

égale liberté à tous, ce n'est pas nier, c'est justifier au contraire la différence de valeur sociale que l'on attribuera aux actions volontaires des individus : c'est fonder aux yeux de la raison la distinction du mérite et du démerite, de l'honnête homme et du criminel, du bon et méchant.

Poser que tous les hommes sont égaux en droits, que leur volonté à chacun est partie de la volonté commune, et que tous sont membres du souverain, ce n'est pas ébranler, c'est légitimer au contraire les différences que, dans l'intérêt public, il faudra établir entre eux, selon leurs mérites ou leurs vertus; dire par exemple que tous seront accessibles à tous les emplois, ce n'est pas dire que tous y accéderont en effet; tout au contraire, c'est fonder sur une égalité sociale originelle la légitimité des inégalités finales.

Et enfin, poser que tous les hommes ont une certaine faculté de penser, qui leur permet de juger du vrai et du faux, ce n'est pas confondre, c'est distinguer intrinsèquement la vérité et l'erreur: en lui attribuant le droit d'essayer de persuader autrui de son opinion propre ou de juger par lui-même de celle d'autrui, on impose à chacun le devoir de respecter l'expression de toutes les opinions, aussi légitime que la sienne, et de se soumettre socialement devant l'opinion commune, par cela même qu'elle ne prétend le contraindre que par la force de l'universelle persuasion.

La notion démocratique d'égalité, telle qu'elle se révèle dans les principes de 1789, et au moins dans sa

théorie pure, ne se donnait donc pour ruineuse que des inégalités factices. C'est en considérant tous les citoyens comme possédant un certain nombre de pouvoirs égaux qu'on les soumet à une seule et même législation ; et ce n'est qu'en tant que leurs actes sont conçus comme comportant la mesure d'une seule et même unité qu'on peut découvrir entre eux des inégalités raisonnables et justes. On peut penser ce qu'on voudra de l'aptitude des principes démocratiques à passer dans les faits : mais, à les prendre tels qu'ils se sont toujours donnés, comme l'expression d'un idéal de justice sociale, il est permis de se demander si la raison ou la conscience humaine en ont connu de plus dignes de la séduire et de la convaincre.

III

ÉGALITÉ ET LIBERTÉ

En essayant de préciser l'esprit véritable de la *Déclaration des Droits* nous sommes loin encore d'en avoir justifié les principes, car le xix^e siècle tout entier, dans ses tentatives douloureuses et incertaines pour s'organiser selon l'idéal nouveau, en a manifesté amplement, au dire de quelques-uns, les difficultés d'abord inaperçues. En effet, les ennemis de l'idée démocratique ont fait cette découverte, entre autres, qu'elle serait essentiellement incohérente et discordante, qu'elle envelopperait une contradiction irréductible. Ne comporte-t-elle pas deux termes fondamentaux, dans lesquels se résume bien toute la philosophie politique du xviii^e siècle, et ne se définit-elle pas par la notion de liberté au même titre que par celle d'égalité? Or, la liberté serait la propre antithèse et la négation de l'égalité, comme l'égalité de la liberté. M. Faguet en particulier ne se lasse pas de

revenir sur cette thèse, avec son ingéniosité coutumière et l'originalité de sa verve savoureuse et paradoxale. Il en résulterait qu'ainsi tiraillée en deux sens contraires, divisée avec elle-même, la démocratie ne pourrait que découvrir de plus en plus l'incompatibilité intime de ses principes, les nier tour à tour l'un et l'autre au nom de l'un ou de l'autre, et, impuissante à rien fonder, se révéler, comme disait Auguste Comte, de nature foncièrement négative et anarchique.

Le XVIII^e siècle, pourtant, loin de les opposer, avait toujours regardé la liberté et l'égalité comme solidaires. Mais il faut avouer que les conditions dans lesquelles il engageait la lutte et l'esprit même qui l'animait lui en avaient quelque peu masqué la signification ou la portée véritable. Contre la société de l'Ancien Régime, société de castes et de priviléges, de distinctions arbitraires et de bon plaisir brutal, il avait voulu rétablir les droits de la nature et de la personne humaine. En détruisant les contraintes matérielles et les priviléges politiques, il croyait secouer tous les jougs extérieurs à l'individu, et le rendre ainsi à la pleine possession de lui-même, à la liberté; mais, du même coup, c'étaient toutes les inégalités artificielles qu'il entendait renverser, et il pensait rétablir par là tous les hommes dans leur condition naturelle, dans leur égalité initiale. Liberté personnelle et liberté civile, liberté du culte et liberté politique, n'était-ce pas en même temps droit égal à

aller et venir, égalité devant la loi et devant la conscience, droit égal à contribuer aux affaires publiques? Aussi, cette œuvre achevée, la Constituante avait cru fondées et la liberté et l'égalité, et l'homme remis en possession de tous ses droits légitimes : comme s'il suffisait de supprimer les contraintes politiques pour se retrouver à l'état de nature, et comme si l'état de nature était un état de liberté et d'égalité véritables.

Or, en fait, dans la société bourgeoise issue de la Révolution se sont révélées des formes plus raffinées, mais aussi profondes, d'inégalité, et des contraintes plus indirectes, mais aussi tyranniques, à la spontanéité individuelle; ni les aspirations modernes à la liberté ni les aspirations à l'égalité ne se sont trouvées pleinement satisfaites. Et ainsi, on en est venu à se persuader, chose plus grave, qu'on ne pourrait satisfaire les unes sans sacrifier les autres.

La liberté apparaît donc de plus en plus à quelques-uns comme antiégalitaire. Car, supprimer ou diminuer les contraintes sociales, c'est laisser libre carrière aux différences et aux supériorités individuelles, qui peuvent dès lors se manifester, s'accuser, se perpétuer. C'est bien, en un sens, nous rapprocher de l'état de nature : mais cet état de l'homme primitif, la science nous l'a décrit, sous des couleurs aussi noires que nettes et frappantes, comme un état de

violence et de guerre, comme le règne de la passion et de la peur : c'est l'homme à la merci des éléments, parce qu'il n'en connaît pas les lois et ne saurait les maîtriser, et à la merci de lui-même et de ses émotions, parce qu'il ne se connaît pas davantage ni ne saurait non plus se maîtriser ; c'est le plus fort tuant à son gré le plus faible ou le réduisant en esclavage, en disposant comme de sa chose ; c'est le passionné s'abandonnant à tous les excès de sa colère ou de ses désirs, et payant de sa vie ou de sa santé cette liberté illusoire. — Seul l'optimisme robuste de certains anarchistes peut aujourd'hui imaginer encore le retour à la nature comme le remède à tous les maux. Mais, si l'état idyllique qu'ils rêvent est si différent de la réalité que nous révèle l'histoire, c'est simplement que, comme beaucoup d'âmes « sensibles » du siècle dernier, ils s'y représentent des hommes déjà transformés par la vie sociale, arrivés au plein idéal du type humain, bonté, justice, possession de soi, charité ; ils attribuent à la spontanéité primitive ce qui ne pourrait sans doute s'acquérir et se conserver que par la longue éducation des hommes les uns par les autres, sous l'empire des lois et de la raison. Ils se laissent aller à croire réalisable dès demain ce que tous les grands cœurs se sont en effet proposé comme fin, mais comme la fin la plus lointaine et la plus indécise : une humanité tout entière fraternelle et bonne, n'ayant besoin d'autre lien que l'amour ni d'autre règle que la raison.

En fait, l'homme est encore, et pour longtemps, passionné et égoïste, brutal et avide. La Révolution française, en posant comme loi la liberté, en voulant dégager le plus possible l'individu de toutes les contraintes externes, n'aurait-elle pas déchaîné sa rapacité indifférente pour autrui ? Dès qu'il est libre, l'homme s'efforce d'user et d'abuser de sa liberté au détriment d'autrui ; il sent sa force, et il déploie sa force tout entière ; on lui reconnaît des droits : il va jusqu'au bout de ses droits :

Sentit vim quisque suam, quoad possit abuti...

L'État, il est vrai, et ce doit être selon l'école libérale classique son seul rôle, doit empêcher les violences extérieures, il protège chacun contre la contrainte physique, directe et immédiate ; il maintient l'ordre et la paix. Mais c'est là tout : il va assister, impassible, à la lutte, à la concurrence féconde et implacable, tour à tour économique et sociale, qui doit, mécaniquement, dégager les supériorités et éliminer les non-valeurs ; intervenir, ce serait porter atteinte à la liberté individuelle : qu'il se borne à garantir les avantages acquis...

Par là, la liberté révèle sa tendance intime : elle est aristocratique, mère des distinctions et des inégalités. Comme il n'est pas deux êtres qui soient physiquement identiques, en force ou en courage, ni moralement semblables et de même intelligence ou de même raison, l'habile va circonvenir le naïf, l'économe accu-

mulera indéfiniment les ressources que le prodigue dissipe; l'intelligent ne tardera pas à se servir des incapables comme d'instruments pour ses fins. Et les fonctions, et les honneurs, et surtout l'argent, commune mesure de toutes les valeurs sociales, se concentreront de plus en plus entre certaines mains, de plus en plus échapperont aux autres. La liberté a ainsi pour effet de livrer le plus grand nombre, sans garantie ni secours extérieurs, à sa propre ignorance et à sa propre faiblesse. Mais qu'importe? On a rendu les hommes aux conditions naturelles de la lutte, leur droit et leur liberté sont respectés : que faudrait-il de plus? Laissez faire! laissez passer! C'était la devise, non seulement des économistes, mais de toute la philosophie du siècle dernier. Nul n'a constraint le prodigue à se ruiner, le naïf à se laisser prendre dans une affaire véreuse. Le pauvre accepte-t-il des conditions de travail désavantageuses? Ne dites pas qu'il a été constraint : on n'a pas attenté à sa liberté, il avait le droit légal de refuser; — il est vrai qu'il serait mort de faim. Qu'il ne se plaigne pas de l'État : l'État lui a promis la liberté; or, il a été libre de déployer ses vertus ou ses vices, d'économiser, pourvu qu'il gagnât de l'argent, de travailler, pourvu qu'il ait trouvé un emploi, de réussir, à la condition d'avoir de la chance. C'est à lui de s'ingénier, de chercher; il ne peut s'en prendre qu'à lui-même s'il n'est pas intelligent ou habile. L'État doit seulement aux hommes la

liberté qui, se développant selon la loi propre, crée l'inégalité.

Si la liberté est ainsi antiégalitaire, l'égalité par contre apparaît à ces théoriciens comme antilibérale. L'égalité des droits civils et politiques, telle que la Révolution l'a donnée à la France, n'est pas tout; ou plutôt elle n'est le plus souvent qu'une fiction. L'égalité, nous venons de le voir, n'est pas un fait primitif ni une loi spontanée de l'humanité ou de la vie; elle est fille, non de la nature, mais de l'artifice ou de l'art, de l'association, de la société: on ne peut donc la réaliser que par des institutions juridiques et à l'aide de sanctions. C'est notre industrie qui répand, par millions d'exemplaires, des livres, des outils, des poteries identiques et indiscernables, tandis qu'il n'est pas deux feuilles d'arbres qui ne diffèrent, deux épis de blé qui se répètent. C'est notre pensée réfléchie et savante, nous l'avons vu, qui, grâce aux abstractions convenables, arrive de propos délibéré à faire rentrer dans des classes uniformes, à définir comme égales, la variété capricieuse et indéfinie des individualités naturelles. C'est donc à la condition d'entrer dans un moule commun, de renoncer à toute initiative, de se soumettre à la discipline la plus minutieuse, que les hommes pourraient devenir égaux. Qui dit égalité dit contrainte, contrainte matérielle ou contrainte intellectuelle, disciplines sociales ou procédés scientifiques. — De là tous les reproches que l'on adresse à l'idéal collectiviste: un État de

fonctionnaires, égaux, mais par là même déterminés et surveillés dans tous leurs actes, envieux de toute distinction comme de tout avantage, et soumis à l'inquisition constante de tous leurs concitoyens; un État qui, faisant passer son inflexible niveau sur tout ce qui se détache et tout ce qui s'élève, ne fonde son égalité uniforme et monotone que sur l'universelle médiocrité. Contraindre toutes les spontanéités et refréner toutes les initiatives, réduire l'activité humaine à une manière de mécanisme, et lui proposer comme forme parfaite l'insuffisance aveugle de l'instinct, tyranniser et réglementer à outrance: tels seraient les seuls moyens d'établir l'égalité parmi les hommes; et à coup de décrets seulement, par la crainte et la surveillance de toutes les heures, en ressuscitant, mille fois aggravées et alourdies, toutes les vexations de l'Ancien Régime, on l'y pourrait maintenir. Jamais le despotisme d'un homme, si farouche et si violent qu'on le suppose, ne pourrait faire aussi bon marché de la liberté, enfermer l'individu dans d'aussi étroites lisières, le plier à d'aussi minutieuses prescriptions, que le ferait l'organisation précise et froide de cette machine sociale que l'on rêve sous le nom de cité collectiviste. Et tout autre, certes, avait été l'idéal révolutionnaire...

* * *

Telle est la contradiction, que nous avons essayé

de poser dans toute sa force et sa vraisemblance apparente. Est-elle maintenant irréductible? est-elle seulement réelle? Peut-être n'y a-t-il là rien de plus qu'une machine de guerre; peut-être l'opposition ne naît-elle que de l'équivoque. Ou plutôt elle n'apparaît inévitable que dans la difficulté des applications pratiques, toujours plus ou moins hésitantes et oscillant entre des excès contraires, mais elle nous semble sans valeur théorique, et par suite sans portée définitive. Car, ainsi comprises et poussées à l'extrême, les deux idées de liberté et d'égalité ne semblent se contredire l'une l'autre que parce qu'elles arrivent à se nier chacune et à se détruire elles-mêmes.

L'égalité absolue d'abord, entendue comme identité dans les conditions, les fonctions et les jouissances, n'est pas seulement négative de toute liberté: elle le serait aussi, semble-t-il, sous et malgré l'uniformité apparente, de toute égalité véritable. Car tous ces hommes, dont la vie serait ainsi prévue, fixée à l'avance, minutieusement réglée par des lois générales, n'y seraient pas réellement égaux, parce qu'ils ne s'en accommoderaient pas de même, parce qu'ils n'en jouiraient ni n'en souffriraient pas également. Sous la livrée commune bouillonneraient les sentiments les plus divers. Habiller tous les gens de même et donner à tous des vêtements de même mesure, ce n'est pas égaliser leurs tailles, mais mettre l'un trop au large et l'autre trop à l'étroit, les rendre les uns et les autres, quoique différemment, ridicules et gênés.

Pour grossière qu'elle paraisse, la comparaison n'en est pas moins exacte. A la diversité des aptitudes et des besoins, la diversité des fonctions et des sanctions doit correspondre; il n'y a ni équité ni égalité intérieure sous l'identité apparente qui emprisonne dans le même uniforme et le même acte les corps et les âmes les plus dissemblables. Condamnera-t-on au travail intellectuel le manœuvre qui ne parvient pas à s'y intéresser ni à fixer son attention, ou au travail manuel celui qui aurait pu être un poète ou un savant? Ou bien, si, de ces facultés diverses, les unes sont plus rares, plus fragiles, ne se développent qu'au prix de plus de précautions et de plus longs efforts, faudrait-il qu'on les astreigne aux conditions communes, qu'on ne les estime pas davantage et, pour ne pas les favoriser, qu'on les étouffe? Il est des plantes délicates qui ne poussent qu'en des terrains choisis. Ainsi, pour traiter tous les êtres de même façon, on les traiterait au fond avec la plus inégale et la plus injuste diversité, puisqu'il s'en trouverait, et les plus hauts et les plus précieux peut-être, à qui l'on refuserait ce qu'on accorderait à d'autres, la possibilité de se développer dans leurs voies propres, à qui l'on refuserait l'air et le soleil.

A moins qu'on ne pense, et non sans raison peut-être, que l'uniformité des actes ferait, à la longue, les âmes mêmes uniformes. A force de les y ramener violemment, on parviendrait peut-être à réduire tous les êtres au niveau commun: mais ne serait-ce pas en

les rendant moins vivants et moins sensibles, en endormant leur esprit dans les besognes vulgaires, en émoussant leur sensibilité par la monotonie coutumière? Ils deviendraient ainsi plus indifférents à ce qui les entoure, puisqu'ils le sauraient immuablement fixé; moins ardents vers l'avenir, puisqu'ils n'auraient rien à en attendre; plus semblables à leurs concitoyens, et par là moins conscients d'eux-mêmes, si l'on ne se connaît et l'on ne s'affirme qu'en s'opposant. Moins divers, nous serions moins des personnes: car qui dit personnalité dit originalité, différence, et l'inégalité n'est rien de plus, nous le savons, que la diversité ramenée à une unité de mesure. L'égalité absolue n'a de sens qu'en mathématique, où les unités sont identiques parce qu'elles sont abstraites et sans vie; et encore suffit-il que nous leur donnions quelque réalité en les pensant et en les comptant pour qu'elles cessent aussitôt d'être identiques absolument, diversifiées déjà par l'ordre et le rang que nous leur assignons. Ainsi, les conclusions où nous avait amené l'étude purement logique de l'idée d'égalité reparaissent ici: l'égalité de fait ou de résultat n'est sans doute socialement chimérique que parce qu'elle est à peu près impensable et contradictoire. L'égalité-identité ne serait qu'une fausse égalité, puisque, imposée à des vivants, elle y provoquerait les sentiments les plus inégaux, et elle ne saurait s'y perpétuer que dans la mesure où elle détruirait en eux la vie même.

Malgré l'équivoque des mots et les inconscients

sophismes de quelques-uns, ce n'est évidemment pas à cela que l'âme moderne aspire; cette égalité-là, nul n'en veut. Qui demande à ne devenir qu'un numéro matricule, un rouage dans une vaste machine? Ne se plaint-on pas, au contraire, que dans l'état actuel des choses, beaucoup soient réduits à peu près à cette situation? Et qu'espère-t-on de l'avenir, sinon une possibilité plus large et plus réelle de se développer soi-même, de se réaliser plus pleinement, d'être plus homme, dans toute la force du terme? L'égalité, en matière sociale et humaine, ne peut être que la proportionnalité : c'est-à-dire la justice dans l'organisation et la distribution des fonctions sociales, la correspondance et la convenance des actes et de leurs sanctions, des besoins et de leurs satisfactions; c'est-à-dire encore, le rapport intelligible et généralisable des uns aux autres. C'est parce que les hommes, affranchis par la Révolution des contraintes directes et politiques, ne le sont pas des mille contraintes indirectes et sociales, du milieu, de la fortune acquise, de l'héritage, et qu'ainsi, avec les mêmes droits théoriques, ils n'ont pas les mêmes droits réels, n'ayant pas les mêmes moyens et les mêmes pouvoirs sociaux d'en user; c'est parce qu'en somme ils ne sont pas également libres, qu'ils aspirent à une égalité plus entière. Et celle-ci serait une plus haute justice, parce qu'elle ne serait que la liberté réelle assurée à chacun, même au plus humble et au plus faible, et garantie contre toutes les contraintes anonymes et collectives;

— la liberté d'agir selon ses tendances et ses facultés, et de déployer, mesquine ou forte, ce peu de volonté et de raison que la nature lui a départi. La Constituante, sans en sentir peut-être toute la portée, avait donné la vraie formule de l'égalité : « Tous les hommes naissent (c'est-à-dire devraient naître) égaux *en droits* », c'est-à-dire en liberté de développement personnel. Loin de la contredire, l'égalité sociale ne peut donc se définir, au moins en théorie, que par la liberté.

Et tout de même, cette liberté pure qu'on nous décrit comme antiégalitaire n'est pas la vraie liberté, ou c'est une liberté qui se détruit elle-même. Elle n'est, en effet, telle qu'on la définit, que licence et violence, que le droit d'être injuste et, contre toute charité et toute équité, d'aller jusqu'au bout de ses avantages; elle est le pouvoir d'asservir les autres et, sous prétexte de jouir de son autonomie tout entière, de détruire celle d'autrui. En ce sens, les uns ne sont libres que parce que les autres ne le sont pas, et dans la mesure où ils ne le sont pas; les uns ne peuvent abuser que parce que les autres ne peuvent pas même user. Je suis libre, étant capitaliste et ayant de l'argent devant moi, d'attendre que l'ouvrier *consente* aux offres onéreuses que je lui fais : mais c'est une triste ironie que de dire à celui-ci qu'il est libre de son côté, que je ne le force pas, qu'il n'a, s'il le préfère, qu'à refuser mes offres, — et à mourir de faim. Donner aux hommes la liberté abstraite

d'agir comme moi, s'ils le peuvent, alors que je sais qu'ils ne le peuvent pas, c'est hypocrite ou absurde; et pourtant, leur permettre de faire ce qu'ils n'ont aucun moyen de faire, leur abandonner le droit sans leur fournir le pouvoir, voilà ce dont les économistes de l'école classique, ce dont beaucoup de théoriciens de la Révolution veulent se contenter encore. Mais c'est s'arrêter à mi-chemin. La liberté n'est qu'un mot, qu'il faut traduire par tyrannie et contrainte, si elle n'est pas égale pour tous. Et un régime qui prend pour devise sociale le mot de liberté, ne peut l'entendre évidemment qu'au sens de liberté *pour tous*, ou encore d'égalité dans la liberté. Si, pour définir un régime libéral, l'on ne se préoccupait que de la somme et de la variété des actions socialement permises à quelques-uns, et non du nombre des citoyens à qui ces actions sont permises, la plus grande somme de liberté se confondrait avec la plus grande somme de privilège; elle se trouverait réalisée dans les états les plus aristocratiques et despotiques, ou, à la limite, dans l'autocratie sans contre-poids, à la manière orientale.

Voilà pourquoi la démocratie, depuis cinquante ans, évolue, au grand scandale des anciens « libéraux », étendant les attributions de l'État, le faisant intervenir de plus en plus dans les relations des citoyens entre eux, et de plus en plus imposant à la fantaisie des uns des limitations qui sont autant de

garanties pour la liberté des autres¹. Dans un état de liberté, il semble que les pouvoirs publics ne puissent plus être les spectateurs indifférents des conflits individuels, mais doivent devenir les protecteurs et les tuteurs naturels des faibles et des impuissants. De la loi sur l'instruction obligatoire aux lois sur les pensions de retraite, ou sur les accidents du travail, ou sur les retraites ouvrières, ou sur les syndicats, ou aux projets d'impôts progressifs, c'est la même tendance qui se révèle : égaliser, dans la mesure du possible, les pouvoirs, c'est-à-dire la liberté vraie de chacun ; lutter, non seulement contre les tyrannies directes, mais contre toutes les fatalités indirectes et complexes de la société ou de la nature, pour permettre un peu plus à chacun de disposer de soi et de se faire sa destinée. Là est l'esprit même et toute la portée de ce qu'on a appelé la morale de la solidarité. Sur ce point encore la Révolution avait d'ailleurs trouvé la vraie formule, qu'il suffit seulement d'entendre dans toute sa plénitude : « L'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits ». De même que l'égalité vraie dans l'État se définissait tout à l'heure comme la liberté pour tous de faire ce qui leur est

1. Cette évolution a été admirablement analysée dès 1880 par un grand esprit essentiellement libéral, dans le plus libéral des pays d'Europe, l'anglais Th. Hill Green. Cf. son discours sur la *Législation libérale et la liberté de contrat*. Œuvres de Green, t. III, p. 365.

naturel et juste; de même maintenant nous définirons la vraie liberté comme l'égalité de tous dans le pouvoir de faire ce qui leur est naturel et juste.

Ainsi, loin de s'opposer, les deux idées de liberté et d'égalité tendent à se rejoindre, bien mieux, à se confondre. Elles restent inséparables, comme l'avait pensé le XVIII^e siècle, au point qu'il semble impossible même de les définir l'une sans l'autre. Un État libre est un État où tous les hommes sont égaux en droits sociaux, et un régime d'égalité est un régime où tous les hommes ont là même liberté d'user de leurs droits. Il est juste, non pas que tous, grands et petits, travailleurs et paresseux, économes et prodigues, vicieux et vertueux, aient le même rôle, la même vie, la même récompense, arrivent aussi loin et aussi haut; mais que tous, pour arriver plus ou moins loin, selon qu'ils sont plus courageux, plus instruits ou plus tenaces, partent à peu près du même point, et dans des conditions à peu près identiques. Dans ce cas la liberté et l'égalité seraient l'une et l'autre satisfaites, du même coup et sans contradiction aucune, parce que seraient encore satisfaites et la raison et la justice. Et sans doute on peut concevoir au delà une justice plus haute encore : mais pour qu'on puisse songer à la dépasser, encore faudrait-il d'abord qu'on eût franchi cette première étape.

Par là s'éclaircit la question, si souvent débattue, des rapports entre les principes démocratiques et le socialisme moderne. Veut-on se demander si, en fait, les hommes de 1789, et même de 1793, ont conçu, à l'aboutissement de leurs efforts, quelque chose comme la cité collectiviste? Il est trop clair qu'il n'en est rien: n'inscrivaient-ils pas la propriété parmi les droits naturels, primitifs et imprescriptibles, laissant assez voir par là combien les difficultés ou les complications du problème social leur échappaient encore! — Mais se place-t-on au point de vue de la filiation rationnelle des doctrines? Il semble certain d'abord qu'historiquement, les premiers socialistes furent des démocrates avancés, qui tentaient de s'inspirer des principes de 1789 pour résoudre les crises économiques contemporaines et les problèmes qu'imposaient les conditions nouvelles du travail ou la grande industrie. Il est manifeste, en outre, que la question de la réglementation collective de la propriété ou de la production se présente inévitablement à quiconque s'efforce de concevoir la pleine réalisation de la liberté et de l'égalité sociales.

Sans doute, à ce point, les difficultés peuvent apparaître en foule, peut-être inextricables, et des divergences profondes se dessinent: dans quelle mesure et par quels moyens conviendrait-il, dans une société juste, d'encourager l'initiative féconde de l'individu sans risquer de reconstituer pour lui des priviléges sociaux, de nouveau oppressifs pour la liberté des

autres en même temps que destructifs de l'égalité? les inévitables et légitimes hiérarchies sociales ne peuvent-elles être assurées que sous forme économique? et la part, générale et égale pour tous, mais nécessaire, de liberté que réclame le développement de la personnalité humaine, supposera-t-elle jusqu'au bout un régime de concurrence et de lutte entre individus, ou pourra-t-elle encore se concevoir dans une association véritable, une société de concours pacifique et fraternel? Ces redoutables problèmes ne nous intéressent pas ici par leur aspect concret, encore si lointain d'ailleurs, et nous n'avons pas à nous demander s'ils nous entraînent ou non en pleine utopie. Mais ce qui nous importe, c'est d'y reconnaître le simple développement logique des principes fondamentaux et inséparables de toute démocratie : la liberté et l'égalité. Sinon tel ou tel système socialiste particulier, au moins l'inspiration socialiste dans sa généralité semble bien se confondre avec l'inspiration démocratique elle-même et la prolonger. La Révolution apparaît alors, non plus comme un événement historique de date et de durée déterminées, mais, à la manière dont l'entendait Proudhon, comme une force, un principe, un esprit, toujours à l'œuvre autour de nous, et dont les conséquences sont loin encore de s'être déroulées tout entières.

Seulement l'égalité et la liberté sociales ne pourront plus être entendues désormais, à la manière du XVIII^e siècle, dont ce fut une des grandes et dange-

reuses illusions, comme le retour à un état primitif. Nous ne pouvons y voir au contraire qu'un idéal à réaliser, lointain et périlleux à proportion de sa noblesse et de sa sublimité même. Si la liberté et l'égalité vraies ne sont que l'autonomie de la personne garantie à tous, il ne s'agira plus de la rendre aux hommes, qui, en majorité, ne l'ont jamais pleinement connue, mais de les initier à elle peu à peu. Tous les plans de réforme sociaux ne peuvent dès lors que rester dans une certaine mesure hésitants et vagues, et, dans l'action, se heurter sans cesse à des conséquences ou à des difficultés imprévues. Mais l'on s'explique assez cette lenteur et ces tâtonnements inévitables de l'action sociale. Justement parce qu'elle n'est pas la restauration d'une perfection primitive, qu'elle est la création d'un ordre de choses nouveau, elle n'est faite que de découvertes et d'efforts de tous les jours.

Ainsi reparaît, sous une forme nouvelle, le caractère intimement rationnel de l'idée démocratique : en même temps qu'un idéal politique et social, elle est encore, qu'on y voie une force ou une faiblesse, un idéal moral. La notion de justice y tient une place éminente. La liberté et l'égalité n'y apparaissent pas, telles que beaucoup les ont conçues depuis un siècle, Auguste Comte entre tous, comme des machines de guerre destinées à faire place nette pour les édifices futurs, comme des instruments de destruction, indifféremment aptes en elles-mêmes, et selon ce qu'on

construit par elles, au bien comme au mal. Elles apparaissent comme déjà, par elles-mêmes, des biens, on est presque tenté de dire comme le bien moral lui-même. L'homme, depuis qu'il vit, hésite entre la loi de nature, de lutte et d'égoïsme, qui ne veut de liberté que pour soi, et un idéal universel de justice et de raison, qui veut la liberté pour tous ; et à toutes les époques c'est à ce dernier qu'ont aspiré, plus ou moins clairement, depuis qu'il y a des cités, une vie civile, une civilisation, les grands esprits et les grandes âmes. Mais nul brusque changement de décor social ne saurait réaliser l'idéal tout à coup, sans une éducation et un effort de chaque volonté consciente sur elle-même. Or, telles que nous les avons définies, la liberté et l'égalité ne tendent-elles pas à cultiver en chacun le sentiment de ce qu'il doit, de ce qu'il peut vouloir justement, c'est-à-dire sous la réserve du même pouvoir en autrui ? Ne sont-elles pas, en ce sens, la condition de toute pleine possession de soi-même, de toute autonomie, de toute personnalité enfin ? On pourrait peut-être définir l'idée démocratique comme l'idée d'un droit et d'un devoir à la fois, pour chacun, de développer en soi la personnalité. L'égalité s'y révèle comme le moyen nécessaire pour réaliser, comme fin, la liberté, et la liberté politique comme l'initiation et l'acheminement à la liberté morale.

IV

DÉMOCRATIE, SCIENCE ET HISTOIRE

Mais par là même les principes démocratiques semblent, plus que jamais, prêter le flanc aux critiques de leurs modernes détracteurs. Que la manière dont le XVIII^e siècle a entendu l'application des notions d'égalité et de liberté aux choses politiques et sociales ne soit nullement inintelligible et mystique, et nullement incohérente et contradictoire; qu'elle apparaisse, en un mot, comme pleinement rationnelle, au sens où l'on entendait alors la raison, cela résulte, pensons-nous, d'une exacte interprétation des principes de 1789. En peut-on rien conclure en faveur de la légitimité de la tentative?

Car il reste, semble-t-il, qu'elle s'appuie sur la Raison conçue comme législatrice et « architectonique », en matière d'action sinon de connaissance; comme capable de reconstruire *a priori*, sinon l'univers dans le savoir scientifique, au moins la société en politique. C'est la raison mathématique et cons-

tructive. Le XVIII^e siècle se révèle ainsi cartésien dans les problèmes pratiques, au moment même où il croyait cesser de l'être en philosophie générale et en métaphysique. Or, tout autre est le rôle que nous attribuons aujourd'hui à la raison ou à l'intelligence humaine; notre conception en est, à l'ordinaire, tout empiriste et réaliste; nous n'y voyons rien de plus que la faculté d'observer et d'analyser le réel, et de nous soumettre consciemment à ses lois. Notions essentiellement abstraites, ni l'idée d'égalité, ni les autres principes démocratiques ne sauraient dès lors avoir d'application légitime dans le domaine, concret entre tous, des faits, des institutions et des besoins collectifs; triomphe de la théorie pure, s'ils ne sont pas contradictoires avec eux-mêmes, au moins sont-ils en contradiction avec la science expérimentale et avec l'histoire, anti-naturels au premier chef. Telle est du moins la forme que l'on veut donner aujourd'hui au débat. La question de justice ou de droit naturel, que discutaient nos pères, ne nous intéresse plus, dit-on: c'est une question de possibilité et d'utilité qui se pose à nous, et rien de plus. Toute autre recherche est vaine, ou même dépourvue de sens.

* * *

Ce caractère foncièrement anti-naturel de l'égalité et de toute démocratie, on a prétendu d'abord, en France et surtout en Allemagne, l'établir à l'aide

d'inductions ou d'analogies tirées des sciences biologiques. Telle est, par exemple, la tentative de l'anthroposociologie d'Ammon et de Vacher de Lapouge. Mais l'insuffisance des argumentations de cet ordre a été maintes fois dénoncée déjà, en particulier par M. Bouglé, avec une minutie et une rigueur qui ne laissent rien à désirer, dans son livre *la Science et la Démocratie*¹ : ce serait peine perdue de reprendre après lui la discussion.

Quand l'on prétend, par exemple, s'appuyer sur la loi biologique de l'hérédité pour justifier soit l'héritage, soit les autres formes d'inégalités héréditaires, on oublie que rien n'est moins certain, au point de vue biologique, que l'hérédité de caractères complexes et variables comme ceux qui font les supériorités sociales; qu'historiquement, rien ne semble moins vérifié que la persistance indéfinie des hautes qualités individuelles dans les aristocraties, tandis que les exemples éclatants de décadences ou de dégénérescences n'y sont point rares; qu'ainsi les supériorités sociales héritées, loin d'être le signe fidèle des supériorités naturelles, s'y substituent simplement, et dès lors peuvent n'avoir plus d'autre effet que d'en entraver ou d'en masquer la libre manifestation.

Quand, de même, on invoque la différenciation des

1. Alcan, édit. Cf. aussi Durand (de Gros), *Questions de philosophie morale et sociale*, ch. iii : *Transformisme et Struggleforlifisme*, et Ruyssen, *Le Recul du Darwinisme social*, in *Revue du Mois*, 10 nov. 1906.

fonctions et leur hiérarchie, soit dans les organismes individuels, soit dans les sociétés animales, on néglige encore l'essentiel : à savoir que cette hiérarchie s'y fonde sur des capacités actuelles diverses et inégales soit des individus, soit des organes, dont l'équivalent peut justement se découvrir, lorsqu'on considère les sociétés humaines, dans un régime de concurrence libre et égalitaire ; elle est gênée au contraire par toute spécialisation imposée traditionnellement, juridiquement, et sans égard aux facultés de chacun.

Et quand enfin on en appelle aux principes darwiniens de lutte pour la vie et de sélection afin de justifier les inégalités et les priviléges, non seulement on donne à ces principes un rôle plus considérable peut-être et, en tout cas, plus exclusif que celui que leur reconnaît, en biologie même, la science la plus récente : mais encore et surtout on confond une fois de plus la libre lutte des individus dans la nature, — par laquelle on conçoit en effet que se puissent révéler des forces ou des aptitudes supérieures réelles, — avec les concurrences sociales qui, sous leurs formes aristocratiques et antiégalitaires, ont justement pour effet d'empêcher les individus mêmes de mesurer leurs énergies, leurs talents ou leurs vertus, pour confronter uniquement en leur lieu et place des titres, des parchemins ou des écus, valeurs toutes conventionnelles et artificielles¹...

1. Nous n'avons fait ici que résumer très rapidement les amples discussions de M. Bouglé, *loc. cit.*

Il semblerait donc que, du darwinisme social comme de l'apologie de la différenciation à outrance ou de la sacro-sainte hérédité, on pût tirer toute autre chose que la justification des régimes antiégalitaires et aristocratiques. Sans le moindre paradoxe, — et d'ailleurs sans que l'argumentation en dût être plus probante en ce sens nouveau que dans l'autre, — on pourrait aussi bien prétendre en déduire des conséquences tout à fait analogues à celles où aboutissait la philosophie du XVIII^e siècle : à savoir, une apologie, au nom de la nature et de la vie, d'un régime de libre concurrence entre les individus, destiné à en faire apparaître les inégalités naturelles et personnelles, mais supposant, pour cela même, la plus grande égalité dans les conditions du concours, et, comme limite idéale, entre tous les concurrents la plus complète égalité du point de départ. Car, encore une fois, si les inégalités naturelles ont sans doute leurs causes dans le passé, elles n'en consistent pas moins en supériorités et en infériorités individuelles présentes : les inégalités sociales au contraire, uniquement fondées sur le passé, en prétendent conserver les traces sociales alors même que les effets naturels n'en subsistent pas, et par là empêchent, loin de la favoriser, toute sélection normale.

Peut-être pourrait-on essayer de répondre que, dans la nature aussi, la sélection se fait dans les conditions les plus fortuites, et souvent les plus défavorables à son propre succès : aux inégalités natives des êtres

s'ajoutent en effet, parfois pour les contredire, les inégalités externes des circonstances ; ce n'est qu'à la longue et en moyenne que les plus aptes survivent et que les malvenus périssent, le hasard pouvant ménager parfois la défaite du fort comme la survie du faible ; l'adaptation est, à prendre les choses à la rigueur, d'un type différent et absolument unique pour chaque individu, puisque l'idée du triomphe du plus apte ne signifie rien de plus, à la lettre du mécanisme scientifique, que le triomphe de celui qui se trouve dans les conditions les plus propres à le faire triompher...

— Il n'est pas douteux, évidemment, qu'un idéal égalitaire tendrait à introduire ici un élément rationnel, un ordre de finalité étranger à la nature préhumaine : mais l'état social antiégalitaire, en tant qu'il se traduit par des institutions et des lois, ne l'y introduit pas moins. Partout où la réflexion et la volonté humaine jouent quelque rôle, si secondaire qu'il soit, on ne peut plus parler de la pure nature. Seulement le rôle de la raison se bornerait ici, en tant qu'elle s'essaierait à égaliser les conditions de la concurrence individuelle, à dégager et comme à suivre les directions de la nature, en éliminant ou en restreignant simplement l'influence perturbatrice du hasard. Si la sélection dans le monde organique ne se produit qu'avec une énorme déperdition de temps et de forces, l'intelligence humaine, comme dans toutes les autres œuvres de son industrie, n'agirait ici que pour économiser les efforts infructueux, multiplier les chances

de réussite, utiliser tout ce que l'expérience lui offre d'utilisable. Une fois de plus, l'égalité des droits individuels apparaîtrait, de ce point de vue, comme une sorte de méthode pour découvrir et assurer les inégalités fondées en nature.

* * *

Reste à savoir si la méthode est bonne, si les résultats en peuvent être avantageux. C'est ce que les traditionalistes contemporains nient, plus souvent encore au nom de l'histoire qu'au nom de la biologie.

Nous connaissons assez leurs raisonnements favoris. La science politique doit partir du fait, et non de l'idée pure; et le fait où elle trouvera son point d'appui le plus ferme, c'est donc moins le fait biologique que le fait social. Une des grandes erreurs de l'égalitarisme démocratique, c'est de prendre l'individu pour l'unité élémentaire aussi bien que pour la fin ultime de la société : l'élément réel de la société, c'est un groupe déjà social, la famille sans doute, ou bien telle ou telle autre collectivité à base territoriale; et la fin de la société, c'est elle-même. Les expériences comme les sélections sociales que l'histoire nous présente doivent être interprétées du point de vue de la prospérité, de la durée, de la vitalité des groupes dans leur ensemble, non du point de vue de la liberté, ou des droits, ou du bonheur de leurs membres. Les productions vraiment naturelles en cet ordre sont collectives, et si on les

prend comme telles, sans les émietter en ces unités factices et abstraites que sont les individus, constamment on les trouve antiégalitaires et fondées sur l'hérité. Que reste-il donc de cette absurde notion des droits de l'homme, ou de la valeur absolue de la personne, si, de l'aveu unanime, le mot droit n'a de sens que dans et par la société, et si, en dehors d'elle, on ne saurait concevoir de personne digne de ce nom? Pourquoi l'individu n'accepterait-il pas de l'hérité sociale son rang, sa fonction ou ses priviléges, comme il accepte de l'hérité physiologique les traits de son visage, les facultés de son esprit et les aptitudes ou les tares de son organisme? Si l'idée est absurde qu'il puisse refuser d'admettre le fait biologique ou se révolter contre lui, il faut comprendre qu'il le serait tout autant qu'il refusât d'admettre le fait social. Les vraies productions de la nature, dont la prospérité est soumise à des lois rigoureuses et tout expérimentales, sont donc ici, non légales et rationnelles, mais coutumières, sentimentales et instinctives, et elles sont le triomphe de l'inégalité. En elles seulement se révèle une hiérarchie, un ordre, une paix sociale; une véritable vie collective aussi, où l'intérêt de l'ensemble soit bien la fin commune à chacun, au lieu du triomphe de la basse envie démocratique, de l'anarchie individualiste et du règne tumultueux et ignoble de l'universelle médiocrité.

Telle est la thèse de l'école de Comte et de Taine. Elle enveloppe des éléments divers et parfois dispa-

rates. Et tout d'abord, de prétention tout empirique et expérimentale, il n'est pas difficile, nous l'avons montré, d'y discerner pourtant, comme dans l'œuvre entière de Taine, des résidus de la métaphysique allemande : avant toute autre, cette idée romantique et hégélienne de la société comme une unité *sui generis*, ayant son essence et ses lois propres, dépassant et dominant la somme des individus qui la composent, sans que jamais on essaie de préciser le genre de rapports que l'on conçoit entre elle et ses membres, entre la prospérité collective et le bonheur des individus. De sorte que le réalisme et le positivisme parfois cynique dont on se targue pourrait apparaître assez légitimement, d'un autre point de vue, comme un idéalisme très vague et inconsistant.

Mais ne recherchons pas, pour le moment, comment nos traditionalistes entendent la relation de l'individu à la société. Il reste que, pour eux, l'intérêt social implique la subordination radicale de l'individu. Placés comme ils sont au point de vue réaliste et historique, il leur faut dès lors établir : 1^o qu'en fait, l'histoire nous montre bien en effet les sociétés les plus anti-démocratiques, comme, partout et toujours, les plus glorieuses ou les plus prospères, et réciproquement ; 2^o que puisque, en fait, l'individu prétend depuis deux siècles s'émanciper et faire entrer en ligne de compte, dans l'organisation ou la direction des affaires sociales, ses droits et ses intérêts et ses volontés conscientes, il existe pour notre temps un

moyen efficace, soit de le persuader de sa fondamentale erreur sociologique, soit d'y remédier malgré lui. La politique traditionaliste suppose ces deux questions résolues; sa valeur, on serait presque tenté de dire sa signification même, est à ce prix.

Or, nous l'avons assez vu, elle nous a plus habitués à la violence des injures personnelles ou au dogmatisme des affirmations hautaines qu'au sérieux et à la rigueur des enquêtes historiques. Si l'histoire nous montre, incontestablement, peu de sociétés fondées sur une profonde égalité juridique ou sociale, — et la nôtre, même depuis la diffusion des « ineptes principes de 1789 », est très loin encore, on l'avouera, de présenter ce type, — peut-elle établir d'autre part qu'il existe un rapport de coïncidence constant entre la prospérité collective et la domination des principes aristocratiques et héréditaires? Il ne nous semble pas que la démonstration sérieuse en ait jamais été faite dans l'école, ni même tentée. Si l'on comprend d'ailleurs qu'une forte hiérarchie, traditionnelle et incontestée, puisse être une garantie d'ordre et de stabilité, on écarte difficilement le soupçon qu'elle soit en même temps une condition d'immobilité et de stagnation, un obstacle à tout progrès; et l'on n'a pas avancé d'un pas la solution du vieux problème que posait la sociologie comtienne : comment concilier l'ordre et le progrès. Le traditionalisme se contente de nous demander, en tout ce qui dépend de nous, de notre action volontaire et réflé-

chie, de tendre seulement au premier terme en sacrifiant le second, et de nous en remettre, pour la nécessaire conciliation de l'un et de l'autre, au travail des siècles, à la force des choses et à l'inconscient.

Si pourtant on se reporte aux opinions historiques le plus habituellement affirmées dans la littérature traditionaliste¹, on les voit tourner toutes à l'apologie de l'Ancien Régime français, dont on vante la prospérité, la stabilité et la durée. Mais, à vrai dire, où le prend-on? Il semble que l'accord ne soit pas à cet égard bien entier dans l'école même, et qu'ici encore l'unité en soit faite à peu près uniquement de la haine commune pour notre temps. Car, les uns en voient commencer la déviation et la décadence dès le centralisme monarchique de Richelieu et de Louis XIV; le plus grand nombre fait converger ses regrets sur les quelque trente années du gouvernement personnel de Louis XIV, au sortir de la Fronde, après ce XVI^e siècle des guerres de religion et de la Ligue qui fut sans doute le siècle anarchique par excellence; après les longues périodes d'instabilité et de confusion de notre moyen âge; à la veille enfin de ce XVIII^e siècle dont la critique des philosophes va commencer aussitôt à trahir l'inquiétude ou le malaise intime, à dénoncer les scandales et les tares. La preuve en ressort-elle bien concluante que la monarchie soit

1. Cf., entre autres : L. Dimier, *les Préjugés ennemis de l'histoire de France*, 2 vol., Librairie nationale.

la condition nécessaire et suffisante de l'ordre et de la stabilité sociale? Et quant à la prospérité, c'est sans doute que la France féodale et monarchique n'a subi ni désastres, ni désordres, ni défaites, qu'elle n'a connu ni le brigandage ni la famine, ni Crécy ni Rossbach? — Dans le XIX^e siècle même, on n'hésite pas à marquer les courtes périodes monarchiques, Restauration, Gouvernement de juillet, second Empire, comme des périodes florissantes et organiques, par opposition aux époques anarchiques et funestes qui ont suivi : comme si celles-ci, à les supposer même telles qu'on nous les peint, n'étaient pas l'aboutissement de celles-là, n'en manifestaient pas justement l'impuissance, désormais irrémédiable, à s'ordonner, à s'organiser, à s'enraciner! — Que si l'on répond que la monarchie de demain saura mieux faire que celle d'hier, en évitera les fautes et les tristes dénouements, acceptons-en l'augure, si nous voulons, et faisons l'acte de foi aveugle qu'on nous demande : mais qu'on ne nous dise plus du moins, que le témoignage de l'histoire nous l'impose et le rend raisonnable!

Si ce que l'on admire, c'est enfin la longue durée et l'effort, continué à travers tant de péripéties, de la France s'unifiant et s'organisant autour de la monarchie, admirons en effet, avec les traditionalistes; mais, sans nous arrêter à la forme seule et comme à l'étiquette, essayons de comprendre aussi la direction et le sens vrai de ce profond et complexe travail des siècles. Comment alors n'y pas reconnaître, entre

autres choses, de la dispersion féodale à la centralisation d'un Louis XIV, sous l'action persistante de l'idéal juridique de Rome, un mouvement continu vers l'égalitarisme dans la commune sujexion aux rois? Comment n'y pas apercevoir une conscience graduellement accrue de l'unité nationale et de l'intérêt commun, supérieur à tous les intérêts de classes, et dont le souverain est le gérant responsable devant Dieu, en attendant qu'il le soit devant les hommes? un développement progressif aussi de la Raison française, abstractive et géométrique, soudant les idées claires et de bon sens, et aboutissant, de Rabelais à Descartes et de Descartes aux Encyclopédistes, au triomphe de la pensée législatrice dans la *Déclaration des Droits de l'homme*? Sans doute l'on peut discerner bien d'autres courants et bien d'autres principes dans les quatorze siècles de notre vie nationale, mais on y peut au moins discerner ceux-là, et l'histoire ne nous impose en aucune façon d'accorder plus de valeur aux uns qu'aux autres et de nous incliner devant les conclusions du traditionalisme. Et comment, après avoir si longtemps reproché aux républicains de la méconnaître, méconnaître à son tour si grossièrement l'intime solidarité de la nouvelle France et de l'ancienne, et la si étrange ressemblance, sur tant de points, de la politique impériale ou jacobine et de la politique des légitimistes ou de tous les grands Capétiens!

Rien donc de moins décisif et de moins net que cet

enseignement des sciences historiques auquel on en appelle après avoir consulté la biologie. Tout ce qu'on peut légitimement en conserver, peut-être, c'est cette crainte salutaire que la raison abstraite ne devienne trop facilement chimérique, ne risque de ne pas tenir assez compte du fait brutal, de la résistance des intérêts et des mœurs. Si c'est là tout ce qui se dégage, en somme, de l'œuvre d'un Taine, le conseil peut être bon, et plus ou moins opportun; mais comment en conclure que tout l'effort des constitutions modernes ne se produise pas très légitimement et, en tout cas, irrésistiblement, dans le sens de la raison égalisatrice et de la démocratie? Comment nier que tout y pousse et tout y concoure dans la société contemporaine, depuis les conditions de notre vie matérielle ou économique jusqu'à notre science et à notre idéal moral? Et cela dans l'Europe entière, quoique moins rapidement ailleurs qu'en France? Bien que nous ne puissions plus entendre l'idée des droits naturels tout à fait comme le faisaient les Constituants, au nom de leur équivoque état de nature; bien que la notion même de droit nous apparaisse de plus en plus, en effet, comme d'essence sociale; s'ensuit-il pour cela que tout le mouvement des sociétés modernes ne tende pas à assurer de plus en plus des droits égaux à tous leurs membres, et à attacher un prix de plus en plus haut à leurs personnes? Comme l'a montré fortement M. Durkheim, c'est dans et par la société même que l'individu apprend à se distin-

guer et en quelque mesure à se détacher d'elle, à combiner d'une manière qui lui soit propre les multiples idées qu'elle lui propose ou les influences contraires qu'elle lui fait subir, à choisir plus librement et volontairement entre les modèles divers qu'elle lui offre, à concevoir plus nettement, intimement lié au développement et au bonheur commun, son propre développement et son propre bonheur. Là sont les enseignements authentiques et manifestes de l'histoire moderne et de la sociologie.

Dira-t-on que ce mouvement que l'histoire découvre, elle en fait pressentir en même temps le péril, puisqu'elle montre le rôle sans cesse croissant qu'y semble jouer la raison? Car la raison, en se mêlant de réformer ou d'organiser les sociétés, ne peut que défaire et ruiner, pense-t-on, l'œuvre bienfaisante d'inégalité, produit naturel et spontané des siècles. — Mais s'Imagine-t-on par hasard que cette œuvre ait été vraiment un produit du pur instinct? Ne fut-elle pas toujours, à ses divers moments, l'inévitable compromis entre des nécessités de fait et la réaction de la raison sur les faits? N'y aperçoit-on pas à chaque pas l'effort de la volonté réfléchie pour organiser et fixer peu à peu un milieu encore partiellement confus et instable, pour administrer ou classer selon des principes généraux, et dire la loi? Y niera-t-on l'influence des idées? Les inégalités de fait que nos sociétés civilisées nous présentent, ce n'est, pas plus que l'idéal égalitaire, la pure nature, mais bien des

ébauches d'organisation rationnelle, des créations plus ou moins imparfaites de l'art humain, au service d'instincts, d'intérêts personnels, ou d'intelligences à demi éveillées.

La caste ou la classe, postulant l'égalité intérieure de tous ses membres, hiérarchisée et artificiellement inégale par rapport à telle autre caste ou telle autre classe, c'est l'œuvre de l'entendement, ou encore de notre faculté d'abstraire et de classer, mise au service des intérêts et des sentiments de certains groupes victorieux, s'attachant à définir et à conserver juridiquement des inégalités anciennes, là même où ne subsisteraient pas les supériorités naturelles qui leur avaient d'abord donné naissance. — La guerre, c'est la lutte disciplinée et organisée, avec armes et machines savantes, substituant le génie et la volonté des chefs à l'initiative ou à la volonté de chacun, et opérant ainsi, dans l'intérêt social clairement aperçu du groupe, une sélection à rebours des plus braves et des plus forts, au lieu du corps à corps irraisonné et instinctif, favorable aux intérêts de l'espèce. — L'héritage, c'est, avec l'apparence toute superficielle de prolonger l'hérédité, la négation virtuelle de celle-ci, puisque c'est, par institution et règle sociale, la persistance factice d'avantages sociaux, là où ne persistent peut-être pas, en tout cas sans qu'on ait à s'en enquérir, des supériorités naturelles correspondantes. — Si donc les formations sociales dites naturelles et spontanées sont déjà profondément intentionnelles et

conventionnelles, véritables créations et inventions faites au profit de certaines collectivités restreintes, pourquoi ne le deviendraient-elles pas plus complètement encore, au profit de groupes de plus en plus larges, considérés dans la totalité de leurs membres? — cela, par une modification ou une adaptation incessante du fait brut et préexistant, et sous réserve de ce qui paraît à chaque instant possible ou opportun.

Ainsi donc, l'histoire nous montre bien, constante et profonde, la part de la tradition et des conditions de fait dans la vie collective, et il ne s'agit pas de nier que la raison abstraite soit impuissante à reconstruire de toutes pièces la société. On peut même dire, d'une certaine façon, que l'histoire tout entière, et la vie même, ne sont que traditions. Mais une tradition, à la bien prendre, peut et doit être tout autre chose qu'un recommencement du passé; de même que le progrès ne suppose à aucun degré un absurde coup d'État de la volonté méconnaissant la réalité donnée et se flattant de jeter bas et de reconstruire en trois jours l'œuvre des siècles. A vrai dire, ceux qui veulent ainsi rompre avec le passé autant que ceux qui en rêvent le retour, en subissent servilement l'action. Ils ne sont que des effets, dont en lui sont les causes. Leurs rancunes, leurs colères, leurs dédains, sont les produits inconscients et fatals de sentiments ou de faits anciens; ce n'est que réaction répondant à l'action; plus ils pensent se suffire à eux-mêmes et tout faire commencer à eux, plus le passé les accable de son poids. Ici

comme ailleurs, c'est en ignorant les influences subies qu'on se rend incapable de s'en libérer. Il n'est d'autre manière d'être soi-même que de prendre conscience de ses origines, et, justement parce qu'on les discerne, de les juger et de choisir entre elles. Selon les vues subtiles et profondes de la psychologie bergsonienne, toute vie est mémoire, et elle est en même temps invention; tout s'y continue et rien ne s'y répète; l'évolution est créatrice. La tradition peut être conçue dès lors comme étant pour un peuple ce qu'est la mémoire pour l'individu, c'est-à-dire tout le contraire de l'habitude mécanique ou de la routine. Elle ne consistera pas à subir passivement l'action du passé, mais à connaître sa propre histoire, à se rendre compte que l'on continue quelque chose, à bien savoir ce que l'on continue, à y chercher des directions, à s'acquitter enfin envers ce passé justement en s'éclairant de ses dures expériences, et en ne les recommençant pas. Ainsi entendue, elle n'aurait plus rien de contradictoire avec l'action des idées. Elle ne nous empêcherait plus de reconnaître que les doctrines ou les principes sont à leur façon des faits sociaux, des forces concrètes et agissantes. Suscitée ou inspirée par le fait brut, l'idée réagit sur lui, et aussitôt devient un fait à son tour, avec des exigences ou des tendances propres : et comment tout acte volontaire et réfléchi ne serait-il pas nécessairement, dès lors, une manière de combinaison et de conciliation entre le fait et l'idée, entre un idéal juridique, social ou moral,

et les résistances plus ou moins lourdes des réalités données?

Mais, si les thèses du traditionalisme ne sont rien moins que justifiées scientifiquement, s'offrent-elles au moins au choix arbitraire de la volonté avec une cohérence suffisante pour pouvoir s'appliquer à l'action politique contemporaine? C'est ici que la thèse antiégalitaire enveloppe peut-être la plus manifeste contradiction. Car, en refusant à la raison pure le droit et l'aptitude à réformer les produits spontanés de la vie collective, on pose que les inégalités sociales se justifient suffisamment par leur existence même et la stabilité qu'elles assurent. N'est-il pas clair dès lors que, classes privilégiées, charges héréditaires, hiérarchie de naissance, royauté traditionnelle, tout cela ne peut servir qu'à condition de subsister puissamment, de durer, et d'être incontesté? La première caractéristique du fait, apparemment, c'est d'être; de la nécessité, de s'imposer; du spontané, de se produire ou de se renouveler de soi-même; de la coutume enfin, de devancer ou de supprimer la réflexion dans la direction de l'acte. On nous vante tout un ensemble d'institutions en renonçant à les justifier au nom de la justice ou de la raison, sans qu'on aperçoive sur quel autre fondement on peut bien les faire reposer. On voit la source de leur bien-

faisance dans la force acquise de leur continuité, en France où cette continuité est coupée depuis un siècle et plus! La source de leur autorité, dans la longue coutume qui dispensait d'en rechercher les titres, alors que l'habitude semble assez prise, peut-être, en ce pays, de tout discuter, critiquer et mettre en question, jusqu'aux dernières limites de l'esprit de doute et de liberté! On en vante la spontanéité, qui supposerait justement qu'on n'eût pas à s'étudier à les maintenir ou à les rétablir par calcul et artifice! — Ainsi, cette étrange apologie du fait social de l'inégalité par cela seul qu'il serait le fait, s'écroule lamentablement, dans un pays et dans un temps où le fait réel et positif semble précisément contraire, et apparaît comme un mouvement universel et croissant dans le sens de la démocratie.

L'idéal égalitaire est donc lui-même une réalité et une force sociale, depuis longtemps agissante et déjà presque traditionnelle à sa façon, au moins en France : une doctrine ne saurait sérieusement se dire positive et scientifique qui prétend y voir une simple aberration d'intellectuels, ou qui espère l'extirper à force de paradoxes dédaigneux ou de polémiques injurieuses. Si c'est bien, en un sens, dans les profondeurs inconscientes de la vie collective que s'élaborent et mûrissent les formes sociales à venir, les principes démocratiques restent à coup sûr parmi les éléments essentiels de cette mystérieuse chimie vitale, d'où sortira la France de demain. Une chose au moins

semble donc certaine, en tout état de cause, c'est que les groupes sociaux de l'avenir ne pourront être que des groupes nouveaux, et non la résurrection factice de ceux du passé : la vie ne saurait jamais être ni stationnement, ni répétition intégrale.

On nous dit, il est vrai, que ces formes nouvelles, dont on pressent ou l'on entrevoit l'importance prochaine, coopératives ou syndicats, semblent se révéler dès maintenant anti-démocratiques. Mais n'est-ce pas qu'on en méconnait la tendance et l'inspiration la plus intime, pour ne prêter attention qu'à des caractères plus ou moins superficiels ou à des incidents de tactique journalière? Il se peut, par exemple, que les fractions les plus avancées du socialisme contemporain ressentent, à tort ou à raison, une irritation très vive contre les gouvernements bourgeois de la Troisième République qui s'intitulent démocratiques; ou contre cette interprétation littérale des principes de 1789 qui voudrait les rendre solidaires du libéralisme à l'ancienne mode, c'est-à-dire du régime de la concurrence indéterminée et inorganisée, du principe de la non-intervention de l'État en matières économiques, ou de la notion rigoureuse et improgressive de propriété individuelle telle qu'elle est définie par le Code civil. Il se peut encore qu'ils s'insurgent contre cette consolidation des priviléges de l'argent qui a pu sembler, à différents moments, la grande affaire de la bourgeoisie au pouvoir. D'autre part, du point de vue anarchiste et révolutionnaire, quelques-

uns peuvent bien se montrer impatients des lenteurs de la politique de réformes et de légalité; ou, frappés de certains inconvénients très réels du parlementarisme, ils peuvent affecter un dédain superbe pour le régime représentatif, pour le droit électoral et le suffrage universel; ils peuvent prétendre enfin ne voir qu'un mot vide de sens dans le principe de souveraineté nationale. Reconnaissions que les uns et les autres semblent tentés, pour le moment, de mettre toutes leurs espérances dans l'action violente et l'initiative d'une petite minorité résolue et sans mandat. — Mais quelle est l'exacte portée de cette réaction anti-démocratique, tapageuse à dessein, et habilement exploitée par les très authentiques anti-démocrates de droite?

Toutes les réserves du socialisme actuel pourraient, au fond, se résumer en cette question, posée au spectacle de la France contemporaine : sommes-nous vraiment, sommes-nous intégralement en démocratie? Elle traduirait assez exactement, il nous semble, la conscience très vive qu'ont prise les « militants » de la distance qui sépare un haut idéal, moral et social à la fois, de ses imparfaites et médiocres réalisations, dont la bourgeoisie française a trop eu l'air de vouloir se contenter; le sentiment très profond aussi que l'idée démocratique et égalitaire ne tient pas en une poignée de réformes réalisées une fois pour toutes, mais qu'elle est bien en effet un idéal, destiné à se réaliser toujours plus pleinement, condamné à se

dépasser toujours lui-même, ou à se contredire et à se nier s'il s'immobilise.

Quant aux autres, aux syndicalistes révolutionnaires¹, ils incarnent, bien plutôt qu'une autre orientation essentielle, une autre tactique, la méthode catastrophique en face de la méthode réformiste et légalitaire; comme on l'a dit récemment avec bonheur, ils représentent, et rien de plus, une formation de combat. Car, si l'on peut à la rigueur comprendre ce rôle prépondérant de la violence et de l'action insurrectionnelle, où une minorité entreprenante décide et entraîne la grande masse, où même elle travaille pour elle sans elle, ce ne peut être que dans la crise et l'ardeur de la lutte, lorsqu'il ne s'agit que d'ébranler et de jeter bas le régime capitaliste. Mais, à supposer réalisée une société collectiviste ou communiste, il faudrait l'organiser ou la légitimer à ses propres yeux; dès maintenant d'ailleurs, plus d'un se proposent de préparer les organismes élémentaires sur le type desquels s'instituerait cette cité future : n'est-ce pas nécessairement, alors, le principe démocratique et égalitaire qui reparaît, bon gré malgré? A-t-on jamais parlé de ne pas consulter tous les membres syndiqués sur tous les grands intérêts d'un syndicat? et même n'y n'use-t-on pas dans le parti du référendum? a-t-on découvert quelque autre procédure que l'élection pour choisir les délégués ou

1. Cf. Bouglé, *Syndicalisme et Démocratie*, 4 vol., Cornély, 1908; et Challaye, *Le Syndicalisme révolutionnaire*, 1 vol., Alcan, 1908.

les membres des comités? ne tient-on pas des congrès? n'en déclare-t-on pas les décisions absolues et impératives? Et, si l'on croit concevoir une société qui ne serait qu'un groupement ou une hiérarchie d'organisations syndicales de ce genre, ne faut-il pas concevoir aussi une consultation universelle et souveraine de tous les membres de l'association sociale, ou au moins un contrôle, auquel tous, de quelque manière que ce soit, pourraient prendre part?

Qu'il soit possible pourtant d'imaginer d'autres modes de consultation nationale que ceux qui nous sont familiers aujourd'hui, il se peut bien, peut-être : on peut s'étudier à rendre cette consultation plus sincère, plus éclairée, plus sûre qu'elle ne l'est aujourd'hui; on peut même l'imaginer d'une tout autre forme, à base professionnelle par exemple, et non plus territoriale. Mais si graves, si capitales qu'elles soient, ce sont là questions de pratique politique, non de principe et de philosophie sociale. Sans doute, la distinction est nécessaire, autant que banale, comme le rappelait récemment M. Darlu¹, de la démocratie en tant que régime politique, et de la démocratie en tant que tendance sociale, mouvement général des mœurs et des idées. Mais, même au premier sens du mot, le socialisme, réformiste ou révolutionnaire, reste d'essence démocratique, qu'il l'avoue ou non; qu'il le sache ou non, il ne tend nullement, quoi qu'on en

1. *Soc. de philos.*, loc. cit., p. 74.

dise, à nier les principes fondamentaux de toute démocratie, mais seulement à concevoir des formes et des expressions plus exactes, soit du suffrage universel, soit de la représentation politique, soit de la souveraineté nationale. Qu'est-ce, après tout, que la fameuse devise marxiste : « l'émancipation des travailleurs par les travailleurs eux-mêmes », et qu'est-ce encore que la notion d'action directe, sinon des notions ultra-démocratiques ? Peut-être même, à vrai dire, d'inspiration aussi simpliste et fragmentaire, aussi abstraites, bien que d'une autre façon, que celles des économistes classiques, puisqu'elles réalisent cette abstraction : la classe ouvrière, et la détachent de toute la vie complexe du corps social, comme les économistes faisaient pour cette autre abstraction : l'individu libre. « Syndicalisme et démocratie ne peuvent s'opposer, reconnaissait naguère un écrivain qui ne saurait être suspect. L'un est le support de l'autre. Le syndicalisme, c'est de la démocratie organisée, de la démocratie vraie, de la démocratie en action... Ce n'est pas tout à fait par hasard que le livre des Webb, des théoriciens du syndicalisme anglais, est intitulé *Industrial Democracy*¹. »

Après cela, on pourrait peut-être prévoir, à la rigueur, que le mot *démocratie* soit destiné à subir le sort de la plupart des termes de la langue politique, lorsqu'on les fait servir à désigner un parti : il se

1. Albert Thomas, *Pages libres*, n° du 29 août 1908.

pourrait qu'il se rétrécît, s'immobilisât, se figeât, avec ce parti même, et qu'après avoir exprimé un esprit de conquête et de renouvellement social, il ne servît plus qu'à suggérer l'idée d'un attachement obstiné et aveugle à certains préjugés ou à certains priviléges : la même aventure est bien arrivée à un autre beau mot, au mot libéralisme. Mais les mots importent peu en somme : de quelque manière qu'on veuille désormais l'appeler, c'est bien le même mouvement de sentiments et d'idées qui poussait nos pères vers plus de liberté, plus d'égalité, plus de justice, et qui travaille encore notre temps ; ce n'est pas un mal qui le ronge et contre lequel il se débat, c'est un idéal qui le sollicite et l'attire. Quel sera l'avenir des syndicats ouvriers et quel rôle sont-ils destinés à jouer dans l'évolution sociale, bien hardi qui oserait le prophétiser. Mais on peut douter, à tout le moins, que les groupes futurs puissent jamais redevenir, à l'égard de leurs propres membres, exclusifs et tyranniques comme ceux du passé, et absorber tout l'homme. Il semble bien difficile qu'ils ne conservent pas, de l'idée égalitaire et démocratique, l'essentiel : la tendance à distinguer de plus en plus, — au moins en droit, sinon toujours dans les entraînements de la lutte et dans les heures de crise révolutionnaire, — dans la personne humaine, des aspects, des valeurs différentes, selon le point de vue d'où on la considère ; et ainsi, qu'à côté du membre du syndicat, l'homme ne subsiste pas, doté de certains droits uniformes, conçu abstrai-

tement comme l'égal du membre de tout autre groupe. A moins de supposer le bouleversement radical des conditions, non seulement de notre vie sociale, mais de notre vie intellectuelle et morale, peut-on concevoir que soit jamais abandonné dans notre civilisation le principe de l'égalité devant la loi, fondement de toutes les autres? ou la liberté de conscience juridiquement égale pour tous? ou un idéal d'égalité dans les charges nationales? dans le devoir de défense militaire? ou un certain droit égal à l'instruction, selon les capacités de chacun? Ne faut-il pas avouer, dès lors, que le réalisme contemporain, si dédaigneux en paroles et en apparence de l'idéologie du XVIII^e siècle, peut bien en concevoir d'une façon différente les modes de réalisation, mais en conserve au fond et l'inspiration et l'esprit? Il ne semble pas niable aujourd'hui que le socialisme, autant que l'anarchisme et que le libéralisme classique, ne soit profondément individualiste de tendance; que, par l'égalisation croissante des charges et parfois des contraintes, ce ne soit à l'égalité des droits qu'il aspire, c'est-à-dire à l'égale liberté de tous les individus.

* * *

Ainsi, à examiner la notion d'égalité et les principes démocratiques en général du point de vue historique, ni les faits passés ne nous en imposent la condamnation, puisque ce serait condamner tous les efforts

organisateurs de la raison humaine au cours des siècles; ni les faits contemporains ne nous permettent d'en méconnaître l'action et la vitalité. Et dès lors la justification directe qu'en avait tentée la philosophie du XVIII^e siècle, au nom de leur plus haute rationalité et de leur justice, garde toute sa valeur et apparaît comme capable de peser encore de tout son poids dans les décisions de l'honnête homme. — Mais on ne saurait méconnaître qu'on se heurte ici à une difficulté dernière.

Nous avions surtout, en effet, considéré jusqu'ici et justifié la notion abstraite d'égalité comme méthode de mesure pour révéler ou éprouver les inégalités naturelles. Le régime démocratique, tel qu'il a été d'ordinaire conçu au XVIII^e et au XIX^e siècles, tel qu'il s'essaye à s'organiser dans la société contemporaine, est essentiellement hiérarchique; il exigerait peut-être, à la limite, l'égalité de tous les citoyens au point de départ, nullement au point d'arrivée. Or, est-ce bien ainsi qu'entendent l'égalité et la démocratie les divers systèmes socialistes, en qui nous croyions retrouver malgré tout les héritiers et les représentants de l'idéal de 1789? Est-ce bien ainsi même que semble la définir l'aspiration morale la plus haute de notre temps? « A chacun selon ses mérites », avait-on dit d'abord; puis on a corrigé: « A chacun selon son effort »; « à chacun selon ses besoins » serait de préférence la formule des partis avancés aujourd'hui. C'est-à-dire que, n'hésitant

presque plus à poser que tout homme en vaut un autre, non seulement dans sa liberté morale et ses droits initiaux, mais dans sa valeur sociale définitive, on est tenté de considérer comme seule juste une égalité de fait et de situation, aussi entière qu'on la peut concevoir. Or, sous cette dernière forme au moins, la notion ne réapparaît-elle pas foncièrement antinaturelle, chimérique et absurde?

On pourrait se contenter d'écartier la question : elle est si purement théorique et si lointaine ! La tâche est pour longtemps encore assez vaste et assez rude d'essayer de neutraliser toutes les inégalités purement conventionnelles et sociales, de manière à ne plus laisser apparaître que celles qui sont fondées en nature, sans qu'on ait à se soucier de l'œuvre, peut-être contradictoire, de corriger en outre ces dernières. L'on pourrait même admettre avec plus d'un que cette œuvre constituerait une déviation, décidément aberrante et folle, de l'idée égalitaire, et ce ne serait pas nier pour cela la valeur que nous avions cru devoir jusqu'ici lui reconnaître. Mais l'on peut aussi ne pas s'arrêter à cette fin de non recevoir.

Nous l'avons déjà vu dès le début de cette étude, dans notre première et plus abstraite analyse de la notion d'égalité : la filiation apparaît logique de l'idée individualiste d'égalité de droits à l'idée communiste d'égalité de fait, — avec toutes les atténuations et les réserves que comporte d'ailleurs la réalisation concrète de n'importe quel principe. Car, si

toute société concevable suppose une certaine hiérarchie, synonyme d'organisation même, c'est essentiellement une hiérarchie de fonctions, bien moins nécessairement peut-être une hiérarchie des individus qui remplissent ces fonctions. D'une part, en effet, une société de pleine démocratie, considérée dans la pureté de son idée, ne peut avoir d'autre règle directrice ni d'autre fin que l'intérêt général, elle ne peut être qu'une association pour le bien commun; le principe individualiste de la concurrence, c'est-à-dire au fond de la lutte, y devrait donc être subordonné au principe vraiment social de la collaboration ou de la coopération; les diverses espèces d'activités humaines n'y auraient donc de valeur qu'autant qu'elles seraient reconnues utiles par quelque côté à la communauté tout entière. D'autre part, nous l'avons vu, plus les aspects de la vie sociale se compliquent, plus sont différentes les qualités individuelles dont le groupe dans son ensemble peut tirer parti, et plus il apparaît difficile d'établir entre elles unité de comparaison et commune mesure. A quel critérium recourir en effet? la rareté? la désidérabilité? ce sont tous corollaires de la loi de l'offre et de la demande, toutes notions qui supposent une société de concurrence, où chacun est prêt à tirer profit, au détriment des autres, d'avantages fortuits et qui ne sont pas de son fait. Restent seulement le travail, l'effort, la bonne volonté, que l'on est en droit d'exiger de tous, mais qui, là où ils existent, ne peuvent guère

être mesurés dans leur degré ou leur intensité, sinon d'après le critère tout extérieur et grossier de leur durée.

D'où il suit que les diverses fonctions sociales, sans commune mesure précise, mais toutes utiles à la collectivité, pourront en venir à être considérées comme équivalentes au fond, n'établissant pas entre ceux qui les remplissent d'inégalités définitives. Si ces fonctions sont, les unes de direction, les autres d'exécution; si elles impliquent, les unes beaucoup d'initiative individuelle, et les autres une exacte discipline; si elles exigent, par suite, soit la subordination de quelques-uns, soit des différences dans leur traitement respectif, cette hiérarchie ou ces différences pourront être conçues de plus en plus elles-mêmes comme fonctionnelles, restreintes et spéciales. On peut imaginer un état de choses où des citoyens, inégaux en tant qu'agents ou instruments de la vie sociale, dans l'exercice de leurs fonctions, redeviendraient égaux, en tant qu'individus, hors de leur fonction et dans leur privé. On peut leur concevoir assurée à tous la satisfaction normale et équivalente de leurs besoins communs d'êtres vivants et libres : une certaine aisance, la sécurité du lendemain, le repos après le travail, et une même possibilité de se développer chacun selon ses aptitudes ou ses goûts. Ne subsisteraient plus entre eux, à la limite, comme inégalités globales et décidément inhérentes à l'être même, à sa vie tout entière, que les inégalités morales

ou d'opinion, l'inégalité en confiance méritée, en respect, en autorité, en prestige, inséparables de la personne même de celui qui a fait ses preuves et révélé la supériorité de sa prudence, ou de ses talents, ou de son courage. On peut entrevoir, en d'autres termes (et certaines civilisations du passé nous en fourniraient peut-être quelques types incomplets), des différences hiérarchiques dans les fonctions qui ne se traduiraient pas par des différences économiques importantes, qui se concilieraient avec une même simplicité de vie et le sentiment spontané d'une égalité réelle dans le commun dévouement à une œuvre commune. Telle, si l'on veut, dans une communauté conventuelle, la différence des pères et des frères convers. — Il est clair, d'ailleurs, qu'il ne s'agit d'indiquer ainsi qu'une direction, le sens dans lequel il est possible d'admettre qu'évoluent, à la limite, les notions d'égalité sociale et de démocratie, pénétrant et organisant de plus en plus les relations sociales selon l'équité. Mais cette société de pleine collaboration et d'entièvre fraternité sociale n'est évidemment aujourd'hui qu'une société de rêve. Pour longtemps, disons, si l'on y tient, pour toujours, les inégalités s'étendront plus ou moins des fonctions aux individus, les supériorités d'opinion se traduiront en supériorités de fait, en pouvoir, en richesse... Il nous suffit que la tendance égalisatrice ne se heurte à aucune contradiction insoluble : sa pleine réalisation n'est évidemment ni pour aujourd'hui, ni pour demain.

Après cela, ne reste-t-il pas malgré tout, dira-t-on, que l'égalité est bien antinaturelle, puisqu'il faut toujours admettre entre les hommes des forces, des talents, des vertus inégales, et que, même dans les rêveries de l'utopie la plus extrême, on ne peut ni les dissimuler, ni tout à fait les corriger? Et dès lors, à quoi bon tout ce grand effort d'organisation et d'égalisation sociales? Les qualités naturelles restant inégales, les uns auront toujours en partage une vie médiocre et pénible, les autres une vie pleine et riche; la souffrance ni la joie ne se peuvent distribuer et organiser socialement. — Il est trop évident : mais au moins, et c'est où tend l'idéal égalitaire, dans une organisation sociale équitable chacun pourrait avoir la liberté de déployer sa capacité humaine, si humble soit-elle, de vivre la vie à laquelle il est destiné par sa nature, et ainsi de goûter sa part naturelle de bonheur. Sans doute, il est des désirs qui ne pourront jamais être uniformément satisfaits : mais beaucoup de ceux-là sont factices et artificiels; nés de l'envie, de la vanité ou du désœuvrement, ils peuvent disparaître comme ils se sont formés, et il n'est pas absurde d'espérer que quelques-uns au moins s'évanouiraient peu à peu, du même coup que les injustices sociales. Quant aux désirs les plus normaux et les plus profonds, ils ne vont, plus souvent qu'on ne le dit, qu'avec la possibilité naturelle de se satisfaire. En bonne psychologie, l'homme ne veut que ce qu'il est fait pour posséder, et il n'a de jouissance que dans

l'accomplissement de ses fonctions spontanées, physiques ou morales. Nul ne souffre de n'avoir pas d'ailes comme l'oiseau, mais chacun souffre de se sentir contrarié dans ses virtualités propres. Dès maintenant, l'on envie surtout les avantages fortuits et immérités, beaucoup moins ceux qui sont liés à des facultés exceptionnelles : on envie une fortune gagnée à la loterie, parce qu'on avait tout ce qu'il faut, semble-t-il, pour la gagner soi-même, et que la différence, n'ayant ici d'autre fondement que le hasard, est illogique et injuste ; on n'envie guère une récompense, même d'ordre économique, si elle est proportionnée au travail personnel, au mérite ou à la vertu.

Jamais, et sous aucune de ses formes, la démocratie ne s'est proposée comme un art infaillible et magique de rendre les hommes heureux : mais, assurer à chacun d'eux la plus large liberté, dans la mesure où elle peut être également assurée aux autres, et réaliser, pour cela, la plus complète égalité concevable, c'est pourtant le seul moyen, imparfait et insuffisant peut-être, mais le seul dont nous disposons, de travailler socialement à son bonheur. C'est le seul aussi sans doute de remplir pleinement la destinée humaine, en mettant, autant qu'il est en nous, de l'ordre et de l'économie, de la raison et de la finalité, dans le monde moral et social non moins que dans l'univers physique.

V

DÉMOCRATIE ET CULTURE

L'opposition entre le principe égalitaire et démocratique et le principe autoritaire et aristocratique a peut-être une autre source encore, plus secrète et plus profonde, qui se découvre rarement avec une entière franchise. Elle ne naît vraiment, au fond, ni des difficultés logiques de l'idée d'égalité, ni des démentis de la science, ni des expériences de l'histoire. Mais, dépassant le domaine de toute preuve et de toute démonstration possible, elle tient en réalité à une conception générale de l'évolution humaine, à certaines vues métaphysiques inavouées, ou plus exactement encore peut-être, à certaines manières propres de sentir. Par là s'explique que le débat ne soit tranché, à l'ordinaire, que par un choix sentimental et vivant, pour des raisons de sympathie, plutôt que par justifications et arguments théoriques.

Intérêt individuel et intérêt général, indissoluble-

ment liés l'un à l'autre : telle apparaît la seule fin intelligible de toute organisation politique ou sociale pour ceux qui se rallient aux principes démocratiques. Empirique ou mystique, positiviste à la manière de M. Bourget, ou nietzschéen à la manière de M. Barrès, le traditionalisme antiégalitaire sépare au contraire et oppose radicalement, sans toujours s'en rendre compte, l'intérêt social et l'intérêt individuel. Pour ses adeptes, non seulement les individus humains, dans leur généralité moyenne, mais l'humanité elle-même, dans sa totalité, ne sont pas des fins satisfaisantes : par eux et par elle quelque chose doit se faire, qui dépasse ses instruments ; une certaine culture doit être réalisée, et ce but prime tous les autres. Or, la culture suppose une élite : elle est l'œuvre, elle est le privilège, elle est le fait d'une élite. Le surhomme doit naître, à qui se sacrifieront par avance tous les intérêts, tous les droits, tous les bonheurs individuels. Nous devons avant tout favoriser cette fin suprême, qu'elle puisse ou non servir *par surcroît* au bonheur commun. Qu'elle ait chance, d'ailleurs, de se révéler bienfaisante au plus grand nombre, on l'affirme volontiers, mais sans preuve, et en tout cas sans y tenir autrement ; la considération paraît secondaire ; et si l'histoire est si souvent invoquée, c'est parce qu'elle nous montre bien des fois dans le passé la civilisation ou la culture servies et aimées pour elles-mêmes, et la gloire comme le grand mobile héroïque de l'humanité. Telle est la portée

entière de l' « *humanum paucis vivit genus* » de M. Bourget, ou du culte du moi de M. Barrès, ou de la nouvelle table nietzschéenne des valeurs. Et il est intéressant de trouver l'expression de cet idéal la plus nette, la plus franche et la plus admirablement profonde, dans la haute pensée idéaliste d'un Jules Lachelier : il n'y a rien, dans toute la littérature traditionaliste, qui aille aussi loin que les quelques pages de ce philosophe solitaire, étranger à toute action politique et sociale : « *Cette culture de plus en plus haute des facultés humaines... ne peut être représentée dans les sociétés que par une élite, créée par la sélection sexuelle et conservée par l'hérédité; elle exige comme support matériel une richesse héréditaire, qui affranchisse ceux qui composent cette élite, non seulement du besoin de travailler, mais aussi, ce qui importe encore plus à leur dignité, du désir d'acquérir... Il est très injuste de croire que cet idéal exige le sacrifice de la grande majorité des hommes à un petit nombre de privilégiés... Ce qui est vrai, c'est que l'idéal esthétique et aristocratique que je défends exige le sacrifice, non de certains hommes à certains autres, mais de tous les membres de la société, directement ou indirectement, à cet idéal lui-même¹... »*

Aristocratique et esthétique, et aristocratique surtout parce qu'esthétique, telle apparaît donc, en dernière analyse, la doctrine; et n'oublions pas, ici

1. *Bulletin de la Société de Philosophie*, n° de mars 1907, p. 93-97; 99-100.

encore, qu'elle a été proclamée le plus hautement chez nous par des littérateurs, et formés pour la plupart sous l'influence directe du romantisme français et allemand. — De là la nécessité du luxe, de l'élégance, du loisir privilégié; de là l'idée que ce qui importe, c'est le plus haut, le plus délicat développement, chez quelques-uns, de l'esprit et du cœur, voire des manières ou du langage, et encore, la rareté des sentiments, leur raffinement et leur complication, — même achetés par une inertie plus lourde, une ignorance plus épaisse, une grossièreté plus entière, une servitude plus étroite du grand nombre. C'est la médiocrité universelle que l'on prédit avant tout au terme de l'effort démocratique et socialiste, et dont on a, par avance, le dégoût...

Or, l'on ne saurait nier que, jusqu'ici, au cours de l'histoire, la valeur des civilisations ne se doive mesurer uniquement, dans la commune exploitation des faibles, par le degré de culture de l'élite. Et nul doute encore qu'à ce dédain invincible de la platitude et à cette estime exclusive de la fleur humaine, qui sont foncièrement des manières de sentir, on ne puisse opposer seulement, il faut bien le répéter, que d'autres manières de sentir. Mais il importe, à tout le moins, et pour finir, de les amener les unes et les autres à se préciser, à se connaître, à s'avouer elles-mêmes.

* * *

Car, d'une part, l'idéal de culture peut s'entendre en des sens opposés, peut-être contradictoires si on les poussait chacun à bout.

Son premier postulat est que la culture ne peut se répandre, vouloir se communiquer au plus grand nombre, sans s'abaisser et s'amoindrir. Or, rien ne nous le prouve absolument. Car, il faut s'entendre sur ce qu'on entend par culture. Si c'est le raffinement dans le luxe et les jouissances matérielles, sans autre valeur morale ou même esthétique, et dont la distinction est toute faite de sa rareté, du prix auquel on le paie et de l'envie non satisfaite qui lui fait cortège; si c'est la culture et l'élégance des viveurs ancien ou nouveau jeu, — il faudra bien avouer, en effet, qu'elle suppose accaparement et concentration des richesses, qu'elle a pour contre-partie la misère et la pauvreté, qu'elle ne peut être qu'incurablement anti-démocratique. Avouons qu'elle ne se démocratise que trop vite, d'autre part, comme manière générale de concevoir la vie, et soit certainement à la portée des moindres âmes et des plus faibles esprits. Nul n'avoue, à vrai dire, que ce soit de cette culture qu'on entende parler : seulement on raisonne à l'ordinaire comme si elle était inséparable de l'autre. Qu'il soit entendu, tout d'abord, qu'en elle-même et par elle seule cette forme de culture n'aurait aucune raison de s'imposer à nous, ne pourrait faire valoir aucun

droit à l'existence : la prendre pour idéal, ce serait poser la satisfaction de ceux qui possèdent et jouissent comme se suffisant à elle-même ; ce serait la négation de toute valeur morale.

S'il s'agit maintenant de la culture au sens de M. Lachelier, s'il s'agit des plus hautes valeurs morales et esthétiques, on postule qu'elles sont inséparables et solidaires des précédentes, de la richesse et du luxe ; que, dans une modeste aisance et en se soumettant à l'exigence d'un travail nécessaire, on ne saurait pousser bien loin la culture de son âme et de son goût. Or, si on le prétend, n'est-ce pas justement parce que l'on ne conçoit le travail que sous la forme qu'il a présentée jusqu'ici dans des sociétés fondées sur l'exploitation ou le privilège et qu'il s'agit précisément de transformer selon la justice : on le conçoit comme répugnant et constraint, excessif et déprimant, inquiet du lendemain et dégoûté de lui-même ; né de l'esclavage, et resté servile. Il importe à la dignité humaine, dit M. Lachelier, de n'avoir ni besoin de travailler, ni désir d'acquérir ; il ne voit donc d'autre moyen de l'assurer que la richesse héréditaire. Peut-être est-il permis d'en concevoir un autre, qu'il soit ou non réalisable en fait : ce serait la dignité du travail lui-même, obtenue en rendant inutile l'apre désir du lucre, en assurant à chacun la liberté de son effort et la sécurité de sa vie. Nous avons assez vu qu'aucune contradiction essentielle n'empêche d'admettre, dans la plus complète égalité juridique et

sociale, la plus riche diversité et la plus large liberté des efforts individuels.

Mais on semble admettre encore, qu'en elle-même, mise à la portée de tous, la culture ne peut que déchoir, se vulgariser, s'avilir. — A prendre la nature humaine telle qu'elle est, dans l'état social présent, on ne saurait le contester, en ce sens au moins que nous y tiendrions moins si elle n'était pas un signe de supériorité, un moyen de nous distinguer, une noblesse : mais c'est dire que beaucoup l'estiment en raison de sa valeur sociale plutôt qu'en elle-même ; or, c'est en elle-même qu'on nous la propose comme fin ultime et suffisante. A la prendre ainsi, il est bien clair que toute culture esthétique et morale comporte des degrés, et que les formes les plus humbles seules en sont accessibles au plus grand nombre. Mais, en cherchant à y associer, à y gagner la foule, on ne cherche évidemment qu'à l'entraîner, à lui faire faire les premiers pas dans une voie où chacun, selon ses facultés, pourra s'avancer plus ou moins ; et pourquoi en démocratie serait-il interdit au génie de devancer ses contemporains par la force de la pensée, ou la richesse de l'intuition esthétique, ou la profondeur de l'intuition morale ? Le propre des hautes valeurs humaines, esthétiques et morales, n'est-ce pas justement de n'avoir rien d'égoïste ni d'exclusif, et, n'étant plus essentiellement spatiales, de pouvoir être partagées sans diminuer ? Le spectacle d'un coucher de soleil ou d'un tableau de maître, l'audition d'un poème

ou d'une symphonie perdent-ils quelque chose à la fusion sympathique des enthousiasmes ou à l'accord des admirations?

Sans compter, d'autre part, que, parmi les éléments de cette culture, il faudra bien mettre à son rang celle du cœur et de l'amour, et par là la doctrine aristocratique en quelque mesure se nie elle-même. La plus haute élégance de l'âme ne sera-t-elle pas toujours de se donner et de se dévouer le plus largement et le plus totalement et, dans toute la force du terme, de se renoncer? Le grand cœur d'un Christ ne peut concevoir justement de plus pressant intérêt pour une élite que de ne pas vouloir pour soi de privilège, et de se consacrer au bonheur et à l'éducation de la foule. Il n'y a pas de sommet plus haut de la culture que celui d'où s'écoulent les fleuves nourriciers de l'humanité tout entière; et toute la bonne nouvelle chrétienne est là...

Il faut bien avouer, après cela, qu'en fait, de notre temps, et toujours jusqu'ici dans le passé, la haute culture, surtout esthétique, a toujours supposé luxe, loisirs privilégiés, fortune acquise, différences et inégalités sociales. Si le grand art ne perdrat rien à être goûté par tous, en fait, il n'est goûté que par un petit nombre, et l'artiste a besoin que la faveur d'un public d'amateurs et d'hommes de goût le dispense des travaux manuels, le fasse vivre, l'accueille et l'encourage. Nous venons de nous demander s'il est tout à fait absurde de supposer

que, dans une société tout entière organisée pour le bien commun, foncièrement égalitaire, sans oisifs ni parasites, un tel public se rencontre ou se forme encore. Mais on peut aussi bien prétendre, avouons-le, que cela est et sera radicalement et à tout jamais impossible. Nous nous trouvons dès lors en présence d'une alternative, qu'il faut oser poser dans toute sa rudesse. Si tout précieux développement esthétique ou intellectuel était vraiment inséparable de la richesse exclusive, des priviléges héréditaires, de l'inégalité sociale; s'il devait être acheté à ce prix; si la plus haute culture de quelques-uns supposait décidément l'infériorité, la subordination, en fin de compte le sacrifice du plus grand nombre, devrait-elle être encore préférée? Ne peut-on pas se demander hardiment si elle s'imposerait encore à la conscience réfléchie de l'honnête homme, et de quel droit? et pourquoi?

On est tenté de répondre, à vrai dire, en invoquant une sorte d'instinct: nous nous sentons poussés à décréter qu'elle serait bien, malgré tout, la fin la plus haute de toute activité humaine; nous croyons saisir intuitivement la valeur supérieure de tout ce qu'enveloppent ces mots civilisation, culture, savoir, beauté; n'en avoir pas le sentiment direct, c'est barbarie, et c'est par là justement que toute démocratie marque pour plus d'un comme un recul et une déchéance humaine. Est-ce un hasard si elle eut pour initiateur dans l'ère moderne Jean-Jacques Rousseau, et que

l'auteur du *Contrat social* soit aussi l'auteur du *Discours sur les lettres et les arts*?

Mais il reste toujours qu'à poser ainsi le problème, ce n'est plus qu'affaire de sentiment, sentiment auquel ne s'associerait évidemment pas la masse populaire, qui aurait donc contre lui la plus vaste portion de l'humanité, et auquel s'opposerait toujours un sentiment contraire. Bien mieux, une partie de l'élite n'adopterait-elle pas elle-même ce dernier, aussi naturel, et peut-être aussi noble que l'autre, s'il est fait de large fraternité et d'universelle charité?

* * *

Pourtant, c'est d'une autre manière, moins tranchante et moins brutale, qu'on présente le plus souvent les rapports de l'élite et de la foule. On dit, à l'ordinaire, que l'intérêt de l'élite se trouve être du même coup l'intérêt dernier et bien entendu de tous. Or, comment entendre cet accord? Se produira-t-il de par une loi providentielle et divine? Qu'en savons-nous? la science, en tout cas, n'en peut rien dire. Est-ce de par une loi immanente et elle-même naturelle? Ce serait d'abord à établir; et il serait bien nécessaire que cette preuve fût faite, si l'on veut sans hypocrisie persuader à la foule de se subordonner et de se soumettre de bon cœur à l'élite. D'ailleurs, on en vient alors à concevoir les hommes de génie, le grand savant, l'artiste, le réformateur, comme des

« héros », des initiateurs, qui travaillent pour tous, qui fraient les voies où s'engageront les foules, qui pétrissent de tout l'effort de leur pensée et de leur cœur la nourriture spirituelle dont l'humanité tout entière va vivre pendant des siècles. Ce qu'on appelle culture, c'est alors ce que d'autres appellent civilisation et progrès. Mais il est clair aussi qu'en ce sens la culture a une valeur universelle, plus ou moins communicable et appréciable à tout être humain. Ce n'est déjà plus, par suite, la culture de quelques-uns, c'est l'intérêt général qui redevient, dans cette hypothèse, la vraie fin de l'organisme social, et le développement de l'élite risque bien de n'en plus être compté que pour un moyen. La culture n'apparaît dès lors comme socialement désirable et légitime qu'autant et parce qu'elle apparaît encore d'utilité générale : ainsi entendue, c'est précisément la part que lui fera spontanément toute conception démocratique de la société. Loin de paraître contradictoire avec une telle conception, le respect des compétences en doit être un élément essentiel, pour peu qu'elle soit saine et noble. Assurer, grâce à l'action exemplaire de l'élite, le plus complet développement du plus grand nombre d'êtres humains, telle est peut-être la fin dernière de la société, parce que tel est aussi le dernier mot de la morale.

Prétendra-t-on pourtant que la culture peut être bonne pour tous sans que la majorité devienne jamais capable de s'en rendre compte et de le reconnaître ?

Elle constituerait alors une mesure des valeurs qui ne pourrait être comprise ni acceptée par tous, inaccessible à la masse et injustifiable pour elle; elle ne pourrait donc s'imposer à tous que par la force ou par la ruse, à condition d'endormir et d'éteindre systématiquement en eux les facultés de critique et de réflexion, à la manière du despotisme bienfaisant et scientifique rêvé par Renan: et cette manière étrange de servir les intérêts communs n'est-elle pas comme indiscernable d'une manière de les trahir? Et quel péril, que les privilégiés, seuls dépositaires et seuls juges des hautes richesses sociales, ne soient entraînés à en jouir et à les développer pour eux-mêmes et pour eux seuls! N'est-ce pas l'histoire de toutes les aristocraties, que M. Lachelier ne considère qu'à leur apogée? D'ailleurs, tant que la culture est conçue comme vraiment conforme aux intérêts communs et propre à les servir, on conçoit mal qu'elle se déclare radicalement impuissante à se justifier par ses bienfaits, qu'elle désespère de se faire estimer à son vrai prix. Ne serait-ce pas, au fond, que la conception qu'on se fait des intérêts de la foule et dont on se contente pour elle est de telle nature qu'elle ne saurait s'en satisfaire elle-même, si elle en pouvait juger, et que nous ne nous en satisferions pas pour nous-mêmes? Ne serait-ce pas que la vie qu'on lui destine n'est pas pleinement humaine?

Aussi bien, l'idée d'une élite assurant le bonheur des masses sans qu'elles s'en doutent implique que

l'esprit de libre examen, la notion d'un droit de contrôle de la collectivité entière sur ses dirigeants, que l'esprit démocratique, en un mot, ne soit pas déjà suscité dans le groupe. Or, la condition, de toute évidence, n'est plus, et vraisemblablement ne pourra plus être remplie, au moins dans notre Occident. Le mal est fait, irréparable : les intérêts de la culture restreinte d'une élite ne peuvent plus être, par eux-mêmes et à eux seuls, la loi suprême de l'organisation sociale.

La conception opposée nous apparaît comme essentiellement rationaliste, rationaliste et de méthode et d'idéal. Elle ne séparera pas la société des individus, les intérêts de l'élite, de ceux du groupe entier; elle ne concevra pas de droit qui ne doive être égal pour tous, ni de valeur sociale qui ne puisse se justifier par le bien commun; ni de devoir enfin qui ne s'impose à chacun comme ce qu'il devrait raisonnablement vouloir. Du point de vue démocratique, il s'agit donc, au fond, de faire de la société même quelque chose de rationnel, de satisfaisant pour l'esprit. Qu'est-ce à dire? Quelque chose qui s'explique, dans ses diverses parties et ses différents organes, non seulement par ses causes et comme un fait, mais par son but, et comme un bien; une œuvre d'art, où partout les moyens apparaissent le plus exactement appropriés aux fins; où soit réalisée

la plus sévère économie de peines, et d'efforts, et de souffrances humaines. Alors seulement elle pourrait apparaître, en même temps qu'acceptable pour l'esprit, obligatoire pour la volonté; alors seulement la société pourrait en toute légitimité nous être proposée comme une fin en soi, capable de se vouloir elle-même et de tendre raisonnablement, en chaque moment, à se perpétuer et à persévéérer en son être.

D'une telle société, la grande idée de l'individualisme moral, essence de toute démocratie, serait la loi: nul n'y pourrait être considéré ni traité comme simple moyen, mais tout être conscient et raisonnable, en tant que coassocié, serait par nature une sorte de fin sociale, ou partie de la fin. Pour le faire agir, on devrait s'adresser d'abord à sa raison et à sa volonté; et les sacrifices mêmes que la collectivité exigerait de lui, elle devrait commencer par lui demander d'y consentir, et tâcher à le persuader qu'il est de son intérêt bien entendu et de son devoir moral de les faire. Comme l'a dit M. Fouillée en une formule expressive, la société pleinement juste « est la fin de l'individu, et réciproquement l'individu y est la fin de la société »; ou encore, selon l'ingénieuse conception de M. Belot, étant la garantie de tous ses droits et le moyen commun de toutes ses fins, il est raisonnable qu'elle devienne par là même son plus cher intérêt et sa première fin¹.

1. Alfred Fouillée, *La morale des idées-forces*, 1 vol. Alcan. — G. Belot, *Etudes de morale positive*, 1 vol., Alcan.

Y a-t-il quelque chose encore de concevable au delà? Peut-être, et nous nous garderions de le nier ici. Mais, par delà l'intérêt commun, le respect des droits égaux de ses semblables, et la satisfaction de ses lois rationnelles, si l'homme peut entrevoir des fins plus hautes encore et transcendantes; s'il faut que s'accomplisse, par le moyen de l'individu et de la société, par ses activités privées ou collectives, quelque chose de supérieur à toute prévision scientifique et à toute démonstration, s'il faut qu'au terme de l'évolution humaine le Règne des fins se réalise, ou encore le Bien en soi; nous ne pouvons pas ne pas admettre du moins que ces hautes destinées métaphysiques ou religieuses doivent s'harmoniser, en les dépassant, avec les exigences de nos idées les plus humaines, des idées de fraternité, de justice et de raison, et ne sauraient donc, pour s'accomplir, en réclamer le sacrifice.

* * *

Tels sont, nous semble-t-il, les postulats derniers de l'idéal égalitaire et démocratique. Acte de foi pour acte de foi, nous pensons que celui-là vaut mieux, en conscience, que tout autre. Car, au surplus, il est le seul qui nous paraisse pouvoir s'avouer hautement sans se rendre par là même inefficace et contradictoire : seul il n'a pas besoin de se masquer sournoisement à la foule pour agir sur elle; ou, si l'honnête

homme ne veut pas mentir, c'est le seul encore qui ne le condamne pas aujourd'hui à s'enfermer dans une inaction dédaigneuse ou un découragement hautain. Les principes démocratiques sont donc, à tout prendre, ceux qui risquent le moins de nous faire user notre énergie en tentatives tumultueuses et stériles; ceux qui nous évitent le mieux la tentation de convertir, soit la mauvaise foi, soit la violence, en méthodes d'action politique et sociale; ceux qui ouvrent en perspective à nos efforts la voie la plus continue et la plus large, la plus vraiment traditionnelle aussi dans le pays de 1789, de 1830, de 1848 et de la Troisième République; ceux enfin dont on peut penser, à l'aurore du xx^e siècle comme au xix^e, que l'avenir leur appartient.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction.	1
-----------------------	---

PREMIÈRE PARTIE

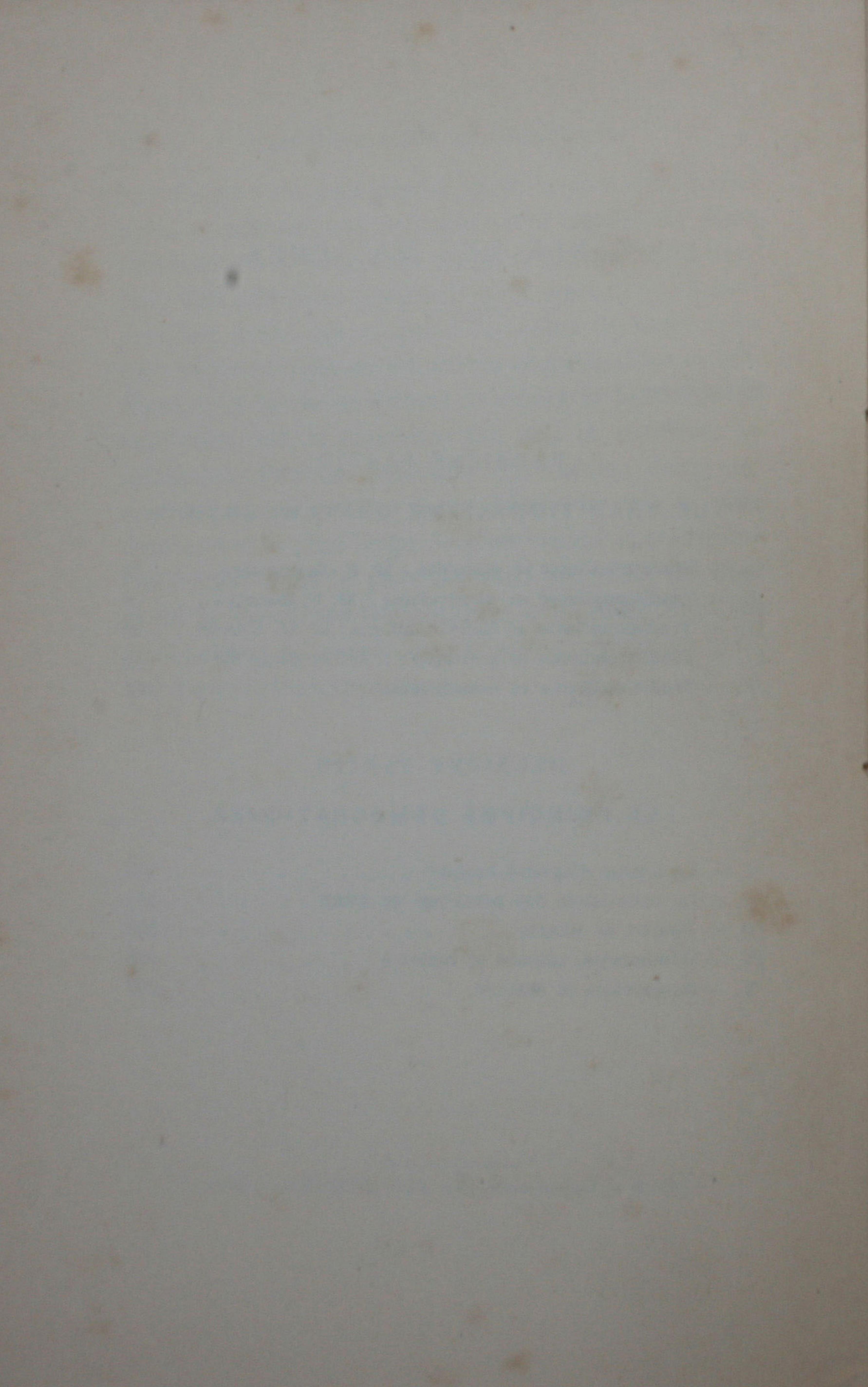
LE TRADITIONALISME CONTEMPORAIN

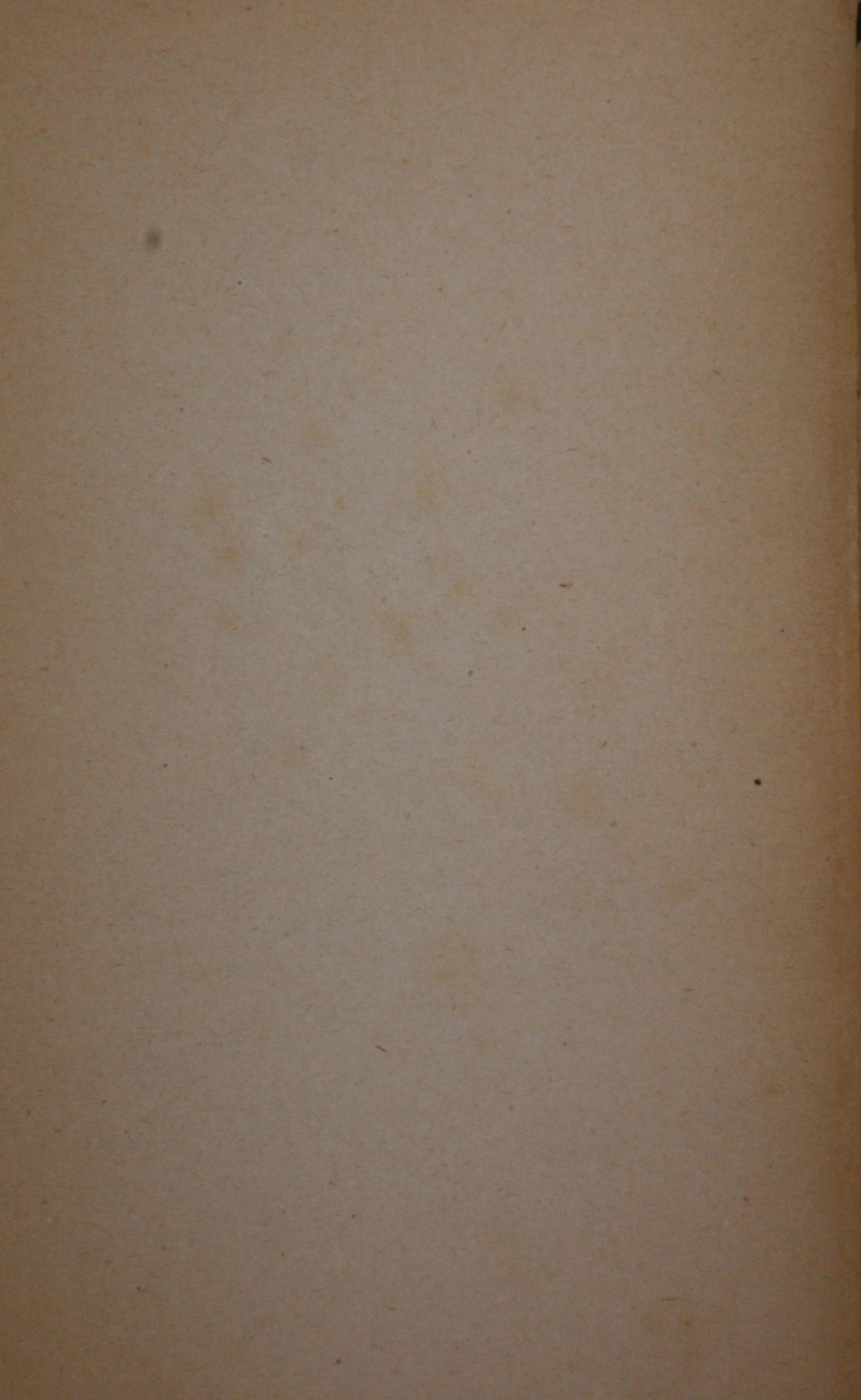
I. — Traditionalisme et moralité : M. F. Brunetière.	31
II. — Traditionalisme et positivisme : M. P. Bourget	72
III. — Traditionalisme et individualisme : M. M. Barrès.	109
IV. — Traditionalisme et politique : <i>L'Action française</i>	140
V. — Traditionalisme et romantisme	186

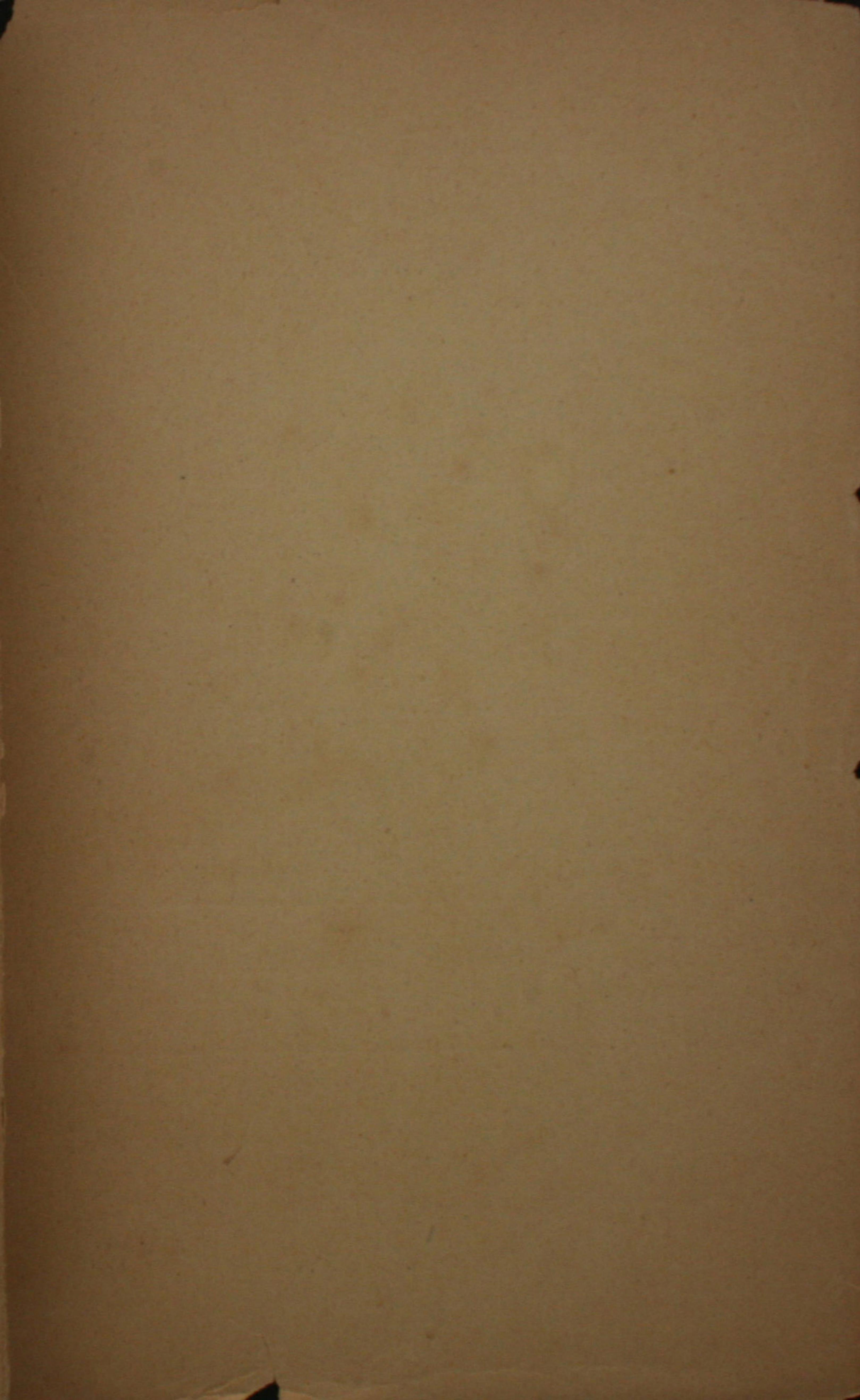
DEUXIÈME PARTIE

LES PRINCIPES DÉMOCRATIQUES

I. — La notion d'égalité sociale.	213
II. — La rationalité des principes de 1789	234
III. — Égalité et liberté.	255
IV. — Démocratie, science et histoire	275
V. — Démocratie et culture.	309







Librairie Armand Colin, rue de Mézières, 5, Paris.

Problèmes politiques du Temps présent,
par ÉMILE FAGUET, de l'Académie française. Un volume
in-18 jésus (3^e ÉDITION), broché 3 50

Sur notre régime parlementaire. — Armée et démocratie. — Le Socialisme dans
la Révolution française. — La Liberté de l'Enseignement. — Les Églises et l'État.

Questions politiques, par ÉMILE FAGUET. Un
volume in-18 jésus (2^e ÉDITION), broché 3 50

La France en 1789. — Décentralisateurs et Fédéralistes. — Le Socialisme en
1899. — Que sera le XX^e siècle ?

Études politiques, par ÉMILE BOUTMY, membre
de l'Institut. Un volume in-18 jésus, broché 3 50

La Souveraineté du Peuple. — La Déclaration des Droits de l'Homme et M.
Jellinek. — A. Bardoux. — Albert Sorel.

Solidarité, par LÉON BOURGEOIS. Un volume in-18
jésus (6^e ÉDITION), broché 3 »

QUESTIONS DU TEMPS PRÉSENT

**La Doctrine politique
de la Démocratie,** par
HENRY MICHEL. Une brochure
in-16 1 »

**M. Brunetière et l'In-
dividualisme (A propos de
l'article "Après le procès")**
par A. DARLU. In-16. 1 »

L'Individualisme économique et social :
Ses origines, son évolution, ses formes contemporaines,
par ALBERT SCHIATZ, professeur agrégé à la Faculté de droit
de l'Université de Dijon. In-18, 600 pages, broché. 5 »

**Les Systèmes socialistes et l'Évolution
économique,** par MAURICE BOURGUIN, professeur adjoint
à la Faculté de droit de Paris (3^e ÉDITION *revue et corrigée*).
Un volume in-8^o cavalier, 560 pages, broché. . . 10 »
(*Ouvrage couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques*)