d'égalité, ou de ressemblance mesurée, apparaît ainsi liée

à la faculté d'abstraire et d'ordonner, conçue dans toute sa généralité; elle en est le point d'aboutissement. Mais il en résulte qu'il en sera de même lorsqu'il s'agira de classification ou d'ordre en matière sociale : il est par là même de l'essence de toute loi, de toute règle, de toute action gouvernementale, d'être à quelque degré égalitaire, alors même qu'elle se déploierait dans ce que l'on appelle un régime aristocratique ou même qu'elle tendrait à le définir et à l'instituer : dans les limites au moins du groupe, de la classe, de la caste auquel il doit s'appliquer, quelque égalité s'introduira en même temps que le moindre effort de législation, de réglementation intentionnelle et réfléchie. Dès lors, qu'on soit amené à concevoir quelque règle ou quelque mesure sociale tellement nécessaire et universelle qu'elle doive s'appliquer à tous les membres de la collectivité, quels qu'ils soient et si différents qu'ils soient par ailleurs, par les mérites, les talents ou les privilèges : il faudra bien concevoir du même coup entre eux une égale aptitude à se soumettre à la règle, quelque aspect par où ils puissent et doivent être considérés comme égaux.

D'où il suit encore que la notion d'égalité sert aussi souvent à manifester des différences et à les définir exactement qu'à constater des identités de valeur. En mathématique même, en considérant l'unité de mesure comme constamment égale à elle-même et égale à chaque portion de la droite à laquelle on la superpose, on détermine des inégalités proprement dites.

MS | Deux grandeurs ne sont inégales qu'en tant que, comparées à l'unité de mesure, elles apparaissent comme comportant une partie égale, plus une partie absente en l'une, présente dans l'autre : tant qu'on ne se réfère pas ainsi à leur égalité partielle, les deux grandeurs sont simplement différentes ou autres, elles ne peuvent pas être dites inégales. De même en matière sociale : ce n'est que grâce à la conception, quelle qu'elle soit, d'une unité de valeur, qu'on peut définir et justifier les inégalités sociales elles-mêmes. A moins donc que, dans une collectivité, les diverses classes, les divers groupes humains restent simplement juxtaposés ou superposés, différents en fait, sans nul essai de se délimiter et de se distinguer en droit, il faudra, bon gré mal gré, que la raison trouve moyen de les comparer d'après quelque norme commune. C'est du point de vue seulement d'une certaine égalité, telle quelle, qu'on peut déterminer et rationaliser les inégalités.

D'où il résulte, en fin de compte, que l'égalité, idée abstraite, point de vue d'où l'esprit considère les choses, ne peut donc jamais, à la vérité, traduire exactement la réalité concrète et la nature complexe des faits ou des êtres, dans l'ordre social encore moins que dans l'ordre physique. Parler d'êtres réellement et intégralement égaux, ce serait vouloir qu'ils pussent être identiques absolument; ou bien, au contraire, hétérogènes au point de ne comporter aucune mesure commune, et par suite de n'admettre,

les uns avec les autres, aucun rapport intelligible et aucune société. Mais, d'autre part, l'égalité représente l'aspect par lequel, à l'exclusion de tous les autres, il est utile et nécessaire de considérer les êtres, pour établir parmi eux quelque ordre et quelque loi; elle est le principe de comparaison et, si l'on veut, la méthode par laquelle il les faut traiter pour faire apparaître dans toute leur précision ou leur légitimité leur hiérarchie et leur inégalité même. L'inégalité ne se définit que par rapport à quelque égalité. L'importance de la notion d'égalité, dans une société, sera donc proportionnelle à son aptitude à s'ordonner et à s'organiser d'une manière réfléchie et consciente d'elle-même; et, du même coup, à l'habileté du législateur pour distinguer, de la personnalité totale de chaque citoyen ou des sentiments généraux qu'il nous inspire, telle faculté, tel mérite, telle fonction, par où il puisse être conçu comme équivalent à tous les autres ou comme comportant avec ceux-ci des rapports déterminés de supériorité ou d'infériorité.

L'analyse, tout abstraite encore, de la notion d'égalité nous fait donc apparaître sans doute son impuissance à jamais exprimer, des objets ou des êtres, autre chose qu'un rapport par où les évaluer ou une méthode par où les manier; mais elle en manifeste, par contre, le caractère essentiellement rationnel et la nécessité, puisqu'elle nous la montre impliquée dans toute démarche comparatrice ou classificatrice de l'esprit, dans tout travail de réglementation quel-

MB

ex.

conque. Qu'il y ait dès lors quelque application légitime de la notion d'égalité dans la vie sociale, ne peut-on pas le considérer comme établi déjà ?

*
* *

Si l'idée d'égalité est ainsi liée à l'effort de la raison pour analyser, distinguer et classer les êtres ou les choses ; si elle est impliquée dans son propre contraire, puisque les inégalités ne se découvrent et ne se mesurent que par référence à une même unité ; il en résulte que l'esprit ne peut concevoir, en matière sociale comme en toute autre, que des égalités ou des inégalités partielles, relatives à une certaine fin ou à un certain point de vue, et qu'il exige, pour les déterminer, une comparaison impartiale des êtres, dans des conditions aussi identiques et égales que possible. Or, tout autre est le caractère des inégalités ou des égalités sociales, dans la plupart des cas qui s'offrent à l'historien : elles se présentent d'ordinaire, non comme abstraites, partielles et relatives, mais comme concrètes, globales et absolues. C'est que la raison n'est jamais la source unique, ni même principale, ni surtout primitive, des classifications et des distinctions qui dominant dans la vie collective. Nous en trouvons au contraire la source psychologique dans les tendances les plus simples et les moins réfléchies de l'âme humaine, en particulier

dans l'association spontanée des idées et des sentiments.

On a pu prétendre, il est vrai, que dans les sociétés très primitives règnent des mœurs ou des institutions égalitaires, — c'est-à-dire là où l'effort d'organisation rationnelle est sans doute minimum. Mais, si l'on y peut parler d'égalité, c'est surtout parce que ces sociétés sont à peu près complètement indifférenciées, sans tâches spécifiées ni division du travail ; par suite, que les divers individus qui les composent, n'ayant pas à se comparer entre eux ou à être jugés du point de vue d'une fin commune à atteindre ou d'une règle commune à observer, y peuvent être considérés comme tous équivalents, valant autant, ou aussi peu, l'un que l'autre. Là où font défaut les règles et les critères d'appréciation, où les individus sont encore juxtaposés plutôt qu'organisés, où d'ailleurs la simplicité de la vie morale et sociale n'admet entre eux que des différences individuelles faibles et comme insignifiantes, il est naturel que n'apparaissent ni ordre hiérarchique ni inégalités définies. Mais l'égalité qui règne alors est quelque chose de vague, d'indéterminé et d'informe ; elle n'est ni voulue ni consciente d'elle-même ; elle pourrait tout aussi bien être considérée comme absence de toute mesure et de toute valeur sociale, elle est toute prête enfin à se changer en son contraire.

Qu'on suppose, en effet, une cause quelconque, extérieure ou intérieure, qui vienne donner une

importance spéciale à telle ou telle supériorité naturelle; peu importe d'ailleurs que cette supériorité soit réelle ou imaginaire : ce pourra être la force ou l'adresse, le courage guerrier, ou l'intelligence, ou le savoir, ou la participation à quelque puissance redoutable et sacrée : cette supériorité va créer, entre ceux qui la possèdent et les autres, une différence absolue et totale. La faculté de distinguer et d'abstraire, de reconnaître un avantage sur un certain point, qui ne préjuge rien pour les autres, n'est pas encore éveillée ni agissante. Aussi bien, elle n'aurait ici nulle raison d'être. La supériorité en question, et elle seule, dans l'indifférenciation sociale, est utile à la collectivité, ou estimée telle, et donc, socialement, elle est seule réelle : les autres restent inaperçues, virtuelles, inagissantes. Et par exemple, à certains stades de l'évolution humaine, n'est-il pas clair que le courage et la force physiques ont été les seules supériorités capables de donner avantage à ceux qui les possédaient ou à ceux en faveur de qui elles s'employaient? les seules réelles dès lors? Comment n'auraient-elles pas fondé une différence absolue, une inégalité irréductible entre les hommes? Comment, par une association inévitable d'idées et de sentiments, tout ce qui touchait au supérieur, sa famille, ses biens, ses armes, ses vêtements, ses actes de toutes sortes, n'auraient-ils pas participé à sa supériorité, n'auraient-ils pas paru grandis, ennoblis, sacrés? Comment ne lui aurait-on pas dès lors attribué une essence et des

droits spéciaux, qualitativement distincts et incommensurables par rapport à l'essence ou aux droits des autres hommes? La loi psychologique du transfert, selon laquelle le sentiment vif, quel qu'il soit, que nous inspire un phénomène s'étend à tous les phénomènes contigus ou similaires, est ici source d'inégalités globales et concrètes, auxquelles même le mot d'inégalité s'applique à peine avec propriété, puisque c'est plutôt de différence qualitative qu'il s'agit, d'incomparabilité et d'hétérogénéité. Au regard du sentiment, les différences aboutissent donc ainsi à des distinctions de nature et non de degré, de caractère plus ou moins mystique et religieux : de là les classes et les castes.

Le propre de ces distinctions purement spontanées, sentimentales et instinctives, est donc de déborder infiniment leur propre cause : d'une part, elles s'étendent à la personne entière, sans considération de qualités ou de vertus spéciales; d'autre part, elles s'étendent du père aux enfants, elles survivent aux services rendus, elles sont désormais inhérentes à telle race, à telle classe; absolument parlant, dans la totalité, l'intimité de son essence, un homme, une famille, un clan, est conçu comme supérieur à un autre homme, une autre famille, un autre clan; tout rapport de l'un à l'autre devient sacrilège ou déshonorant, toute comparaison, absurde ou coupable. Fondées sans doute, à l'origine, sur une supériorité partielle, mais réelle, elles se maintiennent ensuite

par la force seule de la coutume et d'un respect traditionnel; elles n'éprouvent nul besoin de se justifier rationnellement, et d'ailleurs n'y réussiraient guère. On peut dire, et c'est le contraire d'un paradoxe, que ces inégalités sont d'autant plus fortes et indiscutables qu'on les considère plus loin de leur source, plus loin de la vertu ou de la qualité réelle qui leur a donné naissance : au moment où un privilège s'établit, il est encore discuté; il implique comparaison entre ceux qui l'obtiennent et ceux qui ne le possèdent pas; la grande force des inégalités sociales, c'est d'être obscures et lointaines dans leur origine, de s'imposer comme un fait coutumier, dont on ne conçoit même pas qu'il puisse être autrement ou ne pas être, et qu'on ne songe pas à mettre en cause. En ce sens, les inégalités sociales, résultant de conditions de fait, ne se justifiant que par le fait même, sont bien, dans une société, un élément d'ordre et de stabilité; ce sont les seules que déclarent naturelles, bienfaisantes et légitimes les partisans du traditionalisme positiviste en politique.

Mais il ne faut pas qu'un aspect de la réalité sociale nous en masque l'aspect contraire, ou plutôt complémentaire. Si, du point de vue analytique et logique, les deux notions antithétiques d'égalité et d'inégalité nous ont paru s'impliquer l'une l'autre, les faits démentent moins qu'il ne semble, et surtout moins qu'on ne le prétend, les résultats de l'analyse. A moins de considérer exclusivement les groupes sau-

vages les plus inorganisés (et encore, à y regarder de près, y trouverait-on toujours des traces ou des rudiments de réglementation et de droit), il faut avouer qu'il n'est sans doute pas de société où, à côté de l'œuvre de tradition, ne se discerne l'œuvre d'une raison organisatrice, et celle-ci travaillant le plus souvent sur celle-là même comme matière. — Dans les groupes sociaux où règne l'inégalité, il y a donc bien, entre les membres des classes supérieures et inférieures, séparation tranchée et infranchissable, nulle parité possible. Mais, pour peu qu'il y ait une organisation juridique dans le groupe, entre les membres d'une même classe pourra régner l'égalité la plus complète : telle, l'égalité des guerriers, des compagnons d'armes, dans la plupart des sociétés militaires ; ou, dans les sociétés antiques, l'égalité des hommes libres jouissant de la plénitude des droits civiques, égalité si consciente et si fière d'elle-même qu'elle a pu constituer comme l'idéal juridique et moral des républiques anciennes, et tromper longtemps l'historien, jusqu'à lui faire perdre de vue une inégalité de fait sous-jacente aussi éclatante que l'esclavage.

En outre, il se pourra qu'entre ceux qui possèdent la supériorité sociale on reconnaisse encore des degrés et une hiérarchie plus ou moins complexe, comme au moyen âge, conciliable encore, à chaque étage, avec une conception égalitaire des rapports entre les pairs ou les égaux : et il faudra toujours, pour que les pairs

puissent être traités en égaux, qu'on renonce à considérer en eux autre chose que leur titre de noblesse, qu'on fasse abstraction de leurs qualités individuelles, nécessairement diverses et inégales, pour ne tenir compte que d'un caractère isolé, plus ou moins abstrait, et conventionnellement et juridiquement défini. — Et comme pourtant, dans une même société, les inférieurs et les supérieurs doivent bien parfois se rencontrer, se comparer, se mesurer, certaines traces apparaîtront çà et là, jusque dans les sociétés les plus anti-égalitaires, d'une commune mesure appliquée à la détermination des rapports mutuels entre classes diverses : lorsque, par exemple, dans tant de codes barbares, on estimera, selon les différences de qualité sociale, le taux des amendes exigibles pour une même faute.

On peut donc concevoir, et l'histoire nous offre, bien des types de sociétés fondées sur l'inégalité : mais, par tout ce qu'elles peuvent comporter d'organisation et de règle, elles semblent toujours laisser quelque place à une certaine égalité ou en faire quelque usage, soit pour définir conventionnellement les conditions de parité entre les membres d'une même classe sociale, soit pour déterminer, dans une sorte d'égalité idéale et abstraite des conditions où on les compare, les caractères hiérarchiques qui doivent marquer les divers étages sociaux. Même dans les produits les plus authentiques de l'association spontanée des images et des sentiments, source des

sociétés anti-égalitaires, l'esprit d'analyse et de classification rationnelle s'introduit toujours par quelque côté. Et si, de ces deux tendances, on peut admettre que la première suffise à donner à la société quelque stabilité, tant que la force brute du fait traditionnel n'y est pas encore discutée ou critiquée, il faut reconnaître au moins, semble-t-il, que la seconde seule peut être source de progrès. C'est, par exemple, ce que semble montrer le pays par excellence des distinctions héréditaires et globales, l'Inde des castes et de l'immobilité séculaire; et c'est la portée profonde de ce mot d'un Hindou, rapporté par M. Bouglé : « Il est de l'essence du régime des castes, par les habitudes d'esprit qu'il impose aux hommes, de les élever au-dessus de la barbarie, mais de les arrêter à mi-chemin sur la route du progrès ¹ ».

* *

S'il en est ainsi, trois conditions, entre toutes, et d'ailleurs inséparables, semblent propres à ébranler plus ou moins rapidement, ou à contrarier et à mitiger au moins, les régimes d'inégalités traditionnelles, indiscutées et globales. D'abord, tout développement des facultés purement rationnelles, le goût et l'habitude de l'abstraction, l'esprit critique et le libre examen, qui portent à chercher, derrière le fait,

1. Bouglé, *Le Régime des Castes*, p. 14.

les raisons du fait; qui font distinguer les divers aspects de la vie sociale comme de la vie individuelle, et répugnent à s'incliner devant des distinctions radicales et sans nuances, devant les classifications traditionnellement respectées sans qu'aucun critérium logique paraisse les justifier.

Mais les conditions de la vie industrielle et commerciale agissent dans le même sens : l'industrie de l'homme est de tendance finaliste, utilitaire et en quelque sorte mécaniste; elle habitue à se proposer des buts précis, et à les réaliser avec la plus grande économie possible de richesses naturelles comme d'efforts humains, en adaptant les moyens aux fins, en recherchant pour chaque opération l'instrument le mieux approprié. Elle inclinera donc à ne reconnaître que des supériorités individuelles et limitées, capables de se traduire en œuvres et en profits sociaux, vérifiables par l'expérience et l'action; elle confirmera par là l'attitude critique à l'égard des inégalités purement sociales et traditionnelles, toutes de convention, et qui paraissent respectables justement dans la mesure où on les regarde de loin et où on ne les met pas à l'épreuve de l'action. Sans compter, peut-être, que l'habitude de coordonner les rouages dans la machine ou de combiner les moyens en vue du résultat prévu et utile, peut inciter à traiter la société entière selon la même méthode, à la régler avec réflexion, à la réformer, à l'organiser, à croire à la vertu des lois sages et des institutions

savantes. Or, ne reconnaître que des supériorités vérifiables et actuelles, et non plus fondées sur un respect hérité et comme religieux, c'est tendre à l'égalité sociale, par cela seul que c'est tendre à égaliser les conditions dans lesquelles les individus seront appelés à « se mesurer », à faire leurs preuves.

Enfin et surtout, l'influence qui agira le plus en ce même sens sera celle même de la division du travail, de la spécialisation et de la complication de la vie sociale sous toutes ses formes. A mesure que les besoins se multiplient, dans l'ordre économique comme dans l'ordre intellectuel, les qualités se diversifient par lesquelles les hommes peuvent se distinguer, se mettre en valeur, et se prouver inférieurs ou supérieurs les uns aux autres. Non seulement on reconnaîtra alors que les inégalités sociales héritées peuvent ne pas correspondre aux inégalités naturelles entre individus, mais ces inégalités naturelles elles-mêmes apparaîtront diverses et souvent indépendantes les unes des autres, à mesure que se multiplient les points de vue d'où l'on compare et l'on apprécie les hommes. Le courage militaire n'est plus alors l'unique étalon de la valeur sociale, puisqu'il ne s'accompagne nécessairement ni du savoir, ni de l'habileté, ni du talent, ni de la vertu, et que toutes ces qualités, commençant à présenter une utilité générale à côté du courage, commencent par là même à être considérées. Ainsi, plus on estimera d'espèces différentes de facultés humaines et de valeurs sociales,

moins on sera capable de préjuger, d'après des signes traditionnels ou purement extérieurs, de la valeur propre de chacun; plus on sera porté à n'en décider qu'après comparaison et après expérience; plus on réclamera enfin, pour tous les individus soumis à cette comparaison, des conditions de concours égales et l'unité d'une même mesure¹.

Il y a plus encore : si l'on admet divers types de valeurs et de supériorités humaines, ces types apparaîtront hétérogènes, très difficiles à hiérarchiser dès lors et à évaluer, et pourtant tous nécessaires à la vie collective : on se rapprochera de plus en plus par là de l'idée d'une équivalence, d'un droit égal à l'estime pour les uns et pour les autres, quoique à des titres et à des points de vue différents. Les inégalités traditionnelles et globales se traduisaient par des signes matériels et nets : la force, l'autorité, la richesse; dans une société complexe et critique, soucieuse des inégalités naturelles et spéciales, comme l'est dès maintenant la nôtre, les ordres d'activités les plus divers peuvent conduire à la richesse, et par là même, indirectement, à l'autorité et à la puissance. N'en serait-il même pas ainsi que, par delà les marques extérieures de la hiérarchie sociale, se dégagent de plus en plus souvent les signes d'une hiérarchie toute morale, source de considération, d'estime, de prestige, d'admiration : dans certains milieux, la sain-

1. Cf. Bouglé, *Les Idées égalitaires*. Cf. aussi Durkheim, *La Division du travail social*.

teté, ailleurs le talent littéraire ou artistique, ailleurs le savoir, et ailleurs le savoir-vivre ou la culture, seront mis au plus haut prix. De la diversité de ces critères, moraux plus encore que sociaux, et libres plutôt que réglementés, semble résulter une tendance à considérer d'abord l'individu en lui-même, et non la place où il se trouve sur l'échelle sociale; puis, à établir une sorte d'équivalence entre les diverses catégories de valeurs individuelles, si seulement le mérite est égal, ou même la bonne volonté et l'effort en chacune d'elles. La grande idée évangélique, par exemple, n'est-elle pas celle d'une égalité de tous les hommes en nature et en volonté libre, qui ne permet entre eux de distinction légitime aux yeux de Dieu que celle de la vertu et de la sainteté?

C'est là comme le triomphe ultime du principe d'égalité, rejeté, il est vrai, dans l'au-delà et réservé au juge suprême. Peut-être est-ce cette même conception ultime que rejoindrait, du point de vue terrestre, l'idéal d'une société pleinement fraternelle et rationnelle, où la solidarité se serait substituée entièrement à la concurrence et à la lutte : car, parmi les diverses valeurs humaines, si les unes sont plus rares et plus hautes, les autres, conditions des premières, sont d'une utilité plus immédiate et plus impérieuse : elles s'équivalent donc, en ce sens justement qu'il y a solidarité entre elles, qu'elles sont conditions les unes des autres, et que la conscience bien nette de leur égale nécessité supprimerait toute raison de les

hiérarchiser, de même que n'aurait pas de sens, au fond, la question de savoir ce qui vaut le plus, dans la plante, de la racine ou de la fleur... — On peut remarquer que cet idéal dernier rejoindrait en quelque façon l'état initial des sociétés, où l'égalité régnait dans et par l'indifférenciation complète : avec toute la distance pourtant qui peut séparer la pleine conscience de la spontanéité pure, et l'organisation la plus savante de l'état le plus inorganique.

Dans la mesure donc où la raison s'applique à analyser et à organiser les sociétés, dans la même mesure elle y introduit avec elle la notion d'égalité, inévitablement. A un premier stade, en présence des distinctions traditionnelles et globales, fruit du sentiment et de l'habitude, s'imposant comme autant de faits bruts, elle s'applique d'abord à y introduire quelque ordre intelligible, des lignes de démarcation nette, des définitions et des classes : c'est l'œuvre juridique proprement dite ; et partout où il y aura un droit, fût-il aussi coutumier, spontané et confus que l'on voudra, quelque égalité sera établie entre les individus d'une même catégorie sociale, ou entre les actes d'un même genre ; et quelque mesure commune tendra à s'établir en outre pour déterminer les divers étages de la hiérarchie, les divers degrés de l'inégalité. — Puis, dans certaines sociétés plus critiques et réformatrices, l'égalité apparaîtra comme la seule et nécessaire méthode pour découvrir les supériorités ou les infériorités individuelles, et rendre intelligibles,

justes et utiles à tous les conditions de la concurrence entre individus. — Enfin, à un dernier stade, d'ailleurs tout idéal, on peut concevoir une société de justice absolue, où la raison, dominant et réglant les passions individuelles, reconnaîtrait l'intime collaboration de tous les hommes, la nécessité de leurs efforts à tous, si inégaux qu'ils puissent être, chacun, leur équivalence, par suite, tant au point de vue de l'utilité sociale que du mérite moral; elle aboutirait ainsi à la pleine substitution de la solidarité à la lutte, et rêverait la complète égalité sociale dans la diversité même et la liberté des activités individuelles.

* *

Il est trop clair que, de l'étude tout abstraite à laquelle nous venons de nous livrer, on ne peut rien conclure sur la place qu'il convient de faire à la notion d'égalité dans une société historique donnée; et rien non plus sur la vraisemblance ou l'utilité de ses progrès à venir. Mais il nous importait d'établir, avant toute autre recherche, que, loin d'être contradictoire aux conditions de la pratique et de l'ordre social, la notion d'égalité y est toujours en quelque mesure impliquée, bien qu'à des degrés fort divers; et que, si abstraite qu'elle soit, elle pourrait être dite, en un certain sens, une catégorie de l'action, au même titre que de la pensée pure et mathématique.

II

LA RATIONALITÉ DES PRINCIPES DE 1789

On peut s'expliquer par ce qui précède, nous semble-t-il, comment la notion d'égalité a dû recevoir dans les doctrines de la fin du XVIII^e siècle sa pleine application sociale, et devenir comme le noyau même de l'idéal démocratique, dans notre France moderne. Pour juger exactement cet idéal, il importe, en effet, d'en bien déterminer l'esprit et les tendances.

Et tout d'abord, ses plus récents adversaires, en réaction sur ce point, nous l'avons vu, contre la doctrine de Taine, lui attribuent des origines, les uns disent mystiques et religieuses, anglo-saxonnes, insistent les autres, en tout cas anti-rationnelles en leur fond. C'est l'attitude, — pour ne pas revenir ici sur les paradoxes des néo-monarchistes, — de M. Seignobos, par exemple, ou encore de M. Lachelier et de M. Basch, qui sont tombés d'accord à cet égard dans la discussion suggestive de la *Société de Philosophie*

dont nous parlions tout à l'heure. Les idées démocratiques modernes auraient pris naissance surtout en Angleterre et en Amérique; Montesquieu et Voltaire en auraient emprunté les premiers principes à Locke et aux libres penseurs anglais, eux-mêmes théoriciens plus ou moins conscients des deux Révolutions anglaises du xvii^e siècle; et en celles-ci à leur tour se discernerait une large et profonde influence biblique. C'est de la Bible encore qu'étaient pénétrées ces communautés américaines qui fondèrent les états de l'Union, qui luttèrent pour l'indépendance nationale et politique, et rédigèrent les premières déclarations des droits : et celles-ci ont été suivies de plus ou moins près, de très près souvent, par la Constituante dans l'exposition des fameux principes de 1789.

La thèse par son côté proprement historique ne nous appartient pas¹. Elle est séduisante, peut-être même est-elle vraie partiellement. Mais, si rien n'est plus difficile à déterminer que la marche et l'infiltration des idées, rien n'est par suite plus facilement arbitraire et systématique aussi : l'on oublie le plus souvent qu'outre les conditions de transmission matérielle des doctrines et l'action directe des unes sur les autres, outre encore certains états de fait, politiques et sociaux, nécessaires pour en favoriser la diffusion, des idées ne peuvent gagner les esprits et devenir efficaces historiquement qu'à la condition de rencontrer encore

1. Cf. la polémique entre M. Boutmy et M. Jellinek, à propos d'un ouvrage de ce dernier : *Annales des Sciences Politiques*, 1902.

MB

un terrain intellectuel et moral approprié. Si bien qu'à tout mouvement philosophique, artistique ou social on peut toujours trouver des origines multiples et diverses : une explication simple a toute chance d'être insuffisante et fausse. En matière d'idées, toute source est d'abord un confluent.

Et, en effet, les éléments démocratiques qu'on peut relever dans les Écritures ont assez fait la preuve de leur impuissance pratique pendant dix-sept siècles de l'ère chrétienne, pour qu'on ne puisse sérieusement prétendre expliquer par eux seuls le nouvel idéal qui surgit en Europe à la fin du XVIII^e siècle. — Et, d'autre part, l'Angleterre philosophique des Locke, des Toland et des Bolingbroke n'avait-elle pas subi profondément elle-même l'influence du Cartésianisme? A coup sûr, des circonstances politiques favorables ont, de l'autre côté de la Manche, rendu plus facile et plus rapide l'application aux problèmes politiques des grands principes du rationalisme moderne : mais n'est-il pas bien probable, malgré cela, qu'au pays même de Descartes ce que sa philosophie avait de hardiment critique et de virtuellement révolutionnaire ne pouvait manquer d'exercer directement son action naturelle? Si important que soit, dans l'histoire intellectuelle du XVIII^e siècle, le voyage en Angleterre de Voltaire, peut-on se contenter de dater de là la genèse de l'idéal démocratique, alors même que les principes en découlent, avec une logique impérieuse, de toutes les idées directrices de

la méthode cartésienne et de son principe essentiel? alors que la filiation des doctrines est si claire de Descartes à Spinoza et à Bayle, et de Bayle à Voltaire? alors aussi que toute la vie générale de la monarchie française semble vers ce temps évoluer comme d'elle-même vers les idées nouvelles? Que l'on attribue donc une part aussi considérable qu'on le voudra et à l'influence biblique et à l'influence anglo-américaine : il restera toujours quelque chose à attribuer, en outre, peut-être à un tour d'esprit proprement national, en tout cas à un mouvement national des idées; le triomphe des idées égalitaires en France, aux environs de 1789, s'explique, au moins en partie, par des causes spontanées, et le caractère profondément rationaliste en reste manifeste.

Pour qu'elles triomphent, en effet, il devait suffire que, sous l'action de conditions historiques diverses, — en fait extrêmement complexes, lointaines et profondes, — on fût conduit à discerner chez tous les hommes, quels qu'ils soient, certains aspects de leur nature par lesquels ils dussent être considérés comme équivalents, et à faire abstraction de toutes les différences qui pouvaient les séparer par ailleurs. En d'autres termes, il suffisait qu'on fût conduit à considérer l'essence humaine en général comme réalisée, au moins en puissance, en tout être humain, et la fin de toute association politique, comme d'en rendre possible la réalisation en acte.

*
*
*

Dès que, dans une société, la nécessité apparaît d'une législation universelle, identique pour tous ses membres ou même pour l'espèce entière, dès que certaines obligations morales ou sociales sont reconnues comme assez urgentes pour qu'on en exige l'observation de tous les citoyens également, il s'ensuit, nous venons de le montrer, qu'il faut les considérer tous, en tant que soumis à la même loi, comme également aptes à la connaître, à la comprendre, à lui obéir. Or, c'est ce qu'impliquait déjà, au point de vue purement moral, l'idée d'une religion universaliste, d'un catholicisme, destiné à gouverner tous les hommes, à quelque race, à quelque nation ou à quelque classe sociale qu'ils appartenissent. Tous, en effet, y sont considérés comme égaux en tant que fils du même Père céleste, en tant que rachetés au même titre du péché originel par la mort du Christ, en tant que devenus également susceptibles (sous réserve du mystère de la grâce) de faire leur salut, d'être justement punis ou sauvés selon leurs mérites ou leurs péchés. Sans doute, comme Proudhon, entre autres, l'a si fortement mis en lumière, cette idée de la grâce y introduit un élément contraire d'absolutisme, d'arbitraire, et par suite d'inégalité : mais on ne saurait nier que la tendance égalisatrice se retrouve elle aussi dans le christianisme, surtout primitif, et n'y ait agi puissamment.

C'est elle, en tout cas, qui domine dans la conception ordinaire et traditionnelle de la morale, dont les origines au moins partiellement religieuses sont manifestes : en même temps que l'universalité de la loi du devoir, la morale moderne suppose à son tour, chez tous les hommes normaux, informés et non contraints du dehors, l'aptitude égale à se décider entre le bien et le mal, l'égale liberté du vouloir : les notions de responsabilité, de mérite, de vertu ou de faute s'entendent confusément ainsi, en leur acception ordinaire. Aussi bien, à analyser l'idée de libre-arbitre, et sans aborder le moins du monde le problème métaphysique de sa nature et de sa valeur, elle apparaît inséparable d'une certaine idée d'égalité : la liberté se présente le plus souvent à la conscience commune comme une sorte d'absolu, qui n'admet pas de degré ; dans les conditions normales de santé physique et intellectuelle, d'information et d'indépendance, tout être est conçu comme capable également de se décider, on semble le supposer ou l'admettre du moins quand on le loue ou qu'on le blâme, qu'on lui commande ou qu'on le conseille. Que si l'on objecte que la liberté, intelligible ou non en théorie, en fait n'est jamais entière, nous répondons qu'il n'importe : car il faut bien, en pratique, qu'on la considère comme telle, en faisant abstraction de différences peu sensibles et négligeables que découvrirait seule l'analyse toute spéculative du psychologue ; ici, comme toujours, pour les besoins

de l'action comme de la pensée, on érige des égalités approximatives en égalités absolues. L'égle liberté du vouloir, voilà donc ce que postule la morale commune et l'interprétation courante des sanctions qu'on y rattache.

Il n'en va pas autrement des lois civiles et pénales. D'abord parce que le législateur, surtout dans l'ancienne philosophie du droit et jusqu'à une époque toute récente, a cru devoir les justifier en les modelant sur la loi morale, en les présentant le plus possible comme lui correspondant et coïncidant avec elle : il les appuie donc sur le même postulat. — Ensuite, parce que toute l'œuvre centralisatrice de la monarchie, son idéal séculaire d'unité nationale et administrative, de commune obéissance au souverain, devait aboutir à l'unification juridique : ne faisait-elle pas sentir lourdement l'incommodité non moins que l'absurdité de toutes les distinctions féodales ou traditionnelles de province à province, de ville à ville, de canton à canton, de métier à métier, — douanes intérieures, droits coutumiers différents, diversité des charges fiscales, variété des prérogatives professionnelles, etc.? Nos néo-monarchistes ont beau se proclamer décentralisateurs, régionalistes et traditionalistes; ils ont beau exalter, dans la France d'avant 1789, la variété des produits spontanés des siècles et des lieux, ils méconnaissent ainsi ou dissimulent, derrière ce qui subsistait en fait du passé, la tendance essentielle et tout le mouvement de cette monarchie

dont ils se réclament : la clef de toute son histoire, du XIV^e au XVIII^e siècle, de Philippe-le-Bel ou de Louis XI à Louis XIV et à Louis XV, n'est-ce pas peut-être qu'elle fut anti-féodale ? L'identification des règles juridiques et le Code civil achèvent et poussent à bout, beaucoup plus qu'il ne le contredisent, tout l'effort de nos rois. — Ainsi, en fin de compte, au point de vue juridique aussi bien qu'au point de vue de la morale abstraite et au point de vue religieux, le XVIII^e siècle aboutit à proclamer le principe de l'égalité de tous devant la loi : à vrai dire, en un premier sens, un peu différent de celui qu'on lui donne d'ordinaire, et tout passif. Le principe s'imposait moins encore peut-être pour assurer à chaque citoyen la protection d'une loi équitable et uniforme, que pour fonder le droit de la loi elle-même à exiger l'obéissance. Tous étant tenus de lui obéir, ils doivent être regardés comme également en état de le faire, et responsables devant elle, au même titre, de leur soumission ou de leur révolte.

Dira-t-on que ces considérations mêmes permettraient encore d'assigner à la notion d'égalité une origine mystique, dans la mesure justement où elle est liée à la notion de libre-arbitre ? Mais, à vrai dire, ce n'est pas la réalité métaphysique de la liberté qu'elle impliquerait ainsi, c'est seulement la croyance commune et inanalysée, incontestable comme fait d'expérience interne, en l'aptitude de chacun à se résoudre par lui-même et à être légitimement rendu

responsable de ses actes. Ajoutez d'ailleurs que le problème de la liberté est au moins autant philosophique et rationnel que religieux; la pensée moderne, qu'elle puisse ou non finalement le résoudre, l'a rencontré tout le long de son histoire; elle se voit contrainte de lui faire, plus ou moins consciente, plus ou moins avouée, une place sans cesse grandissante.

*
* *

Mais le XVIII^e siècle est amené autrement encore à poser l'égalité de tous les hommes.

C'est qu'alors, et de plus en plus, la vieille conception théocratique de la société, le principe du droit divin, s'ébranle et s'écroule. La société n'est plus conçue comme ayant son principe et sa fin hors d'elle-même, comme miraculeusement ou providentiellement conduite vers des destinées inconnues. La société résulte de nécessités naturelles et intelligibles, sa fonction est tout humaine, sa fin lui est immanente. Faite pour les individus, elle doit répondre à leur besoins, à leurs désirs, à leurs volontés; n'ayant aucun fondement surnaturel, elle ne pourra exiger légitimement leur obéissance qu'en les persuadant, qu'en leur rendant manifeste sa raison d'être.

Si donc les philosophes du XVIII^e siècle, si Rousseau et les Constituants, finissent par ne concevoir d'autre souveraineté admissible que celle de la volonté générale, ce n'est pas en vérité, comme on veut le leur

faire dire aujourd'hui, tout à fait à contresens selon nous, ce n'est nullement qu'ils attribuent à celle-ci, par une sorte de miracle, une vertu d'infailibilité; ce n'est pas que le peuple assemblé leur paraisse nécessairement plus sage ou meilleur, et qu'ils le considèrent alors comme mystiquement inspiré, par Dieu ou par la nature : ou tout au moins ce n'est tout cela que très secondairement et confusément. Mais c'est bien plutôt qu'ils se placent à un point de vue autre : ils se préoccupent, non de la compétence, mais du droit; ils fondent leur doctrine, non sur la capacité intellectuelle des citoyens, mais sur leur volonté. Puisque la société n'a pas d'origine ni de fin transcendante, elle est donc la chose de ses membres, elle n'a de raison d'être légitime que leur bien à tous, que l'intérêt général; tous dès lors sont également intéressés à sa prospérité et à son bonheur, et il est naturel et juste qu'ils soient également consultés sur ce qu'elle doit faire ou doit être. Si différents ou inégaux qu'ils soient par ailleurs, en intelligence, en vertu, tous les hommes sont égaux en droits sociaux; ne sont-ils pas tous également aptes à jouir et à souffrir, selon que ces droits sont ou non respectés, et plus particulièrement à sentir le poids de la contrainte politique ou le bonheur de la liberté? Abstraction faite, ici encore, de fuyantes et variables diversités psychologiques, tous pourront donc être considérés comme égaux dans leur répugnance contre ce qui gêne ou contrarie leurs désirs, comme égaux

dans leur volonté de manifester ces désirs. De même qu'une association commerciale ou industrielle, étant destinée à servir les intérêts des associés, doit donner à chacun une part de direction ou au moins une possibilité de contrôle sur les opérations collectives, de même pour cette vaste association qu'est la société, du moment qu'elle est une fois rentrée dans le plan des choses humaines et qu'on ne lui reconnaît plus d'autre fin que le bonheur commun. Toute autre manière de diriger les affaires publiques n'est qu'arbitraire et tyrannie.

Et non seulement, du point de vue du XVIII^e siècle, elle est la seule légitime : elle devient bientôt encore la seule possible. Car, à moins de cacher frauduleusement aux hommes la vraie nature du lien social, force sera bien, pour les décider à s'y soumettre, de les persuader de l'utilité de l'obéissance ; et pour cela même, force sera de les consulter. On ne peut concevoir qu'un moyen de retenir les hommes assemblés lorsqu'ils ne se croient plus menés d'en haut par des puissances surnaturelles : c'est de leur donner la certitude qu'ils travaillent à leur bien propre en même temps qu'à celui de tous les autres, qu'on ne leur fait rien faire qu'ils ne veuillent, ou qu'ils ne doivent raisonnablement vouloir. La loi ne peut donc exprimer que la volonté générale, non pas que celle-ci doive être nécessairement infaillible, mais parce qu'elle est, et la seule juste, et la seule acceptable pour des citoyens avertis. On ne peut concevoir une société

raisonnable et purement humaine que fondée sur la souveraineté nationale. Puisque c'est de leurs affaires, d'eux-mêmes qu'il s'agit, comment ne serait-il pas naturel que tous les citoyens soient consultés, comment consentiraient-ils à ne pas l'être? C'est ce qu'exprime Kant comme Rousseau ou les Constituants, et M. Basch a cité du premier un texte qui nous paraît très probant en ce sens, bien qu'il ne semble pas lui-même en interpréter ainsi la portée : « La liberté (l'indépendance vis-à-vis de la volonté contraignante d'autrui) en tant qu'elle peut coexister avec la liberté de tous les autres selon une loi universelle, est le droit unique, originaire, appartenant à chaque homme en vertu de son humanité. L'égalité innée... gît déjà dans le principe de la liberté innée¹. »

Pourtant, la volonté générale se dégagera-t-elle jamais, si elle implique l'unanime accord de tous les citoyens? — Certes, cet accord ne saurait jamais être complet pour tout le détail de la vie publique : mais n'est-il pas évident qu'il devrait se réaliser au moins une fois, ou plutôt au moins sur un point : sur ce principe même d'une société uniquement dirigée au bien commun et fondée sur le consentement de tous ses membres? Justement parce que tous ne s'accordent pas toujours, et que les intérêts de tous doivent être consultés, il sera raisonnable de se faire des concessions, et de s'accorder au moins sur la nécessité de

1. *Bulletin de la Société de Philosophie*, n° de mars 1907, p. 79.

suivre la voix du nombre : la collectivité tout entière, où la volonté de chacun est comptée comme égale à celle de tout autre, pourra seule déterminer, au nom de sa volonté résultante, moyenne ou générale, les droits et les devoirs réciproques. Cette volonté moyenne ne sera sans doute qu'une transaction, un compromis entre les volontés et les intérêts en présence : ne fournit-elle pas le moyen le plus sûr pourtant pour léser le moins possible d'intérêts légitimes, pour mécontenter le moins possible de volontés exprimées, pour s'écarter le moins possible de celles mêmes qu'elle ne satisfait pas ? C'est bien là l'essence de tout contrat : un contrat ne répond sans doute pas, dans une affaire privée, au désir entier d'aucun des contractants, mais il exprime au moins leur volonté commune et raisonnable, puisque, librement consultés, ils sont tombés d'accord sur les concessions mutuelles, les charges comme les avantages qu'ils pouvaient accepter. La société, pour apparaître fondée en raison, doit donc être conçue comme reposant elle aussi sur un contrat, au même titre que les accords individuels ; et comme ceux-ci, elle suppose donc l'égalité des droits de chacun à manifester son vouloir, et à tâcher de le persuader aux autres ou de le faire triompher parmi eux.

A vrai dire, sans doute, ce contrat fondamental n'est à aucun degré une réalité historique. Même cet accord préalable et minimum sur la nécessité de tendre au bien général et de consulter la volonté géné-

rale, on pourra prétendre qu'il n'est pas réalisé en fait, qu'il s'en faut de beaucoup. C'est que l'idée d'une société raisonnable exprime un idéal; elle se heurte toujours à l'existence des sociétés de fait antérieures, fondées sur des inégalités globales et irréfléchies, c'est-à-dire sur ce qui ne peut manquer d'apparaître, à la critique, comme le privilège et l'oppression. Mais ce que le XVIII^e siècle croit pouvoir définir, c'est du moins le fondement de légitimité d'une société quelconque, ce qui en rendrait le principe intelligible à tous, acceptable pour tout esprit non prévenu : or, est-il possible d'admettre que tous les membres d'une collectivité ne soient pas intéressés à travailler au bonheur général de cette collectivité, et à y faire consentir tous leurs coassociés ?

* *

Mais il y a plus sans doute : dans l'idéal des théoriciens de la démocratie se mêle quelque croyance que la volonté générale sera aussi la plus sage, on ne saurait le nier. D'abord, parce qu'étant un compromis entre la multiplicité des intérêts privés, elle aura chance de ne contrarier que le plus petit nombre d'entre eux. Mais pour une autre raison encore, qu'on peut discuter assurément, mais qui n'en est pas moins d'ordre rationnel : c'est que tous les hommes sont considérés comme également aptes, en principe et entre certaines limites, à juger de leurs intérêts et à en juger selon la droite raison.

Cette idée peut-elle être dite mystique? Contient-elle vraiment une sorte d'absurdité, au point de vue des faits et de la considération positive de la nature humaine, parce qu'elle méconnaît la profonde inégalité des hommes en intelligence et en raison, et cette absurdité ne s'explique-t-elle que par des influences sentimentales? M. Lachelier et M. Basch semblent le croire, et ils ont rappelé combien la raison était, pour les Anciens, l'apanage d'une petite élite, combien leur conception du savoir était aristocratique. — Mais n'est-ce pas que, par la Raison, les Anciens entendaient la science elle-même en même temps que l'esprit qui la découvre ou la construit? La distinction entre l'objet et le sujet de la connaissance n'est jamais entière ni essentielle chez eux; la raison, c'est la découverte, la contemplation, la possession des idées, et non pas seulement l'instrument de cette possession, la faculté de cette découverte. Si dans la notion de raison on fait pénétrer ainsi la connaissance elle-même ou la science, il est trop clair qu'elle apparaîtra très inégalement répartie, que du savant à l'ignorant la différence est énorme et peut comporter une infinité de degrés. Mais tout autre est le point de vue des modernes, depuis la Renaissance et depuis Descartes. Si la conception que les Anciens se faisaient de la vérité était tout objective, ils prennent, eux, leur point de départ dans la conscience qui pense; ils n'admettent pas d'emblée l'identification du sujet connaissant et de l'objet connu, mais

s'efforcent de rejoindre et de justifier le savoir en partant des lois de l'esprit. L'opposition de la forme et de la matière de la connaissance est peut-être la conclusion extrême où tendait tout l'effort de la métaphysique classique. Mais dès lors, la raison n'est plus pour nous que la faculté de penser prise à sa source la plus haute; elle n'est plus que l'ensemble des lois de la pensée. Il n'est plus manifeste dès lors qu'elle doive être différente d'un individu à l'autre.

D'autre part, à la vérité religieuse, garantie par son origine, révélée ou transmise par tradition, indépendante de l'esprit qui la reçoit, la pensée affranchie oppose la notion d'une vérité ayant sa preuve en elle-même, découverte par le libre examen, et garantie par son évidence propre, c'est-à-dire par l'impossibilité où se trouve tout esprit loyal et informé d'en douter de bonne foi. L'essence de cette vérité, c'est par suite d'être impersonnelle, — entendez de s'imposer d'elle-même, au moins en droit, à toute intelligence consciencieuse qui a fait effort pour la comprendre, et qui, assurée par la bonne méthode, libre de toute entrave extérieure, a pu s'appliquer et s'exercer. Inégale sans doute en vigueur, en facilité, en développement, la raison, le bon sens cartésien, la pensée-faculté, et non plus la pensée-connaissance ou la pensée-résultat, ne peut donc être, dans sa nature et son principe, qu'une et identique en tous les hommes. C'est bien manifeste-

ment en ce sens que Descartes entend cette faculté de « discerner le vrai d'avec le faux », qui est « la chose du monde la mieux partagée » : et l'importance d'une idée qui ouvre ainsi le *Discours de la méthode*, et qui en commande justement toute la méthode, ne saurait être exagérée. Dire qu'elle est cartésienne, c'est dire aussi combien profondément elle est de tendance rationaliste. Les hommes seront donc différents et inégaux autant que l'on voudra par l'usage qu'ils feront de leur raison, l'attention ou la force avec laquelle il l'exerceront, le développement ou l'orientation qu'il lui donneront : mais ils restent égaux en ceci, qu'ils ont une raison, la même chez tous, et qu'une certaine aptitude à juger selon le bon sens, dans les questions qu'ils examinent librement, réside en chacun d'eux. Ils possèdent tous, au moins, les principes ou les facultés élémentaires indispensables au discernement du vrai et du faux. C'est à cette raison commune qu'on doit se référer virtuellement ou idéalement, comme au dernier et nécessaire critérium de toute vérité.

D'où il suit qu'ils ont tous un certain droit initial à la vérité, naturel et égal en chacun, et ne devront être distingués à cet égard que par l'emploi qu'ils en feront. Puisque, si les intelligences sont différentes et inégales, une même raison est au fond d'elles toutes, on pourra équitablement les comparer. Il ne devra donc plus y avoir de vérités réservées, ni de bienfaisantes erreurs, bonnes pour le peuple : tous auront le

droit d'être mis à l'épreuve de la vérité. De là, par exemple, la nécessité d'un enseignement accessible à l'ensemble des citoyens, gradué sans doute, mais tel que la différence des facultés individuelles y fasse seule passer d'un degré à l'autre. De là surtout la juste autorité des compétences substituée à celle des dogmes, ou à celle de la hiérarchie toute sociale de leurs interprètes : car la compétence se révèle par l'accord des intelligences, et se fait reconnaître et accepter de la raison même. On peut donc avouer qu'il serait absurde de confondre la participation de tous les hommes à la raison une en essence, avec le même degré d'intelligence en tous les hommes : mais seulement sur cette identité de nature rationnelle on peut espérer fonder l'accord des hommes, si ce n'est pas même en certaines vérités élémentaires universellement reconnues, au moins dans le respect de certaines compétences universellement admises et dans la nécessité de consulter ces compétences. Là encore, sans doute, ne se révélera aucun art d'infailibilité, mais seulement la plus raisonnable des méthodes pour discerner la vérité. Car, si la vérité a en elle-même, dans son accord avec soi, son seul critère suffisant et définitif, l'accord des compétences en est du moins le moins imparfait des signes extérieurs.

* *

Ainsi, les postulats de la morale commune comme l'évolution juridique amenaient les philosophes du

xviii^e siècle à poser l'égalité des hommes au point de vue de leur liberté et de leur faculté de se résoudre ; — les exigences d'une politique rationnelle et juste, fondée sur l'intérêt général et non plus sur un obscur droit divin, leur imposaient l'idée de l'égalité des hommes au point de vue de leurs droits sociaux ; — et la notion même d'une vérité impersonnelle et qu'il appartient au libre examen de reconnaître, les poussait à l'idée de l'égalité des hommes en tant qu'êtres raisonnables. C'est ce qu'exprime, au moins autant que la Déclaration des Droits, toute la philosophie juridique de Kant, et l'une comme l'autre sont l'aboutissement de tout l'effort du rationalisme moderne, de Descartes aux Encyclopédistes, tant au point de vue moral qu'au point de vue spéculatif.

Or, cet usage politique de la notion d'égalité, quoi qu'on puisse en penser d'ailleurs, n'en dénature nullement le vrai sens abstrait et logique tel que nous avons cru pouvoir le dégager d'abord. Ici comme là, la notion d'égalité n'exprime nullement un fait, un état, un résultat, mais des facultés, des aptitudes, des droits ; elle représente une attitude de l'esprit, et ici encore elle peut être considérée comme une méthode, politique, sociale et morale, pour découvrir et mesurer, par la ruine des différences fausses, artificielles ou anti-naturelles, les vraies inégalités, naturelles et légitimes.

Poser, en effet, que tous les hommes sont égaux devant la loi, que leur responsabilité implique leur