



# Bodleian Libraries

UNIVERSITY OF OXFORD

This book is part of the collection held by the Bodleian Libraries and scanned by Google, Inc. for the Google Books Library Project.


For more information see:

<http://www.bodleian.ox.ac.uk/dbooks>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 2.0 UK: England & Wales (CC BY-NC-SA 2.0) licence.





PRESENTED TO  
THE BODLEIAN LIBRARY  
BY  
THE REVEREND J. M. THOMPSON

2375 e. 503





23

AUGUSTIN COCHIN

---

# LA RÉVOLUTION ET LA LIBRE-PENSÉE

LA SOCIALISATION DE LA PENSÉE  
(1750-1789)

LA SOCIALISATION DE LA PERSONNE  
(1789-1792)

LA SOCIALISATION DES BIENS  
(1793-1794)



PARIS

LIBRAIRIE PLON

PLON-NOURRIT ET C<sup>ie</sup>, IMPRIMEURS-ÉDITEURS

8, RUE GARANCIÈRE - 6<sup>e</sup>

*Tous droits réservés*

2375

e. 503



*Handwritten signature or mark*

**LA RÉVOLUTION**

**ET**

**LA LIBRE-PENSÉE**





---

*R. M. P.*

**LA RÉVOLUTION**

**ET**

**LA LIBRE-PENSÉE**

DU MÊME AUTEUR, A LA MÊME LIBRAIRIE

**Les Sociétés de pensée et la démocratie...** Un vol. in-16.

Ce volume a été déposé au ministère de l'intérieur en 1924.

AUGUSTIN COCHIN

---

# LA RÉVOLUTION ET LA LIBRE-PENSÉE

LA SOCIALISATION DE LA PENSÉE  
(1750-1789)

LA SOCIALISATION DE LA PERSONNE  
(1789-1792)

LA SOCIALISATION DES BIENS  
(1793-1794)



PARIS

LIBRAIRIE PLON  
PLON-NOURRIT ET C<sup>ie</sup>, IMPRIMEURS-ÉDITEURS  
8, RUE GARANCIÈRE - 6°

*Tous droits réservés*



Copyright 1924 by Plon-Nourrit et Cie.  
Droits de reproduction et de traduction  
réservés pour tous pays.

## PRÉFACE

---

*Si un ouvrage achevé dispense d'une préface, ce qu'on offre ici ne saurait se passer d'une mise au point et d'une explication. C'est une pièce détachée de l'œuvre historique d'Augustin Cochin. C'est la matière du « Discours préliminaire » qu'il pensait mettre en tête de sa volumineuse enquête sur la Révolution française (près de dix volumes, partie sur les débuts, partie sur la phase extrême, la Terreur).*

*Ce discours inaugural devait exprimer l'idée directrice dont l'œuvre entière serait le contrôle et la documentation.*

*Un premier volume était chez l'imprimeur, n'attendant que le Discours quand la guerre éclata. Il employa le répit de convalescences douloureuses à le rédiger. Nous avons de cette rédaction les cinquante premières pages (1). Mais, incertain du retour, il prit le parti de renvoyer le Discours au dernier volume en*

(1) Ci-dessous, *Vérité*, chap. 1<sup>er</sup>, p. 3-57.

## II LA RÉVOLUTION ET LA LIBRE-PENSÉE

*y substituant au premier un raccourci sous le nom d'Avant-propos, « indispensable à l'étude des sources » dont la publication était l'objet même de son livre (1).*

*Ces cinquante pages ont été publiées par le Correspondant (10 février 1920) avec ces mots :*

*« M. le baron Cochin nous fait l'honneur de nous écrire :*

*« Mon cher Directeur,*

*« Je vous confie les pages suivantes trouvées dans les papiers de mon fils Augustin Cochin mort pour la Patrie, le 8 juillet 1916, au Calvaire de Hardecourt, après avoir été blessé quatre fois à la tête de sa compagnie du 146<sup>e</sup> de ligne. Il a laissé inachevé le grand ouvrage sur la Révolution française qu'il avait entrepris dès sa sortie de l'École des Chartes. Par un même sacrifice, il avait abandonné son œuvre et offert sa vie.*

*« Cependant, les érudits se rappellent sa polémique avec M. Aulard.*

*« Son collaborateur, son compagnon d'armes, son ami, M. Charles Charpentier, publiera*

(1) *Les actes du gouvernement révolutionnaire (août 1793-juillet 1794), par Augustin COCHIN et Charles CHARPENTIER, 1<sup>er</sup> volume, 1920, le seul paru jusqu'ici.*

*Il n'a paru en outre qu'un recueil de sept études antérieures, articles ou conférences, réunies par M. Charpentier sous le titre : Les Sociétés de pensée et la Démocratie, 1921.*

*incessamment un volume heureusement terminé sur le gouvernement révolutionnaire, et espère donner bientôt après des fragments considérables d'autres livres.*

« *Dans l'Introduction publiée on trouvera la pensée qui a inspiré et dirigé tout l'ouvrage. Pensée philosophique : les belles pages réunies sous ce titre, l'Idée-type (1), sont dignes des maîtres contemporains qui, après Pascal, ont reconnu en l'esprit humain un don d'intuition qui élargit le domaine des connaissances. Mais ce philosophe est avant tout un historien; il ne raisonne point a priori; à mesure que paraîtront ses écrits, on verra combien de documents il avait amassés en dix-huit ans de travail : toute la préparation de son œuvre était prête quand la guerre éclata!*

« *Je vous remercie, mon cher Directeur, de donner l'hospitalité de votre Revue à Augustin Cochin. Vos plus anciens lecteurs reconnaissent le nom du Grand-père (2) et garderont avec moi le souvenir de deux grandes âmes enlevées l'une et l'autre à ce monde par des morts prématurées.*

« **DENYS COCHIN,**  
de l'Académie française. »

(1) *Vérité*, p. 32.

(2) Augustin Cochin, qui fut durant vingt-deux ans membre du conseil de rédaction de la *Revue*, à côté de Montalembert, et mourut à quarante-neuf ans, en 1872, après une vie partagée entre les fonctions publiques et l'action charitable.



*L'académicien, l'ancien ministre, a succombé à son tour (1) sous le faix de la guerre, de ses labeurs, et de ses deuils répétés (deux fils et un gendre), enfin de son inlassable activité au service de la France et de l'Église.*

*De pieuses mains maternelles ont recueilli jusqu'aux derniers feuillets les manuscrits d'Augustin Cochin. Les notes abondantes, classées et rangées dans ses cartons, contiennent largement la matière du Discours et son plan; mais les cinquante pages de sa rédaction définitive nous donnent une idée de la formule réduite, riche et pleine en laquelle il l'aurait condensée.*

\*  
\* \*

*Devant notre « Discours préliminaire » réduit à sa matière, et devant cette œuvre historique que le lecteur ignore, il semble indiqué de caractériser ici la personne et les travaux de l'auteur.*

*Augustin Cochin, mort au front à trente-neuf ans, est né à Paris le 22 décembre 1876. Après de brillantes études, muni d'une double licence ès lettres (lettres et philosophie), il entra premier à l'École des Chartes, et en*

(1) En 1922.

sortait premier. Sa thèse (promotion de janvier 1902) avait pour sujet : « le Conseil et les réformés de 1652 à 1658. » Excellente matière pour affiner la sagacité d'un historien : sept années des plus troubles de l'ancienne France. Il suffit de nommer Cromwell et Mazarin et la politique insidieuse; les gentilshommes huguenots hésitant entre leur loyalisme et le sentiment républicain de leurs coreligionnaires;... en un mot la question religieuse enchevêtrée dans un réseau de complications politiques, sociales, nationales.

Ses premières armes faites, Augustin Cochin va droit au sujet qui depuis quelque temps l'avait attiré, la crise sociale d'où est sortie la Révolution française. L'histoire, depuis qu'elle a devant elle l'exemple des sciences et de leur précision, s'est faite sévère, exigeante et, de romantique, veut devenir scientifique. Une foule d'érudits travaillent à réviser l'histoire contemporaine : on publie les sources, on forme des groupes, on crée des Revues.

Dès 1903 notre historien est assidu aux Archives nationales, et en 1904 il publie un essai sur la Campagne électorale de 1789 en Bourgogne. D'où vient cette uniformité des cahiers de 1789, reproduisant aux deux extrémités de la France les mêmes formules et jusqu'à des erreurs de copie? Qui est le moteur

*de cette harmonie préétablie? Dans toute la Bourgogne, il trouve une dizaine de robins dirigeant les assemblées de corps par une manœuvre discrète, sournoise et de longue main organisée; mais l'action est invisible : les procès-verbaux ne donnent que les résultats. L'histoire a une lacune.*

*Pour pénétrer plus avant, il fallait ne pas se contenter des Archives nationales, bien que très riches, mais chercher sur les lieux. Augustin Cochin choisit la Bretagne. Pendant quatre ans, de 1904 à 1908, il parcourt cette province, fouillant les archives des moindres villes, et s'informant. Il voit alors nettement et peut suivre de point en point les menées des sociétés philosophiques à l'origine de la Révolution. Il en écrit l'histoire richement documentée sous le titre : Les Sociétés de Pensée et la Révolution en Bretagne, 1788-1789. Cela représente deux gros volumes. Il ne les publie pas, se réservant d'élargir son enquête.*

*Il la fera générale et la fera porter sur la période de la Terreur : œuvre de cinq années d'un labeur acharné et silencieux (1909-1914).*

*Mais, auparavant, un intermède va occuper l'année 1908 et produire en public l'écrivain qu'était Augustin Cochin.*

*A propos d'une critique passionnée de Taine par M. Aulard, il se mêle au débat. Par une*

*brochure : la Crise de l'histoire révolutionnaire, Taine et M. Aulard, il entre en lice et par une discussion très brillante, en même temps serrée, nourrie de faits et de pensées, il justifie Taine, puis, s'élevant plus haut, fait une critique raisonnée de la méthode historique. A présent, en pleine possession de ses moyens, c'est un maître parlant à ses pairs.*

*Il est aussi dès lors en pleine possession de sa pensée historique : sa thèse, émaillée d'arguments, a déjà la formule que le « Discours préliminaire » n'aura qu'à développer.*

*Quant à la méthode de l'histoire, les faits mieux connus mettent en déroute les méthodes usitées jusque-là. M. Aulard est le représentant éminent de l'histoire « patriote » qui ne se soutient « qu'à force d'omettre ou d'atténuer », héritière de l'apologétique jacobine. Taine est un modèle d'histoire sincère; rien n'est celé; les faits sont écrasants. Une explication est tentée; la psychologie du jacobin est un chef-d'œuvre; mais les faits exorbitants débordent l'interprétation. Les historiens du passé se sont bornés à l'explication psychologique; l'historien de l'avenir introduira l'élément social et la méthode sociologique en tenant compte de l'automatisme de la machine sociale.*

*Est-ce pour donner à sa critique de M. Aulard une confirmation? en son travail des cinq*

## VIII LA RÉVOLUTION ET LA LIBRE-PENSÉE

*dernières années de sa vie, Augustin Cochin va à son tour éditer un recueil des sources de l'histoire révolutionnaire, les Actes du gouvernement révolutionnaire (23 août 1793-27 juillet 1794), celui-là même dont nous avons le premier volume avec l'Avant-propos...*

*Fait avec toute la science et l'expérience consommée d'un professionnel, ce recueil de textes vient se ranger à côté des meilleurs. Ce ne sont pas les actes du Comité de Salut public, déjà publiés, ce sont les actes administratifs, ceux du bureau d'exécution, en somme les communications du centre à la circonférence. Et c'est à la circonférence que l'auteur est allé les chercher. Travail formidable : exploration des archives de quarante et un départements, de douze chefs-lieux de district, d'une quarantaine de bourgs et villages. L'édition s'accompagne de tout le luxe possible de tables et de commentaires : « Jamais encore, dit un juge compétent (1), on n'avait pénétré aussi avant dans la bureaucratie du régime. »*

*Le volume paru ne contient encore que le tiers à peine des textes à publier. Et ces textes seront suivis d'un dernier volume qui représentera la synthèse de l'historien : une série de précis — environ une centaine — donnant pour*

(1) M. Mathiez.

*chaque mesure révolutionnaire l'historique sommaire de son exécution. Enfin devait venir en conclusion notre « Discours préliminaire ».*

*Et tout ce grand travail n'était que la préparation de l'histoire, d'une histoire générale de la Terreur. Nous en avons une ébauche partielle assez préparée : une « Histoire de la Terreur dans l'Aube ».*

\*  
\* \*

*On a une idée de la conscience sévère avec laquelle cet historien préparait sa synthèse historique. Devant les faits, même monstrueux, il veut s'interdire l'estime et le blâme et garder son sang-froid comme le chirurgien devant une plaie hideuse et ne chercher que le vrai.*

*Et, comme méthode, il apporte à l'histoire un nouvel élément, la sociologie et ses lois. Qu'est-ce à dire? Un mot de justification n'est peut-être pas superflu.*

*L'histoire doit expliquer les faits.*

*L'historien, devant les événements, comme le naturaliste devant l'évolution de la terre, est un juge d'instruction. Il cite à sa barre, tour à tour, les diverses sciences qui ont exploré quelque coin du mystère des choses. Et chaque science nouvelle est aussitôt interrogée, nouveau témoin pour quelque fait plus étrange.*

*La houille était inexplicable avant Pasteur et la science des microbes. De même l'histoire, au dix-neuvième siècle, exploite à mesure les sciences nouvelles qui touchent à l'homme. Elle a été ethnologique avec Augustin Thierry et Gobineau invoquant les races, économique avec Karl Marx et son école créant « le matérialisme dans l'histoire »; elle est psychologique avec Taine, sociologique avec Augustin Cochin.*

*Celui-ci va-t-il, comme les précédents, réduire toute son histoire au facteur nouveau? c'est là la tentation ordinaire des inventeurs. En aucune façon. On aurait tort, avec un critique (1), de dire que son Avant-propos est « une gageure, une théorie de la Terreur sans tenir compte des circonstances de guerre civile et de guerre étrangère ». Telle n'était pas son intention : il n'écrit pas l'histoire, il en éclaire un seul aspect. Il sait qu'il y a d'autres causes nombreuses, un mauvais régime fiscal, etc., « mais ce n'est pas de mon sujet », ajoute-t-il. Ce qui veut dire qu'il est loin de supplanter Taine et les autres; il veut les compléter : le facteur qui manquait encore à la résultante, il l'apporte; sans lui le phénomène anormal restait incompréhensible, comme l'analyse chimique de la houille sans le microbe. Taine,*

(1) M. Mathiez, d'ailleurs estimé d'Augustin Cochin, Il vient de publier une petite histoire de la Révolution.

*par sa psychologie savante, analyse le jacobin sans l'expliquer. Devant l'énigme des grands mots le « peuple en soi », le « citoyen en soi », il invoque « l'esprit classique », l'habitude des idées générales et abstraites. A ces idées abstraites, répond Augustin Cochin, il y a une autre cause, irrationnelle, mécanique, d'un psychisme inférieur, tel qu'il apparaît dans les influences du milieu social. Les sociologues ont insisté sur cette région inférieure, crépusculaire, de l'âme dans les faits sociaux (1).*

\*  
\* \*

*Augustin Cochin avait un tempérament de bénédictin, mais d'un bénédictin qui n'est pas un pur intellect, mais un homme de la plus riche nature. Savant et penseur mais aussi, en ses loisirs, artiste à l'œil aigu, au pinceau délicat et sincère; laborieux à passer des jours et des jours aux Archives sans désespérer, mais fidèle aux pauvres à visiter, aux jeunes apprentis à instruire, aux sœurs chassées de l'enseignement à défendre.*

*Aucun intérêt moral de la vie contemporaine*

(1) Rappelons que le fondateur de la méthode sociologique, méthode d'observation directe s'opposant à la méthode psychologique de Stuart Mill, n'est pas M. Durkheim, c'est Le Play.



### XII LA RÉVOLUTION ET LA LIBRE-PENSÉE

*ne le laissait insensible. Il est familiarisé avec les œuvres et les noms des philosophes et des militants sociaux : Belot, Lévy-Bruhl, Poujet, Griffuelhes, Niel, Challeye. Il vit dans un milieu ouvert à toutes les questions du jour. Il s'émeut de cette double guerre civile — guerre sociale et guerre religieuse — qui a précédé la grande guerre : il voit d'un côté les socialistes imbus des doctrines négatives, de l'autre la franc-maçonnerie dédaignant de rester société secrète, levant visière, sonnant la charge pour donner l'assaut final, croyait-elle, au catholicisme qu'elle imaginait en ruines. Il voit surtout par la négation de Dieu la morale s'évanouir; la volonté humaine, cette chose éphémère, ondoyante et versatile, s'ériger en absolu, par delà le bien et le mal : ridicolossissimo eroe ! se serait écrié Pascal.*

*Et dans ce désarroi de toute règle morale il voit la démocratie parlementaire fléchir à tout moment devant les agressions de la démocratie directe : confusion des pouvoirs, défaillance des responsabilités, tyrannie arbitraire d'une société (1).*

*Il faut se rappeler toute cette époque pour*

(1) Car la démocratie des révolutionnaires n'a rien de celle d'Aristote ou de Bossuet. A Athènes, on invoquait la Loi éternelle ; pour les jacobins le Peuple, comme pour Hobbes le Prince, crée par son décret le bien et le mal.

*comprendre, compléter et au besoin préciser, rectifier, comme il l'aurait fait lui-même, le sens des pages qu'on va lire.*

*L'idée fondamentale, le leit motiv de son Discours préliminaire tient dans cette phrase :*

*« Quels que soient les efforts et les espérances de la raison, le moraliste sans foi, le citoyen sans tradition, l'homme sans expérience restent de pauvres gens, exposés à toutes les défaites. »*

*La raison est donnée à l'homme pour parfaire l'instinct, mais comment adapter la raison à la nature, la science à la vie? Problème délicat! si la science enivrée de ses réussites veut rebâtir à fond la vie ou la société, elle se ruine et ruine la vie avec elle.*

*Ce que représente la tradition, une séculaire tradition, Augustin Cochin le savait d'expérience. L'atmosphère où il a grandi était pleine de vie à la fois nouvelle et ancienne, liant le progrès à la continuité, pleine du parfum des souvenirs et des vertus de nombreuses générations, ouverte à tous les rayons qui font germer l'avenir.*

*Ce legs de culture chrétienne, nationale et familiale, Augustin Cochin le regardait moins comme un honneur que comme une dette.*



*Son histoire était un acte, un acte inspiré par la conscience du chrétien : le vrai, sincèrement révélé, servira au bien. Mais au fond de son âme une sorte d'inquiétude de progrès moral, dominait sa vie religieuse. Il se demandait quelquefois si son dévouement au vrai était bien assez et si quelque vocation plus haute n'était pas mieux.*

*La vocation plus haute, la guerre vient la lui présenter. Avec élan il l'accepte. Le labeur de sa vie, maintenant à pied d'œuvre, il y renonce, et « ce n'est pas un petit sacrifice ». Lieutenant de réserve, sans attendre son ordre de mobilisation, il accourt précipitamment à Toul rejoindre son régiment, le 146<sup>e</sup> d'infanterie. Le régiment actif vient de partir. Il est renvoyé à Melun au dépôt. Il y trouve ses réservistes, ceux des grandes manœuvres périodiques; il les connaît, il les aime, il pense à leur âme, il la prépare : chacun lui est présent. Mais il n'a de repos qu'il n'ait obtenu d'aller au front : « Ma place est au danger, mon nom m'en fait un devoir (1). »*

*Enfin, le 12 septembre, il rejoint le régiment*

(1) Son jeune frère, officier d'état-major, père de famille, fera de même et mourra au front en 1915.

*actif. Le 146<sup>e</sup>, de la division de fer, semble avoir été la ressource des cas de détresse. En hâte, il est expédié sur la Somme et à marches forcées à Fouquescourt. Augustin Cochin en revient la mâchoire brisée, le bras fracassé, pour dix mois d'hôpital.*

*Le 15 mai, sur ses instances, il rejoint le dépôt; après huit jours, son bras qui semblait tenir se recasse et désormais, jusqu'à la fin, malgré de nouvelles opérations, restera brisé, les tronçons d'os distants, engainés dans le plâtre.*

*Fin juin, malgré parents, médecins et chefs, il repart : « Jamais assez », dit-il. Il est en Champagne : il revient, trois fois blessé, de Tahure en septembre; il rejoint en décembre.*

*Le 21 février 1916, c'est l'attaque des Allemands sur Verdun. Le 146<sup>e</sup> est appelé précipitamment du fond des Vosges : voyage pénible; ils arrivent à Verdun après quatre jours, le 25 février. Et le 26, on les porte devant Douaumont, par la neige, à trois heures du matin. Le capitaine Cochin reçoit le commandement des deux compagnies de tête du bataillon, sa 12<sup>e</sup> et la 9<sup>e</sup>. Son chef lui dit : « Tenez jusqu'au bout. Je puis bien vous dire cela à vous, vous êtes sacrifiés. » Tout le jour ils demeurent blottis à terre sous un bombardement effroyable qui les décime. A seize heures,*

*ceux d'en face remuent, de grands Brandebourgeois. Le capitaine est sans ordres; il commande l'assaut, et à l'instant, avec une décision à l'étonner lui-même, tous les hommes valides sont debout. On charge, on poursuit, on expulse l'ennemi de son dernier ouvrage et le village de Douaumont est repris, et c'est l'arrêt, la première fixation de la ruée allemande sur Verdun (1).*

*Le capitaine a une balle dans l'épaule. Après deux lieues à pied, un jour de voyage et deux jours d'hôpital, on la lui extrait à Saint-Dizier. Dès le lendemain, il repart pour retourner au régiment mais ses forces le trahissent : il s'évanouit. On l'envoie en Corrèze. Il n'y tient pas : « Ses soldats! les méritants à désigner, les cadres à reformer, il faut qu'il y soit. » Le 15 mars, il aide à reformer sa compagnie réduite à trente-cinq hommes.*

*Puis c'est la garde au Mort-Homme (2), du 5 au 14 avril. Pour seul abri, la tranchée étroite sous un bombardement inouï, continu, de quatre-vingt-seize heures : ses soldats en deviennent fous. Ses hommes, il vit en eux, il n'a qu'un*

(1) Le matin, vu son bras impotent, un ami avait insisté pour charger son revolver. — « Inutile, avait-il dit; je ne m'en servirai pas. » — « Laissez toujours! » Et il s'en servit dans le dernier corps à corps : « J'en ai moi-même descendu quatre. »

(2) Exactement à la cote 304.

*souci, les soutenir et les ranimer, « maintenir la flamme dans leur cœur. » Et il écrit : « Je suis monté là avec cent soixante-quinze hommes, j'en redescends avec trente-quatre après avoir vu ma compagnie me passer dans les bras à la lettre. J'ai dû laisser là ma couverture tant elle était imbibée du sang des blessés qui venaient se faire panser et consoler. »*

*Au 20<sup>e</sup> corps, Cochin était légendaire, dit de lui son général de division.*

*Le sacrifice si vaillamment offert fut consommé dans le dur et pénible combat de huit jours sur la Somme (1<sup>er</sup>-8 juillet 1916). Le 8 juillet, dans un effort extrême rendu héroïque par la fatigue et le mauvais temps, le capitaine Cochin, avec sa valeureuse compagnie, avait atteint l'objectif désigné, le calvaire de Hardecourt-aux-Bois et là, atteint d'une balle au cou, il tombe. Le sang coule. Son ordonnance accourt, l'assiste, reçoit ses recommandations, récite la prière à haute voix avec lui. Puis le capitaine lui dit : « A présent, laisse-moi penser. » Recueillement solennel pour offrir de pleine volonté sa vie à Dieu.*

*Un soldat écrivait : « Il est mort en héros. Il ne pouvait pas mourir autrement. Sa vie était si belle. »*

A. A.

## LE TEXTE

On a laissé en leur variété d'allure, au risque de quelques redites, les manuscrits de l'auteur et l'on s'est contenté de disposer les morceaux conformément à son plan commenté par lui-même (p. XLIV-XLIX).

Titres, subdivisions et notes sont de lui. Il ne reste au compte de l'éditeur que le *Sommaire* en tête de chaque section et quelques références mises entre crochets [ ].

Isolée de l'œuvre d'histoire qui devait lui donner corps, la thèse philosophique risquait de perdre sa valeur. C'est pourquoi, laissant intact le début rédigé par l'auteur (p. 3-7), on l'a fait précéder des fragments (pages XIX-L) qui mettront la thèse dans son cadre historique.

On a enfin mis en appendice des morceaux pouvant illustrer quelqu'un des aperçus de l'auteur.

# INTRODUCTION

---

## I

### LE PROBLÈME HISTORIQUE

Ce qui étonne au premier regard jeté sur les convulsions révolutionnaires, c'est que dans ces combats de Titans, si l'on en juge aux ruines qu'ils ont faites, on ne distingue pas d'hommes. Pas une figure ne domine la foule. La France de 1789 n'a pas eu son Cromwell, un homme capable de contenir le torrent après avoir rompu la digue. Le peuple-roi n'a pas connu de maîtres : ses meneurs ne sont que ses valets, ils le proclament à l'envi, et à les voir de près, on est tenté de les prendre au mot : car les gens de loi tirés de leurs études par la Révolution, qui font la leçon au roi tandis que le flot les porte, retombent à leur mesure dès qu'il les abandonne ; et cette mesure est médiocre. Si im-



posants de loin, ils déçoivent de près ; ce ne sont ni des héros ni des monstres, mais des hommes ordinaires, vulgaires d'âmes et de talents, et tous en général au-dessous de leur rôle. Ils perdent leur jugement dans le succès, leur sang-froid dans l'épreuve et leur dignité dans le revers. Mirabeau n'est pas à la taille de sa gloire, ni Robespierre de son pouvoir, ni Fouquier de ses crimes. Le drame est sombre et poignant, mais joué par une troupe de province et les situations sont plus grandes que les hommes.

On étudie aujourd'hui les hommes de la Révolution avec moins de passion et plus de détail et il faut avouer qu'ils n'y gagnent pas.

Quoi de plus misérable, ridicule, grossier, qu'une séance de la Convention de 1794 ? Cependant ces hommes-là ont vaincu les Girondins, qui ont vaincu les constitutionnels, qui ont vaincu les députés des États.

C'est bien la quintessence de la Révolution ; pas une illégalité n'a été commise, ou du moins ce sont les mêmes principes et les mêmes procédés qui ont mis ces gens-là au pouvoir. Il est impossible d'établir une ligne de démarcation avant eux : les condamner, c'est condamner la Révolution elle-même ; ils en sont bien les représentants orthodoxes.

Ce qui est énorme ce sont les crimes et les destructions, qui donnent une couleur sombre et une sorte d'intérêt au caractère des hommes ; mais ces caractères sont la médiocrité, la trivialité même ; pas de psychologie, pas de sentiments humains ; seulement de gros effets.

Cependant leurs actes restent, dont pas un n'avait compris la portée ; actes énormes. Ce qu'ils ont détruit était grand ; de là je ne sais quel malaise pour les juger.

La même remarque s'applique aux luttes qui agitèrent la Bretagne en 1788 et 1789. L'armée du peuple, l'armée des privilégiés eux-mêmes n'ont pas d'officiers, à peine quelques serre-files. Le « tiers », la « noblesse », voilà les seuls antagonistes, qui dédaignent de subir comme jadis des protecteurs et des chefs, et s'attaquent à visage découvert, sans masque ni prête-nom. Les héros de ces luttes ne sont pas Le Chapelier, ni Glezen, ni même Volney, ni Mangourit, les gens du secret. C'est leur maître à tous, celui dont ils se déclarent et ne sont en effet que les humbles valets : le Tiers.

Qu'est-ce que le chevalier de Guer ? Le Chapelier ? Frat ? Glezen ? ... Lanjuinais même ? Un bon jurisconsulte, mais quoi de plus ?

Et comment expliquer que ces bourgeois

honorables aient réussi à abattre quelque chose de si grand et aient vaincu, là où les Retz, les Condé, d'autres hommes certes, avaient combattu sans succès, ce que les Fénelon, les Vauban, les d'Aguesseau avaient critiqué sans effet — et servi? Victoire sans conviction puisqu'ils se sont aplatis devant bien pis.

Ce n'est ni la force du génie, ni la force de la conviction qui ont abattu l'ancien régime.

Et pourtant ces armées sans officiers ne sont pas sans discipline. Elles comptent même sur cette discipline, y tiennent autant qu'à leur bon droit et lui obéissent mieux que l'armée régulière et encadrée du gouvernement. Mais cette discipline est abstraite comme le commandement est impersonnel; elle n'est fondée ni sur la popularité d'un homme, comme celle d'une faction, ni sur la nécessité d'une réforme comme celle d'un parti. Chefs, mots d'ordre et programmes changent tous les jours, mais non l'objet même de toute discipline : l'*Union*. L'*Union*, tel est l'unique mot de ralliement, le mot magique répété chaque jour dans les pamphlets, dans les discours, le seul argument donné aux hésitants, la seule cause assignée aux victoires.

Avant d'entrer dans les détails de la lutte,

il convient de bien connaître les combattants. Il faut faire le portrait de notre héros, le Tiers, avant de raconter son histoire et chercher le sens de la portée de ce mot, l'Union, que l'on prononce alors dans le parti révolutionnaire avec une sorte de respect religieux, et qui est, à l'entendre, son seul souci et sa vraie force.

Cette nécessité nous mènera à remonter à des considérations d'ordre général applicables à toutes les périodes de la Révolution de ce temps et de bien d'autres.

On a, en effet, bien souvent remarqué que l'attaque, en 1789, fut menée partout de même. La force qui accomplit enfin le nivellement des ordres et des provinces, comme un immense équarrissage de la France, en effaçant, dans la loi d'abord, puis par la loi dans le fait, les types, les usages et la physionomie des hommes et des villes, avait déjà dans son action même quelque chose de la monotonie de son œuvre. Elle travailla partout de même : telle qu'elle est à Quimper, on la retrouve à Marseille. La Révolution n'a pas de patrie.

\* \* \*

L'Union du Tiers en 1788 peut être étudiée à deux points de vue. Elle est fondée sur

des idées, elle se traduit par des actes. Elle a un *principe* et une *organisation*.

Les idées de 1789 sont assez connues et ont été exposées par de plus habiles. Nous n'en parlerons qu'au point de vue de cette Union qui nous intéresse, pour montrer qu'elle pouvait s'établir non seulement dans le fait, comme nous le verrons plus loin, mais en un sens dans l'opinion. On a bien souvent nié que cet accord moral fût réel, même possible.

Car voici le caractère singulier de cette union : c'est justement entre les ennemis implacables du lendemain, que l'union du jour est la plus étroite. Les premières victimes de la haine des frères sont toujours des frères d'hier.

On sait l'histoire de toutes les « épurations » qui marquent les différentes étapes de la Révolution : les épurés sont, non pas d'anciens adversaires, pas même des amis récents et mal connus, mais précisément les chefs et les sauveurs de la veille. « La Révolution mange ses enfants, » il serait plus juste de dire « ses auteurs ». Les parlementaires en novembre 1788, les Girondins en mai 1793, en sont les témoins. On en a conclu que des appétits, et non des idées, étaient le seul ressort de la Révolution ;

que celle-ci constitue un vaste pillage dont les chefs se retirent d'abord parce qu'ils se servent les premiers ; que les soldats continuent parce qu'ils veulent compléter leur fortune ; de là des querelles, toujours renouvelées et toujours les mêmes, les querelles entre les satisfaits et les voraces.

Mais comment expliquer une union si étroite et ensuite une haine si furieuse, par le seul intérêt personnel ? Comment expliquer aussi cet enthousiasme, ce luxe de grands mots, cet étalage de principes, ces accès de générosité ou de rage ? Tout cela ne serait que mensonge et comédie ?

Et le parti révolutionnaire se réduirait à n'être qu'un immense complot où chacun ne penserait qu'à soi en jouant la vertu et n'agirait que pour soi en acceptant une discipline de fer ? L'intérêt personnel n'a pas tant de constance ni d'abnégation : c'est cependant l'explication qu'en donnent les auteurs d'opinions extrêmes : le père Baruel d'un côté et de l'autre plusieurs historiens de la maçonnerie.

Il y a eu de tous temps des intrigants et des égoïstes, il n'y a de révolutionnaires que depuis cent cinquante ans. D'où vient la force inconnue et la dignité aussi dont se revêtent des vices connus de tout temps ?

La vérité paraît plus simple. On oublie que la Révolution fut le triomphe de *la philosophie*, et non d'une doctrine déterminée ; de la *liberté de pensée* en général et non de telle ou telle idée libérale. La force des idées de 1789 est dans la *méthode* et non dans le *système*.

C'est à ce point de vue que nous essayerons de l'étudier. Nous montrerons :

1<sup>o</sup> Que les doctrines se tiennent ;

2<sup>o</sup> Que les factions se succèdent nécessairement (1).

Il s'agit, non d'une doctrine définie, c'est-à-dire d'un ensemble de connaissances positives et d'exigences déterminées ; mais d'une méthode de l'ordre intellectuel et d'une tendance dans l'ordre moral.

Allons plus loin : c'est la substitution systématique et radicale en principe de la *méthode* à la *doctrine*, de la tendance à l'état stable. Nous voulons dire et nous montrerons que la méthode engendre la doctrine et que la tendance aboutit à un état social déterminé.

Il serait abusif de faire honneur à la perversité individuelle d'actes inouïs, de sentiments dénaturés, quand ils relèvent de causes *sociales* bien autrement puissantes et profondes.

(1) [V. plus loin, p. 107, *le Progrès des lumières*].

L'histoire de la Défense républicaine (1) fait de la Révolution l'œuvre du peuple ; l'histoire de fait y voit un coup monté, intrigue de quelques ambitieux, thèse aussi fausse que la première. L'erreur provient toujours de la même source : on fait un problème psychologique de ce qui est un problème social : on rapporte à l'action personnelle ce qui est le fait d'une situation, de la force des choses.

Ce n'est point la psychologie du jacobin qui sera le dernier mot de l'énigme révolutionnaire ; ce sera la *sociologie du phénomène démocratique*.

\*  
\* \*

### *Les Sociétés.*

Un peu avant la Révolution se présente un phénomène encore mal connu dont on ne voit pas clairement les causes, ni le terme, ni les derniers effets : les Sociétés.

« Les Sociétés », ce terme est employé absolument sans détermination. On dit, en octobre 1788, que les parlementaires sont vaincus d'avance parce qu'ils sont « chassés

(1) [Ex. M. Aulard, V. *les Sociétés de pensée et la démocratie*, p. 107 et p. 110].



de toutes les Sociétés ». On rapporte les paroles prononcées par tel homme en vue dans une « Société ». On parle de « l'opinion des Sociétés ». Le terme de *Société* est le véritable, non celui de Club, pour désigner les Sociétés révolutionnaires. On dit en 1792 : la Société de telle ville (1).

Cette manière de parler a sa raison. Il ne s'agit plus des salons littéraires du dix-septième siècle. Ce sont des sociétés de philosophes.

C'est au déclin du règne de Louis XV que le phénomène se répand en France. Le Grand-Orient se constitue en 1773. Les Sociétés secrètes et ordres divers, Écossais, Illuminés, Swedenborgiens, Martinistes, Égyptiens, Amis réunis, se disputent les adeptes et les correspondances. On voit enfin de 1769 à 1780 sortir de terre des centaines de petites sociétés à demi découvertes, autonomes en principe comme des loges, mais agissant de concert, comme des loges aussi, constituées comme elles, animées du même esprit « patriote » et « philosophe », et cachant mal des visées politiques semblables, sous des prétextes officiels de science, de bienfaisance ou de plaisir : Sociétés acadé-

(1) Exemple Barbaroux, p. 96.

miques, littéraires, patriotiques, musées, lycées, sociétés d'agriculture même.

« La république des lettres », simple allégorie en 1720, est devenue vers 1770, grâce à Voltaire et aux encyclopédistes, une fort tangible réalité. Le règne des salons et du persiflage élégant est fini. Celui des Sociétés de pensée et du philosophisme commence. Les « Cacouacs » ont suivi les conseils de leur vieux maître. Ils ont formé un « corps d'initiés », une « meute », pour faire la chasse à l' « infâme » avec un acharnement qui trouble quelque peu la majesté du Parnasse français. M. Roustan, dans son livre sur *les Philosophes et la Société française au dix-huitième siècle*, a fort justement insisté sur la formation de la « secte » philosophique vers 1760, et ce qu'il appelle le « clergé laïc ». Elle règne à l'Académie sous d'Alembert, dispose de la censure par Malesherbes, fait interdire les livres de ses adversaires, et jeter les auteurs à Vincennes et à la Bastille, répand sur l'opinion et sur le monde des lettres une sorte de terreur sèche. Les lettres de lord Chesterfield, les mésaventures du président de Brosses, de Palissot, de Gilbert, de Rousseau, de Fréron, de Linguet, pour ne citer que les plus célèbres, montrent ce que risquaient les indépendants et les héroïques.

L'objet des Académies est de susciter une opinion publique. Elles ne sont pas seulement une agence de nouvelles, mais des sociétés d'encouragement au patriotisme, des barreaux d'esprit public. Pour atteindre ce but, elles créent une république idéale en marge et à l'image de la vraie, ayant sa constitution, ses magistrats, son peuple, ses honneurs et ses luttes. On y étudie les mêmes problèmes politiques, économiques, etc., on y traite d'agriculture, d'art, de morale, de droit. On y débat les questions du jour, on y juge les hommes en place. Bref, ce petit État est l'image exacte du grand, à une seule différence près ; il n'est pas grand, et il n'est pas réel. Ses citoyens n'ont ni intérêt direct, ni responsabilité engagée dans les affaires dont ils parlent. Leurs arrêtés ne sont que des vœux, leurs luttes des conversations, leurs travaux des jeux. Dans cette cité des nuées, on fait de la morale loin de l'action, de la politique loin des affaires ; c'est la cité de la *pensée*. Voilà son caractère essentiel, celui que les initiés comme les profanes oublient d'abord, parce qu'il va de soi, et auquel il faut d'abord revenir pour apprécier la valeur et s'expliquer les lois et la pente fatale de l'association. Il n'est pas indifférent en effet qu'il s'éveille et se forme un

esprit public de cette manière — *socialement* ; ni qu'une société se fonde — *théoriquement*.

C'était, au dix-huitième siècle, une nouveauté. On avait déjà vu des philosophes, des bâtisseurs de systèmes métaphysiques, politiques, mais isolés, ennemis les uns des autres, laissant chacun son édifice intellectuel, achevé, distinct, complet. On avait vu des sectes religieuses, des corps professionnels, des sociétés de commerce, jamais encore des associations constituées dans le seul but de réunir « ses lumières », de penser en commun, par amour de l'art et sans but pratique, de chercher ensemble la vérité spéculative pour l'amour d'elle.

Il y a là un fait général qu'il faut étudier en lui-même, si l'on veut bien en comprendre les effets au début de la Révolution.

Toutes ces Sociétés ont le même caractère : ce sont des Sociétés *égalitaires* de forme et philosophiques d'objet, ce que nous appellerions aujourd'hui des Sociétés de *libre-pensée*. Elles formaient la charpente matérielle de la « république des lettres », et donnèrent à la « philosophie » une consistance, une vigueur, un empire sur l'opinion, sans exemple jusque-là.

En effet, tout idéal qu'il soit, le nouvel État, la « république des lettres », a pris

une prodigieuse extension, entre 1760 et la Révolution. Les sociétés dont le royaume est semé sont toutes plus ou moins reliées les unes aux autres, et rattachées à celles de Paris. Ce ne sont, dans leur sein, que débats, élections, députations, correspondances, brigues ; et par leur moyen se développe une véritable vie publique. Or, n'est-ce pas là un fait capital, et trop négligé, de la fin de ce siècle ?

Cet état de choses, l'existence même des *Sociétés de pensée*, du genre d'opinion qui s'y développait, des conditions spéciales où elles mettaient les auteurs et le public, eut de fort graves effets sur le mouvement des idées : car il impose d'avance, et sans appel, aux auteurs et au public, le point de vue intellectuel, irréel.

Jamais peut-être le courant général des idées, de la littérature, ne fut plus éloigné du monde des réalités, du contact avec les choses, que dans cette fin de siècle. Il suffit de nommer des philosophes politiques comme Rousseau et Mably, un historien comme Raynal, des économistes comme Turgot, Gournay et l'école du laisser-faire, des gens de lettres comme La Harpe, Marmontel, Diderot.

C'est ainsi que naît le philosophisme.

L'entraînement de la pensée libre a de graves conséquences, dans l'ordre intellectuel d'abord. Des privilégiés oublient, grâce à lui, leurs privilèges ; nous pourrions citer de même le savant oubliant l'expérience, le religieux oubliant la foi. Le fait d'expérience, le dogme religieux, tels sont en effet les deux ordres de faits imposés brutalement du dehors à notre intelligence, et arrêtant l'essor de la « philosophie » ou, comme on dit aujourd'hui, de la libre-pensée. La « philosophie » renversera ces entraves à la liberté : *l'expérience, la tradition, la foi.*

\*  
\* \*

Il faut distinguer entre l'Union *artificielle* fondée sur des théories et des principes et l'Union *réelle* fondée sur des faits. Je ne dis pas que dans le mouvement de 1789 il ne soit entré que de l'union artificielle ; il y avait des causes réelles de la Révolution, un mauvais régime fiscal, qui demandait très peu, mais de la manière la plus irritante et la plus injuste... Je dis seulement que ces causes réelles ne sont pas de mon sujet. Elles ont pu d'ailleurs contribuer à la Révolution de 1789, non à celle du 10 août ni du 31 mai : et en tous cas l'Union artificielle existait.

Or, une telle union ne repose pas sur une situation de fait, elle doit trouver son lien ailleurs. Elle ne peut reposer sur les idées seules. Il faut aux idées une charpente qui les soutienne, et à plus forte raison l'action l'exige : c'est l'*organisation* des Sociétés.

Les écrits du temps désignent cette organisation nécessaire, par un mot vague : « Les Sociétés ». Il faut connaître ces Sociétés, chercher comment elles se forment et se maintiennent, quelle est leur action sur les hommes et les mœurs politiques du temps. L'instinct des contemporains ne les trompe pas : la *forme* même de ces associations importait plus encore que la personne de tel de leurs membres ou que leur but réel ou fictif, et c'est de ce caractère général, si simple et si banal qu'il paraisse, qu'il faut nous occuper d'abord.

Si l'on consulte les statuts et l'esprit des Sociétés, depuis les Sociétés littéraires jusqu'aux Jacobins, on voit que ce mot est toujours pris dans le sens le plus général et le plus rigoureux.

Qu'est-ce qu'une Société? Qu'est-ce qu'une Société au sens général et rigoureux du mot? On peut la définir : un groupe d'hommes unis *par leur seule volonté et pour leur seul bien*. Elle est active, elle est permanente et du-

rable, elle est libre, elle n'a pour fin que le bien de ses membres et ce mot « bien » est pris en son sens le plus général, sans restriction ni détermination.

Ainsi, un corps d'État, l'armée, la magistrature ne sont pas des Sociétés : leurs membres sont librement unis, mais non pour leur propre bien. L'armée n'est pas autonome et la magistrature n'est pas active. Une assemblée délibérante n'est pas une Société ; elle n'est pas active ni unie. Une famille, un clan, ne sont pas des sociétés, ils ne sont pas librement formés. Une nation n'est pas une société : c'est la communauté d'origine et non la communauté de but, le lien du sang avant l'alliance des intérêts, la nature avant la volonté qui unit les compatriotes. Une corporation ouvrière n'est pas une société, tant du moins qu'elle reste professionnelle. Un corps de métier, une communauté de palais, ne sont pas des sociétés ; car ses membres n'y sont que par leur état et non par leur seule volonté. Une « commune », c'est-à-dire la généralité des habitants d'un village ou d'une ville, n'est pas une société : les habitants en font partie, du fait de leur résidence et non de leur libre choix.

Mais tous ces groupements peuvent de-



venir des sociétés, de manière différente : les corps, quand l'esprit de corps prévaut sur le devoir d'État et l'honneur. Les assemblées représentatives, quand les partis y deviennent des associations d'électeurs. Les corporations, quand elles élargissent leur but, et abandonnent l'intérêt professionnel. Les communes, quand elles admettent des étrangers et que le lien naturel perd sa valeur. Les églises enfin ou les ordres religieux, les églises protestantes livrées au libre examen, frisent sans cesse ce danger et y tombent souvent quand elles actualisent leur idéal immédiatement, le ramènent en ce monde, soit de fait par le relâchement et la politique, soit de droit par le libre examen, et ce qu'on appelle la largeur d'idées. Surtout par les systèmes sociaux.

Toutes ces voies différentes mènent ces groupements au même point, « la société ».

Et notons ce premier point : dans une société les participants figurent comme libres, libérés de toute attache, de toute obligation, de toute fonction sociale.

De ces sociétés du dix-huitième siècle, libres, égalitaires, il va se dégager une conception nouvelle des lois, du pouvoir et des droits. Rousseau a fait la théorie de ce régime. Les sociétés secrètes l'avaient pra-

tiqué de tout temps dans leur enceinte fermée. Les Jacobins ont essayé de l'appliquer au gouvernement d'une nation. Ce régime n'est autre que la *démocratie pure*, gouvernement personnel et direct du peuple par lui-même. C'est l'opinion soumise à ce régime qu'on appelle « le peuple » en 1793. Les *Sociétés de pensée* sont le milieu artificiel où germait la nouvelle conception morale et politique.

Nous sommes devant la République de Jean-Jacques : voilà, en effet, la première chose qui frappe quand on est en présence d'un système de sociétés, d'un ordre. Ce n'est pas dans l'antiquité, ni dans un tout petit État qu'il faut aller en chercher le plan : c'est là, dans les loges, dans les sociétés littéraires.

Ainsi le Contrat social, en un sens, n'est pas une chimère, il est réalisé ; il l'était avant Rousseau dans la république des lettres ; il tenta de devenir le régime de la France sous la Terreur.

Un régime si nouveau produit et suppose des mœurs politiques nouvelles. Ces mœurs et ces procédés ne sont pas le fait d'un temps ni d'un pays, mais du régime lui-même et des rapports nouveaux qu'il établit entre les hommes. Il existe un type du bon associé,

un code de la pratique sociale ; nous les décrirons pour montrer comment il procède de la *forme* sociale elle-même.

Le développement social de l'idée de Rousseau coïncide donc avec le développement politique des *Sociétés de pensée* qui fera l'objet de cette étude.

Le phénomène de la libre-pensée mérite l'attention des sociologues, car c'est peut-être le seul fait de leur ressort qui soit pur de tout alliage religieux, économique, ethnique. La libre-pensée est la même à Paris et à Pékin en 1750 et en 1914. L'identité de nature en des milieux si divers témoigne que nous sommes devant un travail mental aussi inconscient que la coutume et le folk-lore. C'est un phénomène historique séculaire qui a ses lois, ses phases.

Rousseau pose avec les autres philosophes de son temps la Société de pensée comme la seule forme régulière des sociétés humaines (1).

Or dans l'histoire d'une société l'on peut distinguer deux sortes de règles : les unes se rapportent à sa conservation, à des raisons d'ordre et de discipline, à la pratique sociale ; les autres à son objet, à des raisons de justice et de liberté, à la théorie sociale.

(1) D'ailleurs tous les historiens maçons ont dit que la Révolution était faite en loges avant de l'être dans la nation.

Rousseau s'en est tenu au second point de vue ; il a fixé les règles du contrat au point de vue des idées en partant de son *principe* idéal de liberté et d'égalité.

On peut faire le travail complémentaire : rechercher dans la réalité si le développement des sociétés n'est pas soumis à certaines lois, leur existence subordonnée à certaines conditions. Au lieu de prendre pour principe le but idéal de la société, prendre pour point de départ sa subsistance, son existence réelle. Cette seconde méthode mène à établir la contre-partie du Contrat social, le code de *droit coutumier* du régime social, comme la première établissait son code de droit rationnel ; et nous verrons que la seconde est aussi liée, aussi nécessaire que la première, mais pratique au lieu d'être théorique.

Rousseau se demande : Que doit être une société visant au bien commun, pour être fondée en justice ? On peut se demander : Quelle doit être la société de Rousseau pour vivre et se maintenir ?

Les données historiques qui permettent de répondre à cette question sont nombreuses. Dans notre documentation, nous essaierons de montrer quels furent les effets et les conditions du jeu des Sociétés en 1789 et en

Bretagne (1), en 1793 dans la France entière (2). Mais ce sont là des cas particuliers ; l'action des sociétés a des lois générales, nécessaires, qui tiennent à *la nature même de l'union*, et non aux hommes ni aux circonstances. Nous devons donner de ces lois une idée sommaire, indispensable pour bien comprendre le phénomène révolutionnaire.

Nous nous aiderons dans cet exposé des plus frappants exemples fournis par l'histoire des sociétés pendant les deux derniers siècles. En France, celle — soit des sociétés secrètes, par exemple la Congrégation, la Maçonnerie royaliste du Directoire et de l'Empire, le Grand-Orient ; — soit des sociétés à demi découvertes, comme les sociétés révolutionnaires, les Amis de la Constitution, les Jacobins ; — soit enfin, au dehors, de ces vastes associations électorales permanentes, la « Machine », ou le « Caucus », qui ont régné en Amérique dès le temps de Washington, en Angleterre depuis 1880, et qu'un ouvrage critique de premier ordre a récemment décrites (3).

(1) V. sur les origines du mouvement révolutionnaire : *Les Sociétés de pensée et la Révolution en Bretagne, 1788-1789.*

(2) Voir *les Actes du gouvernement révolutionnaire* (23 août 1793 — 27 juillet 1794) par Augustin COCHIN et Charles CHARPENTIER.

(3) OSTROGORSKI.

Ces modèles d'illustration ne sont pas les seuls ; et sans aller si loin, nous en trouverons aussi dans notre sujet même.

\*  
\* \*

Pour prévenir quelque confusion, il n'est pas hors de propos de définir le sens des termes et de marquer la différence qu'il y a entre les mœurs de la « démocratie pure » et les mœurs politiques des partis, c'est-à-dire du « régime parlementaire », avec lequel on est le plus tenté de confondre le « régime social » à cause de leurs principes communs et du commun nom de démocratie.

Dans la *démocratie pure*, ou démocratie directe, la volonté *actuelle* de la collectivité, à tout instant, fait loi : dès lors le gouvernement personnel du peuple ne peut se concevoir autrement que sous la forme de consultation permanente, donc de *Sociétés permanentes* de libre discussion.

Dans le *régime parlementaire* la théorie démocratique n'est pas pure, ni le gouvernement du peuple direct. En effet, sous le régime représentatif ou bien l'électeur vote pour un homme plus que pour le programme et alors il ne discute guère, ou s'il discute ce n'est après tout que sur des questions

générales, tous les quatre ans et pendant six semaines. Dans ces conditions, partis et candidats peuvent accepter le débat, se donner le luxe d'éclairer les électeurs et de répondre aux objections ; l'entente n'en souffre pas trop et la dignité des deux parties y gagne : c'est le temps des réunions sérieuses, des conférences étudiées, des professions sincères, des « lectures », comme disent les Anglais. — Mais les lectures sont abandonnées en Angleterre depuis que la pratique des « associations permanentes » a remplacé celle des campagnes périodiques.

Le régime parlementaire des associations périodiques et électorales n'est qu'une forme intermittente de démocratie. Ainsi en ont jugé les purs démocrates de tout temps : nos Jacobins de 1793, pour qui le peuple, la volonté du peuple, résidait essentiellement dans les Sociétés populaires ; les démocrates anglais et américains qui ont transformé dans ce sens l'ancienne organisation autoritaire et féodale des *partis*, le député devenant le porte-parole, et non plus le maître et le chef, d'une circonscription où le peuple restait assemblé en permanence, organisé et « debout », au lieu de se disperser, l'élection faite et le pouvoir donné. Les sections de vote sont devenues des sections délibérantes

et permanentes, phénomène déjà connu du temps de la Révolution.

La *démocratie pure* ne reconnaît plus ni doctrine ni docteur ; tout est livré à la discussion libre, et, d'autre part, cette discussion est étendue à toutes les questions et à tout le monde et à tous les temps, et non limitée aux questions générales, à certains électeurs et à certaines époques comme dans la *démocratie tempérée* ou parlementaire.

Le régime parlementaire est une liberté réglée par une Constitution.

Il faut insister sur la différence parce que l'on confond toujours la démocratie pure avec la démocratie parlementaire. La démocratie directe ne s'est jamais exercée jusqu'ici d'une façon stable que dans les sociétés de pensée. Elle se pratique cependant aux Jacobins, au Grand-Orient, à la C. G. T. Toutes ces organisations permanentes sont aussi différentes de la démocratie représentative que celle-ci l'est du droit divin.

## II

### PROPOSITION ET DIVISION

Nous nous proposons d'étudier le développement progressif du phénomène démocratique depuis la forme anodine des Sociétés



de pensée de 1750 jusqu'à la forme terrible du gouvernement révolutionnaire de 1793.

C'est un drame où *l'homme personnel* et moral est peu à peu éliminé par *l'homme socialisé*, lequel ne sera plus à la fin qu'un chiffre, un figurant abstrait.

L'étude des faits nous amènera à cette constatation qui pourrait sembler paradoxale : « Pas plus dans une société purement démocratique que dans une société autoritaire, il ne peut être question pour la masse, de liberté, de souveraineté réelle, actuelle. » C'est l'idéal qui reste au terme de l'évolution. En fait, le pouvoir est aux mains de quelques-uns — sous le règne de la liberté comme sous celui de l'autorité — et la masse suit, obéit, croit.

\*  
\* \*

L'asservissement du nombre a, dans les sociétés libres, trois aspects selon leur nature et leur degré de développement. On peut ainsi distinguer trois étapes dans le « Progrès des lumières », réalisant trois états différents des Sociétés de pensée :

État philosophique,  
État politique,  
État révolutionnaire.

Ce sont les trois stades d'une évolution logique qui correspondent aux trois périodes historiques de la Révolution.

Le premier, « l'état philosophique », est celui des Sociétés de pensée proprement dites, période de spéculation platonique au dix-huitième siècle. C'est la révolte intellectuelle de la libre-pensée préparant la Révolution (1750-1789).

Le second, « l'état politique », répond à la seconde phase du développement, au passage de la spéculation pure à l'action politique. L'opinion est alors *un parti*, elle a des clubs, elle tend à des résultats réels, à obtenir certaines décisions de l'autorité du jour, des lois. C'est la première période de la Révolution de 1789 à 1793.

La troisième est « l'état révolutionnaire » : l'idée pure, jusque-là entravée par les réalités sociales, éclate, triomphe et se réalise en sa plénitude. C'est le gouvernement direct par le peuple souverain : les douze mois de la Terreur (1793-1794). Il ne saurait durer, étant contre nature.

Or, en chacun de ces trois états, sous couvert d'affranchissement et de libération, nous rencontrons un asservissement nouveau de l'homme à la société.

En effet, le règne du peuple, le règne per-

manent et absolu de l'opinion suppose son « orientation », c'est-à-dire l'existence de sociétés permanentes dont le seul objet soit de la former. Ces sociétés sont l'organe du peuple. Or, il se montrera que l'organe a ses lois propres, différentes de celles du peuple vivant, puisqu'il ne se maintient que par une triple contrainte qui répond précisément aux trois étapes de la démocratie.

Dans l'état philosophique, le secret des loges étouffe la pensée publique dont on se dit le porte-parole (1750-1789).

Dans l'état politique, la pression extralégale, officieuse, des clubs, entrave puis tyrannise l'action des pouvoirs constitués (1789-1793).

Dans l'état révolutionnaire, la tyrannie officielle des sociétés populaires achève de confisquer, après les personnes, les propriétés (1793-1794).

Ainsi la démocratie n'est pas le peuple.

Quelles sont donc ces lois de l'organe réduit à sa fonction d'organe? Nous suivrons leur développement à la fois logique et historique.

En ces trois stades, trois buts sont proposés comme un triple affranchissement :

*Vérité, Liberté, Justice.*

Or, ils répondent à trois oppressions :

*Libre-pensée, Individualisme, Socialisme.*

Et cette servitude s'affirme :

Dans l'ordre intellectuel, par le secret.

Dans l'ordre moral, par la corruption et le chantage.

Dans l'ordre matériel, par la force.

Et toujours sous la forme la plus radicalement opposée à la liberté.

Nous étudierons successivement :

1<sup>o</sup> La libre-pensée qui, sous le nom de VÉRITÉ, nous présente la *servitude intellectuelle* par le secret des loges : le profane ignore où on le mène, il doit y aller les yeux bandés. La forme propre de la contrainte nécessaire au règne de l'élite sur le nombre, c'est l'*ignorance* telle qu'elle se manifeste dans les sociétés maçonniques. Pour les ignorants, cela s'appellera le « Progrès des lumières ».

2<sup>o</sup> L'*individualisme* qui, sous le nom de LIBERTÉ, réalise la *servitude morale* par la corruption, le chantage et la peur. On libère, c'est-à-dire qu'on isole l'individu, mais c'est pour le mieux asservir. Sur le terrain politique, comme sur le terrain religieux, l'association se présente comme un moyen d'affranchissement, d'assainissement moral ; ne met-elle pas le moindre citoyen à portée de discuter ses actes politiques, de suivre ses

chefs les yeux ouverts, librement et non par intérêt? En fait, c'est le contraire; la corruption devient dominante quand la société passe à cette seconde phase de son développement et d'intellectuelle devient politique; l'organisation de l'opinion par pression extérieure a toujours et partout eu pour résultat l'abaissement du niveau moral;

3<sup>o</sup> Le *socialisme* qui, sous le nom de JUSTICE, réalise la tyrannie officielle des sociétés populaires : à la servitude morale des volontés succède et s'ajoute la *servitude matérielle des biens*. Cette justice se dit l'égalité et c'est la spoliation violente de tous les biens par le despotisme, dans le silence universel de la terreur et de la haine. C'est le communisme du gouvernement révolutionnaire.

Tel est le bilan de cette ascension de l'affranchissement populaire.

D'abord manière douce dans les loges et les sociétés philosophiques;

Puis forme intermédiaire dans les clubs et les sociétés politiques.

Enfin, manière forte dans le Comité de Salut public.

Et le résultat intime sera *la progressive socialisation de l'homme*, substituant à *l'être réel et personnel* un *être social et fictif*.

L'affranchissement de l'esprit sera la *pensée socialisée*, la socialisation intellectuelle du philosophe de 1789.

L'affranchissement du citoyen sera la *vie publique socialisée*, la socialisation morale du patriote de 1792.

L'affranchissement des biens sera la vie économique et la *vie privée socialisée*, la socialisation matérielle du citoyen de 1793.

Une fiction impersonnelle a succédé à la personnalité humaine.

N'imaginons pas que ce soit du passé ; le rêve n'est pas évanoui, l'idée chemine toujours : Rousseau a divinisé le peuple ; M. Durkheim a socialisé Dieu : Dieu, pur symbole du social, le social, seule réalité.

### *Réflexion* (1909).

Les trois formes d'oppression qui répondent aux trois états des Sociétés de pensée ne sont pas un effet du tempérament des individus, un hasard, mais la condition de l'existence même de sociétés qui posent en principe la liberté absolue dans l'ordre intellectuel, moral et sensible.

Toute Société de pensée est oppression intellectuelle par le fait même qu'elle dénonce en principe tout dogme comme une

oppression. Car elle ne peut, sans cesser d'être, renoncer à toute unité d'opinion. Or une discipline intellectuelle sans objet qui lui réponde, sans idée, c'est la définition même de l'oppression intellectuelle.

Toute société d'égaux est privilège par le fait même qu'elle renonce en principe à toute distinction personnelle ; car elle ne peut se passer d'unité de direction. Or une direction sans responsabilité, le pouvoir sans autorité, c'est-à-dire l'obéissance sans respect, c'est la définition même de l'oppression morale.

Toute société de frères est lutte et haine par le fait qu'elle dénonce comme égoïste toute indépendance personnelle : car il faut bien qu'elle lie ses membres les uns aux autres, qu'elle maintienne une cohésion sociale, et l'union sans amour c'est la définition même de la haine.

## SOMMAIRE

Nous allons suivre dans cette étude le développement progressif de la libre-pensée en ses trois périodes qui ne sont que l'épanouissement des Sociétés de pensée en démocratie absolue. De là trois sections :

PREMIÈRE SECTION. — VÉRITÉ *ou la Pensée socialisée* :

Premier stade : la vie intime des Sociétés de pensée (1750-1789).

DEUXIÈME SECTION. — LIBERTÉ *ou la Volonté socialisée* :

Deuxième stade : la Personne supprimée par l'organisation (1789-1793).

TROISIÈME SECTION. — JUSTICE *ou les Biens socialisés* :

Troisième stade : le Communisme de la Terreur (1793-1794).





**PREMIÈRE SECTION**

**VÉRITÉ**

**OU LA PENSÉE SOCIALISÉE**

## SOMMAIRE

Cette Section a pour objet le mouvement intellectuel des Sociétés de pensée (1750-1789). On étudiera :

1° Ce que devient la vérité dans le travail intérieur des Sociétés de pensée (chap. 1<sup>er</sup>) ;

2° Comment la pensée socialisée se traduit au dehors dans le phénomène révolutionnaire (chap. II) ;

3° Comment les philosophes entendent la loi de liberté et l'appliquent (chap. III).

## CHAPITRE PREMIER

### LES SOCIÉTÉS DE PENSÉE

#### *Exposé.*

Il est singulier qu'en notre siècle d'universelle curiosité, personne n'ait tenté l'étude des Sociétés de pensée. Il y a pourtant là un phénomène politique digne d'intérêt à plus d'un titre : caractère tranché, — nature étrange, — existence notoire, au moins depuis cent cinquante ans, — influence certaine, à plusieurs reprises décisive, et aujourd'hui dominante sur les destinées de notre pays, puisque, à bien regarder, c'est le phénomène démocratique lui-même, dans son principe et sa pureté.

Mais on n'a cherché jusqu'ici dans la vie de ces sociétés que le mélodrame des sociétés secrètes, — rites, mystères, déguisements et complots : c'était se perdre dans un dédale d'anecdotes obscures, aux dépens de la véritable histoire, qui est fort claire. L'intérêt du phénomène en question n'est pas en effet dans le bric-à-brac maçonnique, mais bien dans le fait d'instituer au sein de la nation un petit État gouverné selon ses lois propres, qui n'ont pu jusqu'à ce jour s'appliquer ailleurs : les lois de la démocratie pure — d'une république parfaite, où le peuple demeure sans cesse debout

pour gouverner, où le pouvoir reste impersonnel jusqu'au secret, — bref, où l'opinion soit souveraine, dans toute la rigueur du terme.

Qu'est-ce que l'opinion qui règne? — Est-ce bien la même, au pouvoir près, que celle qui ne règne pas? et, sinon, quelles sont ses lois, ses tendances propres?

Pour que l'opinion gouverne, au sens précis du mot, — qu'il y ait Démocratie, — il faut qu'elle commande, c'est-à-dire parle, j'entends de façon distincte et soutenue; et pour qu'elle parle de la sorte, il faut qu'elle soit « organisée », c'est-à-dire fixée, exprimée, centralisée : travail qui ne se conçoit pas sans un réseau de sociétés incessamment occupées à élaborer, par des discussions et des correspondances, les arrêts du « Souverain ». Ou bien ce souverain n'est qu'une fiction légale, bonne à toutes les tyrannies, ou, pour exister par lui-même, il a besoin d'une armature sociale qui lui donne cohésion, conscience et verbe.

Mais est-il sûr que le peuple, ainsi organisé, reste lui-même, je veux dire : tout le monde? — Le fait de prendre voix suppose qu'il s'organise : peut-il s'organiser sans se soumettre par là même à un entraînement, à un triage, à une orientation, fatals et imprévus? — Quand l'opinion se donne un organe social, — et son règne est à ce prix, — est-ce à elle, ou à lui qu'il faut demander les lois de ce règne? — A elle, ne manquent pas de répondre les démocrates : lui n'est rien, n'ajoute rien, pas plus que le mot à l'idée. Et le théoricien peut répondre ainsi, qui raisonne d'une organisation sans

frottements, et d'une pensée sans défaillances ; l'adepte doit répondre ainsi, pour qui le mot *peuple* signifie la minorité des « purs », *liberté*, leur tyrannie, *égalité*, leur privilège, *vérité*, leur opinion : c'est même en ce retournement du sens des mots que consiste son initiation. Mais le premier considère un autre objet, — le second parle une autre langue. Pour l'historien qui n'est ni théoricien ni adepte, la réponse ne vaut pas : le moindre regard lui montre la démocratie et le peuple, la libre-pensée et l'opinion, l'organe et l'être, en perpétuel conflit, — soit qu'il songe à l'expérience intellectuelle du maçonnerie philosophique avec son « centre » initié si réduit, et son immense « circonférence » profane, — ou à l'expérience politique des partis organisés, « blocs » ou « machines », avec leur état-major de « tireurs de ficelles » et leur « bétail à voter », — ou à l'expérience sociale du Terrorisme, — syndical ou Jacobin, — avec ses comités de « militants » efficaces, et ses troupeaux d'adhérents passifs. Unité certes, et conscience, et voix, — l'organe social donne tout cela au souverain populaire : mais à quel prix ? S'il s'agit de son intelligence, des « lumières », le peuple devra subir l'impulsion secrète de maîtres qu'il ignore ; de sa liberté, d' « affranchissement », la pression officieuse de politiciens qu'il méprise ; — de sa vie même enfin, de « bonheur », le carcan jacobin. Secret, chantage, violence, tels sont les trois moyens de l'organe social — ignorance, faiblesse, terreur, ses trois instruments, pour assurer à l'être collectif la conscience, l'autonomie, le bonheur ; ce sont les trois

postulats de la Démocratie, les trois étapes de la « régénération » nouvelle.

A vrai dire, le premier de ces trois moyens est secret et ne doit pas se voir ; le second est officieux et peut toujours se désavouer ; le troisième est provisoire et ne manque jamais d'alléguer les circonstances ; et ainsi les principes restent saufs. Mais dans le fait, tous trois contraignent, — et c'est à ce fait de contrainte que nous nous tenons.

Nous disons *fait*, sans apprécier, — et *contrainte*, sans intention de blâme ni d'éloge. Faut-il blâmer l'organe qui excède sa fonction, ou le peuple qui manque à son devoir, n'est pas « à la hauteur », selon le terme consacré? — maudire les tyrans qui érigent en dogme leur sens propre, en bien public leur ambition personnelle, — ou exalter l'élite consciente, vertueuse, qui sait élever cet intérêt particulier au niveau du général, et assurer en elle-même par raison, et autour d'elle par force, la victoire de la volonté citoyenne sur l'égoïsme naturel? — Faut-il prendre les circonstances — révoltes, complots, famines — comme l'effet des principes, ou l'excuse des procédés? — Autant de jugements de valeur, de procès de tendance qui n'ajoutent rien à l'exposé matériel des faits, et ne sont pas de notre ressort. Nous n'avons pas plus à louer qu'à maudire la contrainte démocratique : il nous suffit de la constater.

Aussi bien est-ce possible aujourd'hui : car si la doctrine démocratique reste la même, l'expérience et les faits parlent de plus en plus haut. Le travail intellectuel n'est plus si secret que des profanes ne

se trouvent assez informés pour comprendre ; ni la pression sociale encore si générale, que des témoins ne demeurent assez libres pour juger. La démocratie n'est pas le peuple, les sociétés de pensée ne sont pas l'opinion, l'organe a d'autres lois, d'autres tendances que l'être. Voilà le fait patent qu'un siècle d'expérience démocratique ne permet plus de nier, et qui seul nous intéresse : car si l'organe n'est pas l'être et contredit l'être, il reste à savoir ce qu'il est. Qu'est-ce que cette vérité qui ment, cette liberté qui lie, ce bonheur qui pèse, ce provisoire qui dure ? Le but de la présente étude est de le chercher ; son objet n'est pas le peuple, mais l'organe démocratique qui parle pour le peuple : les Sociétés de pensée. Qu'est-ce qu'une société de pensée ? Rien de plus que ne le dit son nom, récemment, mais heureusement choisi : c'est une société formée en dehors de toute préoccupation d'œuvre — pour opiner, non pour faire — « coopération d'idées », « union pour la vérité ». On peut la définir : une association fondée sans autre objet que de dégager par des discussions, de fixer par des votes, de répandre par des correspondances, — en un mot *d'exprimer* sans plus, — l'opinion commune de ses membres. C'est l'organe de l'opinion réduit à sa fonction d'organe, et constitué, mis à part comme tel.

Cette définition suffit. On aurait tort de l'allonger en parlant de doctrines, de rites, — mais tort aussi de la juger banale : car elle contredit les idées reçues et sur les sociétés, qui ne se conçoivent en général que d'efforts pour atteindre un but, — et sur l'ex-



pression de la pensée, travail personnel par essence. Il nous faut étudier ce que peut être une association de pensée — un travail collectif d'expression. La tâche est aujourd'hui bien déterminée, sinon facile : car ces paradoxes réalisés, longtemps niés ou dissimulés, se produisent enfin au grand jour. Ils ont un état civil en règle ; noms consacrés, d'abord : libre-pensée, individualisme, socialisme. Ils ont même leurs patrons, sont placés sous l'invocation de trois entités de sens équivoque et d'origine récente, malgré leurs noms antiques : la Vérité, la Liberté, la Justice. Commençons par la Vérité.

## LA VÉRITÉ DANS LES SOCIÉTÉS DE PENSÉE

### § 1. LE TRAVAIL COLLECTIF ET LA LOI DE RÉDUCTION

#### 1. — *L'opinion réelle.*

Il n'est pas indifférent qu'une association se constitue dans le seul but de fixer en commun, par discussion et vote, l'opinion collective de ses membres : car cette opinion se trouvera, par le fait même, placée en dehors — à rebours — de ses conditions normales de formation.

Dans la vie réelle, en effet, la communion de tous apparaît comme l'effet de la conviction de chacun. N'est-ce là qu'une illusion ? Il se peut, et l'école sociologique de M. Durkheim le pense. Mais cette illusion même est un fait, qui seul nous intéresse ici ; et nous nous en tenons à l'apparence,

vraie ou fausse : que la vérité est donnée d'abord, vérité de foi, de fait ou de raison ; que l'union vient après, fondée sur la vérité, en laquelle on communie. C'est ici le fait moral de l'accord, qui précède et détermine le fait social de l'entente ou du contrat, si même il reste utile de contracter, quand l'harmonie existe, de parler, quand on s'entend.

Tout se passe à l'inverse dans une société de pensée : car c'est justement pour former, par discussion et vote, l'opinion collective — donc en dehors de toute conviction commune — qu'on s'est associé. L'entente est ici le moyen — et non plus l'effet ou le signe — de l'accord. C'est le fait social qui prime. On est uni *pour* et non *par* la vérité. Et voilà même en quel sens la pensée peut se dire là plus libre qu'ailleurs : c'est le seul monde qui n'exclue, en principe, aucune opinion, — où toutes aient également entrée et voix.

Il y a là deux conceptions de l'opinion collective inverses l'une de l'autre. Nous appellerons la première *réelle*, puisqu'elle exprime un accord de fait, quelles qu'en soient d'ailleurs les causes inconscientes ; la seconde *sociale*, puisqu'elle résulte d'une entente, d'un travail collectif préalable : la première est née spontanément, sans organe spécial d'information, de discussion, de propagande ; la seconde est élaborée « consciemment », diraient nos démocrates d'aujourd'hui, c'est-à-dire par discussion, vote, correspondance, dans une société de pensée.

L'effet extérieur, le signe, de ces deux opinions est le même : c'est le consentement exprimé, l'una-

nimité. Le sens et la valeur de ce signe sont bien différents.

Dans le cas de l'opinion réelle, cette valeur est souveraine ; point d'organe, en effet, qui parle ici pour le groupe et sollicite les individus au nom de l'intérêt de l'union prise en soi, et abstraction faite de la vérité qui la fonde. Dès lors point d'opinion reconnue générale qui ne soit en effet l'opinion de chacun. Or il faut que la conviction soit bien forte, qui fait parler tant de gens, suscite tant de témoignages, — et bien profonde, en qui tous communient. L'idée qui la produit, qui s'impose vraie de tant de points de vue, se révèle efficace pour tant d'efforts différents, — démontre sa propre vérité. Opinion, ici, vaut raison, et vaut expérience : elle constitue le critère de l'épreuve, comme le fait est le critère de l'expérience, l'évidence le critère de la raison : témoin de l'œuvre, comme le second est règle de l'action, la troisième, loi de la pensée.

On peut même dire qu'elle est le critère par excellence, puisqu'elle atteint la réalité en soi, et non conditionnée, relative à une hypothèse ou à un but comme celui de la règle de l'action, — ni formelle, comme la règle de pensée qui ne détermine qu'une méthode. Il s'agit ici de l'homme même, de sa raison d'être, de sa fin dernière, — non de son bien-être actuel, de tel ou tel de ses moyens. Nous sommes dans le domaine religieux, comme l'a bien vu M. Durkheim (1) ; et c'est bien en effet la reli-

(1) « Les phénomènes religieux sont le germe d'où tous les autres — ou tout au moins presque tous les autres —

gion qui nous montre à l'œuvre le critère du consentement — j'entends la religion par excellence, dont les cultes antiques ou primitifs ne sont que des ébauches, et les sectes modernes des déviations : le christianisme catholique. Par exemple, le même esprit qui fonde le socialisme des moines commande et soutient l'isolement des solitaires : principe souverain d'indépendance autant que d'union — au point que le même mot désigne ces deux sens extrêmes, le solitaire, le communiste :  $\delta \muόνος$ , le moine. Le premier sens a fourni le terme, le second en a consacré l'usage. L'amour de Dieu qui isole, détermine mais précède l'amour du prochain qui unit. Tel est, on le sait, de la bouche même du Christ, l'abrégé de la loi divine : tu aimeras ton Dieu par-dessus toute chose, et ton prochain comme toi-même pour l'amour de Dieu.

Seule en effet peut unir avec cette force la vérité assez profonde pour isoler avec cette rigueur, et par la même raison : parce qu'elle va jusqu'au centre — s'empare de l'homme tout entier. De là l'indépendance de celui qui se perd en elle, car elle suffit ; l'union de ceux qui se retrouvent en elle, car elle est une.

Ainsi la valeur du consentement dépend de deux conditions : l'accord des témoignages, — la diversité des témoins, — la seconde oubliée d'ordinaire, et aussi indispensable pourtant que la première.

C'est ainsi que la vérité logique ne saurait être

sont dérivés. » (*Année sociol.*, t. II, préface, p. iv), passage cité par DEPLOIGE, *le Conflit de la morale et de la sociologie* (Louvain, 1911, p. 138, note 1.)

objet de consentement, puisque ses témoins — les logiques impersonnelles — sont identiques ; ni même la vérité scientifique, dont l'élément — le fait objectif — se définit par hypothèse tel qu'il apparaisse le même à tous les observateurs. La vérité de consentement diffère des deux précédentes en ce qu'elle ne suppose aucun accord préalable, ni de nature comme la première, ni de fait ou de convention comme la seconde. Au contraire, plus les consciences qu'elle unit seront indépendantes de fait et diverses de nature, et plus cette union aura de portée : comme il faut que deux lignes se coupent pour déterminer un point, que deux faits se croisent pour fixer une date, que deux témoignages s'ignorent pour que leur accord fasse foi, — ou comme, pour situer une étoile, il en faut prendre des visées d'autant plus distantes qu'elle est plus lointaine.

C'est même à cette seule condition de la diversité des témoins que le critère du consentement doit son caractère propre, qui est d'atteindre le réel. Elle est, pour la vérité commune, garantie de réalité, comme l'accord des témoignages est condition d'expression communicable.

Mais enfin nous avons jusqu'ici défini seulement un idéal, marqué les deux conditions nécessaires pour que le critère du consentement prenne toute sa valeur. Ces conditions se trouvent-elles jamais réalisées en fait ? — On en peut douter ; il semble en effet qu'elles soient inversement partagées aux trois critères de raison, d'expérience et de consentement, et que chacun parle d'autant plus qu'il dit

moins. La vérité logique parle sans cesse, elle est entendue de tous, mais elle ne dit rien, n'est qu'une perpétuelle tautologie. La vérité scientifique parle moins et apprend davantage, assez pour diriger des actes, servir des visées immédiates et matérielles. Mais elle ne sait ni ce qu'elle dit ni ce qu'elle sert. Elle n'est qu'un moyen, une formule provisoire ; et quant à ses principes, expriment-ils la loi des choses ou celle des pensées, c'est ce qu'elle, du moins, ne saurait décider. Enfin la vérité sociale atteint la réalité même : mais parle-t-elle ? — l'expression commune n'est ici que la dernière conséquence de l'union réelle et, comme cette union, n'est jamais qu'approchée. Dans l'ordre politique, l'opinion réelle n'est pas sortie de tutelle : il lui faut des guides, des porte-parole, nés ou élus. Dans l'ordre religieux même, elle ne parle pas sans le voile des mystères et l'autorité des dogmes. Le chrétien n'entrevoit la vérité souveraine, comme la société parfaite, qu'au delà d'un progrès qui dépasse ses forces actuelles : le royaume de Dieu n'est pas de ce monde.

C'est justement cette insuffisance de l'opinion réelle que l'opinion sociale, « l'union pour la vérité », prétend corriger en associant les hommes pour obtenir d'eux, par discussion et vote, le verdict collectif que la vie réelle n'est jamais assez intense pour dégager, ni l'opinion réelle assez mûre, formée, consciente, pour exprimer. Au lieu de chercher le consentement *au terme* d'un progrès effectif, dont il serait le couronnement suprême, on le cherche par un travail verbal, dont l'association est *le prin-*

*cipe* et le moyen ; entreprise de même plan que l'effort religieux, mais de sens inverse.

Il semble, au premier abord, qu'on n'en puisse imaginer de plus vaine, puisqu'elle consiste à nier simplement la difficulté ; et elle se propose en effet en toute modestie, comme un simple jeu de conversation. Mais il ne faut pas s'arrêter à ces dehors discrets : car aussi bien l'intérêt du système ne tient en rien aux attitudes et doctrines apparentes, mais à l'inconsciente action qu'il exerce sur la pensée « socialisée ».

## 2. — *L'opinion sociale.*

Le caractère essentiel du groupe social considéré est d'exclure toute œuvre effective. L'opinion s'y élabore verbalement, par discussion, — non réellement, par l'effort et dans l'œuvre. L'« Atelier » est un foyer de paroles, comme dans la vie réelle un lieu de labour ; le « Travail », un concours de mots, comme il est ailleurs une production de choses.

De là pour la pensée des associés une condition préalable nécessaire : être immédiatement et aisément communicable — se parler facilement. Cela est aussi nécessaire que d'être vrai, car dans ce monde nouveau l'opinion prend la place de l'épreuve — la parole, de l'œuvre. Une pensée, un effort intellectuel n'a d'existence ici que par l'assentiment. C'est l'opinion qui fait l'être. N'est réel que ce que la société voit, vrai que ce qu'elle comprend, bien que ce qu'elle approuve, puisque

tout s'arrête à son vote, et que l'œuvre n'est plus là pour traduire la pensée, l'épreuve pour juger l'intention. Ainsi l'ordre naturel est renversé : l'opinion du groupe est ici condition nécessaire, et non plus, comme dans la vie réelle, conséquence négligeable. Paraître tient lieu d'être, dire, de faire.

« C'est la cité des nuées, » ne manquent pas de dire les profanes, qui traduisent à contresens le profond et charmant mythe d'Aristophane. Quand on parle de la cité des nuées, on ne pense qu'aux nuées, et pour railler ceux qui prétendent y bâtir une ville. Aristophane, qui vivait en un siècle de « philosophes », et s'y connaissait en libre-pensée, ne l'entend pas ainsi : c'est la cité qu'il voit, bâtie dans les nuées sans doute, entre ciel et terre mais de bons moellons, peuplée de citoyens en chair et en os, affolant les humains, affamant les dieux. La cité des nuées, c'est la thèse d'une pièce, non la boutade d'un pamphlet. Ce n'est pas sur l'utopie qu'insiste le poète grec : c'est sur la réalité, et ses fatales conséquences.

Il faut faire de même : constater le succès, et en chercher les causes, au lieu d'en contester les chances — recherche digne d'intérêt : car ce succès reconnu — et qui le nierait aujourd'hui? — la cité nouvelle réalise sous nos yeux, à notre portée, les plus lointaines hypothèses des théoriciens sociologues ou politiques. C'est le « contrat » de Rousseau, le « règne des fins » de Kant ; c'est aussi la société primitive, le fait social à l'état pur, que M. Durkheim va chercher en Polynésie, un peu comme les philosophes du dix-huitième siècle s'en



allaient en Chine chercher l'homme libre, l'homme de la nature, qui pullulait dans les loges et les salons de Paris. En effet le propre de cette société, son caractère distinctif, est justement de mettre l'entente avant l'accord, le fait social avant le fait moral, — de poser en principe non plus la conviction mais l'union. C'est là, nous allons le voir, la loi nécessaire et suffisante qui décide dans le monde social et de l'objet et de l'issue des discussions, oriente le Travail et détermine toute l'économie du « Grand Œuvre ».

En effet, pour être communicables dans les conditions du Travail, c'est-à-dire à un public délibérant, il faut que les idées soient assez claires, objectives, pour s'imposer à toutes les convictions, — assez simples pour être à la portée de tous les auditeurs : la première condition, nécessaire à l'orateur et déterminant la méthode des discussions, — la seconde, imposée à l'auditoire et fixant le choix des sujets, l'ordre du jour.

Les idées les plus claires, qui se définissent et s'expriment le mieux — la langue la mieux faite, disait Condillac — sont les principes des sciences exactes ; et c'est en effet chez elles que la libre-pensée prend le type de la vérité qu'elle cherche. Le Travail s'adresse à cette raison cartésienne, la même en tous, et qui mène donc aux mêmes vérités. Il fait, lui aussi, « table rase » de toute idée confuse et met à part, en principe, tout ce qui touche à la foi, au loyalisme politique, même à la conduite pratique de la vie. Pas une société de pensée qui ne débute très sincèrement par une déclaration

en ce sens — pas une qui avoue jamais qu'elle y a manqué — ni un sociétaire digne de ce nom qui n'emploie jusque dans les querelles personnelles les formes les plus abstraites et générales. On sait quels curieux exemples de ce genre présentent les procès-verbaux de la Convention et ceux des clubs : le jeu consiste à dénoncer sans cesse, mais sans nommer jamais.

Malheureusement le domaine des idées claires ne fournit à la libre-pensée que sa méthode, nullement la matière de ses travaux : car les sciences exactes ne gagneraient rien au Travail. L'expression de la vérité y est trop nette pour prêter à des débats. C'est justement parce que la raison est la même en tous, que le penseur n'a pas besoin de consulter celle des autres, mais seulement de suivre attentivement la sienne : de là l'effort de la pensée cartésienne, essentiellement isolée, — le poêle de Descartes, les volets clos de Malebranche, la boutique de Spinoza. Par contre, le Travail y perd : car si les principes sont clairs, les développements ne sont pas simples ; comment faire suivre à un auditoire quelconque « ces longues chaînes de raisons » dont parle Descartes ? Une tenue de loge n'est pas un cours de mathématiques spéciales.

Moins évidentes dans leurs principes, et moins compliquées dans leurs développements, sont les sciences naturelles. Il semblerait que les formules vérifiées de ces sciences auraient plus à gagner à une collaboration verbale, à un concours de témoignages, que les propositions évidentes des sciences abstraites.

Mais il faut distinguer ici entre la science faite, acquise, qui tombe *ipso facto* dans le domaine commun, et la science à faire, l'intuition du savant, qui est personnelle par essence, et suppose un concours d'idées dans le même esprit, nullement d'esprits autour de la même idée. Il en est de l'invention scientifique comme d'une enquête judiciaire : il ne servirait de rien d'assembler des témoins, comme le veut l'atomisme intellectuel de Locke, et de les livrer à eux-mêmes. Chacun aurait beau présenter et soutenir sa version, il n'en résulterait que confusion. Il faut un juge, qui assemble en son esprit les divers témoignages, les embrasse d'un seul regard, et par une aperception unique, retrouve l'hypothèse vraie, la seule capable de concilier les divers points de fait connus ou à connaître, de les relier dans son unité. Il y a ici un travail actif, personnel, de la pensée. L'esprit n'est pas une démocratie de concepts, comme l'imagine Locke, même réglée, comme le veut Kant, par une constitution et des lois. L'ordre y est maintenu non par des lois ou formes impersonnelles, mais par l'action d'une conscience personnelle. C'est bien plutôt une monarchie, où règne un juge suprême dont nous ne pouvons que codifier les arrêts passés, non prévoir à coup sûr les décisions à venir — une loi vivante, qui parle sans cesse, mais jamais ne livre son dernier secret, ne dit son dernier mot.

Il en est en somme de la collaboration scientifique comme de la solidarité économique : n'est-il pas vrai que dans le domaine économique toute création de richesse et d'énergie profite à l'ensemble?

Disons-nous pourtant qu'il y a solidarité? Je ne le crois pas ; les socialistes protestent, et avec raison, contre cette extension du mot. Pour qu'il y ait solidarité, réciprocité, il faudrait que cette répercussion fût comprise et voulue : or ce n'est pas plus le cas pour l'activité industrielle que pour la pensée scientifique. Chacune pousse devant elle, en se servant de la force des autres et en la servant — mais sans jamais songer qu'à soi. La science est une somme d'efforts isolés — non le produit d'un effort collectif. Ici encore l'unité des résultats est un fait, une conséquence — et non une œuvre, un but. Le Travail est aussi étranger au laboratoire de physique qu'aux chaires de mathématiques.

Les plus simples de toutes nos idées sont celles qui dirigent notre conduite pratique dans tous les sens de ce mot, depuis l'ordre religieux jusqu'au bien-être matériel. Nous passons du domaine de l'expérience scientifique à celui de l'épreuve personnelle et de la vie courante — de la loi des choses à la règle des esprits. C'est donc bien ici que le Travail social trouve le terrain qui lui convient, la société de pensée sa raison d'être. D'une part en effet chaque témoignage exprime désormais non plus une vérité évidente ou constatée, c'est-à-dire la même pour tous, et indifférente au nombre des adhésions — mais son point de vue sur le monde et la vie, posant ainsi un fait nouveau, le résultat de son expérience propre. Il vaut, pèse par lui-même, si humble, si banal soit-il. Et d'autre part il n'en est pas qui suppose moins d'effort

intellectuel, se trouve mieux à la portée de toute pensée : aussi n'est-il pas d'exemple d'une société de pensée qui ne tombe tôt ou tard, et malgré les résolutions des premiers jours, dans l'action politique. Il y a là pour elle une pente aussi fatale que celle qui impose à ses « orateurs » les méthodes objectives et abstraites : nécessité de situation, non parti pris ; fait social, non fait moral.

\*  
\* \* \*

Ainsi la force des choses, les conditions mêmes du Travail condamnent la libre-pensée à la méthode, à l'esprit des sciences exactes — à l'objet de la morale. Comment se résout le dilemme ?

Il n'aurait pas d'issue dans le *monde réel*, où la pensée ne peut rester libre qu'en se vouant à l'isolement cartésien, à l'ascétisme intellectuel, — ni devenir efficace, pénétrer la réalité concrète, intéresser la vie sociale, sans se soumettre à trois servitudes : divine, humaine, personnelle — de foi, de tradition, d'expérience. Contraintes pour la pensée spéculative, qui cherche l'idée claire, — secours pour la pensée incarnée, l'esprit, qui s'efforce vers l'œuvre réelle, — « données » transcendantes pour l'une et pour l'autre, il est certain que dans l'état actuel de l'humanité, et sans préjuger du fond des choses, elles sont nécessaires à toute œuvre effective. *Quels que soient les efforts et les espérances de la raison, le moraliste sans foi, le citoyen sans tradition, l'homme sans expérience restent de pauvres gens, exposés à toutes les défaites.*

Mais entrons dans le « monde social » : tout va changer. Là, point d'œuvre à mener à bien, qui ramène de force la pensée au souci du réel. Rien qu'à parler à des parleurs. Dès lors à quoi bon l'enseignement de la foi, l'acquis de la tradition, les leçons de l'expérience personnelle? Nécessaires pour juger droit et juste, les motifs de cet ordre ne sont qu'un embarras pour opiner clairement. Indispensables au travail réel, à l'œuvre, ils gênent le travail verbal, l'expression.

Et mieux encore : gênants pour l'orateur, ils sont désagréables à l'auditoire ; car ils n'ont pas le droit de se montrer là sans se rendre odieux ou ridicules, comme la conviction sincère ne manque pas de le devenir, dès qu'elle s'affirme loin de l'effort réel pour lequel elle est faite. Est-il rien d'insupportable comme la foi qui prêche loin du sacrifice, le patriotisme qui s'exalte loin du danger, l'intérêt qui s'étale loin du travail et des risques? Telle est pourtant la posture qu'ils prennent à leur insu, s'ils paraissent dans un monde où, par définition même, l'œuvre et l'effort sont hors de question. Ils ne pourront s'appeler là que cléricalisme, chauvinisme, égoïsme. — Malveillance, préjugé injuste? — Mais non, rien de plus légitime au contraire : le premier à s'en apercevoir, — et à se taire par conséquent, — sera justement le réaliste, averti par sa foi, sa conviction même, sincères ; il sent que si par mégarde il élevait la voix pour leur défense, il irait au-devant de l'accusation. On est libre assurément de ne pas entrer dans la cité nouvelle ; on n'est pas maître,

si on y est, d'opiner autrement qu'en « philosophe ».

Ainsi tout un ordre de motifs, ceux qui dépassent l'idée claire et servent l'effort réel, sont dans ce monde-là inutiles, puisqu'on n'a rien à faire, gênants, puisqu'on a tant à dire — enfin ridicules et odieux, la caricature d'eux-mêmes. Mais alors qu'arrive-t-il? On les laisse dehors; c'est tout simple : où serait le mal? — Apostasie trahison, folie? — Mais non! il ne s'agit que d'un jeu. On ne manque pas plus à Dieu, au roi, au soin de ses affaires, parce qu'on s'amuse à discuter quelques heures chaque soir « en philosophe », qu'en jetant son chapeau pour entrer en loge : chacun dépose soigneusement le sien derrière la porte pour le reprendre en sortant. L'adepte est homme d'église, d'épée, de finance, qu'importe? Il y aura un jour, une heure, chaque semaine, où il oubliera ses ouailles, ses hommes ou ses affaires pour jouer au philosophe et au citoyen, — quitte à rentrer ensuite dans son être réel, où il aura bientôt fait de retrouver ses devoirs, et ses intérêts aussi.

\*  
\* \*

Mais si le jeu paraît inoffensif au premier abord et pour l'individu, il n'est pas sans conséquence à la longue et pour le groupe. Car il dure; et certains jouent mieux : question d'âge, les jeunes gens; ou d'état, les gens de loi, de plume ou de parole; ou de conviction, les sceptiques; ou de tempérament, les vaniteux; ou de culture, les superficiels. Ceux-là y prennent goût, y trouvent

profit, car une carrière s'ouvre à leur vanité que ce bas monde ne leur offrait pas, et où leurs défauts mêmes deviennent des forces. Par contre les esprits sincères et vrais, qui vont au solide, à l'effet plus qu'à l'opinion, se trouvent là dépayés, et s'éloignent peu à peu d'un monde où ils n'ont que faire. Ainsi s'éliminent d'eux-mêmes les réfractaires, « le poids mort » disent les philosophes, c'est-à-dire les hommes d'œuvre, au profit des plus aptes, les gens de parole : sélection mécanique, aussi fatale que le triage entre les corps lourds et légers sur une plaque vibrante : nul besoin de maître qui désigne, de doctrine qui exclue ; la force des choses suffit ; d'eux-mêmes les plus légers prendront le haut, les plus lourds et chargés de réalité tomberont. C'est affaire de recette, non de choix.

On voit les suites de cette épuration automatique : voilà nos gens isolés des profanes, à l'abri des objections et des résistances réalistes, et en même temps rapprochés les uns des autres, et pour ces deux raisons, soumis à un entraînement d'autant plus intense que le milieu est plus « pur ». Et cette double loi sociale de *triage* et d'*entraînement* ne cesse d'agir et de pousser la troupe raisonnante et inconsciente des frères en sens inverse de la vie réelle, vers l'avènement d'un certain type intellectuel et moral qu'aucun ne prévoit, que chacun réprouverait, et que tous élaborent. C'est là proprement ce qu'on appelle « le progrès des lumières », ou mieux encore « le grand œuvre ».

Ainsi notre hypothèse se soutient. La société



a tout fait ici ; l'évolution sociale, automatique, du groupe importe seule. Les doctrines, les convictions personnelles ne sont rien, ou ne sont que des effets et des produits. Chaque étape du progrès social fait naître les siennes, comme chaque zone ses plantes, aux flancs des montagnes. Le secret de l'union, la loi du progrès sont dans le fait d'association, avant d'être dans la volonté des associés. Le corps, la société de pensée, prime, domine et explique l'âme, la conviction commune. C'est bien ici la société qui précède et crée l'idée collective ; on est uni *pour* et non *par* la vérité. Le « progrès des lumières » est en son principe un phénomène social qui ne devient moral et intellectuel que par contre-coup.

De là son premier caractère : l'inconscience. La loi de triage que nous avons décrite n'a pas besoin pour jouer qu'on la connaisse — au contraire. Comme toute loi naturelle, elle suppose une force, mais aveugle, impulsive ; le sujet entre en loge, opine, discute, s'agite — cela suffit ; la société fera le reste, d'autant plus sûrement même que le socialisé mettra dans son « désir », — c'est le terme consacré en loge, — plus de passion et moins de clairvoyance. Travail, soit : mais c'est un mot, nous l'avons dit, que les maçons du dix-huitième siècle écrivent avec une majuscule et sans adjectif, et qui prend en effet dans leur cité, comme les mots Philosophie, Liberté, Vérité, et tant d'autres, un sens spécial, généralement inverse de l'acception courante. Il faut entendre ce Travail au sens passif, matériel de fermentation, non au sens humain

d'effort voulu. La pensée travaille là comme le moût dans la cuve ou le bois devant le feu. C'est par l'action du milieu, de la situation, par ses conditions et non par son but, que se définit ce Travail-là. L'idée qui vient à l'esprit est celle d'*orientation*; elle s'oppose à l'idée de *direction*, comme la loi subie à la loi reconnue, la servitude à l'obéissance. La société de pensée ignore sa loi, et c'est justement ce qui lui permet de se proclamer libre : elle est orientée à son insu, non dirigée de son aveu. Tel est le sens du nom que prend dès 1775 la plus accomplie des sociétés philosophiques, la capitale du monde des nuées : le Grand-Orient.

Et le terme de ce travail passif — je ne dis pas son objet, puisqu'il est inconscient — est une destruction. Il consiste en somme à éliminer, à réduire. La pensée qui s'y soumet perd le souci d'abord, — puis peu à peu le sentiment, la notion du réel ; et c'est en ce sens, et à cette perte, qu'elle doit d'être libre. Elle ne gagne en liberté, en ordre, en clarté, que ce qu'elle perd de son contenu réel, de sa prise sur l'être. Ce n'est pas qu'elle soit plus vaste ni plus forte ; c'est qu'elle a moins à embrasser, à porter — et dès lors le porte mieux.

\*  
\* \*

C'est un fait capital que cette orientation de la pensée vers le vide ; et dès maintenant nous pouvons marquer l'opposition entre la libre-pensée et la pensée. L'une comme l'autre, à les interroger, part du même point, tend au même but, qui est

celui de toute activité : réaliser sa loi propre, s'affranchir, — en l'espèce, atteindre la vérité. L'une et l'autre rencontrent le même obstacle : son imperfection, son insuffisance, devant l'insondable richesse de la réalité. Mais si le point de départ est le même, le progrès est inverse.

La pensée personnelle conçoit bien et cherche à réaliser son règne sur les choses — sa liberté : mais par delà un effort de conquête, une lutte avec le réel et ses mystères, qui suppose tout un déploiement de connaissances, systèmes et sciences — ou plus haut encore, par delà un accroissement de forces spirituelles, un secours surnaturel, que Dieu seul peut donner, l'Église dispenser, la foi concevoir. Lutte victorieuse? — pas toujours — et en tout cas lutte indéfinie, sans cesse renouvelée ; mais lutte féconde, car si elle n'épuise pas le réel, elle déploie les puissances de l'esprit, met en jeu les facultés créatrices de l'intelligence, depuis l'intuition des philosophes et des savants, jusqu'à la foi des apôtres et la vision surnaturelle des saints.

Au contraire, dans cette lutte avec le réel, le Travail social passe de l'offensive à la défensive. Subordonnant la pensée à l'expression, faisant du mot la condition de l'idée, il renverse l'effort intellectuel, et tend inconsciemment à réaliser par élimination cet accord de la pensée et de la réalité que son contraire cherche délibérément à atteindre par accroissement : solution logiquement aussi bonne, puisque le problème de l'accord se résout aussi bien par la destruction que par l'achèvement des deux termes en présence — dans le néant que

dans l'être ; mais enfin solution réellement inverse, aussi bien dans ses moyens que dans son terme : sociale au lieu d'être personnelle, inconsciente et non voulue, négative et non positive — qui aboutit finalement à détruire l'intelligence, tandis que l'autre crée l'esprit.

Le Travail élimine le réel dans l'esprit, au lieu de réduire l'inintelligible dans l'objet. C'est sur les pensées mêmes, non sur les choses, qu'il porte, — véritable « exercice de pensée » dont l'intérêt n'est pas dans les résultats philosophiques ou scientifiques — toujours nuls — mais dans son effet sur les esprits des adhérents : grâce à lui, en effet, ils se socialisent peu à peu, c'est-à-dire s'atténuent, s'affaissent, inconsciemment sous l'action de la loi de réduction. Il n'a jamais créé une philosophie, — mais il fait des philosophes.

## § 2. LOGIQUE DE L'IDÉE COLLECTIVE

Pénétrons plus avant.

En quoi consiste au juste cette *réduction* de la pensée par le Travail ?

Pour le comprendre, il faut considérer les idées au point de vue social, et non plus individuel — dans le langage, et non dans la pensée isolée ; faire la logique de l'idée collective — c'est-à-dire commune à plusieurs esprits, pour un même objet, au lieu de celle de l'idée générale — c'est-à-dire commune à plusieurs objets, dans un même esprit : la logique du verbe, après celle de l'idée.

Cette logique n'existe pas pour la pensée soli-

taire, le point de vue cartésien. Isolé, je ne saisis directement qu'une réalité, qui ne se distingue pas de ma pensée même : Moi. L'Autre n'existe pas : car il n'y aurait entre nous que des idées claires, qui sont encore moi — identiques, et non communes ; ou des sensations, qui me sont particulières dans leur effet : certaines modifications de mes sens — et inconnaissables dans leurs causes : elles sont un chiffre sans clef. Idées claires, identiques — idées confuses, incommunicables : le commerce de Moi à l'Autre est inutile, ou impossible.

Et pourtant, ce commerce existe. C'est que mes sensations forment des groupes stables, et que ma pensée n'attend pas l'idée claire pour affirmer sous ces groupes l'existence de réalités qu'elle prétend même atteindre et connaître. Illusion? je le croirais, si l'illusion ne se trouvait être la même chez l'Autre, et si cet accord n'était attesté par le mot.

L'usage commun du mot témoigne que plusieurs pensées reconnaissent sous des sensations propres à chacune, je ne dis pas la même idée — chacune y met la sienne — mais la même réalité. Je pense, donc je suis ; je parle, donc les choses sont. Cet objet commun n'est ni une idée claire, puisque je ne la tire pas de moi — ni une sensation pure, puisqu'il ne m'est pas propre. Rien ne le désigne mieux que l'expression vulgaire : le sens — terme précieux, qui résume à lui seul, ou plutôt en lequel s'est condensée, toute une doctrine ; car il s'est bien enrichi d'idées, depuis son ancêtre latin.

Il exprime d'abord l'idée d'une sensation, d'une impression passive. Mais ce n'est là qu'un cas

extrême : en fait, la pensée réagit toujours, c'est-à-dire connaît, saisit l'objet, si peu que ce soit. Tout sens implique ou exprime l'idée d'une direction, d'un mouvement déterminé de la pensée vers un terme proposé. Il est alors aussi bien instinct que sensation, actif que passif. Avoir le sens d'une réalité donnée, c'est se mettre à l'unisson de cette réalité, en posséder le rythme, en pénétrer assez intimement l'essence pour en deviner, sans nouveau recours à l'expérience, les aspects encore inaperçus, les effets encore enveloppés ; c'est en un mot saisir l'esprit de cette réalité. L'acte du sens saisissant l'esprit est ce qu'on nomme l'intuition.

Mais enfin je ne sors pas encore de moi. Sans doute il ne s'agit plus, comme le voulaient les sensualistes, d'un mécanisme passif d'idées : la pensée est une activité. Mais elle a ses lois, comme toute activité : et que sais-je, après tout, si ce que je nomme la connaissance de son objet n'est pas la réalisation de sa propre loi? — percevoir, connaître un objet, n'est-ce pas en quelque façon le créer? — L'activité de la pensée ne serait que le mouvement intérieur qui manifeste ses lois, comme la chute d'un corps révèle sa pesanteur : convention utile, ou geste nécessaire. Ici, point de différence entre le représentable et le vrai, entre l'imaginaire et le beau, entre l'utile et le bien — pas plus qu'entre l'individuel et le personnel, entre l'apparent et le réel.

Mais ce n'est encore là qu'un des aspects de l'effort de la pensée. Il y a une troisième acception du sens qui complète, achève, la seconde. S'il est vrai qu'il existe plusieurs pensées, mais un seul mot, il y

aura plusieurs sens, mais un seul objet. Les pensées concourront vers un sens unique, centre de convergence dont l'existence réelle, en même temps que l'unité distincte, est constatée par le mot, et qui est l'idée vraie, ou la réalité même : réalité, puisqu'elle dépasse toute pensée ; — idée, puisque toutes y tendent : elle est donc de leur domaine.

Et tel est bien en effet le rôle du mot : il est centre de rayonnement, et non limite de territoire — chef-lieu, et non frontière. C'est que le champ de la pensée n'est pas, comme le suppose la philosophie des concepts, un damier de casiers immuables ; mais il n'est pas davantage, comme le prétend la philosophie de l'action, un mouvant système d'évolution, où la pensée trace sa route selon la loi de sa nature et l'appel de son désir, comme une barque dans la houle ; il existe des centres fixes, des points de repère stables, et distincts, et communs, que marquent les mots, et qui sont les réalités mêmes.

Ainsi le seul concours des pensées détermine un sens qui dépasse le sens propre de chacune, et s'en distingue, comme la résultante se distingue des forces qui la composent. C'est cet au-delà de l'idée actuelle, insaisissable, et pourtant déterminé en quelque façon par la convergence même des pensées, que désigne le mot, et qui serait l'*idée réelle* s'il était possible d'allier ces deux termes.

Cette troisième et souveraine acception du sens nous permet enfin de sortir de nous, d'échapper à l'individuel, au subjectif ; à quelles conditions ? Nous l'avons déjà dit : il faut d'abord que chaque pensée

soit bien elle-même, parte de son point de vue propre ; puis qu'elle cherche la vérité, non l'opinion commune. Le bon sens a deux ennemis : le sens propre, qui refuse la convergence — le sens commun, qui la recherche pour elle-même ; individualisme, socialisme. Il faut que le terme soit commun, les routes convergentes, mais diverses : ces deux conditions se trouvent impliquées dans *l'idée de l'œuvre*.

L'œuvre est plus que l'action : c'est une action qui porte, qui atteint le réel — qui vaut par conséquent non seulement pour soi, mais pour les autres et prend une valeur sociale que l'action n'a pas. Son caractère n'est pas d'imposer une pensée quelconque, mais de réaliser une pensée vraie, c'est-à-dire de faire apparaître, d'incarner l'esprit de la réalité centrale. Dans le progrès de la pensée vers le réel, c'est par l'œuvre seule que se conçoit le secours des autres, bien que les voies soient distinctes ; l'action de la convergence, bien que le centre soit hors de portée : car elle se voit, paraît au dehors — dès lors prolonge, exprime la réalité centrale, dont l'idée prend alors une valeur transcendante, consacrée par le mot. C'est dans cette troisième acception que le sens, cessant de désigner le sentiment de chacun, se fixe, s'attache à l'objet même, et non plus à quelque'une des pensées concurrentes, et devient ce que nous appellerons l'idée collective.

Ce terme a été consacré par l'école sociologique, en un autre sens. Il ne convient guère à une notion qui ne peut ni se définir ni se représenter. Nous le



conserverons cependant pour marquer la parenté de cette notion avec les deux autres valeurs qu'il peut prendre : car il existe trois espèces d'idées communes, trois manières, pour les pensées, de travailler ensemble, selon qu'elles communient dans l'*œuvre*, dans l'*action*, ou dans le *mot* : la première, de valeur souveraine, atteignant l'esprit, et créant l'œuvre ; la seconde, de valeur relative, déterminant la matière, et servant l'action ; la troisième, de valeur nulle, réduisant les pensées mêmes au squelette logique des mots : « la libre-pensée. » Nous allons examiner successivement ces trois sortes d'idées collectives.

a) *L'idée-type.*

Le premier cas est celui de l'opinion réelle, telle que nous l'avons définie plus haut — c'est-à-dire de l'opinion commune où les pensées ne s'expriment et ne se saisissent mutuellement que par les œuvres qui les réalisent. C'est là que l'effort personnel et réel joue le plus grand rôle, le commerce verbal le moindre. La notion qui se rapproche le plus de l'idée collective est alors celle de type, mais en prenant ce mot en son sens vulgaire de modèle, et non en son sens scientifique de moyenne. Le type est exception, et non règle — mais une exception qui commande et explique la règle : car si les pensées diverses tendent à se rejoindre en elle, s'il y a une règle, c'est que chacune cherche à réaliser cette exception-là.

Prise ainsi, comme l'esprit d'une réalité, l'idée

collective se comporte tout juste à l'inverse de l'idée générale ; car elle s'enrichit, s'éclaire, de tout témoignage qui l'affirme, de tout effort personnel qui la cherche — tandis que l'idée générale s'appauvrit en s'étendant, et doit, pour maintenir un résidu commun, ou exclure le particulier, ou se réduire elle-même. L'idée collective, conception centrale de la réalité, est plus riche, plus vraie que la notion actuelle de cette réalité — tandis que l'idée générale, obtenue par élimination des différences, est plus pauvre que cette notion.

Par contre, l'idée collective n'admet ni concept, ni formule communs : car en elle s'affirme l'originalité de chaque point de vue, tout autant que l'unité du terme. Plus chaque pensée va droit à la réalité centrale, dédaignant de s'arrêter aux compromis verbaux, et plus son point de vue propre se dégagera de la règle banale, et apparaîtra différent des autres. C'est l'identité du terme qui met en évidence la diversité des points de départ ; et le même effort vers l'œuvre et le réel, qui fonde l'union des pensées, révèle et consacre pour chacune d'elles les traits de la personnalité. L'expression la plus profonde, celle que tous comprennent, est justement la plus personnelle, celle qu'un seul a pu formuler. On voit ici en quel sens l'idée collective atteint l'universel : c'est en tant que ce mot signifie *vrai pour tous les esprits* — c'est-à-dire unique ; et non *vrai de toutes choses* — c'est-à-dire le plus général possible. Pris de ce biais, le fameux impératif de Kant demeure correct, mais s'annule : car la règle ne devient déterminante qu'au point limite où elle

intéresse toute pensée ; mais alors elle ne s'applique plus qu'à un seul cas, et cesse d'être règle.

En somme, à la différence de l'idée générale, qui reste toujours en deçà de nos moyens, l'idée collective les dépasse. C'est un terme de convergence, que nous concevons plus ou moins, selon que nous-mêmes et les autres sommes plus ou moins capables de travail et d'œuvre. Elle apparaît au delà d'un effort, d'une conquête. La communion qu'elle fonde n'est pas un bien acquis — principe ni même moyen — mais récompense et couronnement suprême. C'est ce terme d'union, conçu, désiré — hors de portée cependant, que marque et escompte le mot, dans son sens plein. Il est clair qu'en ce sens le verbe ne se conçoit pas sans l'œuvre — le sens, sans l'épreuve — la pensée, sans l'objet réel, qui les continuent et les achèvent. C'est en ce sens — le plus vulgaire et le plus profond — que le juge, dont le langage relève en dernier ressort, est l'usage, maître des docteurs et des académies, qui se corrige sans cesse à l'épreuve de la vie.

On ne saurait ici parler d'idée — tout au moins de cet arbitre impersonnel, placé par Locke et Hume entre la pensée et l'objet, comme le juge entre les deux plaideurs — et qui finit même, avec l'idéalisme de Kant, par gober l'huître en litige, et renvoyer les parties dos à dos, chacune emportant son écaille vide. Le mot est beaucoup plus et beaucoup moins. Il est preuve de la réalité de l'objet, témoin de l'accord des pensées — mais à la condition de n'être pas le moyen de cet accord. Ce n'est pas une formule verbale — c'est à la réalité

de l'objet et à celle des pensées que cet accord est dû. C'est dans l'œuvre personnelle et dans la vie de l'esprit qu'il se confirme. Le mot n'est rien en soi que le jalon de l'idée commune, un poteau de carrefour, autour duquel on peut aussi bien mettre le vide du schéma logique que la plénitude de l'être réel. C'est à la condition même de n'avoir pas d'existence séparée, de rester lié à l'objet, à l'esprit, qu'il possède toute sa valeur.

Mais la condition remplie, cette valeur est souveraine. Marquant les points de contact des consciences personnelles entre elles et avec le monde, le langage contient virtuellement une connaissance des choses qui dépasse toute pensée individuelle. Chaque langue est une métaphysique implicite, emmagasine une insondable possibilité de connaissance. L'effort des grands métaphysiciens, Platon, Aristote, saint Thomas, ne tend en somme qu'à en faire une grammaire raisonnée, à en fixer non le contenu réel — prétention déplacée qu'ils n'ont jamais eue — mais les proportions et l'architecture. Leurs œuvres sont des systèmes du langage, non des systèmes de la nature. Ce sont les mots qu'ils interrogent, non les choses. Pour comprendre ce qui est, ils se demandent ce qui se dit : c'est que la métaphysique est la connaissance de l'être et non du phénomène — du réel, non de l'actuel ; que seule l'idée collective permet d'atteindre aussi loin, — et seul le langage, d'atteindre l'idée collective. La matière de cette connaissance n'est pas l'étude objective des faits ni l'expérience — mais l'épreuve de générations de consciences personnelles, telle

qu'elle s'est déposée peu à peu et condensée dans les mots et les formes du langage. Et sa forme même reste personnelle : il y a des maîtres, qui enseignent, vivants — que l'on commente, morts. Point de vérité qui n'ait passé par un esprit, n'en garde la marque ; point de raison impersonnelle : la personne, l'être réel, domine l'idée, et en demeure maître, pour ne se soumettre en dernier ressort qu'à l'Être divin, personne encore.

Tel est l'esprit de la métaphysique chrétienne que le nom même de l'École nous indique si bien. De l'isolement cartésien est sortie une autre métaphysique, à la fois impersonnelle et individualiste, qui place disciples et maîtres sous le niveau de la même raison abstraite — en attendant que ces isolés se trouvent soumis malgré eux et par le fait même de leur isolement aux lois inconscientes de la pensée socialisée.

Si c'est la métaphysique chrétienne qui donne au Verbe sa plus profonde valeur, c'est elle aussi qui fournit la contre-épreuve, chez elle que le mot subsiste le moins par soi, quand l'esprit l'abandonne. Car il ne représente même plus une définition. Ce n'est pas la réalité — toujours hors de portée — c'est le concours des pensées qui le soutient. Il vaut ce que vaut leur effort de convergence — et cet appui lui manquant, retombe et s'affaisse comme un vêtement sans corps.

Tel est le sort des scolastiques — métaphysiques mortes, réduites à leurs mots, véritables contre-épreuves de la pensée dont elles sont les restes. On reproche à la métaphysique de saint Thomas

d'avoir laissé derrière elle la plus vide de toutes, celle qui a donné son nom au genre ; c'est peut-être son honneur. On peut soutenir que plus l'enveloppe paraît vide, et plus personnel et vivant fut l'esprit qui l'anima. Quand cet esprit se retire, l'édifice verbal demeure seul, qui paraît alors d'autant plus étrange qu'il a moins sa raison dans sa matière, et que l'effort qui l'a créé dépendait moins des mots. « Concepts figés », s'écrie-t-on, — « cimetière de concepts ». Il faut savoir interpréter ces critiques. Elles prouvent que l'édifice était immense, puisque ses ruines sont si encombrantes. Prouvent-elles même qu'il soit ruiné, ailleurs que dans l'esprit de ceux qui les font ? C'est peut-être contre eux-mêmes qu'ils témoignent. Le passé ne pèse qu'aux morts.

Si cette métaphysique apparaît si verbale, c'est qu'elle contenait autre chose que ses mots. Si son vide nous effraye, n'est-ce pas que nous ne sommes plus capables d'y rien mettre ? Si le vêtement traîne et flotte, c'est que nous sommes trop petits, — c'est aussi qu'il est vêtement, et non carapace ou armure. L'esprit qu'il revêtait vivait d'une autre vie, plus puissante et libre, qui est à nos sciences impersonnelles ce que l'homme dans les plis de son manteau est au coquillage sous son écaille. Il est probable que cette philosophie n'était vraiment accessible qu'à un niveau spirituel, je ne dis pas intellectuel, qui dominait le nôtre, et que les siècles de saint Bernard, de saint François, de saint Dominique, de saint Louis, de Dante et de Giotto atteignaient sans peine ! C'est l'architecture intellec-

tuelle de ce monde supérieur que saint Thomas mit en formules, édifiant une cathédrale métaphysique dont l'ordonnance, les majestueuses proportions nous étonnent encore, mais dont l'esprit, le génie nous dépasse.

Ainsi la pensée suppose la présence de l'esprit — réel, personnel. Il n'est pas de concept plus vide que le plein, — plus inexplicable que la cause, — plus arbitraire que la nécessité (car pourquoi lier les termes s'ils sont distincts?), — plus absurde que l'identité (car comment les distinguer s'il n'y a que du même?), — plus nul que l'être. Et pourtant ces mots-là, et d'autres aussi peu définissables, existent, — bien mieux, s'imposent, et constituent l'essentiel du langage.

C'est que nos idées des choses ne sont pas, comme les concepts de la science, des données définies, des représentations déterminées : ou plutôt elles sont bien davantage. Chacune renferme, outre ses représentations sensibles, une essence insaisissable, et pourtant connue en quelque manière, qui en forme comme la vie et l'âme. C'est cette essence que nous avons essayé de déterminer du point de vue de la logique du verbe, de l'idée collective, comme le centre de convergence des pensées personnelles — et dont la réalité est affirmée par le mot. Elle est rebelle à toute formule, — déborde toute représentation, — et pourtant c'est bien elle qui fait le fond de la connaissance humaine — la vérité.

Il en est de toute vérité comme de la connaissance des objets étendus, qui comporte trois degrés : la sensation, connaissance passive, confuse, qui

n'est ni en nous ni hors de nous ; la perception, connaissance utile, qui place les objets en perspective, c'est-à-dire selon leur rang d'importance par rapport au corps, à notre activité matérielle immédiate ; la vision enfin — connaissance vraie, qui nous les montre selon leur grandeur, à leur place, et sous leur figure réelle, atteint la vérité des choses.

Cette connaissance vraie n'est pas représentable. Je ne me *représente* de Notre-Dame de Paris, par exemple, que telle ou telle « perspective » déterminée. Mais l'idée que j'en ai dépasse n'importe laquelle de ces perspectives — et cette idée seule vaut, se pense. A la différence des représentations, aussi multiples que les points de vue et les moments, cette idée est unique. On ne peut dire qu'elle soit commune, pas plus que ne se confondent les chemins qui conduisent au portail de Notre-Dame, en partant de points différents : c'est précisément à la condition de rester distinct des autres que chacun va droit au but de tous ; autrement dit, le rôle de la réalité centrale est : 1<sup>o</sup> de fournir à chaque point de vue un aspect distinct, personnel ; 2<sup>o</sup> à tous les efforts, un terme commun — terme approché, union réalisée d'autant plus que l'idéal qui provoque les divers efforts est plus déterminant pour chacun. C'est ainsi que la vertu de la vérité est de rendre possible non plus l'action telle quelle, l'effort brut, impulsif, successif, de la vie animale, — mais l'*œuvre*, c'est-à-dire le travail soutenu, convergent, de consciences personnelles.

Et c'est ainsi que le rôle social de la vérité, son efficacité comme principe d'union, a pour témoin



l'existence même des sociétés humaines. On peut dire en forçant, mais sans fausser le sens du mot, qu'il y a société et non somme, foule, amas, quand un groupe d'éléments forme un tout, c'est-à-dire quand l'union de tous révèle une cause, produit des effets, dont la nature de chacun ne rend pas compte. On dit au propre qu'il y a société d'hommes et non troupeau de bœufs ou ruche d'abeilles, dans la mesure où cette cause, pour agir, doit être connue, voulue, des associés eux-mêmes. Elle apparaît alors comme une idée active, déterminante par elle-même, et s'oppose à l'expérience individuelle et sensible comme le réel à l'apparent, le stable au passager. Elle est définie par ceux qu'elle éclaire et unit : la connaissance de l'être, et nommée : la Vérité.

Quelle sorte d'union résulte de l'idée collective ainsi définie? — celle où le mot comme tel, la formule, le contrat, la loi jouent le moindre rôle — la réalité, l'œuvre, le plus grand ; où chacun songe le moins aux autres, à l'association, au corps de la société, le plus à son esprit, à la vérité centrale. Certes il a besoin des autres pour s'élever à cette vérité. Mais s'ils l'aident, ce n'est pas par une contrainte commune extérieure, pas même par le spectacle de leur effort, mais par l'exemple de leur travail, de l'œuvre achevée, du bien accompli, qu'il s'agisse du plus haut — le progrès spirituel — ou du plus humble, l'effet matériel. L'œuvre seule exprime dans sa réalité la vérité commune ; seule elle la révèle, telle que la désigne le mot en son sens plein, qui dépasse toute définition, et désigne le centre de convergence inaccessible, quoique dé-

terminé et conçu en quelque façon. Point d'union par elle-même ; il n'en existe ici que par la vérité — et dans la mesure où chacun la voit, l'approche et la révèle par l'œuvre personnelle. Ce n'est pas pour leur force, ni par convention, ni pour notre bien que nous approchons des autres, — c'est pour ce qu'ils expriment de la vérité souveraine qui est en eux comme en nous.

Ce genre de société se reconnaît à ce caractère qu'on n'y parle jamais de société. La vérité, l'esprit, la vie nouvelle, voilà ce qu'on voit et cherche, — l'union est donnée par surcroît, — et le plus sûr indice de sa décadence est qu'on en sente le besoin et trahisse le souci : comme ces guerriers barbares qui s'enchaînaient l'un à l'autre quand ils sentaient faiblir leur courage.

Dans toute société supérieure et vivante, le corps social apparaît dominé, vivifié, par une réalité souveraine, objet commun et terme de convergence des esprits et des volontés. La foi en cette réalité est son âme et son lieu. Il ne dure et grandit que par elle, dans la mesure où tous communient en elle, où chacun lui soumet sa logique, son égoïsme, son bien-être immédiat.

Mais enfin cette réalité n'est pas donnée, saisie immédiatement. Elle est pressentie par l'intuition intérieure et révélée par les œuvres qui l'incarnent et l'expriment : moyens imparfaits l'un et l'autre. Le terme de convergence est au delà de toute intuition, de toute réalisation actuelle. La foi est connaissance, — elle est aussi confiance.

Disons-nous que c'est un symbole social, — qu'il

n'y a plus rien autre, à ce terme, que l'union même? — que le dernier secret de la vérité est son mensonge, de la réalité, son néant? — C'est là le fond de la sociologie nouvelle, qui est un nihilisme métaphysique. Nous ne discuterons pas ici; peut-être n'est-ce pas possible. L'idéalisme, de Kant à M. Durkheim, distingue la fonction sociale de la foi et sa valeur réelle, et prétend conserver l'une en niant l'autre. Vue juste? je ne sais. Calcul faux, certes. Ces sages trop pressés tuent la poule aux œufs d'or. Le jour où la foi est convaincue d'illusion, peu importe qu'on rende ou ne rende pas hommage à sa vertu sociale : elle meurt, et le corps social, privé de sa sève, sèche sur pied. Symbole, soit : ce symbole-là fonde sa réalité. Otez l'illusion de vérité, — la réalité d'union disparaît. Il se peut que l'esprit humain, dans son œuvre la plus haute, l'édification de la société, poursuive un fantôme : il est nécessaire qu'il l'ignore. S'il est désabusé, il se détournera de son effort, de la vie même, comme don Quichotte mourant. Il faut renverser le mot de Pascal : l'homme est l'être le plus puissant qui soit, l'être social — mais à la condition de ne le savoir pas.

C'est à cette marque que nous nous arrêterons, pour reconnaître les sociétés supérieures. Il en est du corps social comme du corps humain. Plus il est jeune et sain et fort, et moins on y pense et en parle. Il est une façon de soigner le corps, et non la moins bonne, qui consiste à l'oublier pour ne songer qu'à l'esprit, aux fins. Le christianisme du moyen âge comprenait ainsi l'intérêt social, l'« édification ». Il a édifié sur le monde le plus vaste et le plus majes-

tueux édifice social, l'Église universelle ; et pourtant ce n'est pas de l'intérêt d'union, de défense commune, de secours mutuel qu'il s'inspire, mais de Dieu, du Christ, de la Vie Éternelle. L'Église n'est même pas nommée dans la *Somme* de saint Thomas. Les solitaires d'Égypte ont fondé les corps sociaux les plus compacts, les plus « intégrés » qui soient : les ordres religieux ; et pourtant ils songeaient si peu aux nouveaux liens spirituels que seule les frappait dans leur nouvelle vie la rupture des anciens matériels, — et qu'ils s'appelaient eux-mêmes les isolés. Le mot d'Église, — ἐκ-καλέω, — a un sens analogue.

Nous sommes ici précisément à l'inverse de la solidarité, du socialisme, de la sociologie : les mots seuls nous l'indiquent. Dans une société vivante, le mot de société disparaît dans la mesure même où la chose se réalise. Union ? certes, mais non contrat, convention. Appui réciproque, mais non mutualisé ; charité, mais non règlement de comptes, solidarité ; production, création, mais non partage, répartition ; harmonie, mais non organisation. L'union de tous n'est qu'un fait, et résulte de l'effort personnel de chacun. Tel est, de notre point de vue, la loi de toute société vivante par rapport à son « idée collective », à la réalité qui la fonde. L'expression est ici en raison inverse de l'existence réelle.

#### b) *L'idée-moyenne.*

La science a dégagé, mis en valeur, une autre sorte d'idée commune, que nous appellerons l'idée-moyenne pour la distinguer de la première, l'idée-

type. C'est un compromis entre les différentes pensées qui leur permet d'établir des relations définies avec l'objet et entre elles.

A la différence du type, la moyenne est vraiment concept, c'est-à-dire se représente et se détermine. Le mot qui la désigne ne déborde plus l'idée. Il répond à un sens reconnu de tous, sans en-deçà ni au-delà ; sens impersonnel, tel que toute pensée puisse le saisir et manier ; objectif, tel que tous les points de vue l'admettent.

La moyenne fournit aux pensées un terrain d'union ; elle est, elle aussi, une idée collective. Mais en un tout autre sens que la première. Point de convergence d'efforts divers et inégaux, vers un centre unique ; mais mise en commun d'une formule qui répond à des cas multiples et semblables. Point d'intuition du *réel*, rien de cette vision de l'esprit, qui devance sa formule et la revise sans cesse ; mais connaissance précise et définie de l'*actuel*, — qui sait, voit, mesure, sans deviner il est vrai ni comprendre au sens profond du mot. Ce nouveau mode de connaître ne pouvait s'appliquer au même objet que l'autre. Et il faut en effet distinguer entre les données de l'expérience, au point de vue de l'idée collective. Il est certain que l'idée-type se révèle d'autant plus nettement qu'on s'élève davantage, dans l'ordre des réalités, vers le plus riche et le plus complexe : dans le vivant mieux que dans l'inorganique, dans la personne et l'esprit mieux que dans la vie. Au contraire l'idée-moyenne s'établit d'autant plus aisément que l'objet est plus homogène, plus facile à réduire à

des cas simples, c'est-à-dire qu'on descend plus bas. L'une tire du chaos de l'expérience l'unité complexe de la vie, presque insaisissable, de l'esprit, — l'autre démêle sous la complication des contre-coups mécaniques l'uniformité des lois de la matière. Son objet est la loi d'inertie ; sa doctrine, l'atomisme cartésien, proposé moins comme une philosophie de la matière que comme le terme normal de toute analyse bien menée ; sa ressource est la loi des grands nombres, qui ne manque jamais, quand on peut y recourir, de vérifier la loi d'inertie : car plus l'expérience porte sur un grand nombre de cas, et plus les résultats tendent à s'égaliser, les plus et les moins s'annulant, comme dans la république de Jean-Jacques. C'est ainsi que les principes de toutes sciences se vérifient sur des éléments très petits, — atome, molécule, cellule, individu : c'est que les petits éléments fournissent les grands nombres, et que les grands nombres permettent de maintenir des moyennes stables, des lois permanentes (1).

C'est sur les formules fixant ces moyennes que se fait l'accord : que vaut l'idée commune ainsi obtenue ? Est-elle arbitraire — simple convention utile ? — Non, sans doute : il ne dépend évidemment pas de notre choix, mais de la nature des choses, qu'elle soit telle ou telle. — Est-elle vraie, au même sens que l'idée-type, qui atteint la réalité même ? — Pas davantage, car l'uniformité qu'elle institue par élimination des petites différences n'est pas

(1) POINCARÉ, *Science et hypothèse*, p. 175.

vraie, au sens rigoureux du mot, ni permanente. Elle n'a de valeur que pour nos moyens de percevoir et de mesurer, et pour nos besoins matériels, elle détermine moins ce qui est que ce que nous pouvons pratiquement et actuellement considérer comme n'étant pas. Si nous étions assez petits pour voir les atomes gazeux battre les parois du vase clos de Mariotte, ils nous apparaîtraient peut-être très divers de forme et de puissance ; de même que l'uniformité des statistiques n'empêche pas la diversité des valeurs et des existences personnelles.

L'idée-moyenne est donc, à la différence du type, vraiment idée, concept, et non réalité. Elle possède une valeur intermédiaire entre le réel et le fictif : l'*objectif*, attribut du phénomène kantien, — caractère essentiel de la vérité, dans la philosophie nouvelle, l'Idéalisme. Est vraie, toute pensée conforme à son objet. Est objective, toute représentation conforme aux lois générales de la pensée, ou plus modestement : aux limites de son pouvoir ; c'est l'universel ici qui prend la place du réel, — la loi, de l'être.

Cette seconde espèce d'idée collective produit une langue spéciale : la Science, dont le caractère propre est que le mot n'y domine plus l'idée, comme dans la langue usuelle. Il est à son niveau, n'exprime rien qu'elle ne définisse ; il est stable et fixe comme elle, et ne comporte pas ce travail en profondeur, qui modifie insensiblement les langues, sans changer les mots : si l'idée est abandonnée pour faire place à une autre combinaison plus

satisfaisante, le mot disparaît avec elle. C'est la « langue bien faite » de Condillac, où rien ne reste à définir : qualité pour elle — mais défaut pour la langue usuelle, et le plus grand de tous, la mort même. Car une telle langue est un corps sans mouvement ni âme, la carapace dont nous parlions tout à l'heure, qui est rempart sans doute, mais aussi prison — dépouille la pensée qui s'y enferme de toute forme personnelle, la réduit à l'état de matière intellectuelle, sans physionomie ni force propre, dès qu'on la tire de sa coquille scientifique.

A ce principe d'union entre les pensées — l'idée-moyenne ; à cet ordre d'objets — les réalités inférieures ; à ce procédé de connaissance — la loi des grands nombres ; à ce langage spécial — la science, répond un genre d'activité qui sert la pensée scientifique, comme l'intuition du réel suscite l'œuvre : on peut l'appeler l'Action, comme telle — c'est-à-dire la recherche, la production des moyens, les fins restant hors de cause. Il y a là une conception de l'effort humain — considéré dans son développement extérieur et matériel, et abstraction faite de sa nature et de son but — qui est nouvelle, et bien distincte de celle qui se fonde sur la réalité et tend à l'œuvre. Il n'est pas sûr en effet que l'un des deux ordres de progrès serve l'autre et le complète : autant dire que Titien eût mieux peint avec des tubes chimiques, saint François prêché plus de gens s'il eût pris l'express, et mieux dirigé ses frères à coups de téléphone. On ne peut faire deux parts de l'effort humain — mettre d'un côté le souci des moyens, de l'autre la contemplation des



fins. L'œuvre véritable, l'œuvre de création qui vaut en elle-même, produit ses moyens, qu'elle seule peut se donner, parce qu'ils supposent l'intuition du but. L'action, par contre, si elle ignore toute fin, risque de subir un terme : l'abandon de l'esprit — l'avènement de la force matérielle et brutale.

A l'idée-type répondait la conception de la société réelle, inverse de l'union contractuelle et verbale. A l'idée-moyenne répond la conception intermédiaire de la société légale sous ses deux aspects : liberté civique, servitude administrative. Nous passons de l'être personnel à la fois distinct de ses semblables et uni à eux dans le progrès vers la vérité — à l'être individuel, à la fois isolé d'eux, et impersonnel ; du bon sens, au sens commun.

La *loi* est une formule obtenue comme celles des sciences, telles que nous les avons définies. Elle exprime non pas l'état profond, réel, de l'opinion, mais son état apparent, actuel. Elle s'obtient comme une loi scientifique ; c'est une moyenne, une cote mal taillée, résultat d'une sorte d'expérience : la consultation populaire, où les plus et les moins se détruisent, comme dit Rousseau. C'est cette moyenne, une fois déterminée, que l'on impose ensuite au nom de l'intérêt général à chacun des individus qui ont contribué à la fixer, et dont aucun peut-être ne se trouve adapté à sa mesure exacte.

La loi a donc un double effet en tant qu'expression de la volonté générale : 1<sup>o</sup> — elle isole, « affranchit », en ce sens qu'elle ne tient compte que de la

volonté actuelle des délibérants, — fait abstraction de tout ce qui peut diriger cette volonté du dedans, c'est-à-dire de tout l'acquis moral et social ; 2<sup>o</sup> — elle contraint, socialise, en ce sens qu'elle est une, impose la même formule, le même patron à toutes ces libertés individuelles si diverses : en quoi elle est arbitraire, pure convention et fiction, — tout juste au même sens et dans la même mesure que la loi scientifique.

c) *L'idée-mot.*

Nous sommes maintenant en mesure de juger à sa valeur la troisième sorte d'idée collective : celle que produisent le Travail et la loi de réduction.

Dans le cas de l'idée-type, le centre de convergence des pensées demeure au-dessus de leurs idées actuelles, et l'intuition déborde l'expression. Dans le cas de l'idée-moyenne, il y a équilibre entre l'idée et le mot : c'est la langue bien faite de Condillac, dont le fond s'ajuste à la forme. La *pensée socialisée* achève l'inversion : en fondant l'union sur le mot, et non sur la réalité — sur l'effort verbal, et non sur l'œuvre effective — elle aboutit à renverser le sens de la convergence telle que l'avait produite l'idée-type. Le propre du Travail est, nous l'avons dit, de maintenir l'union aux dépens de cette réalité même, qui fait ailleurs son lien. Les pensées travaillent toujours, mais en s'efforçant vers le vide, comme dans la vie réelle vers l'être et le plein. De là, entre la vérité réelle et la

vérité sociale, une constante contradiction, sous des formules identiques — inversion de signes, plus que différence de formes. A la plénitude du Verbe s'oppose le néant de la Lettre ; à l'Esprit, la Loi.

Tandis que l'union par l'œuvre manifeste la vérité et sert le travail de création, l'union par le mot non seulement brise l'élan vers la réalité supérieure, mais détruit même en chacun la réalité acquise et matérialisée.

C'est un travail d'inversion radicale dont on ne peut mesurer la portée qu'en l'opposant à son contraire : l'œuvre créatrice de la grâce et de la foi. Car il ne s'agit pas ici de psychologie individuelle. De part et d'autre interviennent des forces plus grandes que l'homme, des termes plus lointains que son existence et son effort.

Nous avons assez insisté sur la nature du Travail, et ne parlerons ici que de son effet propre : la destruction de l'esprit. C'est là un phénomène social dont il faut bien se garder de demander compte à telle doctrine — rationalisme, idéalisme, ou à tel tempérament — l'esprit d'abstraction, par exemple. Non certes que la pensée socialisée, c'est-à-dire pauvre d'intuition, séquestrée du réel, n'ait ses préférences pour certains systèmes, — ou ses travers, comme de raisonner à vide : mais ce sont là des effets, qu'il ne faut pas prendre pour des causes. Il est certain que le libre-penseur tourne volontiers à l'idéologue, au doctrinaire — mais comme le tuberculeux s'enrhume, ou l'entériteux s'intoxique. En son essence, le Travail est indiffé-

rent aux doctrines et aux tournures d'esprit. Son action s'exerce dans un autre plan, par delà les formules et les manières d'être — sur l'esprit lui-même.

Nous avons vu comment le mot, en son sens plein, atteste — comment la convergence des pensées tend à révéler — l'esprit de vérité qui crée, anime et dépasse toute idée dans l'esprit, toute forme dans le monde. Nous avons dit aussi comment l'intelligence humaine pouvait s'en tenir à ces idées et à ces formes, s'arrêter à l'actuel, au lieu de suivre le mouvement, le sens du réel, définir au lieu de comprendre, photographier au lieu de peindre. Mais voici la troisième démarche. Ce que l'intuition saisit, ce que la science écarte, la libre-pensée le détruit. C'est le propre de la loi sociale de réduction dont nous avons décrit le mécanisme, et dont nous voudrions faire entrevoir la portée. Elle ne se soucie plus de la forme, ni dans son esprit, ni dans sa matière et ses contours actuels : la livrant au savant, comme le cadavre à l'embaumeur, elle passe outre et s'attaque à l'esprit qui l'a faite. C'est lui-même, lui seul qui est ici en cause — et non tel organe, forme ou faculté apparente. De là l'extrême difficulté de notre étude : car la vie de l'esprit ne se définit pas plus que celle du corps ne se touche. Dire ce que la loi de réduction fait perdre à la pensée socialisée est aussi malaisé que de montrer ce que perd à l'instant de la mort un corps bien constitué.

On peut supposer le sujet « orienté » aussi intelligent, l'organisme atteint aussi complet et parfait

qu'on voudra : ils n'en ont pas moins perdu l'essentiel.

Rien n'illustre mieux ce phénomène, sans analogue ailleurs, que la conception du sauvage ou de l'ingénu, qui tient une si grande place dans la littérature philosophique. Pas un philosophe qui ne nous présente son sauvage, depuis les plus gais jusqu'aux plus graves. Montesquieu a commencé avec son prince persan, Voltaire a immortalisé le personnage avec Candide ; Buffon en fait l'analyse dans son *éveil d'Adam*, Condillac la psychologie dans le mythe de la Statue. Rousseau a créé le rôle, et passé sa vieillesse à jouer au sauvage dans des parcs de châteaux. Pas un apprenti philosophe vers 1870 qui n'entreprenne la revision des lois et usages de son pays, avec son Chinois ou son Iroquois de confiance, comme un fils de famille voyage avec son abbé.

Ce sauvage philosophe est une bien singulière personne : qu'on se figure un Français du dix-huitième siècle qui posséderait, de la civilisation de son temps, tout l'acquis matériel : culture et sensibilité, connaissances et goûts — sans aucun des ressorts vivants : instincts, croyances, qui ont créé tout cela, animé ces formes, donné leur raison à ces usages, leur force à ces habitudes, leur emploi à ces moyens ; mettez-le brusquement en face de ce monde, dont il possède tout, sauf l'essentiel — l'esprit : il verra et saura tout, mais ne comprendra rien. Voilà le Huron de Voltaire.

Les profanes crient à l'absurde : ils ont tort. Ce sauvage-là existe, et même ils le rencontrent

tous les jours. A vrai dire il ne vient pas des forêts de l'Ohio, mais de bien plus loin : la loge d'en face, le salon d'à côté. C'est le philosophe lui-même, tel que l'a fait le Travail : être paradoxal, orienté vers le vide, comme d'autres cherchent le réel — pensée sans élan, sans vraie curiosité, occupée d'ordonner plus que d'acquérir, de définir plus que d'inventer, toujours inquiète de réaliser son bien, son avoir intellectuel, toujours pressée, pour le monnayer en mots, d'en rompre les attaches avec la vie réelle, où il travaillait, s'accroissait jusque-là comme un capital engagé, ou comme une plante vive, dans le tuf de l'expérience, sous le rayon de la foi.

De là le ton, d'abord, et l'esprit : la surprise ironique. Car rien n'est moins explicable que cette plante coupée, dont on veut ignorer la racine et la vie. « Je ne comprends pas » est le refrain de notre sauvage : et c'est à ne pas comprendre, en effet, qu'il met sa gloire. A cette incompréhension se mesure l'intelligence, entre sauvages : ils l'appellent esprit, courage, sincérité ; elle est le ressort de leur travail, la raison d'être de leur érudition. Savoir est bien ; ne pas comprendre est mieux. C'est à cela que se montre le philosophe — les sauvages de nos jours sont Kantiens, et disent : l'esprit objectif, — à cela qu'il se distingue du compilateur sans méthode et sans but.

Là est toute la raison d'être de l'Encyclopédie, cet immense effort intellectuel, qui n'a pas fait avancer la science d'un pas. Il consiste à reprendre tout l'ensemble des connaissances du temps, au

compte de l'esprit nouveau — à « naturaliser » l'esprit humain. Cette œuvre étrange, presque inexplicable, la plus vaine et la plus immense — la plus dénuée d'intérêt : elle ne contient pas une idée, pas une invention nouvelle — et pourtant la plus passionnée, ses auteurs y travaillèrent avec un zèle d'apôtre. C'est qu'il ne faut pas juger en profane. Pour un adepte, l'effort des encyclopédistes a une importance immense. Il consiste en effet à imposer un point de vue, non à proposer des raisons ; il s'agit de reprendre au compte de la libre-pensée tout l'acquis de l'intelligence humaine. L'esprit, la vie, échappera toujours : mais tout ce qui peut se dire, se formuler, demeure. Et il importe de l'exposer, de l'exprimer du point de vue et en langage social, comme on le ferait en loges. Point de polémique à proprement parler — pas d'argument ni de système — rien qu'un exposé. C'est là une singulière et nouvelle façon d'attaquer les idées positives et dont personne ne se méfie. La victime est désarmée d'avance. Point d'arguments ici, de corps de doctrine, auxquels puissent se prendre la discussion ou l'anathème. L'arme est insaisissable. Et pourtant avec quelle haine est porté le coup ; les correspondances des philosophes le montrent assez.

Pour parer ce coup, il faudrait remonter plus haut, refuser la bataille, et examiner les principes mêmes qui semblaient inoffensifs.

L'effort de l'encyclopédie part de cette idée : que les objets de connaissance peuvent se décrire, se définir verbalement. Or, c'est une nouveauté.

L'ancien monde ne concevait pas qu'une connaissance efficace pût *s'acquérir* sans effort réel, que la formule pût dispenser de l'œuvre. Tel était l'ordre de connaissance le plus élevé — la foi — mais aussi le plus humble, de ces métiers manuels que le philosophisme devait exalter et tuer si sûrement et si vite. L'effet immédiat a été la mort de l'art populaire, du « style », que l'enseignement académique créé par les encyclopédistes, depuis Diderot jusqu'à Condorcet, a tué en une génération, phénomène peut-être unique dans l'histoire. Instruire à l'école au lieu de former à l'atelier — faire apprendre au lieu de faire faire — expliquer au lieu de montrer et de corriger — voilà en quoi consiste la réforme, conçue par les philosophes, imposée par la révolution. Les isolés ont survécu, mais comme des rochers battus par la mer de banalité et d'ignorance, non comme les grands arbres dans la forêt.

Le dernier effort de cet esprit s'est produit sous nos yeux, lors de la *réforme universitaire de 1902* qui supprima le latin et le grec. Une version latine était une œuvre *personnelle*, effective. Tandis que le cours n'est qu'une conférence, un exposé, la classe était un atelier de style, où chaque élève est apprenti plus qu'auditeur, où le professeur travaille lui-même, payant d'exemple plus que de parole, montrant la chose plus que la méthode.

Et ainsi a prévalu cette immense erreur, cette condamnation de toute une civilisation : que le génie est une exception — une folie ; — rien n'était si vrai, hélas ! à certains égards : de là, la



fameuse doctrine de l'isolement du génie, — qui est un aveu naïf d'une civilisation contre elle-même, — la traduction même de ce fait que, dans l'ordre nouveau, l'idée-type est abandonnée pour l'idée-mot.

Mais de là aussi le respect superstitieux de ces formes, dont on a tué la vie. C'est là un aspect du « grand œuvre », que les cataclysmes révolutionnaires, dont il est bien en effet la cause, font trop souvent oublier. On ne voit dans la révolution que chaos et désolation — alors qu'il n'est pas, si on la prend dans son essence, d'œuvre plus silencieuse, plus insaisissable, et même plus conservatrice, puisque si elle tue l'esprit, elle conserve la lettre morte, *pour conserver*. La conservation de la forme est en effet la première condition de la destruction totale de l'esprit ; c'est au dedans des doctrines, des institutions, des idées que joue la loi de réduction ; travail comparable à celui des termites, qui respectent indéfiniment les surfaces, ou encore de ce ver parasite, qui dévore sa victime sans entamer les organes vitaux : la chute de la maison minée par les termites — la mort de l'hôte du ver — sont des accidents dont leurs auteurs sont les premières victimes : et c'est bien ainsi que les vrais révolutionnaires considèrent l'anarchie de la révolution. Ils sont les premiers à en souffrir, à la déplorer. Elle est le véritable obstacle à l'œuvre normale de la réduction, qui s'accomplit dans le silence et le secret, — avec combien plus d'efficacité : car la violence, le fer et le feu laissent bien des matériaux intacts et passent vite ; la réduction sociale ne

laisse rien que la pellicule extérieure, qu'un souffle anéantira.

\*  
\* \*

*Sociétés et libre-pensée.*

Le premier effet de la pensée collective, du Travail, est de nous contraindre, que nous le voulions ou non, à sortir de toute espèce de sentiment. Un sentiment ne se *parle* pas, en public du moins. Le point de vue critique ne nie pas la morale mais il ignore la beauté, l'amour, par définition même.

La pensée collective sera critique; par suite aucun sentiment personnel n'y pénétrera. Le sentiment personnel en effet est, considéré en lui-même et non dans son objet, purement individuel. Celui qui aime ou hait, ou plaint, ou respecte, c'est lui et lui seul qui ressent tout cela en tant qu'il le ressent et le fait. Ces sentiments pourront avoir la même fin, le même objet, ils ne seront jamais identiques. Les mots qui les désignent ne les transmettront pas comme les idées, mais ne seront que des signes, sans signification si la réalité correspondante ne se retrouve de l'autre côté.

On ne les opprime pas, on les respecte, mais on les met hors de question, hors de cause. Or, à force d'écarter, on se déshabitue, on oublie.

Dissocier les hommes, en tant que leur union est d'ordre réel et dépend de l'œuvre commune, de l'idée-type, détruire l'union réelle, c'est par définition même le terme du travail collectif de pensée.

Pour la foi, d'abord, elle ne saurait subsister

sans les œuvres ; elle est la première atteinte, et même visée, nous avons dit pourquoi : le seul fait de paraître dans une société de pensée la défigure et la déshonore ; elle ne peut être là que préjugé, superstition, odieuse aux croyants eux-mêmes. On peut appeler cet effet du travail le phénomène social de l'inversion religieuse.

Dans la réalité, devant la souffrance, l'effort, la mort, la foi s'impose à tout esprit sincère. Je prends ce mot dans son sens le plus large : *confiance* implicite en une doctrine, une autorité, un homme. Cette confiance n'est pas aveugle. Elle dépasse la raison, c'est-à-dire le motif clair et distinct, mais ce n'est pas la négation de la raison. C'est cette connaissance d'ordre spirituel que donne la convergence des efforts, et qui atteint l'idée réelle. Quiconque fait œuvre réelle, prend conscience de son être comme de son néant. C'est l'effet de cette communion dans la réalité que nous avons essayé de définir. La foi, c'est au sens large, le sens de la convergence, cette préconnaissance que donne l'œuvre commune et diverse.

La foi est l'affirmation de la nécessité d'un secours supérieur à l'homme, par suite, de l'obéissance de l'homme à une volonté plus haute que la sienne : affirmation et obéissance reconnues nécessaires par l'effort réel même : c'est dans la mesure où l'homme veut croître et créer, qu'il sent la nécessité de la foi et appelle Dieu.

Les sociétés de pensée n'ayant rien à créer ne sentent pas l'obstacle, ni l'impuissance de l'homme, ni le besoin de Dieu.

\*  
\* \*

La destruction de l'esprit se manifeste au dehors de deux manières par ses conséquences.

La première de ces conséquences, la plus proche de la cause et du fait même, est le ton, la *nuance nouvelle* que prennent les sentiments, les doctrines, les convictions qui avaient besoin de cet esprit pour vivre. Non, certes, que ce changement puisse se définir, nous avons dit que l'extérieur ne changeait pas ; mais enfin le nerf, le ressort est brisé, *la vie n'est plus là* ; le principe de croissance, la volonté d'œuvre et de progrès s'est retiré.

A vrai dire, c'est là le cas dès l'instant même que ces sentiments ou idées se proposent au travail, entrent en loge, c'est-à-dire renoncent à l'œuvre pour chercher l'assentiment *verbal*.

Le premier effet sensible est un renforcement extérieur. Les sentiments se raidissent, se figent, s'accusent, perdent leur souplesse et leur transparence ; c'est alors que paraissent les formules que professent les doctrinaires. Les superficiels crient à la victoire et prennent pour un accroissement, un renforcement du corps, ce qui est la fin de l'esprit. Il semble qu'on reconnaisse enfin la valeur en soi de forces morales qu'on ne prenait jusque-là que dans leurs œuvres. *Autorité, Loyalisme, Tradition, etc.*, arborent des majuscules et montent sur l'autel. Mais cette apothéose n'ajoute rien à leur efficace, au contraire. Ce ne sont pas ces abstractions qui travaillent ; elles dispensent de travailler ; on croit

les avoir servies en les adorant, comme le libre-penseur croit faire avancer *la science* en lui élevant des autels, en la divinisant. Mais si le sentiment se fige en formules, il apparaît à la fois stérile et exigeant.

Dans la démocratie avancée il y a des adeptes si bien entraînés qu'ils ne peuvent plus se défaire du point de vue social, jugeant tout à travers la libre-pensée : pour ceux-là tout sentiment positif même pris dans la vie, efficace, donnant plein, est un mensonge et une tyrannie. Ce qui était soutien, appui, garde-fou dans la vie réelle n'est plus ici, à l'abri des risques et loin de l'effort, que chaîne, obstacle, prison. A l'origine de la démocratie sociale, ce que n'a pu faire l'illusion d'adeptes mieux formés se fera par l'évolution sociale elle-même. Les doctrines et les sentiments positifs, une fois entrés en loge, auront vite perdu dans l'atmosphère nouvelle leur vrai ressort, leur vie, et alors se montreront tels que les adeptes les auraient imaginés, tyranniques, exigeants et creux.

Et en tout cas, que le travail agisse sur le sujet ou sur l'objet, l'effet est le même : *la révolte individualiste*.

Cette révolte se produit tôt ou tard *contre toute force morale*, c'est-à-dire toute force sociale réelle, et elle a toujours le même caractère : c'est comme une défense de l'individu contre une tyrannie extérieure.

Nous comprenons maintenant pourquoi la pensée sociale se dit *libre*, et pourquoi cette liberté a un

caractère *négatif*, se trouve toujours sur la *défensive*.

Elle est libre ou du moins apparaît telle à chacun de ses tenants, *parce qu'elle n'est plus mise en présence du réel*, en aucun sens, c'est-à-dire contrainte à se dépasser elle-même, à chercher son unité au delà d'un effort d'accroissement, d'expansion qu'elle doit demander à plus grand qu'elle : elle ne porte plus rien ; dès lors elle est bien plus légère ; il ne reste du secours devenu inutile que *la gêne et le lien* : soutenir c'est tenir.

L'*unité* se réalise au contraire *par en bas*, et inconsciemment : ni effort, ni conscience.

Le *premier pas* consiste, nous l'avons vu, à *supprimer la conscience* : condition négative, destruction de la *foi*.

Le *deuxième* consiste à *refuser l'effort*, à déclarer tyrannique, contre nature, tout ce qui l'exige.

Mais enfin la réalité ne saurait disparaître — et les frères ne la perdent pas de vue — et nous avons dit sous quelle forme elle apparaît nécessairement, dans le monde de la parole : la *foi* comme une absurdité, la *tradition* comme une contrainte, l'*expérience* comme un obstacle, une inutilité particulière à laquelle on ne s'arrête pas. Ainsi dans ce monde de la réduction où les lacunes sont des forces, tout secours est une gêne, tout don un vol.

Par contre, *la vérité*, au lieu d'une conquête à faire, ne sera plus qu'un bien à garder : l'intuition disparaît.

Mais, nous le répétons, au risque d'être fatigant, c'est au fait social d'entraînement et de sélec-

tion que nous songeons ici, non au fait individuel d'*abstraction*, de spéculation théorique (1).

*Société de pensée et démocratie.*

Enfin la plus modeste société de pensée, en même temps qu'un « four de lumière » est, qu'elle le sache ou non, et quelles que soient les tendances et doctrines de ses membres, une petite cité en formation, la *citée purement démocratique*. Elle institue dans son sein une sorte d'opinion tout à fait particulière et spéciale, celle qui se forme par discussion et vote, *librement* et *consciemment*. La seule société *vraiment libre*, c'est-à-dire qui n'ait à tenir compte que de la volonté *actuelle* et *exprimée* de ses membres, et non à accepter du dehors des nécessités extérieures, qu'elles soient morales ou matérielles, c'est la société de pensée. De même toute société libre, au sens absolu de la *pure démocratie*, c'est-à-dire toute société dont les membres se *gouvernent eux-mêmes*, où la *volonté actuelle* de la collectivité fait loi, est nécessairement une société de pensée.

On voit en même temps ce que cette condition a de restrictif : pour être *libre*, il faut qu'une société ne soit que de pensée, qu'elle ne vise que l'*opinion* et non l'*effet*, la vérité et non le bien, la pensée et non l'œuvre, j'entends en tant que société. Autrement il lui faudrait tenir compte de la réalité visée, en principe, et indépendante de l'opinion

(1) [Loi sociologique, non psychologique.]

actuelle des membres. Il y aurait un but social ou discipline dogmatique et une expérience sociale ou tradition — morale théorique — morale pratique.

Il faudrait que quelque discipline, quelque objet fût imposé du dehors à ses membres, avant toute discussion, et au nom d'un intérêt supérieur.

Et c'est la vérité exprimée par ces différents faits : le caractère *provisoire*, ou *officieux*, ou *secret*, des sociétés de pensée dans leurs différents états, quand elles veulent se composer avec la réalité.

Les sociétés de pensée comme la démocratie directe sont à contresens de la vie.



## CHAPITRE II

### LE PHÉNOMÈNE RÉVOLUTIONNAIRE ET LA MÉTHODE SOCIOLOGIQUE

Nous avons vu la nature réduite de la vérité socialement élaborée. Mais quelle conception sociale va-t-il sortir de ces cénacles de discoureurs?

Comment ce jeu puéril commencé en badinant, a-t-il eu une action réelle sur l'opinion? Comment les causeurs de 1730 sont-ils devenus des pontifes, les paradoxes de salon, des systèmes, les réunions de libertins, des séances de philosophes, la république des lettres, cette aimable allégorie, une insupportable réalité, le philosophisme une règle de conduite pratique? Comment, enfin, ce souffle si léger de la pensée socialisée s'est-il enflé en ouragan jusqu'à renverser tout l'édifice social d'une nation?

C'est d'abord que les sociétés de pensée sont des sociétés. Si les hommes étaient librement réunis dans des assemblées ouvertes, les lumières ne progresseraient pas. Le philosophisme a besoin d'une organisation, d'une charpente sociale pour agir sur l'opinion et lui donner la consistance et la suite que la vanité de l'idéologie ne saurait lui donner. Nous parlerons de cette organisation dans la deuxième partie.

Mais il faut aussi une idée à répandre, dont nous nous occuperons d'abord. Nous allons la chercher à travers ses effets.

### 1<sup>o</sup> *Le phénomène révolutionnaire.*

Si nous envisageons le résultat, nous le trouvons prodigieux.

Le phénomène révolutionnaire, courant d'idées qu'on appelle, selon le temps, philosophie ou libre-pensée ; selon le degré, libéral ou jacobin ; philosophie en 1750 et 1793, libre-pensée aujourd'hui, jacobin pendant la Révolution, terrorisme, — connu de tout le monde, — est un fait social indéfinissable.

Et d'abord, est-ce bien un phénomène à part ? Les libres-penseurs diront que non : c'est l'histoire même de l'humanité ; la libre-pensée, c'est la pensée ; le peuple, c'est tout le monde.

Mais les jacobins ne sont pas tout le monde, ni le Grand-Orient, qui est plutôt un des grands centres de libre-pensée, n'est pas que je sache un centre intellectuel.

Cependant le phénomène semble être universel : car on le trouve dans tous les temps et dans tous les pays et avec les mêmes caractères. Les trois causes de Taine sont ici en défaut. On ne peut le rapporter ni à la race : car ses représentants sont tour à tour Jeunes-Turcs, Japonais, Russes, Anglais ; ni au moment : il est au dix-huitième comme au vingtième siècle ; ni au milieu : M. Sorel allègue les aristos, M. Aulard les bourgeois, Michelet le peuple.

Ni dans les sociétés philosophiques où le secret assure à une élite d'initiés un pouvoir absolu sur les adeptes ; ni dans les sociétés politiques, ni dans les sociétés révolutionnaires où le Salut public ferme la bouche aux protestations de la masse, nous ne trouvons personnalité et indépendance.

Le gouvernement révolutionnaire n'est pas libre, ni le gouvernement d'une loge éclairé.

Alléguerait-on l'effet de la doctrine ? mais les raisons ne sont pas convaincantes : Brunel invoque l'individualisme anglais ; Taine au contraire le rationalisme français, l'esprit classique ; d'autres encore l'illuminisme, le socialisme allemand, de Descartes à Hegel.

Rien n'est plus gênant pour l'histoire qu'un phénomène déterminé et toujours semblable à lui-même comme l'est le phénomène révolutionnaire.

Au lieu de toutes ces interprétations psychologiques, dont la variété même prouve le mal fondé, ne sommes-nous pas invités à penser plutôt aux explications de la science sociologique dont Durkheim s'est posé en législateur et que d'autres avant et après lui ont élaborée. Là nous trouvons des uniformités : les faits sociaux ont leurs lois naturelles et leur automatisme comme les faits psychologiques. L'histoire naturelle des sociétés de pensée que nous essayons en ce moment nous a déjà présenté de ces effets automatiques ; nous en avons relevé un qui résout en partie le problème de la libre-pensée : le travail des sociétés de pensée a, par sa forme même et indépendamment de son objet, un effet d'orientation sur l'esprit. La pensée

socialisée, pauvre d'intuition, séquestrée du réel, aboutit à des vérités réduites parce qu'elle est orientée vers le vide.

\*  
\* \*

M. Durkheim a été le plus bruyant promoteur de la science sociale. C'est le sort des inventions et des réactions de manquer de mesure. C'est le propre des sciences jeunes de ne pas savoir modérer leur appétit. Non content de sa science, M. Durkheim s'est lancé dans une métaphysique chimérique.

Voici sa thèse :

La société est le fait primitif et non pas l'individu. La société d'abord ; la foi, la doctrine, la conviction, la morale, après. La force inconnue qui est au fond de tout prend la forme sociale, comme elle prend la forme vie, corps, matière, etc... C'est à cette forme, à des rapports sociaux, à un état social, qu'il faut en venir, si on veut expliquer la loi morale ou la foi religieuse, qui ne sont que des produits sociaux. La vérité religieuse n'est qu'une mythologie de la nécessité matérielle résultant de l'état social : Dieu, un symbole social. Il faut désormais renverser les termes : le crime est immoral parce que anti-social, et non anti-social parce qu'immoral. La morale dépend de la société, le fait matériel d'association a précédé ; le fait moral d'union a suivi.

Le fait primitif, essentiel, matériel, c'est l'association. Le fait moral, l'union de sentiments est dérivé. Nous pensons être associés parce que nous sommes unis de cœur, et unis parce que nous avons

le respect de la même réalité, le christianisme. Cela semble naturel. Erreur ! dit Durkheim : nous avons cette foi parce que nous sommes associés (1).

Ce panthéisme matérialiste de Durkheim n'est que l'aboutissement d'une socialisation outrée de la pensée et de la réalité. Social est le vent qui souffle aujourd'hui : tout doit être social sous peine de ne rien valoir ; au lieu de la charité qui consiste à aimer son semblable, on prêche la solidarité qui consiste à agir socialement.

*La méthode sociologique.*

Laissons M. Durkheim à sa métaphysique négative et revenons à la science sociale. Elle seule peut nous donner le dernier mot du phénomène révolutionnaire.

(1) La plus célèbre application : Loisy ; l'Église, fait primitif ; le Christ, œuvre de l'Église. Le Roy dit de même pour la Résurrection et les miracles en général : ce qu'il y a en eux d'objectif, c'est l'œuvre collective dont ils sont le produit. C'est le mouvement inverse de celui du seizième siècle qui nie l'Église.

C'est quand le corps s'affaiblit, quand le lien social se relâche, quand l'élan se ralentit que paraît le souci de l'union, de la défense commune du corps social pour lui-même dans son être physique. Après la crise protestante du seizième siècle le terme social « catholique » prend dans l'Église officielle la place du mot réel « chrétien ». Le moderniste poussant au bout du mouvement voudrait mettre l'Église à la place de Dieu. Et aujourd'hui même, il en est qui mettent le corps avant l'esprit, l'ordre avant le but : M. Maurras défend le corps pour l'ordre qu'il présente ; M. Le Roy compromet l'esprit : c'est la même doctrine : intellectuelle chez Le Roy, matérialiste chez Maurras.

La probité intellectuelle de Taine lui a fait mettre en pleine lumière les monstrueux événements : l'explosion d'anarchie, suivie de la conquête, puis de la tyrannie du jacobinisme. En brossant le tableau de la psychologie du jacobin, il a analysé admirablement cet état d'âme anormal, le mirage des principes abstraits et la contagion de l'idée homicide. Mais il y a disproportion entre les causes personnelles et conscientes qu'il est réduit à invoquer et les effets inouïs qu'il décrit. Cette perversité est trop répandue et trop profonde pour être personnelle. Et quant aux motifs conscients allégués en leur temps par les révolutionnaires eux-mêmes et docilement accueillis par les historiens de la défense républicaine — circonstances, révoltes, complots, famines, guerres, — c'était la façade présentée à dessein à l'opinion publique pour masquer le travail intérieur de la petite cité qui tyrannise la grande : pour égarer l'opinion, tantôt on l'endormait en faisant le silence sur des actes énormes et révoltants, tantôt on l'affolait en donnant une publicité bruyante à des mensonges absurdes.

Il faut donc chercher, au-dessous de la psychologie consciente, le ressort caché du régime révolutionnaire. En étudiant les faits sociaux, la sociologie rencontre des causes plus profondes que les raisons réfléchies, les intentions formulées, les volontés concertées. Au-dessous du calcul des hommes et des actes voulus, elle voit des mouvements instinctifs, les actions et réactions inconscientes, les influences inaperçues, les entraînements irréflechis de la vie sociale.

Or, ces influences vitales ont leurs lois, ces forces inconscientes, leur mécanisme impersonnel, naturel, où l'individualité disparaît, absorbée par le courant.

Les jacobins règnent en vertu d'une force impersonnelle qu'ils servent sans la comprendre et qui les brisera sans effort comme elle les a élevés. L'histoire du petit peuple a sa loi, son progrès, que ses citoyens mêmes ne connaissent pas. Et c'est la loi sociologique des sociétés de pensée. Ce n'est pas d'une anarchie spontanée que surgit la Révolution en 1789. C'est d'un lent et sourd travail de trente ans, préparant, chauffant comme en vase clos dans ces sociétés fermées les initiés, c'est-à-dire les esprits les plus aptes à subir l'influence déformatrice. On ne naît pas libre-penseur, on le devient encore moins au grand air de la vie si chargée de réalités.

Des recherches patientes qui se multiplient sous nos yeux nous permettent de vérifier ces lois sociologiques des sociétés de pensée. Malgré la différence des mœurs et des pays, nous retrouvons les mêmes pratiques, le même engrenage, le même entraînement fatal.

M. Ostrogorski, dans une étude comparée de la démocratie et de l'organisation des partis politiques en Amérique et en Angleterre, M. James Bryce dans une étude plus limitée, mais plus approfondie sur la politique aux États-Unis, nous étonnent par la ressemblance de leurs documents avec nos sociétés révolutionnaires. Et la même dégénérescence se retrouve jusque dans des sociétés

où on ne l'attendrait pas : les compagnonnages, la société royaliste de 1815, même sur son déclin, la Compagnie du Saint-Sacrement de 1660.

Je ne prends en exemple que la loi de sélection et d'entraînement qui se réalise dans les épurations révolutionnaires. La crise sociale d'où naquit le Grand-Orient de 1773 à 1780, le travail qui élimina le personnel de la grande loge de France est le même qui exclura la majorité feuillantine en 1790 et, tragiquement, la majorité girondine en 1793. On découvrirait dans les sociétés philosophiques de 1785 la même pente morale et intellectuelle, les mêmes procédés, les mêmes mœurs politiques — au niveau moral près — que dans les sociétés populaires de 1794. La loi reste la même ; les « frères » polis et poudrés de 1789 y obéissent avec la même inconscience que les « frères » grossiers et crasseux de 1793.

## 2<sup>o</sup> *La conception de l'État.*

Poursuivons donc notre histoire naturelle des sociétés de pensée en leur première phase.

La loi de réduction nous a montré cette pensée évidée, mots sans âme, âme sans vie. Or, elle se mêle de construire, de reconstruire la société. Comment le néant peut-il créer ? Et vers quel idéal positif va-t-on orienter les intellectuels pour les enthousiasmer ?

Pour les foules, les mots suffisent, pourvu qu'ils éveillent des passions ; mais pour les philosophes du bien public, il faut bien qu'il y ait un programme



du bien public, une conception de l'État. Quelle est-elle? Est-ce un produit spontané du travail social? Est-ce une donnée étrangère introduite du dehors?

Et d'abord quelle est la théorie, quelle est la conception politique qui va germer et fleurir dans les sociétés de pensée? Avant d'en discuter la valeur, il faut en préciser la portée.

Elle part du principe de l'égalité de tous les hommes, par suite de leur indépendance absolue. Elle s'appellera le régime de la démocratie directe : c'est le cumul de tous les pouvoirs dans les mêmes mains qui ne s'en dessaisissent à aucun moment. Et ce souverain aux pouvoirs illimités et sans appel, maître de la justice même, c'est le peuple, le peuple agissant de concert pour édicter d'une seule voix sa volonté commune, la volonté générale. Et cette volonté générale crée la loi, les droits, les devoirs et n'est responsable qu'envers elle-même. La vie et les biens de chacun sont ainsi à la disposition du peuple souverain.

Telle est l'idée de la cité démocratique que l'on inculquera depuis 1760 aux adeptes des sociétés de pensée, choisis, entraînés, cultivés, épurés par une sélection continue, façonnés en un mot et passionnés dans ce milieu artificiel jusqu'au jour où ils sortiront apôtres de cette nouvelle religion. Le catéchisme en sera le *Contrat social* que Rousseau publie en 1762.

Afin de bien saisir le caractère de cette doctrine, le meilleur moyen est de la voir à l'œuvre dans le détail de son application. Ne la prenons pas dans

son triomphe quand elle règne sans conteste en l'année de la Terreur — toutes les tyrannies se ressemblent, — mais plutôt tandis qu'elle lutte deux années durant pour arriver au pouvoir, la démocratie directe se mesurant avec la démocratie constituée ou parlementaire que représente la Convention.

La démocratie directe garde au peuple l'usage de la souveraineté, à la différence du régime représentatif qui la lui prend à bail et du régime d'autorité qui la lui enlève.

En face de la Convention, régime représentatif de la souveraineté populaire, se dresse ainsi le régime amorphe du peuple souverain, agissant et gouvernant par lui-même. Où se trouve ce peuple? Dans la rue, et dans les clubs ou les « sociétés populaires », qui ne sont autre chose que les sociétés de pensée. « Le souverain est immédiatement dans les sociétés populaires », diront les jacobins. C'est là que réside, parle et agit le peuple souverain. Le peuple de la rue ne sera requis que pour les besognes et les exécutions.

Il faut se représenter les sociétés populaires comme un immense réseau ressortissant à la société-mère, le club des Jacobins : un système nerveux transmettant jusqu'aux extrémités du pays les impulsions de ce cerveau.

En face, l'autre réseau, légal celui-là, l'ensemble des sections ou assemblées électorales ressortissant à la Convention.

Voilà donc les deux pouvoirs qui vont s'affronter : le pouvoir occulte en face du pouvoir effectif.

Les sections électorales primaires sont ouvertes, publiques, puisque le suffrage est universel.

Les sociétés populaires sont des cercles fermés : depuis la première loge jusqu'au dernier club jacobin, elles se recrutent elles-mêmes par cooptation, elles se limitent et s'épurent par élimination.

Les sections électorales sont temporaires, intermittentes comme les élections.

Les sociétés sont permanentes, sans cesse délibérantes : le souverain ne saurait abdiquer.

Là le pouvoir constitué ; ici le pouvoir constituant, toujours « debout », sans cesse surveillant et redressant — en attendant qu'il les absorbe — les autorités légales.

Dès le début, les sociétés ont régenté les assemblées électorales, intrigant, tripotant, sous prétexte d'exclure des traîtres qu'elles seules désignaient. Plus tard, elles les ont doublées de comités de surveillance. A la fin elles les ont fermées d'office : plus de représentants élus puisque le peuple règne et gouverne par lui-même.

Et c'est ainsi que le club des Jacobins morigène, violente, épure à coups redoublés, au nom du peuple souverain, la Convention, en attendant qu'il ajourne son pouvoir même.

Si le peuple souverain a des mandataires, ce ne sont plus des « représentants » aux pouvoirs assurés mais limités par la loi ; ce seront des agents directs, identifiés avec le peuple, « présidents du peuple » qui les tient à la lisière, surveillés pas à pas, renvoyés demain peut-être, mais aujourd'hui dieux, forts de tout le droit du peuple illimité et sans

recours. Mais ces présidents, simples commis révocables *ad nutum*, ne se distinguent pas de leurs « frères ». Robespierre proteste aux jacobins (2 janvier 1792) : « Apprenez que je ne suis pas le défenseur du peuple ; jamais je n'ai prétendu à ce titre fastueux. Je suis du peuple, je n'ai jamais été que cela. »

Cette idée n'est pas de l'ancien régime ; pas du nôtre non plus ; c'est le cri des Caucusmen anglais ; pas « d'homme sauveur ». Le commissaire — nous disons le « délégué » — est donc le simple porteparole du peuple.

Et les jacobins, à la Convention (25 août 1794), définiront ce régime d'absolue égalité « la dictature sans dictateur ».

De ces faits se dégage claire et limpide la doctrine sociale de la Révolution française.

De face, les principes : tous les hommes égaux, tous les hommes libres, tous les hommes affranchis de toute autorité.

A l'envers de cette médaille, les faits : le peuple souverain est le petit peuple des sociétés fermées, triées, épurées, réduites, seul représentant authentique du peuple en soi et de la volonté générale.

Et ce petit peuple n'a rien de commun avec le grand peuple de France puisqu'il l'opprime et à la fin le tyrannise. En nombre, le petit peuple est une infime minorité. La pratique est l'opposé de la théorie. Tyrannie de fait au service d'une liberté de principe : tel est le bilan de la Révolution. L'idée contredit la réalité. Le sens des mots est interverti.

Les dénominations morales changent d'accep-

tion. Ce n'est plus à la morale humaine que l'on demande le sens du juste, c'est à l'idée révolutionnaire. Tout acte, tout décret du peuple souverain est appelé *révolutionnaire* et dès lors déclaré légitime. Le fanatisme des tueurs, les tribunaux assassins, « justice du peuple » ; des vices odieux, « vertus civiques ».

Contresens des mots ! faut-il dire mensonges ? Non. Ce n'est ni un mensonge concerté, ni un complot machiné. Une intrigue n'aurait pas cette puissance, ni cette étendue, ni cette durée. Ils ne mentent pas ; ils sont convaincus et entraînés. Ils subissent la loi du régime et cette loi les dépasse.

### 3<sup>o</sup> *Le « Contrat social ».*

D'où vient cette conception politique que nous venons de voir à l'exécution ? On est tenté de dire que c'est l'invention de Rousseau, car la Révolution s'est donné comme programme le *Contrat social*. Mais n'y a-t-il pas autant de raison de dire que Rousseau a pris pour modèle les sociétés de pensée ? A le lire, ne se croirait-on pas devant une loge, un ordre, une société : liberté absolue des opinions, égalité des membres, toutes les décisions prises au scrutin : rien de plus démocratique.

Inutile donc de chercher dans l'antiquité de Rome ou de Lacédémone, si admirée des patriotes, ou dans ce petit État, la Genève de Rousseau, le modèle de sa république. Ce n'est pas le ciel des anges, c'est la cité des nuées aux oiseaux bavards, loin des choses existantes ou possibles. Les citoyens

de Jean-Jacques ne sont pas des hommes neufs sans préjugés ni tradition ; ce sont des hommes usés et roués qui abandonnent dans le monde artificiel des sociétés leurs préjugés ou leurs traditions. Ainsi le contrat social en un sens n'est pas une chimère. Il est réalisé à Paris dans la république des lettres. Il tenta de devenir le régime de la France sous la Terreur. Examinons-le donc bien avec le respect qu'il mérite, c'est-à-dire, dans l'ordre réel et non pas seulement dans l'ordre des abstractions et donnons-lui la place qui lui revient.

« Généreuse, mais dangereuse utopie. » Tel est, on le sait, le jugement de la société réelle et du monde profane sur l'idéal de la démocratie. Dissolvants ou chimériques, tels apparaissent ses principes : liberté permise — égalité promise — vertu escomptée. Il y a erreur à croire, danger à dire que toute liberté soit bonne, toute égalité juste, toute vertu certaine.

Tout cela est faux dans une société de pensée. Et c'est ici Jean-Jacques qui a raison.

Dans cette cité-là Rousseau a raison.

La nature est bonne, la vertu est la règle, l'égoïsme, l'exception. Que peut gagner l'intérêt politique dans les discussions platoniques, où seules les opinions sont en cause ? On n'est pas théoriquement intéressé ; et tant qu'il s'agit d'idéal à définir et non d'œuvre à faire, l'intérêt, l'égoïsme sont hors de question. S'il entre, ce ne peut être que par un malentendu, par « défaut de lumière ». « Éclairé, » au contraire, conscient de ce qu'il fait là, il doit pousser à opiner dans le sens de la vertu et la

pensée naturelle est ici à la vertu, comme elle est ailleurs au vice. Ainsi, point de chimère dans cette foi si surprenante des démocrates à la vertu de l'humanité. Ils ont raison, la vertu est ici la règle, « la volonté générale » doit triompher, et leur opinion prouve seulement qu'ils jugent en adeptes, en « philosophes ». Mais pourquoi pas? Ces prétendues chimères sont ici chez elles. Toute société de pensée est une société de gens vertueux, généreux, subordonnant tous motifs politiques au bien général.

— On a tourné le dos au monde réel. Mais écarter le monde n'est pas le vaincre.

Dans la société réelle, il y a une œuvre à faire, une place à tenir ; un être ne vaut socialement que dans la mesure où il *est*. Et c'est pourquoi la nature est mauvaise, toujours en deçà de ce qu'il faut, jamais assise au vrai point de vue où on ferait le bien sans effort ; toujours faible, négative et tirant à soi. D'où nécessité de s'élever sans cesse au-dessus d'elle, nécessité de continence, d'obéissance aux meilleurs, aux plus sages, de souffrance acceptée, d'effort entrepris, de devoir accompli.

Rien de tel ici ; il n'est pas question de produire, de créer, de faire, mais de parler, d'affirmer — ce qui ne demande ni force ni effort. Parler comme on sera ou veut être — preuve de cœur dans la vie réelle — paraîtrait duplicité et ambition dans la vie sociale.

D'un autre côté, s'il n'est pas question de produire, on partage un acquis. Est considéré comme acquis ce qui reste de la vérité après discussion. C'est ce qu'en politique on appelle *la loi*. Ce sera

la base du contrat social. La loi est l'inverse de la coutume : elle est écrite d'abord, la coutume, après. La loi, produit de l'intellect, précède la vie ; la coutume est la vie même, informatrice et progressive, rédigée seulement quand elle commence à fléchir.

La vérité sociale met l'homme tout en innocence mais c'est la vérité de réduction, qui s'oppose à la vérité de progrès, de conquête et de création, à la vérité de foi, comme le néant s'oppose à l'être.

Ainsi, point de foi ici en tant qu'elle impose le sacrifice ; point de privilèges en tant qu'ils supposent des devoirs ; point d'autorité morale en tant qu'elle implique une supériorité réelle.

On voit que le citoyen de Jean-Jacques n'est pas une chimère.

Société de pensée, cité d'égaux tout intellectuelle et tout idéale ; voilà pour Rousseau et pour les philosophes de son temps la seule forme régulière de la société humaine.

Rousseau présente en effet la société volontaire comme le fait initial, antérieur à la justice, antérieur à toute doctrine : c'est le primat de l'action sociale sur la pensée, la pensée n'étant que la dérivée de la fonction.

Rêve de cité idéale, toute en beauté. Elle présente l'objet le plus séduisant, « le bonheur » (1) ; le moyen le plus facile, la liberté, au sens de La Boétie : l'affranchissement — affranchissement de toute autorité, ajoute Rousseau ; — le motif le plus noble, « le bien », enfin la raison sociale la plus

(1) V. D'HOLBACH.



vaste, car ce bonheur, cette liberté, ce bien, seront ceux de « l'homme en soi » tels que tout homme les désire dès qu'il est éclairé. On prend ainsi pour but « le patriotisme » philosophique de 1789, on dit mieux et dans le même sens aujourd'hui « l'humanitarisme » (1).

Or, du fait même que la société est virtuellement universelle, il résulte qu'elle ne peut considérer ses membres que d'une seule manière, comme homme en général ; elle ne peut tenir compte que de ce qu'ils ont de commun avec tous les hommes. Et il n'est que deux points : d'une part, l'idéal dernier, de l'autre, la nature primitive, conservation et reproduction. L'ange et la bête : voilà par où l'on peut dire sans absurdité que tous les hommes se ressemblent. Ils ne sont égaux, pareils, que par là.

Laquelle de ces deux conceptions s'imposera à la société? La nature primitive, par cette seule raison qu'elle confond les deux et considère les hommes comme *actuellement* égaux : car l'autre égalité est à conquérir, elle n'est pas de ce monde. Elle nie l'effort personnel, divinise la nature, érige en absolu le contingent et le relatif ; elle envisage les hommes comme libres de droit ; or, la liberté de droit ne convient qu'à un être considéré comme achevé, complet, et ne peut convenir à une doctrine d'effort et de sacrifice.

Et poussé jusqu'à cette limite, le *Contrat*, seul, contient la doctrine. La forme suppose le fond.

(1) Pas de patrie quand il y a un maître, dit La Harpe (voir, je crois, *Mémoires* de RIVAROL, un discours de La Harpe en 1790.)

C'est ainsi que la société en soi, et celle-là seulement, prend un caractère différent des autres.

La réalisation de cette virtualité dépend de quoi? D'un travail purement intellectuel, « les lumières », et nullement d'un travail moral et réel, l'effort, la lutte intérieure. On « prend conscience » de cette liberté, de cette égalité, au contraire de la liberté ou de l'égalité chrétiennes qui sont des points d'arrivée qu'on conquiert et mérite par ses œuvres et non des points de départ. Une liberté, une égalité auxquelles mène le seul travail intellectuel sont donc nécessairement négatives. La liberté politique propre est une fiction sociale.

Et ce « souverain », comme l'appelle Rousseau, le peuple de cette démocratie parfaite, ne le dirait-on pas extrait d'un conte de fées? Il garde à lui les pouvoirs illimités et confondus, il les exerce par lui-même, il n'en délègue aucun à personne. Rousseau se doutait-il, en écrivant sa constitution idyllique qu'un jour on voudrait la réaliser et voyait-il son doux rêve s'achever en cauchemar de sang dans la France terrifiée?

Et cependant l'idéal conçu par Rousseau, du peuple libre par excellence, du peuple en soi, de la démocratie directe, ne cesse d'attirer comme par une fascination invincible les démocrates de tout genre : fatalement ils y viennent et s'y laissent séduire. L'oracle est là ; la voix des principes parle là et là seulement.

Regardons-y toutefois de plus près. Rousseau fait de la pensée collective ou volonté générale une

critique aussi peu comprise que profonde. Il y a une volonté du peuple *a priori* : les principes. Si le peuple réel, la « multitude » décide dans leur sens, c'est bien ; sinon, c'est lui qui a tort et il y a là une personne pour le redresser, le peuple des « sociétés », qui, lui, grâce à son organisation, est toujours dans la droite voie. Et quand même dans cette petite cité on serait dix contre mille, la voix de la « société » est bien la voix du peuple. Personne ne parle plus souvent de la volonté du peuple et personne ne s'en informe moins (1).

On conçoit le droit absolu de la majorité qui n'est qu'un absolu relatif. Mais telle n'est pas l'idée de la survie du peuple comme elle paraît dès 1789 : il y a un être bon, vertueux, juste, sage par excellence, le peuple. Le peuple est Dieu. Non pas en tant que majorité décidant contre une minorité mais absolument parlant.

Pour les doctrinaires du régime, philosophes et politiciens depuis Rousseau et Mably jusqu'à Brissot et à Robespierre, le vrai peuple est un être idéal. La volonté générale, la volonté citoyenne dépasse la volonté actuelle du plus grand nombre comme la grâce domine la nature dans la vie chrétienne. Rousseau l'a dit : la volonté générale, le vrai peuple n'existe que virtuellement dans la conscience ou l'imagination des « hommes libres », des « patriotes » — des « citoyens conscients », dirait-on aujourd'hui.

(1) [V. « le Mysticisme de Rousseau », dans *les Sociétés de pensée et la démocratie*, p. 27.]

De là cette idée d'un *peuple légitime* — qui est très semblable à celle d'un prince légitime — il s'agit d'une part d'un homme, tout pareil aux autres, souvent très inférieur aux autres, d'autre part, d'une foule comme les autres foules, souvent bien moins nombreuse et plus méprisable. Mais il y a un caractère extérieur à cet homme ou à cette foule qui en font le *roi*, le *peuple*. Pour l'un c'est l'hérédité. Quel est le talisman pour l'autre? Le nombre? — Fil « Moyen empirique », dit Jean-Jacques. C'est comme si on disait que le roi est l'homme le plus intelligent de son royaume. La volonté générale a d'autres caractères, *les principes*; c'est la volonté conforme aux principes. Voilà le vrai peuple. Le reste n'est que « quelques particulières histoires ». Rien d'amusant comme cette doctrine chez les dévots du peuple, car ils ne veulent pas plus abandonner la loi du nombre, que les légitimistes celle de la qualité. Ils trouvent des mots : les muscadins.

Mais alors survient l'histoire de fait, qui n'a pas de peine à découvrir la fraude.

Le fait est celui-ci :

L'action des sociétés sur le peuple n'est pas de pensée, mais de force. Telle est la vérité réelle devant laquelle s'évanouit comme un fantôme la vérité sociale.

La force colossale du régime qui triomphera en 1793 n'est autre que la force d'inertie canalisée par la machination des sociétés occultes. Les adeptes le sentent plus ou moins obscurément. Ce n'est pas qu'ils comprennent; ils sont les derniers à com-

prendre, car l'entrée de la machine leur ôte cet « esprit de finesse », ce sens du réel qui corrige l'esprit de géométrie chez le commun des hommes et les éloigne des grosses bêtises, toutes d'ordre logique.

Ce n'est pas la lumière du vrai que représente la maçonnerie philosophique, c'est une pression aveugle sur le peuple maintenu dans l'ignorance par des initiés au secret.

La façade vérité n'est qu'un mensonge.

\*  
\* \*

Une conception nouvelle de la société vient donc de naître qui va bouleverser la société humaine de fond en comble.

Mais avant d'étudier son levier de puissance, son machinisme d'exécution, arrêtons-nous au développement intellectuel des fameux principes dont elle fera l'argument de toutes ses œuvres, savoir, la perfection native de l'homme et son absolue indépendance (1). Que valent-ils?

(1) ROUSSEAU, *Contrat social* : « L'homme est né libre, et partout il est dans les fers. » *Les révolutionnaires* : « Esclave sous l'ancien régime, le peuple brise ses fers le 14 juillet 1789. »

## CHAPITRE III

### LA THÉORIE PHILOSOPHIQUE LES ÉTAPES DU SYSTÈME

#### 1. LES PHILOSOPHES

Dieu est ; nous nous faisons. C'est le contraire de l'opinion de Renan, qui fut le dernier des philosophes d'après le sens que le dix-huitième siècle donnait à ce nom.

Ces philosophes se sont demandé pourquoi l'homme ne serait pas comme Dieu ? Il possède une nature bonne, une conscience absolue, une science générale : il est donc libre ; il demanderait la force à la nature ; l'obligation à la conscience ; la loi à la raison. Or la conscience nous donne l'obligation absolue, mais ni la nature ne nous donne une force infinie, ni la raison une loi certaine et parfaite.

Et pourquoi ne pas identifier l'impulsion de la conscience avec l'objet de l'expérience, le monde ? rattacher à la loi générale de la science l'obligation de la conscience ? L'impulsion de la conscience n'est-elle pas absolue ? Sans doute ; mais le monde n'est pas infini : il est seulement le plus grand que je connaisse. Le devoir est absolu ; le droit est relatif, puisque l'être que je connais et auquel je l'appliquerai est fini.

Ainsi nous sommes en présence d'une obligation absolue, mais d'une loi imparfaite ; nous sentons la nécessité d'obéir et nous ne trouvons pas en notre connaissance de règle assurée. De là le caractère des morales et des lois humaines, absolues et unes quant à l'obligation ; relatives et diverses quant à la forme ; une conscience : mille morales.

Pour que la loi morale absolue fût fondée, il fallait qu'une intelligence adéquate à l'Être nous la donnât : c'est le fondement de la loi de l'Église sur laquelle le monde vivait depuis deux mille ans, c'est-à-dire, ou à peu près, depuis qu'il pensait.

Et c'est ici que les philosophes se séparent de la pratique commune et de l'opinion commune. Ils ne changent rien à la forme du principe, mais ils prétendent en tirer une loi à la fois générale et absolue, fonder un droit à la liberté, déterminable, immédiat et applicable.

Non certes qu'ils prétendent posséder actuellement toute vérité ; mais ils croient que cette possession, les choses étant ce qu'elles sont, n'est qu'une question de peine et de temps ; que le monde est fait pour se suffire à lui-même, et possède en lui les éléments voulus pour cela, la vérité, c'est-à-dire l'intelligible, et la raison ; il ne s'agit que de mettre d'accord la raison inconsciente des choses et la raison consciente de l'homme.

De là une interprétation nouvelle des lois scientifiques : elles sont *nécessaires*, absolument parlant. Mais ce n'est là qu'une hypothèse métaphysique ; et c'est une idée grossière.

Ainsi le point de départ de l'école philosophique du dix-huitième siècle est un acte et non une découverte nouvelle ; c'est un parti pris intellectuel, non une réalité de fait. Dans l'ordre intellectuel, elle n'ajoute rien aux idées communes : son dernier mot est une fin de non-recevoir.

Les divers systèmes philosophiques connus jusque-là ont eu chacun leurs mérites. Les panthéistes font abstraction du relatif, mais du moins donnent un traité de Dieu. Les sensualistes nient la raison et la volonté, mais analysent l'expérience.

A la « philosophie » toute seule, l'intelligence n'a rien à gagner : car elle consiste à appliquer les lois de l'objet de la connaissance au seul objet qui soit entièrement hors de l'empire de ces lois, l'obligation morale ; à unir le général et l'absolu dans le relatif. Or ce n'est pas faire avancer la science que d'attacher une valeur absolue à des lois et de l'ériger en métaphysique. C'est en ce sens qu'on peut dire que la philosophie a divinisé l'homme.

L'homme, on pourrait dire tout aussi bien que les philosophes l'ont anéanti. Ils le déclarent achevé, complet, tel qu'il est ; le mal n'est qu'un malentendu. Tous les éléments du bien, force pour y aller, raison pour le montrer, sont *in proximo*, sous la main. Il ne s'agit plus que de bâtir, de s'entendre, de s'arranger. C'est une doctrine d'arrêt, d'achèvement : de perfection, prétend l'intelligence ; de mort, répond l'expérience ; une doctrine qui convient à un temps de bien-être matériel, mais de corruption, de misère morale : les sources



profondes de la foi et de la vie se tarissent ; l'élan cesse ; — une doctrine, non de vieillesse mais de faiblesse.

L'acte divin, seul, est à la fois bon au sens du bien naturel, du bonheur, et bon au sens du bien moral, du devoir ; parfaitement libre, au sens subjectif, et parfaitement conscient et intelligible. En Dieu seul, intelligence et volonté, vérité et bien vont de front et de pair.

On a donné le nom de « philosophes » non seulement aux fondateurs, mais aux moindres sectateurs de la philosophie des lumières : non parce qu'ils sont les philosophes par excellence, mais parce qu'ils font de la philosophie ailleurs que chez elle ; qu'ils l'ont appliquée hors de son domaine, à la morale. Entreprise hardie entre toutes, et tentée par eux seuls. C'est ainsi qu'on appelle également « Français » tout court un grand homme en France ou un Français quelconque en Angleterre et cela ne veut pas dire que le voyageur soit un grand homme.

Inversement, on voit en quel sens on appelait « sensibles », « généreux », les hommes et les idées de 1789. Ce n'est pas que Talleyrand ait le cœur plus chaud, ni Mirabeau l'âme plus délicate que Mgr de Juigné ou Mgr de Beaumont, l'abbé Maury ou Cazalès : mais parce qu'ils sont rationnels et moraux, alliance de mots et d'idées inconnue jusque-là.

Ils avaient établi des principes, en effet, généraux : c'étaient des systèmes spéculatifs, qui devaient avoir une portée pratique absolue ; géné-

raux comme des lois scientifiques, absolus comme la loi morale.

Le point de départ de la philosophie ce fut la loi naturelle. Exemple : la loi de Newton, loi qui semble unir les deux nécessités : mécanique, c'est-à-dire rien de moral, rien même de vivant ; morale, rien d'intelligible, de naturel. La « loi naturelle » tiendrait des deux, unirait les deux en une, nécessité naturelle, qui n'est ni purement intelligible, ni purement morale. De là, l'idée d'une loi morale que l'on découvrirait scientifiquement ; d'une loi scientifique nécessaire, qui aurait cependant un caractère moral. Telle est « la nature », sorte d'intermédiaire entre le mécanisme, qui peut être bon ou mauvais, et le monde des esprits, qui n'a pas de loi naturelle.

L'idée du dix-huitième siècle est que les deux nécessités, morale et mécanique, coexistent et se confondent dans la nature. Au lieu d'en faire deux lois limites, inverses l'une de l'autre, ils les réalisent à la fois dans le monde sensible. Si nous ne saisissons pas cette identité, c'est que notre conscience morale d'une part est aveuglée par la superstition, qui nous fait mettre le bien à l'encontre de la nature, et notre conscience intellectuelle par l'ignorance qui nous empêche de démêler les vraies causes.

## 2. LA LOI DE LIBERTÉ

La loi de liberté est l'idée maîtresse, la clef de voûte de la « philosophie », au dix-huitième siècle.

On peut l'énoncer de la manière suivante :

La nature est bonne : elle tend au bien. La volonté le cherche : quel être veut sa destruction ? La raison le trouve. Ainsi l'homme, être naturel, doué de raison, atteindra nécessairement sa fin, le bien, et son but, le bonheur, — à une seule condition : qu'on le laisse libre.

La liberté est le moyen de tout bien, elle est le premier des biens.

Mais la poursuite du bien est un devoir ; donc la liberté, condition de tout bien, est le premier des devoirs.

Et la volonté bonne a droit au bien : donc la liberté est le premier des droits.

Pris absolument, ce triple principe n'est pas nouveau : il n'est que l'expression d'un rapport aussi ancien que l'esprit humain. C'est, en effet, sous ces trois aspects, nature, volonté, pensée, que nous apparaît notre être en général ; et les mots : force, attraction, tendance, instinct, etc., ne sont que des diminutifs de ceux de nature, volonté, pensée, appliqués à des objets auxquels, à tort ou à raison, nous prêtons un être propre, en soi, et non provisoire, et relatif à nos moyens limités de connaissance.

La loi de liberté peut se prendre en deux sens, selon qu'on l'applique à l'être, ou à la pensée, à l'objet ou à la forme de notre connaissance.

Du point de vue de l'être, elle est vraie, mais de l'Être absolu et parfait seulement. En Dieu seul, les trois termes ne font qu'un. C'est le mystère de l'essence divine, le fondement de la métaphysique.

Du point de vue de la pensée, de la forme de la connaissance, elle est nécessaire, mais indéterminée, vide de contenu réel : car les termes ne peuvent se définir que les uns par les autres. Le rapport se réduit à ces proportions : la nature est, la volonté veut, la raison connaît, — ou plutôt, A est A, — au principe d'identité, fondement de la logique.

Sous le premier aspect, la triple relation énoncée plus haut est matériellement exacte ; sous le second, logiquement. Sous les deux, elle est, pratiquement et pour nous, sans intérêt et sans effet : car, dans le premier cas, il s'agit de Dieu seul, et dans le second, de n'importe quoi, et du néant comme de l'être parfait. Dans le premier cas, le principe établit un droit absolu à la liberté, mais de l'Être absolu seulement ; dans le second, il fonde le droit qu'on voudra, à la liberté qu'on voudra, pour l'être qu'on voudra : il consacre le fait.

Appliquées à nous-même, à notre être, les trois propositions peuvent encore être prises en deux sens, suivant qu'on se place au point de vue pratique de l'intuition morale, ou au point de vue spéculatif de la connaissance.

a) *Point de vue pratique de l'intuition morale.*

Si je considère en eux-mêmes les mouvements intérieurs de mon être, je distingue en effet trois sortes de volontés répondant à ces trois termes : la nature, la volonté, la raison.

La *nature*, pour l'intuition morale, ce sont les

désirs. Ils ne sont pas moi, car ils sont divers ; je puis leur résister et si je les suis, je les épuise et leur survis.

La *raison* ici, c'est la conscience morale. Elle m'apparaît comme une volonté parfaitement droite et bonne ; elle n'est pas ma volonté propre, car je lui désobéis, je m'affranchis de son joug, j'étouffe sa voix. Je sais d'ailleurs qu'elle est toujours identique à elle-même ; or, 1<sup>o</sup> la mienne ne l'est pas : elle s'attache à une foule d'objets, suit mille désirs divers ; 2<sup>o</sup> la mienne est dans le temps et je n'ai pas épuisé le temps. Cette volonté droite est donc hors du temps et de moi-même. Cependant elle n'est pas sans rapport avec moi ; elle me commande au nom d'un droit absolu : c'est le devoir.

Enfin, moi-même, une *volonté* de bonheur, mais d'un bonheur que je ne connais, ni ne sais où chercher, volonté trop vaste pour tous les plaisirs, plus tenace que tous les désirs, mais trop faible pour le devoir.

Vues de ce biais, les propositions énoncées plus haut prennent le sens suivant :

Le désir veut le plaisir ;

La volonté veut le bonheur ;

La conscience veut le bien.

Aucune de ces trois volontés n'est partagée de même, ni quant à la connaissance de son objet, ni quant à sa valeur morale.

Quant à la connaissance, les désirs savent ce qu'ils sont et où ils vont. La volonté sait ce qu'elle est, mais pas où elle va : elle cherche le bonheur plein et définitif et ne le trouve pas. La conscience

enfin ne sait ni l'un ni l'autre : *il faut*, voilà tout ce que je puis dire de la loi morale, livré à moi-même. J'ai le sentiment de ma servitude vis-à-vis d'une volonté qui a un droit absolu de commander à la mienne ; je sais que je ne serai pas heureux contre ma conscience — et cependant elle ne me dit pas d'avance, comme le désir, que je serai heureux par elle. Je ne connais d'elle que son commandement même, — pas sa nature, ni son but. Elle me commande, mais sur le fait, dans le concret, comme on conduit un cheval sans lui dire qui on est, ni où on le mène. De là le caractère de toutes les moralités humaines, diverses quant à la forme, identiques quant au fond. La lettre de la loi change, l'esprit non : l'obligation est toujours la même, et le jour où l'esprit contraint la lettre, la lettre tombe et la loi disparaît.

Quant à leur valeur morale, ces trois volontés sont partagées inversement. La conscience a une valeur morale absolue. Elle est bonne en soi ; qu'elle parle haut ou bas, dans le sens ou contre le sens des désirs, elle vaut par elle-même. Les désirs ne peuvent être bons par eux-mêmes, ils peuvent être mauvais quand ils contredisent la conscience. La volonté enfin, recherche d'un bonheur que je ne connais pas, est indifférente en soi. Elle n'est bonne que par la conscience, coupable que par les désirs mauvais. De là, le genre d'autorité que les morales humaines possèdent : ce n'est pas à leurs maximes qu'elles la doivent, mais au fait que ces maximes sont restées plus ou moins généralement d'accord avec les ordres particuliers de

la voix intérieure : rien n'assure qu'elles le resteront toujours. Et c'est pourquoi elles ne peuvent suffire ; elles soutiennent l'être moral comme la tradition soutient un État. Elles ne sont qu'une tradition, qu'une question de fait.

On a dit que la morale était une : ceci ne peut s'entendre que de l'obligation, qui, en effet, a partout le même caractère. Tous les hommes conviennent qu'il y a un devoir, une obligation morale absolue, et distinguent entre les justes qui le suivent, les méchants qui y résistent. Mais dès qu'on veut créer une morale objective, codifier les prescriptions de la conscience, les avis, les tempéraments se partagent et en ce sens les morales sont diverses et innombrables, depuis celle du sauvage qui tue son vieux père pour l'empêcher de souffrir jusqu'à celle du chrétien qui entoure de soins sa vieillesse.

Quand on dit que la morale est une, cela veut dire que dans toute circonstance il y a une ligne meilleure que toutes les autres. Mais qui nous la dira ? Il n'y a pas deux cas pareils.

De là la nécessité d'une morale vivante comme celle de l'Église. C'est, de fait, la seule ; j'entends qui ait une vie et un progrès moral : car la morale scientifique de M. Lévy-Bruhl, par exemple, n'a qu'une existence intellectuelle.

b) *Point de vue spéculatif de la connaissance.*

Voilà ce qu'on peut dire des trois volontés et des trois connaissances en les considérant subjectivement.

On peut encore les étudier objectivement.

Si je songe au rapport de mon esprit et des choses, je distingue trois sortes de connaissances spéculatives répondant à ces trois objets, la nature, la volonté, la raison :

La connaissance des sens, la connaissance de l'entendement, la connaissance de la raison.

Les *sens* ne me renseignent que sur eux-mêmes. Les sensations sont ; c'est un fait brutal. Impossible de sortir de l'individuel, ni de distinguer objet et sujet. C'est l'écran de Hume où la même image apparaît sur les deux faces ; c'est la statue de Condillac, qui dit : je suis odeur de rose.

L'*intelligence*, l'entendement, me permet de constater l'existence d'êtres plus ou moins semblables à moi, c'est-à-dire de forces et de volontés « déterminées », au sens propre du mot, c'est-à-dire finies, limitées : région intermédiaire entre les deux pôles des sens et de la raison, de la nécessité matérielle et de l'absolu moral, et double, suivant que je considère les êtres finis sous le biais de la première ou du deuxième.

La *raison* cherche l'absolu.

On a d'abord pris pour une connaissance réelle, actuelle, ce qui, en réalité, était une connaissance métaphysique de l'être en tant qu'être. On a pris ensuite pour actuelle la connaissance scientifique qui connaît les êtres en tant qu'ils ne sont pas ; ce sont deux erreurs, l'une bienfaisante et reconfortante, l'autre délétère.

L'*intelligence* est le mode de connaissance proprement humain qui répond à la volonté dans



l'ordre moral. Elle a pour objet, comme la volonté pour but, l'utile, l'intérêt. Elle démêle les lois dans le chaos des faits, non pour expliquer, mais pour utiliser. La fin de la science n'est pas elle-même mais le bien matériel de l'homme ; l'intelligence « utilisable » de l'univers. Elle travaille, non à comprendre, mais à asservir la nature. La science cherche une prise sur les forces naturelles. Un système scientifique est vrai dans la mesure où il est commode. Le savant n'y voit pas autre chose. Mais, répond le philosophe, si commode et vrai coïncident ? C'est une autre question, et qu'il faut laisser à la philosophie. Il faut remarquer, d'ailleurs, à quel point les deux rôles sont séparés : Newton, Lavoisier, Ampère découvrent les lois ; Condorcet, Helvétius, Comte, Hegel construisent les systèmes.

Dans ce vaste chaos, certaines sensations dépendent de nous, d'autres, non ; d'où, première distinction entre nous et le monde.

Nous distinguons ensuite les phénomènes entre eux ; certains forment des groupes qui se répètent dans le temps et l'espace. Ces groupes sont simultanés : ce sont les formes ; ou successifs : ce sont les lois.

De là, deux conséquences : l'une théorique, l'autre pratique.

La conséquence théorique est que nous pourrions réunir sous une seule idée générale ce que nous pensions auparavant avec plusieurs idées particulières. La conséquence pratique, « utile », est que, un antécédent étant donné, nous pourrions attendre

le conséquent ; qu'un attribut étant donné, nous pourrions en chercher un autre. Ceci regarde la volonté et l'action. Nous pouvons prévoir, prévenir et provoquer.

Observer et généraliser, voilà donc le rôle de l'intelligence. Quel est le sens de cette opération ? Sa condition est qu'un fait nous soit donné, c'est-à-dire distinct de nous-mêmes et des autres faits : un groupe de sensations, liées indépendamment de nous et des autres faits ou sensations ; qu'il soit donné comme réel : il n'y a d'expérience que du réel. Son effet est d'ôter à ce fait sa réalité, son être même : en le généralisant, elle l'abstrait, c'est-à-dire l'enlève à la réalité du concret, du temps et de l'étendue : en devenant générale, l'idée cesse d'être adéquate. Et ainsi cette opération peut être utile au point de vue pratique, pour la commodité ; elle n'a pas de valeur en soi, car la réalité ne se répète jamais.

On peut dire en ce sens : les sens connaissent les objets, le monde sensible ; la science, l'intelligence scientifique, connaît le monde phénoménal ; la raison connaît le monde réel, les êtres réels.

Aucune de ces trois connaissances n'est partagée de même, ni quant à la possession de leur objet, ni quant à leur valeur objective.

Les *sens* possèdent entièrement et immédiatement cet objet, ou plutôt ne s'en distinguent pas : sens et sensation se définissent l'un par l'autre.

L'*intelligence* est la faculté proprement humaine, son but est pratique : simplifier, expliquer, con-

naître les causes, non pour contempler et comprendre, au sens réel, mais pour utiliser et vaincre. Voilà son objet ; elle est entièrement relative, elle répond à l'intérêt dans l'ordre subjectif, elle découvre des lois dans le chaos des faits ; ses lois ne sont pas purement intelligibles, mais absolument générales, jusqu'ici du moins. Nous n'avons, du maintien de ces lois, qu'une garantie de fait du point de vue scientifique.

L'intelligence sait ce qu'elle cherche : à rapprocher les choses le plus possible de sa propre loi, l'identité ; à établir des lois, puis à les ramener à d'autres de plus en plus générales et intelligibles et nécessaires. La question est de savoir si elles se ramènent au principe d'identité : or elles ne s'y ramènent pas.

Mais il y a un autre point de vue théorique, celui de la pure raison.

La *raison* est l'effort pour atteindre une réalité absolue, dont la réalité visible n'est qu'une ébauche. Saisir une vérité que je n'ai pas vue, mais plus vraie que ce que je vois ; des formes parfaites, là où je n'en vois que d'incomplètes ; des âmes saintes, là où je n'en connais que de déformées.

Cette faculté, je l'applique à tout et tout de suite, à propos de tout ; elle me fait chercher la normale, ou plutôt l'idéale. Elle me fait croire à une vérité absolue actuelle, elle me fait rattacher à l'absolu des connaissances particulières et superficielles ; considérer ce que je vois, ce que je sais du monde, comme un rayonnement de Dieu.

La pure raison cherche le pourquoi et non le

comment : elle cherche la fin. Il y a de l'ordre et de l'harmonie dans les choses, elles sont belles, ce n'est pas vain. Il y a là aussi une sorte de connaissance : pourquoi est-ce que l'art parle de comprendre? et ce n'est pas l'art proprement dit, c'est plutôt l'art traduit dans la langue de l'intelligence : les formes substantielles de saint Thomas.

Nous pouvons ainsi considérer le monde et les êtres divers, non plus par rapport à nous et au parti que nous en pouvons tirer, mais par rapport à eux-mêmes, à leur fin propre ; comme dirigés non par une force extérieure, mais par un attrait intérieur. Le savant n'est pas le seul qui parle de fixer un type, de ramener à l'unité, de comprendre en un mot les êtres et les choses ; tous ces termes appartiennent à l'art et à la métaphysique comme à la science.

Chercher l'explication des êtres dans leur fin, c'est-à-dire dans une forme analogue et supérieure à la leur, dont ils auraient une sorte de connaissance, et une sorte d'attrait ; leur prêter en un mot une sorte d'âme, avec ses trois termes nécessaires : *finalité* qui suppose à un degré quelconque *connaissance*, et *volonté*. Mais où? En Dieu, ou dans les êtres eux-mêmes? — En Dieu, puisque les êtres n'ont pas de personnalité.

C'est cette troisième sorte de connaissance qui nous fait apercevoir dans le monde une tendance vers l'ordre, la beauté, l'harmonie.

Mais celle-là ne sait pas bien ce qu'elle cherche et ne le trouve pas. Elle n'a pas l'idéal en elle, elle ne le trouve pas dans les choses ; elle cherche tout

de même ; nous ne comprenons pas Dieu, nous ne le voyons pas.

Donc ces trois sortes de connaissance ne sont pas partagées de même quant à la possession de leur objet.

Mais elles n'ont pas non plus la même valeur objective.

Les sens possèdent leur objet, mais ils n'en connaissent rien : c'est le mode de connaissance le plus bas ; les sensations ne sont ni vraies ni fausses, ni en moi ni hors de moi, et elles sont un chaos.

L'intelligence met de l'ordre dans ce chaos ; reconnaît l'existence de faits et de lois, la permanence ou la coexistence de certains caractères par le dehors. Pour qu'une telle connaissance atteignît le nécessaire, il faudrait que son analyse pût découvrir une identité sous la synthèse des lois.

La raison enfin : connaître un être par sa fin, c'est le connaître entièrement, épuiser sa réalité. Cette troisième manière seule serait adéquate à la réalité ; le malheur est que nous en avons la conception, l'ébauche, non la possession effective. Nous ne possédons pas l'instrument et pas davantage l'objet.

Il est vrai que la raison montre la vérité. Mais nous ne sommes pas la raison et nous ne regardons pas la vérité. Notre objet sensible n'est pas le réel. Nous en avons pourtant la conception ; de là, ces idées d'ordre, d'harmonie, de beauté dans l'univers.

Ainsi, — et c'est notre conclusion, — la loi de liberté ne s'applique pas plus à notre connaissance qu'à notre activité.

Une loi comporte la généralité et la nécessité. Dans l'ordre de l'activité nous trouvons la nécessité, non la généralité : une obligation morale absolue, mais sans objet déterminé, une force sans loi. Dans l'ordre de la connaissance, nous trouvons la généralité, non la nécessité : un objet général, sans obligation, une loi sans force, indifférente.

Ce n'est pas la liberté qui nous conduira au bien absolu non plus qu'à la vérité absolue.

### 3. LIBERTÉ DE FAIT



Les trois puissances de l'âme, désir, calcul et devoir, d'accord entre elles pour son bien particulier, et l'être lui-même, d'accord avec l'ensemble de la nature pour le bien général, voilà comment s'établit la loi nouvelle et ce qu'elle suppose.

Cette conception nouvelle de la liberté, ce seul fait de l'ériger en principe, et en loi, à la fois irrésistible comme la loi naturelle, et obligatoire comme la loi morale, devait renverser toutes les idées politiques du temps ; non certes qu'on ne la connût déjà et qu'on ne la possédât largement, mais c'était toujours dans le fait et en détail, comme une conquête de la force et de l'adresse sur le droit, comme un privilège, une possession casuelle, jamais comme un droit et l'état de nature.

Désormais c'est une idée abstraite et absolue de la liberté qui va prévaloir, et fonder les réclamations et droits divers. Au lieu de présenter les titres on adoptera un système.

A quel titre réclame-t-on une liberté? comme

une conséquence du droit absolu et universel, ou comme un bien déterminé qu'on mérite et qu'on est de force à prendre? Tout est là ; les termes, les mots, les phrases peuvent être pareils ; l'esprit, le genre de lutte et les conséquences seront opposées. Liberté de principe ; liberté de fait.

On peut dire que la liberté anglaise (1) tenait au moins autant de la seconde que de la première. La preuve en est qu'elle est stable et répond par conséquent à un état réel et pas seulement à un idéal. Et ensuite qu'elle est limitée de toutes les manières (2), le peuple anglais laisse le droit où Dieu l'a mis, dans les mains du roi, mais demande à ce roi des engagements. La Charte est un traité entre deux puissances.

Ce traité est limité au peuple anglais lui-même, qui jamais n'eut l'idée d'en faire bénéficier le genre humain ; c'est la conquête des marchands et des paysans anglais.

En France, la question se posait autrement.

Les Français, en 1789, avaient aussi des libertés du même ordre, peut-être plus que les Anglais (3). Mais ces libertés étaient de toutes mesures, de tous degrés et de toutes natures. Elles variaient avec les villes, les provinces, les corps, souvent même les individus : il y avait non pas une, mais mille chartes constitutionnelles.

(1) V. MACAULAY.

(2) Elle n'atteint pas le principe, parce qu'elle laisse debout et entière l'autorité du roi et de la noblesse ; le roi n'est pas là de par le peuple, mais seulement les députés des communes.

(3) Elles étaient mal réparties comme les impôts, cf. *la Bretagne et le Berri*.

Ces libertés sont des privilèges. Elles sont fondées sur des faits, des traditions, des traités particuliers. Elles ont été achetées, ou conquises, ou méritées par leurs possesseurs. De là des libertés de fait plus grandes, bien souvent, qu'en Angleterre, mais inégales et menacées par le fait même de leur nombre devant une administration bien faible comparée à ce qui a suivi, mais unie cependant.

La liberté en général est un droit absolu : voilà l'idée nouvelle. Les lois d'alors connaissaient des libertés possessions, non la liberté propriété. Certaines villes, certains individus avaient les leurs : mais elles avaient été conquises ou payées, elles leur appartenaient en propre, elles étaient des privilèges, et non des droits ; fondées sur un fait, une situation de fait, réelle, durable, consacrée par une convention particulière, non sur un principe. La révolution d'Angleterre elle-même, en 1688, n'avait pas été faite dans un autre esprit : le fameux bill d'*habeas corpus* n'est pas fondé sur les droits de l'homme en général, il consacre ceux du peuple anglais ; de la part du roi, c'est une grâce, volontairement octroyée : il n'atteint pas le droit absolu ; il consacre au contraire, au nom de ce droit, un fait : la force et la puissance des marchands anglais qui l'avaient obtenu.

Rien de tel en 1789. Les philosophes fondent leur doctrine d'abord, puis les révolutionnaires leurs exigences, sur un principe absolu, non sur un état de fait.

La Révolution française, la seule qui, réellement, mérite le nom de révolution, fonde la liberté sur un



principe, en fait un droit absolu. Elle est l'œuvre des philosophes, et non de marchands et de paysans. Il est possible qu'à tel moment on demande les mêmes choses que ces marchands : on sait que le régime anglais a été une des étapes de la Révolution. En réalité les deux mouvements n'ont rien de commun. Le premier donne des raisons, le deuxième parle au nom de la raison. Le premier demande certaines libertés, le second, la liberté. Le premier s'impose par suite d'un état de fait, répond à une situation réelle, le second part d'un état de raison. Je ne veux pas dire que les principes ne soient rien. Ils sont quelque chose, puisqu'ils ont tout renversé ; mais ce sont des idées, non des réalités : les sentiments, les raisonnements de l'homme en soi sont une fiction, une hypothèse philosophique. C'est d'une fiction, et non d'un état et de sentiments réels, que partaient les révolutionnaires français. Et c'est pourquoi ils méritent seuls, vraiment, le nom de révolutionnaires.

Le phénomène révolutionnaire est incompréhensible.

Ce n'est pas un chaos : nous avons dit : régime. Il présente, au contraire, un ensemble effrayant, un ordre étonnant : violence, sans doute, mais partout à la fois (massacres de septembre, 14 juillet, etc...). Union, discipline, anarchie organisée, disent les adversaires de la Révolution ; et notez que le terme d'anarchie veut dire absence d'autorité, non désordre.

A quoi cela tient-il ?

A l'ascendant souverain de quelques hommes ?

Non, dit Michelet : tous médiocres, vus de près, bien qu'ils fassent ou plutôt détruisent de grandes choses. Rien avant ni après ; sans mesure, pendant. Les hommes n'ont rien fait et c'est vrai, si l'on entend par le peuple une grande force anonyme, collective, agissant partout à la fois.

A un accord unanime des idées? Mais elles changent tous les trois mois. Que la France ait été unanime pour suivre une doctrine, un système de réforme, soit. Mais unanime pour les suivre tous et les plus opposés, et en même temps pour les proscrire en 1792 ! Et elle avait été unanime à acclamer en 1789 ce qu'elle avait proscrit en 1788. Nous avons les mêmes raisons de dire que toute la France est antiministérielle en 1788, ministérielle en 1789, constitutionnelle en 1790, orléaniste en 1791, républicaine fédéraliste en 1792, républicaine unitaire en 1793. Et je passe les subdivisions : feuillant, fayettiste, etc... Où est le vrai? et pourtant l'accord s'affirme toujours sur le « patriotisme ».

Il y a là des contradictions insolubles si on s'en tient à des explications naturelles. On ne s'étonne plus parce qu'on les connaît trop ; mais l'habitude n'est pas une explication.

Cette contradiction apparente ne viendrait-elle pas de ce qu'on néglige un facteur important : le rôle de l'opinion à côté des idées et des besoins réels, économiques, politiques ou autres, celui des sociétés organisées, à côté du vrai peuple?

Il y a, en effet, plusieurs manières différentes de concevoir l'unité matérielle d'action, et l'unité morale d'un groupe d'hommes.

Parlons de l'unité morale, d'abord ; les doctrines ont varié, nous l'avons dit. Cependant il faut remarquer que toutes, chacune à son heure, se sont appelées du même nom, le « patriotisme », la « volonté du peuple », ont invoqué la raison, allégué la nature, poursuivi la liberté, défendu la loi. Ces mots-là ne changent pas. Ces arguments-là sont toujours les mêmes ; et ils ont servi à fonder et à détruire, l'un après l'autre, toute la série des systèmes (c'est le terme consacré) depuis 1788 jusqu'à 1794.

C'est ce qu'on appelle de tout temps *les principes*, dont le foyer le plus pur, le temple, est la société des Jacobins. Les doctrines diverses n'en sont que des émanations successives, temporaires et contingentes. C'est en eux (les principes), proprement, que réside l'esprit révolutionnaire. C'est sur eux qu'est fondée l'unité morale du mouvement révolutionnaire, l'Union, eux qui constituent la véritable chaîne des opinions ; et pour être vrai patriote, il faut non seulement s'attacher à l'une de ces doctrines, mais la quitter avec la société pour la doctrine suivante.

Et maintenant nous sommes en état de comprendre le mécanisme d'une épuration, qui est fort simple. Prenons par exemple la première génération révolutionnaire, celle de la noblesse philosophe : le premier but est la destruction, au nom de la liberté, de l'autorité supérieure, ici celle du roi, et des devoirs qu'on a envers elle. Le moyen, amener la classe inférieure, la basoche. On remplit les sociétés d'avocats, on les exalte, on fraternise. De

là, gardant ses privilèges de gentilshommes, on abandonne ses devoirs, comme périmés, et contraires à la liberté, tous les devoirs qui justifiaient les privilèges. On est grand seigneur par les privilèges, homme de vie, de courage, de goûts, et on l'emporte. Mais à l'instant même, les privilèges, justifiés jusque-là par les devoirs, paraissent insoutenables. Les vainqueurs ne s'en aperçoivent pas, mais leurs troupes, les avocats, le voient et aussitôt une nouvelle campagne commence.

Il faut distinguer soigneusement les principes de leurs diverses applications ; la méthode, des doctrines ; la tendance, des différents états et niveaux moraux qui en marquent les étapes. Il faut distinguer entre telle liberté de fait, et la liberté de droit ; entre telle raison juste et valable, et la raison ; entre tel état moral, et la nature humaine ; entre une réforme et la Révolution. Et cette différence n'est pas celle du détail à l'ensemble, de l'application au principe : mais celle de la réalité à la fiction.

#### 4. LE PROGRÈS DES LUMIÈRES

Le bonheur, la raison, la nature, dans la bouche d'un président à mortier au Parlement de Bordeaux, ont un sens fort respectable. Montesquieu ne donne ces noms qu'à des idées très hautes et à des instincts fort nobles. Sans doute, le lien est rompu avec les principes du christianisme. Le mirage de l'âge d'or apparaît sur l'horizon ; il arrivera, et naturellement, par la science et la morale humaines toutes seules. Le paradis est descendu

du ciel sur la terre, et c'est en quoi cette philosophie n'est plus chrétienne ; mais elle met ce paradis encore si loin qu'elle trompe bien des chrétiens.

Il est bien au-dessus de la foule. Avant d'affranchir le peuple, il faut l'instruire ; avant de proclamer la République, il faut que les citoyens soient vertueux. Avant de mettre les rênes sur le cou à tous les hommes, il faudra en faire autant de Montesquieu, alors seulement la République sera possible.

La génération suivante de philosophes, économistes, gens de lettres ou savants est d'envergure moins haute. Elle est venue plus tard ; le dernier reflet du grand siècle s'est éteint. Les mœurs se corrompent, les caractères s'abaissent, les grandes âmes se font rares, l'idéal baisse d'autant, et l'âge d'or se rapproche : entre eux et la foule, le but paraît moins loin.

Ils ne s'en prennent plus aux mœurs, mais seulement aux erreurs, aux habitudes, aux préjugés : quand les paysans sauront cultiver, que les commerçants comprendront la théorie du libre échange, les hommes seront mûrs pour la liberté et heureux. Quelque bon règlement, une bonne instruction des campagnes, et l'âge d'or sera revenu. Et on fonde des sociétés d'agriculture pleines d'avocats : les ministres font des ordonnances qui sont des traités.

Après les économistes, viennent les politiciens : troisième transposition, celle des politiciens ; le niveau baisse encore d'un degré : nous descendons de Turgot à Dupont de Nemours, bien plutôt poli-

ticien qu'économiste, du vieux Mirabeau à son fils. Ceux-là sont plus pressés.

A leurs yeux, le mal ne vient pas de la corruption des hommes, ni même de l'ignorance, mais seulement des lois, des régimes. Les privilèges supprimés, la souveraineté du peuple établie, l'égalité politique réalisée, l'humanité sera heureuse. Tel qu'il est, non pas dans cent ans, d'après les enseignements des moralistes, ni dans dix, d'après les leçons des économistes, mais tout de suite, le peuple est bon, il est sage, il est mûr pour la liberté; qu'on brise seulement les liens qui l'embarrassent, et vous le verrez réaliser lui-même son bonheur. Cette fois nous touchons à l'âge d'or.

Car, dans ce nouveau système, le mal n'est plus qu'un malentendu.

Telles sont les trois principales étapes du « Progrès des lumières » au dix-huitième siècle.

On voit la loi de ce Progrès : les doctrines sont différentes, mais elles procèdent du même principe, et le principe donne toujours raison à la dernière venue contre les autres : car chacune établit la conquête d'une liberté contre l'ordre antérieur : mais elle fonde en même temps un dogme contre la doctrine suivante.

Montesquieu et sa génération établissent la liberté de « l'honnête homme » contre la religion. Mais dans l'ordre que rêve une nature délicate et élevée comme la sienne, un citoyen à la Mirabeau serait bien à l'étroit.

Mirabeau père établit la liberté de « l'homme

utile » contre la loi de l'honneur, contre la loi d'une morale désintéressée.

Mirabeau fils, celle de l'homme en général contre toute loi de religion, de morale ou d'intérêt. La volonté de l'homme est bonne par elle-même.

Voici le thème proposé : l'homme est comme tous les êtres naturels un être achevé, complet, par conséquent digne et capable du bonheur, c'est-à-dire de l'accord entre ses désirs et sa condition. Sa raison est suffisante, sa nature est bonne. Aucun inconvénient à développer cette thèse en elle-même, à la condition qu'elle reste idéale. Mais toujours la même erreur : on la transporte dans la réalité, on prend le jeu au sérieux.

S'il y a du mal dans le monde humain c'est que l'homme se considère comme un être imparfait, oppose la loi morale à la loi naturelle, qu'il se soumet à ses dogmes, à ses disciplines ; pour détruire ce mal, il faudra détruire ces dogmes, disciplines, autorités, préjugés : laissez faire, laissez passer et tout sera bien.

Le premier théoricien du laissez faire, c'est Fénelon dans le quiétisme. C'est l'éternelle thèse des rationalistes que la mystique est dans leur sens, parce qu'elle rejette les dogmes et les règles : laissez faire la grâce.

Puis toute l'École des moralistes, athée, mais respectable, de Montesquieu à Turgot. Ceux-là ignorent la grâce, la nécessité du secours surnaturel. On arrivera par les moyens naturels à la perfection, mais on n'y est pas encore. La nature, pour eux, est quelque chose de fort élevé. Laissez

faire, mais les honnêtes gens seulement. Il faut un entraînement moral et intellectuel.

Appliqué à l'économie politique, c'est le libre échange ; la liberté du commerce et du travail : laissez faire la concurrence, et l'équilibre commercial s'établira. Laissez faire la cupidité. Laissez faire de la camelote. Plus de règlement, dit-on aux successeurs de Colbert. La force des choses.

Appliqué à la politique enfin, c'est le gouvernement des citoyens par eux-mêmes : plus d'autorité, laissez faire le peuple et tout ira bien.

C'est le libéralisme théorique, radical, fondé sur une idée absolue, la perfection de la nature, et non sur une réalité de fait : voilà le ressort du Progrès des lumières.

Doctrines purement négative : supprimer le dogme en morale, supprimer la morale dans les questions d'intérêt. Supprimer l'intérêt dans la politique : laissez faire le peuple, il ne se fera pas de mal.

De là le point de départ de toute la philosophie des lumières : la *bonté de la nature humaine* (1). On ne pourra faire qu'une sorte de politique pour ce peuple-là ; l'opinion publique ne pourra se développer que dans un sens, et cette politique se définira d'un mot, qu'il ne faut pas réserver à la seule école économiste : laissez faire, laissez passer ;

(1) Les philosophes ont cru l'homme bon? Non, certes : pas plus bêtes que d'autres et beaucoup plus cyniques. Mais ils n'en ont pas moins raisonné d'après cette hypothèse, et cela, parce qu'ils raisonnaient pour une Société de pensée. Ils raisonnaient de parti pris, et sans s'en cacher, en utopistes et non en hommes chargés d'âmes. *Jean-Jacques écrit « pour un peuple de dieux ».*



formule qui résume la méthode des philosophes, qu'il s'agisse de morale, d'économie politique ou de politique pure.

Tel est le « Progrès des lumières ». Il nous a amenés, on le voit, de la doctrine la plus haute à la loi du nombre, « ce moyen empirique », dit Jean-Jacques (*Lettres de la Montagne*).

Mais du moins nous arrêterons-nous ici à la morale et à l'idéal vulgaire, individualiste par excellence, qui réduit à sa moindre part le rôle de l'autorité et donne le plus de liberté possible au plus d'individus possible, au grand « chacun pour soi » de 1789?

C'est ici que paraîtra dans toute sa force la différence indiquée plus haut, entre les libertés de fait, conquises comme des privilèges, et la liberté de principe, revendiquée comme un droit, entre l'Union factice et artificielle fondée sur des principes communs, les théories et sur l'opinion, et l'union réelle et profonde fondée sur la communauté des intérêts et des besoins réels ; entre l'ordre de choses établi par les marchands et les agriculteurs associés en 1688, et celui que croyaient fonder nos philosophes en 1789, lequel dura six mois. Les apparences, la lettre étaient pourtant les mêmes ; mais les moyens et l'esprit n'avaient rien de commun, et c'est ici aux effets qu'on en juge.

La lettre de la loi peut être la même ; Malouet et Mounier croyaient bien, en juin 1789, fonder un régime anglais, selon la naïve conception de Young ; mais l'esprit qui le fonde n'est pas le même.

En effet, si le mouvement est fondé sur des faits,

si l'union est fondée sur des besoins et des intérêts matériels, profonds et durables, le régime fondé sera le plus solide, la liberté sera la mieux établie qui soit, car elle sera fondée sur l'intérêt et la volonté stable du plus grand nombre.

Pour la même raison c'est le cas le plus rare, le plus difficile à réaliser : l'égalité de fait et la communauté d'intérêts sont rares dans un grand peuple. Mais alors le principe d'autorité sera maintenu, et consacrera la conquête de la force ; celle-ci sera fondée sur un principe absolu : non seulement elle ne détruira pas le principe d'autorité, mais elle lui demandera la consécration qu'il ne refuse pas à la vraie force saine et vivante.

Au contraire, si le mouvement est fondé sur un principe général, sur le droit, l'union sur une opinion : plus cette opinion sera généreuse, c'est-à-dire générale, plus elle s'attachera à un principe, et plus le régime sera caduc. Cette étape ne sera pas plus que les autres définitive.

Car le principe se retournera contre lui : quelle raison en effet de s'arrêter là ? Il existe des raisons, des natures, au-dessous de ce niveau ; pourquoi ne seraient-elles pas bonnes, elles aussi, et dignes de liberté et de bonheur ? Parce qu'elles ne sont plus le grand nombre ? Mais le nombre importe aussi peu que la qualité de la morale ; la nouvelle doctrine aura le nombre contre elle sans doute, mais le droit même qui a établi la liberté du nombre, pour elle. La foule maudira les nouveaux philosophes, mais comme jadis les prêtres maudissaient leurs devanciers : au nom d'une morale et de principes

supérieurs. Or cette morale et ces principes, elle les a renversés, par hypothèse, puisque nous sommes ici dans l'ordre des lumières, qui ne subsiste que par la destruction, non de telle foi, mais de toute foi, dans l'ordre de la liberté, qui s'oppose à tous les dogmes. Les prêtres étaient conséquents : ils avaient leur principe pour eux ; la foule ne l'est plus : le sien s'est retourné contre elle — elle a rejeté l'ancien, et perdu le nouveau.

Ainsi, fondé sur le fait et consacré par l'autorité, le régime parlementaire est le plus stable de tous ; fondé sur le principe du droit populaire, il n'est qu'une étape arbitraire et momentanée dans le progrès indéfini des lumières.

Où irons-nous donc ? Quelle est cette nouvelle morale, plus bas que la nature, plus bas que la religion ? C'est celle de Rousseau, cette victime des philosophes libéraux, ce martyr de la cause du mal. Et cette nouvelle politique ? C'est encore Rousseau qui nous en donne le principe, dans le *Contrat social*. C'est la doctrine de la volonté générale, de la volonté du « peuple en soi », opposée à la volonté du plus grand nombre, du « peuple actuel ». Et fut-elle appliquée ? Sans doute, par celui qui disait qu'il n'y avait en France qu'un homme libre : lui-même.

Rousseau avait compris que le principe de la philosophie menait au delà du libéralisme, que la loi du plus grand nombre, établie au nom d'un principe absolu, cessait d'être une loi absolue, et devenait un cas particulier. Il avait distingué entre la volonté générale, toujours bonne, et la volonté

du plus grand nombre, qui peut errer ; entre la liberté absolue, seule légitime, et la liberté relative : « On les forcera d'être libres ! » ceci s'applique à ceux que des traditions, des habitudes, des liens quelconques maintiendraient encore au-dessus de la morale négative (1).

Et Rousseau n'était pas seul : après lui viendront les illuministes.

Mais on ne l'a pas cru ; on a nié l'évidence, traité Rousseau de fou et Robespierre de monstre, nié les illuministes, parce qu'on n'a pas compris comment un pareil pouvoir pouvait s'établir. On ne l'a pas cru : et pourtant le principe de l'évolution de l'opinion n'a pas changé, il est bien le même, après comme avant cette étape intermédiaire de la morale actuelle, vulgaire, placée à mi-chemin entre la morale la plus haute et le néant. Mais il n'agit plus dans les mêmes conditions. Avant cette étape,

(1) Morale au-dessous de l'égoïsme ; activité au-dessous de l'intérêt, rejetant le vice, non par vertu, mais par paresse ! Rousseau le confesse, lettre première à Malesherbes (Montmorency, 4 janvier 1762) : Quelle est la cause de son dégoût pour la Société ? C'est, répond-il, un indomptable esprit de liberté. « Il est certain que cet esprit de liberté me vient moins d'orgueil que de paresse ; mais cette paresse est incroyable, tout l'effarouche, les moindres devoirs de la vie civile lui sont insupportables ; un mot à dire, une visite à faire, dès qu'il le faut, sont pour moi des supplices... En un mot, l'espèce de bonheur qu'il me faut, n'est pas tant de faire ce que je veux que de ne pas faire ce que je ne veux pas. » Lettre deuxième, 12 janvier 1762 : « Une âme paresseuse qui s'effraie de tout soin, un tempérament ardent, bilieux et sensible à l'excès, semblent ne pouvoir s'allier dans le même caractère : et ces deux contrastes composent pourtant le fond du mien. »

il allait en se rapprochant de la loi du plus grand nombre : la volonté générale et la volonté du plus grand nombre coïncidaient ; il pouvait donc se couvrir de cette volonté générale comme d'une excuse : il se donnait une excuse de fait, ce n'était qu'une excuse, puisqu'en lui était la force du mouvement, mais une excuse nécessaire, car il ne peut se montrer à découvert. Mais au delà, cette excuse lui manque. Comment se soutiendra-t-il donc ?

D'abord, par cette doctrine de la volonté générale, qui exaspéra les philosophes contre Rousseau, et plus tard souleva la France contre les Jacobins, personnification du peuple en soi.

Ensuite, par le fait, par l'organisation, par certains procédés que nous allons essayer de montrer (1). Ces procédés existaient déjà dans la première période, mais ils se dissimulaient sous la fiction de la volonté générale. Dans la seconde, ils paraissent à découvert : franc-maçonnerie et illuminisme, loges et clubs.

\*  
\* \*

Tout ceci est très banal, satisfaisant du moins pour les idées. Comment se fait-il qu'on ne s'en contente pas ? C'est que, si l'on voit le lien logique entre les systèmes et comment ils peuvent se combattre tout en partant du même principe et du même esprit, on ne conçoit pas l'alliance entre les hommes ; comment les hommes qui tiennent à

(1) [V. chapitre suivant].

l'esprit seul, peuvent-ils *s'unir* à ceux qui ne tiennent qu'à tel système? Éternelle critique des rousseauistes, étrangement contradictoire : faiblesse imprévoyante, rigueur maladroite... *La Société*, voilà ce qui manque aux données ordinaires ; à côté des idées il y a un état social, de certains rapports établis entre les hommes, et tels que l'union soit possible.

Le procédé est le même, à toutes les époques de la Révolution, et sur tous les problèmes philosophiques, politiques, sociaux, et la même situation donne lieu aux mêmes querelles entre les meneurs d'hier et les vainqueurs d'aujourd'hui. On voit que les uns et les autres ont raison : Ingrats, disent les premiers, si nous avons tort, que ne le disiez-vous hier? Aveugles, répondent les seconds, nous faisons ce que vous avez fait ; nous appliquons votre méthode ; c'est à elle, et non pas à nous qu'il faut vous en prendre.

Les premiers ont raison : héros la veille, portés aux nues par leurs ennemis du lendemain, ils n'ont rien fait depuis qui justifie les outrages dont on les charge. Mais si les premiers sont conséquents, les seconds sont logiques, car rien dans les principes de la veille ne s'opposait aux excès du lendemain. Or, c'est le principe qu'ils défendent, non son application à telle ou telle doctrine, à une « constitution ». C'est sur ce principe que se fonde l'union ; il en est le lien. Le principe c'est que la décision *présente* a valeur absolue.

Peu importe où chacun s'arrête dans le progrès des lumières ; s'il s'arrête, ce n'est pas le fait du

principe, mais de son tempérament particulier, d'une cause extérieure : croyances, intérêt, fatigue du voyageur, en un mot, à l'intérêt particulier. La question n'est pas de savoir où l'on est mais sur quelle pente et où l'on va, et voilà pourquoi on ne demande jamais à un suspect une profession de foi, mais s'il est patriote, si ses principes sont « purs ».

Ainsi, l'Union n'est pas un pur mensonge ; elle est réelle, légitime en un sens, et solide, mais à une condition : qu'on reste dans l'abstrait, dans l'intellectuel, car elle n'est fondée que sur le principe et périclité par la réalisation. Les actes, les effets, les conséquences, la brisent.

Il suit de là que dans le monde des lumières et l'ordre de la liberté de pensée les réalistes, les gens de gouvernement, les avancés, les doctrinaires seront toujours unis, les conservateurs, les modérés, divisés. Les premiers auront entre eux le ciment du principe ; les seconds le levain de discorde de l'application et de la réalité. Dans l'ordre de la Révolution l'avantage est donc assuré d'avance aux violents et aux théoriciens, sur les réalistes et les modérés.

Une autre conséquence est que le « progrès des lumières » — le nom même l'indique — sera moins un progrès réel qu'un progrès intellectuel. Il s'agit moins de vivre que de penser. L'histoire de la Révolution en donne de frappants exemples : les constitutions révolutionnaires furent toutes votées, jamais appliquées. Pourquoi ? C'est qu'elles étaient nées de la logique, d'une nécessité intellectuelle, plus que d'une nécessité réelle. Elles étaient l'œuvre

de penseurs, et non l'effet d'un instinct populaire. Le peuple juge les réformes à les user, les logiciens à les penser ; et il suffit dans l'ordre intellectuel qu'une idée trouve sa formule pour qu'elle perde sa puissance.

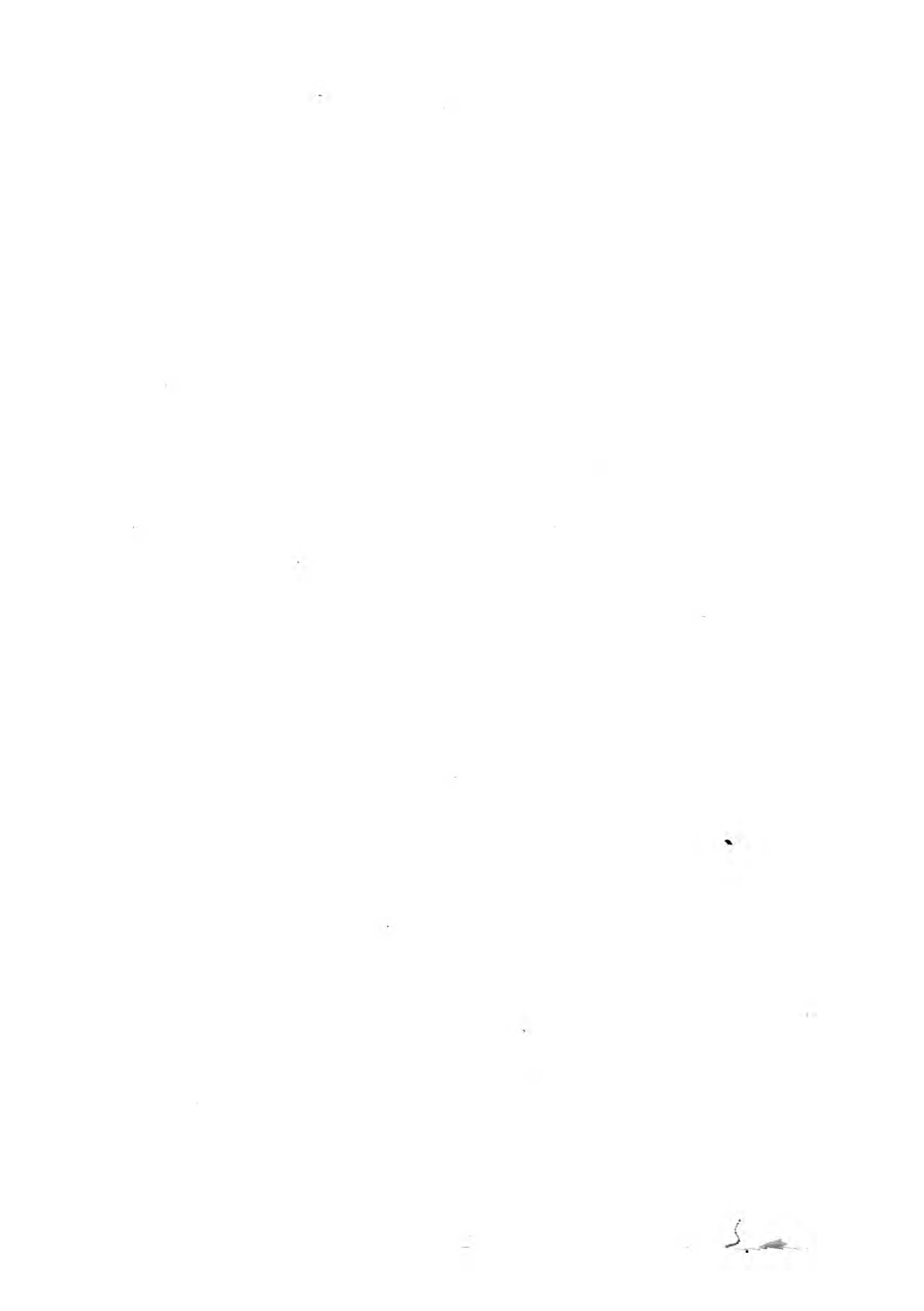
De là, un changement non dans les principes mais dans les procédés. Nous passons des lumières à l'illuminisme, de la morale humaine positive à la négative, des associations aux sociétés, de la théorie du plus grand nombre à la théorie de la volonté générale.

S'établira-t-elle? Elle a contre elle Dieu et les hommes, le droit et la force ; et hors de l'autorité supérieure et de la volonté du plus grand nombre, de Dieu et des hommes, qu'y a-t-il? Qu'est-ce qu'une doctrine, une morale, une volonté, qui s'établit contre eux deux? Or, elle s'établit pourtant ; elle triompha du nombre. On nia l'évidence, parce qu'on ne pouvait la comprendre. Or, elle s'explique comme nous le verrons plus loin, quand nous parlerons de l'*organisation* (1).

Peu nous importe d'ailleurs ici, c'est des idées seules que nous nous occupons. Nous avons montré en quelques mots, à propos d'une des thèses de la philosophie du dix-huitième siècle, les diverses transpositions du thème, les principales étapes du « progrès des lumières ». Encore une fois c'est sur la loi de ce progrès que nous voulons insister, et non sur les lumières elles-mêmes, assez connues d'ailleurs.

(1) [C'est l'objet de la Section suivante : Liberté.]





**DEUXIÈME SECTION**

**LIBERTÉ**

**OU LA VOLONTÉ SOCIALISÉE**

**1789-1793**

## SOMMAIRE

La conception des philosophes, le principe de la liberté absolue et de la parfaite égalité est en possession des esprits grâce aux Sociétés de pensée. Il va entrer en action de 1789 à 1793 et se traduira en système de gouvernement. Ce sera la deuxième phase de son développement.

Développement spontané : le rythme naturel de triage et d'entraînement va se poursuivre, et laissera en présence une masse devenue inerte et passive en face de quelques unités actives qui la tiennent à leur merci.

Exposer cette inversion de la liberté et en dégager les causes et les lois sera l'objet du premier chapitre.

Le second le confirmera par quelques applications.

Le troisième étudiera le caractère de ces unités actives qui mènent à son insu une foule docile.

## CHAPITRE PREMIER

### L'ORGANISATION

#### EXPOSÉ : L'INVERSION DE LA VOLONTÉ SOCIALISÉE

Entre l'opinion réelle et l'opinion sociale, il est possible de distinguer objectivement, de choisir autrement que d'après ses préférences et ses goûts. Et mieux encore : le développement social du groupe est soumis, nous l'avons montré, à une loi inconsciente (1) dont on peut suivre et déterminer les étapes sans aucun souci de la psychologie individuelle des sujets. Ces étapes :

- 1<sup>o</sup> Socialisation de la pensée,
- 2<sup>o</sup> Socialisation de la vie publique et de la liberté des personnes,
- 3<sup>o</sup> Socialisation de la vie privée et des ressources économiques,

Sont sensiblement les mêmes, quels que soient d'ailleurs le milieu et les circonstances extérieures.

Nous venons de dire en quoi consiste la première de ces étapes, le travail du grand Œuvre, le Progrès des lumières, et ce qu'il faut entendre par la

(1) [V. 1<sup>re</sup> Section, *Vérité*, chap. 1<sup>er</sup>.]

*Vérité nouvelle.* Voyons maintenant la seconde, celle de la *Liberté*.

Nous avons distingué trois attitudes de l'homme devant la vérité, selon qu'il y tend par l'œuvre, l'action ou la pensée verbale. Vérité réelle, de foi. Vérité actuelle, de science. Vérité sociale, d'opinion. A ces trois manières de connaître, répondent trois ordres de hiérarchie sociale, trois sortes d'autorités ou de libertés.

a) Dans la *société réelle*, dont le lien social est l'*idée type*, la liberté est un terme aussi éloigné que la connaissance adéquate. Mais chacun jouit d'une liberté relative, selon son degré d'être. Tous les degrés sont possibles. Sous l'ancien régime, on ne disait pas la liberté ni le peuple, mais *les libertés*, *les peuples*.

Chaque province, chaque ville, chaque corporation avait les siennes. Il y en a de tout ordre, et à toute mesure ; pas une fonction publique qui n'ait sa charte. Elles variaient, s'accroissaient, se perdaient. Quant à l'autorité, elle appartenait de droit à ceux — caste ou fonction — qui, se trouvant plus près de l'idée centrale, l'incarnaient en quelque façon aux yeux des autres. Point d'arbitraire ni de tyrannie ici : rien que des distinctions légitimes, utiles à la liberté même des inférieurs, car en lui révélant l'idéal commun, en le lui rendant sensible et l'incarnant, on les aide à se réaliser eux-mêmes, on les affranchit. On ne peut dire que l'« homme de qualité », le noble (1), soit un tyran, pas plus que

(1) C'est à tort que M. Durckheim ne voit dans la noblesse qu'un cas de la division du travail. [V. Appendice, Loyalisme et Solidarité.]

le maître pour l'élève, qu'il fait travailler pourtant sans discussion : il le développe dans le sens de son être. S'il commande aux autres, c'est qu'il est réellement plus haut qu'eux dans la voie où tous s'efforcent. Il incarne, à la lettre, la perfection de la race, le type, l'idée centrale. Comme toujours, c'est la foi qui fournit les exemples suprêmes : « *plus on s'oublie, plus on est soi* ; pour se trouver il faut se perdre ; pour que le grain germe il faut qu'il meure ». La liberté réelle résulte ici du progrès même de l'être (1).

b) Le régime parlementaire en a produit un autre : liberté légale, politique, civile. Celle-là n'est pas de fait comme la première. Elle est de droit, reconnue et illimitée en principe, mais bornée de fait par des obstacles matériels : elle ne peut se manifester que sous de certaines conditions, dans certaines formes, à certains moments. L'ensemble de ces règles est la Constitution. Il n'y a plus ici de maître, il y a encore des représentants ; plus d'autorité, mais le pouvoir. Cette liberté répond bien à la vérité actuelle telle que nous l'avons définie (2). C'est la volonté actuelle du plus grand nombre, verdict en un sens fictif, puisqu'il est, comme la loi scientifique, une cote mal taillée ; une moyenne entre les volontés individuelles, mais enfin pratiquement et provisoirement suffisant pour fonder une règle commune, un gouvernement matériel. Ce gouvernement, s'il a conscience de son origine,

(1) [V. Appendice : « Une société réelle ».]

(2) [V. 1<sup>re</sup> Section, chap. 1<sup>er</sup>, § 2 b.]

sera libéral, c'est-à-dire s'interdira toute intervention dans le domaine réel, comme la science ignore l'esprit.

c) Enfin le *régime social* fonde une troisième sorte de liberté.

Celle-là n'est plus ni réelle ni légale, mais sociale, résultant de l'existence même de l'association. Les associés sont libres, justement parce que, grâce à l'existence de la société, qui donne une valeur à ce néant, ils ne sont unis que pour parler, non pour œuvrer, ni pour agir. C'est l'anarchie au sens étymologique du mot : absence d'autorité. Pas d'œuvre, donc pas de convergence réelle, donc pas de maître qui incarne la réalité centrale. Pas de représentant non plus. La convergence réelle dans l'œuvre est exclue par principe, puisqu'il ne se passe rien en dehors de l'assemblée : tout finit au vote. Ainsi, dans la cité nouvelle la liberté n'a pas de restrictions de même que la pensée n'a pas de charges : un représentant est inutile puisqu'on n'a pas à délibérer ; un maître est odieux, puisqu'on n'a pas à travailler réellement et que son autorité n'a de raison d'être que pour diriger l'œuvre et l'effort réels : dans le monde de la libre discussion, elle ne saurait être que tyrannie.

Malheureusement l'absence d'entraves n'est qu'une condition négative. Il ne s'ensuit pas, de ce qu'on n'a « ni Dieu ni maître » qu'on soit libre.

Nous avons vu en quel sens la *pensée sociale* est libre : elle se dérobe aux charges, à l'effort de la pensée réelle et dès lors peut bien en dédaigner les secours, les guides et les appuis. N'en serait-il pas

de même de la *volonté* sociale? et la volonté du socialisé ne serait-elle pas affranchie, comme sa pensée, dans la mesure justement où elle perd prise sur le réel, sort du monde, et cesse d'être?

Que les adeptes soient libres, c'est-à-dire affranchis de toute autorité personnelle, homme ou doctrine, c'est une suite du principe même de l'association. Qui dit autorité dit secours et contrainte : contrainte nécessaire à l'œuvre. Or, la société de pensée, même dans ses réformes sociales, n'a rien à gagner au secours, puisqu'elle ne dépasse pas le vote, n'agit pas, n'exécute pas elle-même, — songeons au contraste des patriotes des clubs, délibérant et votant, et des patriotes des camps en 1793, — et elle a tout à perdre à la contrainte puisqu'elle ne cherche que l'*opinion commune*. Libres, les associés sont par suite égaux ; les libertés absolues se valent.

Mais cette liberté est négative ; elle est absence de contrainte, non présence de force, et par suite, cette égalité n'est qu'une fiction. La liberté sociale, absolue en principe, n'est que l'aspect extérieur d'une servitude de fait tout aussi rigoureuse. Il est maintenant possible de voir comment (les expériences sont sous nos yeux) et de comprendre pourquoi.

La volonté socialisée va subir fatalement la même *inversion* que la pensée socialisée : celle-ci, exténuée jusqu'au mot, vide de réalité, celle-là réduite à l'inertie d'un esclavage inconscient pour s'anéantir à la fin dans un état de tyrannie qu'aucune imagination n'aurait osé concevoir. Et cela, non pas terrassée par un complot, mais atténuée



insensiblement par l'effet de la loi naturelle des sociétés de pensée.

Nous allons envisager de cette servitude :

- A. Le fait ;
- B. Le moyen ;
- C. La condition.

#### § 1. LE FAIT, L'ASSERVISSEMENT DU NOMBRE.

##### LA MACHINE

Nous sommes à la seconde étape du progrès des lumières, au moment où la philosophie devient une politique, la loge un club, le philosophe un citoyen.

Et nous assistons à la conquête de l'opinion profane par le philosophisme, de la cité réelle par la cité des nuées. L'architecture idéale de Rousseau passe à la réalisation. Rappelons-en le principe :

Le pouvoir souverain est au peuple, mais il ne peut pas le déléguer ; il en garde l'usage pour l'exercer par lui-même, à tout moment. Il n'est pas dans les assemblées élues par lui, pas même dans les assemblées primaires des électeurs ; il est immédiatement dans les sociétés populaires permanentes, c'est-à-dire dans la foule toujours debout, toujours prête à intervenir pour corriger ou révoquer ses commis, ses délégués.

C'est la démocratie pure, ou directe comme dit Taine.

C'est la société égalitaire dans sa perfection, comme c'est l'absolue liberté de chaque citoyen.

L'opinion commune est que le nombre règne, où

est établie l'égalité ; et c'est même pour cette raison qu'une société égalitaire est présentée en général comme le régime du chaos et de l'anarchie : le nombre peut-il régner ? N'est-ce pas la diversité, l'incohérence ? Point d'ordre, d'unité, de suite ; point d'autorité.

Mais c'est là, en un sens, une erreur.

C'est une erreur qui vient de ce qu'on regarde trop le principe, erreur excusable avant la Révolution ; elle ne l'est plus aujourd'hui que la démocratie pure a, dans le fait, donné ses preuves.

Or, cette expérience de la démocratie, enseigne précisément l'inverse de la théorie : liberté, disait celle-ci, et on craignait pour elle l'incohérence. L'expérience a prouvé que sa vertu n'est pas la liberté ni son vice l'incohérence, la variation. Rien d'uniforme, de régulier comme le phénomène révolutionnaire. Loin d'être l'imprévu, c'est au contraire dans l'ordre moral et humain le seul ordre de phénomènes peut-être qui soit assez stable pour donner prise à l'étude scientifique efficace, le seul sur lequel la volonté, le calcul humain n'ait pas de prise, qui entre comme un facteur inconscient, au lieu d'être un agent conscient : les phénomènes, le progrès, l'esprit, les procédés du philosophe, du terrorisme, sont identiques de Paris à Odessa, d'Odessa à Téhéran et à Constantinople. S'il est un invariant, c'est bien celui-là.

Regardons ce phénomène de plus près :

Il est évident, d'abord, que le régime de la consultation permanente ne peut se concevoir que sous la forme de « sociétés permanentes de libre

discussion ». Il faut que l'opinion « soit organisée », le peuple « debout », pour « parler ».

Or, c'est une question de fait, on ne trouve pas de parole de ce genre, sans un réseau social qui la provoque, la recueille, la canalise, la centralise. C'est la société jacobine, la machine américaine, le parti anglais, comme il est constitué depuis quarante ans, notre maçonnerie, notre C. G. T., nos unions syndicales. Et ce régime a ceci d'unique qu'il n'est, théoriquement du moins et en principe, qu'une forme, se suffit à lui-même, se passe de tout contenu moral : la volonté *actuelle* de la collectivité fait loi et crée le droit ; elle n'a d'autre discipline que la liberté, d'autre maître que la volonté collective, d'autre dogme que l'opinion du jour.

Partout ailleurs, il existe un principe d'union sociale que la volonté la plus humble peut connaître, accepter et invoquer, qui domine les intérêts et contredit en principe les égoïsmes ; rien de tel ici : le but est le bien de tous au sens le plus large du mot ; le moyen, l'opinion de tous au sens le plus précis.

La volonté générale, croit-on, serait celle du nombre. Il n'en est rien.

La loi, *sous* ce régime, exprime bien plutôt ce contre quoi le nombre ne s'est pas insurgé, ce qui a pu se faire sans qu'il veuille le contraire. Le mythe de la volonté active, réelle, de tous, s'imposant à chacun, n'a qu'une valeur de fiction légale, aucune, réelle. Ce qu'on entend par la volonté de tous, c'est celle de quelques-uns, formée, imposée,

régnante dans certaines conditions déterminées par la force des choses et la nature du régime. Définition qui conviendrait aussi bien au pouvoir sous le plus dominant des régimes d'autorité.

Il n'est pas vrai, jamais vrai, que dans une collectivité sociale organisée, la volonté collective, exprimée et formée au centre, soit la volonté du nombre au sens vulgaire du mot : volonté actuelle, réelle, positive de chacun. Plus il est parlé en son nom, et moins c'est elle qui parle. La volonté générale ici n'est pas ce que chacun veut mais ce que chacun laisse vouloir à d'autres, à un très petit nombre de gens.

*Que la démocratie soit en fait et même en droit le règne d'une minorité*, tout comme les régimes politiques anciens, c'est ce qui n'est plus guère contesté aujourd'hui d'aucun côté : et là, déjà il y a un progrès notable sur les écoles politiques du milieu du siècle qui croyaient au règne du nombre, témoin le souci constant de l'ancienne école : sauver les minorités. L'oppression des minorités, voilà le fond et la conclusion de la critique d'un Tocqueville.

Que la démocratie révolutionnaire subsiste c'est une énigme : car elle semble une contradiction vivante. Pour qu'une société se maintienne il faut l'unité de direction : or, elle n'a pas d'hommes, et l'unité d'opinion : or, elle n'a pas de programme.

Et pourtant cette forme sociale vit, dure, prend une force grandissante, menaçante, terrible.

Qu'est-elle donc, cette volonté générale? Voilà le problème. Il n'est pas certes posé d'aujourd'hui, et les réponses sont faciles à classer.

La volonté générale est celle du cercle intérieur de quelques hommes, des *meneurs*. Voilà la réponse ordinaire, et de là les jugements divers suivant les sentiments : tyrannie, protestent les réactionnaires ; abus, concèdent les démocrates, théoriciens et philosophes ; victoire, proclament les militants : victoire de l'élite des conscients sur les mineurs inconscients. Laissons là les appréciations, et tenons-nous au fait : est-il vrai que cette élite puisse être de tous points assimilée à l'élite régnante sous un régime d'autorité?...

Quoi qu'il en soit, retenons le fait. Ce que nous venons de dire n'est pas en général contesté, seulement on ne voit pas quelle loi nécessaire gouverne le monde social.

Au lieu de chercher des causes personnelles, — il y a abus, tyrannie, despotisme, complot, machination, intrigue : « une poignée de meneurs a confisqué à son profit la volonté de tous », — il faut regarder aux lois de la nature. En somme les jacobins ne sont pas des hommes ; ce sont les produits d'une loi sociale — la loi des sociétés de pensée — qui agit de même et avec le même effet sur tous, effet varié d'abord avec les tempéraments : brutal avec Danton, sournois avec Robespierre, vil avec Barrère.

Dans les clubs politiques délibérants comme dans les sociétés philosophiques, les mêmes réactions sociales vont se produire, éliminant et groupant, amenant enfin ce double résultat inattendu : le corps social va présenter spontanément une *discipline* et une *cohésion* que l'intelligence réfléchie n'aurait pas été capable de créer.

Dans son essence et son principe, ce travail est inconscient, d'ordre purement social ; la loi de réduction sous ses deux formes, *sélection* et *entraînement*, reste un fait social dont chacun des adeptes ne se rend pas compte.

Par la fréquence des réunions et des discussions un départ va se faire entre la foule passive dont l'inertie a été peu à peu canalisée, et quelques unités actives, remuantes, qui vont s'en emparer.

Parmi eux surgiront des types nouveaux, l'agent de la Révolution, le secrétaire de loge qui fait son état de *l'art royal*, de l'art des manifestations électorales. Suivons le mouvement.

### 1<sup>o</sup> *Unité de direction.*

#### *Le principe de la décision préalable.*

Il s'en faut en effet que tous les associés soient également assidus, actifs, zélés, également propres au travail. Un triage se fait spontanément, en faveur de certains tempéraments mieux doués pour le jeu en question. Sur cent inscrits il n'en est pas cinq efficaces, et ceux-là sont les maîtres de la société : ce sont eux qui choisissent les nouveaux membres, nomment le bureau, font les motions, dirigent les votes ; sans à-coups, sans accrocs au principe, ni reproches des confrères, car les absents sont censés adhérer. Et n'a-t-on pas cent moyens honnêtes d'écarter un gêneur ? Il suffit d'un peu d'entente et de quelques complices pour lui faire la vie dure, le dégoûter des réunions. Le pis que

puisse faire un indépendant isolé est de se retirer dignement. S'il s'entête, d'ailleurs, on « l'épure » par un vote : Les « scrutins épuratoires » étaient, on le sait, d'usage courant après chaque crise politique au beau temps des sociétés de 1780 à 1795.

Prenons pour exemple la société littéraire de Rennes qui réunit la plupart des meneurs du Tiers en 1789 et joua un grand rôle sous son titre modeste de « chambre de lecture ». Ses statuts se résument en deux mots : c'est une société d'égaux, tout s'y décidant au scrutin ; bureau de dix commissaires élus tous les deux ans, qui fixent l'ordre du jour et la date des assemblées, et gèrent le budget ; réunion solennelle quatre fois l'an, ; correspondance, affiliations. Rien de plus parfaitement démocratique mais de plus banal que son règlement. C'est celui de toutes les sociétés de pensée quelle que soit leur enseigne, science ou politique, bienfaisance ou plaisir.

Mais ce corps est plein d'ardeur et de mouvement. La société littéraire, ou du moins une partie de ses membres, est préoccupée de philosophie, de patriotisme — on sait ce qu'il faut entendre par ces mots-là en 1789 — et l'effet montre alors ce que le bon sens pouvait prévoir : cette machine bien inoffensive en apparence, inoffensive même à l'origine et qui le fût restée aux mains de quelques lettrés paisibles, devient une terrible machine de guerre ; car elle a les deux qualités voulues : elle est maniable et unie.

Maniable d'abord : elle se compose en principe de cent membres. Cent un paient leur cotisation en 1788,

quatre-vingt-neuf l'année suivante. Mais elle appartient aux seuls assidus : or ils ne sont pas vingt réguliers en moyenne, malgré l'article des statuts qui fixe le quorum à trente. Ce sont eux qui choisissent les nouveaux associés et déplacent ainsi à leur gré la majorité ; eux qui nomment le bureau, qui font les motions et enlèvent les votes — et on vote tout le temps et sur tout, — car ils ont en main ce merveilleux instrument, le vote, qui est le décret du peuple souverain.

C'est le régime intérieur de toutes les sociétés de pensée, les sociétés d'égaux, depuis celle du Saint-Sacrement en 1650, jusqu'au Grand-Orient de 1780, et depuis la société jacobine jusqu'au « Caucus » de M. Chamberlain. Il a partout le même effet : la formation de ce que nos maçons appellent un *ordre intérieur*, les politiciens anglais, des *cercles intérieurs*, c'est-à-dire d'une petite société agissant au sein de la grande et en dirigeant les votes à son insu par les mille moyens « à côté » dont dispose *la bande* contre *la foule* : ordres du jour préparés, motions concertées, claques montées d'avance, épurations insensibles, votes surpris, etc., moyens dont le caractère commun est d'être inconscients et que les professionnels américains désignent fort bien d'un mot : le machinisme. Qu'il s'agisse d'une société d'érudits ou d'une société de société, d'un ordre ou d'une loge, diraient nos maçons, le jeu du machinisme finit toujours par mettre le pouvoir effectif aux mains d'une hiérarchie de « wire-pullers », comme on appelle à Birmingham les secrétaires des sociétés locales, qui eux-mêmes



prennent le mot d'ordre d'un « centre » composé de quelques individus : c'est l'association centrale de Londres, le Comité de correspondance des jacobins de Paris, le centre du Grand-Orient, etc.

Ces faits se retrouvent partout où règne la démocratie pure, c'est-à-dire où l'opinion est « organisée », se fixe et s'établit par des discussions et des votes dans des sociétés permanentes.

Il se forme ainsi, nécessairement et naturellement, au sein de la grande société, une autre plus petite, mais plus active et plus unie, qui n'aura pas de peine à diriger la grande à son insu. Elle se compose des plus ardents, des moins scrupuleux, des mieux au fait de la cuisine des votes. Chaque fois que la société s'assemble, ils se sont rassemblés le matin, ont vu leurs amis, arrêté leur plan, donné leur mot d'ordre, excité les tièdes, pesé sur les timides. Comme leur entente date de loin, ils tiennent en main toutes les bonnes cartes. Ils ont maté le bureau, écarté les gêneurs, fixé la date et l'ordre du jour. La discussion est libre certes, mais le hasard de cette liberté est bien réduit et les coups de tête peu à craindre de la part du « souverain ». La « volonté générale » est libre comme la locomotive sur ses rails.

Ce procédé repose sur cette loi de la pratique sociale : que tout vote officiel est précédé et déterminé par une délibération officieuse. Tout groupe social est « profane » par rapport à un groupe « initié » plus restreint, plus uni, plus entraîné. C'est ce qu'on peut appeler le *principe de la décision préalable*. Il comporte tout un développement d'applications

dont M. Ostrogorski a essayé l'inventaire (1) : l'« art royal » de nos maçons, la « science des manipulations électorales », des praticiens américains, procédés communs en ceci qu'ils agissent sur la « matière électorale » d'une manière inconsciente, mécanique, ne prennent jamais les hommes qu'à leur insu, c'est-à-dire du côté passif, inerte, ignorance, indolence, peur ou passion. De là les noms de *machine*, de machinisme, donnés par les praticiens américains à la société et à ses recettes, de « wire-pullers », tireurs de ficelles, donnés aux « agents » efficaces du cercle intérieur. Le mot se retrouverait chez nos premiers théoriciens de la démocratie, Rousseau, Diderot, Condorcet.

Ainsi, toute société égalitaire se trouve fatalement, dans un temps donné, aux mains de quelques hommes ; c'est le fait de la force des choses ; ce n'est pas de complot qu'il faut parler, mais de loi, ce qu'on pourrait appeler la loi de sélection automatique : une société tant soit peu vivace, par le seul fait de ses discours et de ses votes, est dans un état d'épuration perpétuelle au profit d'une certaine espèce de gens : le wire-puller anglais, le politicien américain, le patriote de 1790, en un mot du machiniste.

Et si le pouvoir anonyme et secret du cercle

(1) [En Angleterre et surtout en Amérique où la prépondérance de l'industrie crée un état social particulier, les manipulations électorales ne sont plus à l'état de crise, mais de régime. Leur étude a donné lieu à deux publications importantes : BRYCE, *The American Commonwealth*, 1907 ; OSTROGORSKI, *la Démocratie et l'organisation des partis politiques*, 1903.]

intérieur peut et doit s'établir, c'est que *les principes* en excluent tout autre reconnu personnel et public, depuis le plus haut jusqu'au plus bas, depuis l'autorité du seigneur jusqu'à l'ascendant du dernier démagogue, qui a encore un personnage à soutenir, fût-ce par l'argent, la peur, le plus grossier battage. Ce serait encore « dominer ».

## 2<sup>o</sup> *La discipline.*

### *Le principe de la conformité.*

Maniable, grâce à l'action du cercle intérieur, la société est en même temps unie. C'est l'effet de cette clause nécessaire du *pacte social*; que la décision de la majorité au dedans, sera avouée par tous au dehors. C'est ce qu'on appelle la *conformité*. Libre au sein de la société, l'adepte est « lié », c'est le terme consacré, au dehors. C'est là pour la société une question de vie ou de mort puisque l'union ne repose sur aucune force positive, ascendant d'un homme, puissance d'une doctrine ; mais sur le seul fait d'union : « Société volontaire », disait Taine des clubs, — car, où est la force d'une société qu'on sait désunie ? — Et c'est ce qui la distingue des assemblées ouvertes. Dans celles-ci, le dissident sera peut-être traité d'imbécile, mais sans plus. Dans une société au contraire, quiconque maintient au dehors son avis est un traître : il brise le « bloc », il fait « scission », il révèle au sein du groupe des dissidences, qui lui ôtent aux yeux des profanes toute valeur et toute action. Car toute sa force est dans l'unanimité.

C'est la raison du *serment*, encore un trait de la vie sociale qui étonne à tort. Tout associé est tenu à l'obéissance et à la discrétion par le fait même de son admission. Et la garantie de sa fidélité est l'intérêt même du groupe plus que ses propres serments — la peur plus que l'honneur — la société jure de punir bien plus que l'adepte de mériter.

Elle soumet les volontés et les raisons à la décision commune, non parce que justes et légitimes, mais parce que communes. Aussi cette *fraternité* est-elle la plus lourde des charges sociales. Toute société d'égaux est fraternelle, c'est-à-dire solidarisée à outrance : lien purement légal, est-il besoin de le dire, et qui ne diminue en rien l'isolement moral, mais en revanche supprime l'indépendance.

De là, enfin, l'espionnage réciproque et universel, la « surveillance », seule fonction et raison d'être du jacobin. La fraternité généralise la police, comme l'union, le droit public : et comme tous les actes deviennent sociaux, tous les frères deviennent policiers.

Ainsi se fonde la *discipline* de la société — comme le jeu des ordres intérieurs assurait son *unité de direction* — sur le grand principe de l'intérêt social. C'est la « régularité » des politiciens américains, la « conformité » des Anglais, le « patriotisme » de nos démocrates de 1770 à 1794. On voit l'importance de ce principe et combien heureusement il complète le premier.

L'action discrète et persistante du cercle intérieur a mis la majorité à la merci de quelques « tireurs de ficelles » : mais c'est une majorité factice

et de hasard. Le principe de la conformité affermit ce fragile ouvrage. Dirigée à son insu par le cercle intérieur, la foule des associés a voté trop vite, sur une motion concertée, d'après des renseignements incomplets, un arrêté rédigé d'avance par les meneurs. Libres, ils se raviseraient ; mais alors surgissent deux puissantes raisons de n'en rien faire, toujours les mêmes, toujours prêtes, et qui maintiennent isolément la décision votée en masse ; de poids, celles-là, et sûres de leur effet : *la volonté générale a parlé*, c'est le motif du « fait accompli » qui en impose aux majorités profanes ou aveugles non concertées et mal instruites ; *l'intérêt de l'Union l'exige*, c'est l'argument de l'intérêt social, qui, le vote obtenu, mène bien loin les minorités récalcitrantes.

De là, cette fameuse *règle du secret*, loi du régime — et non intrigue de quelques zélés. N'est-il pas vain de se demander si telle société a ou n'a pas un secret ? — que ferait le cercle intérieur, s'il ne préparait les votes, ne « tirait les ficelles ? » et comment les tirer, si le public les voit ? s'il connaît même ceux qui les tiennent ? Un meneur social n'est maître d'une foule qu'à la condition de s'y perdre. La motion lancée sera celle d'un « citoyen ». Pour que la motion passe, il faut qu'on la croie approuvée de tout le monde, et elle ne sera celle de tout le monde que si le promoteur reste anonyme.

Supprimer le secret, ce serait tuer la société.  
Exemples :

Veut-on tuer la vie sociale en 1791 ? Il y a deux moyens : la garantie des signatures qui découvre

le cercle intérieur, ou l'affichage de la liste des membres qui découvre la société.

Au contraire, veut-on donner aux sociétés l'avantage sur les corps constitués? On force ces corps, et non les sociétés, à signer individuellement, à délibérer publiquement.

Le centre social veut-il s'assurer l'hégémonie sur les sociétés affiliées? il se fait envoyer la liste de leurs membres (1). La signature garantie, il n'y a plus de secret, dès lors plus de machinisme possible, « les agitateurs, sachant qu'il faudra signer, craindront alors d'être connus (2) ». Car, « quand on connaît les chefs, la révolte cesse à l'instant (3) ». Correspondre « par président ou secrétaire », « corporativement », voilà l'abus, dit Rewell (4), car, observe Bentabolle, « lorsque le peuple entend lire un arrêté signé du président et du secrétaire d'une société, il croit que c'est là le vœu de la société entière, tandis qu'il s'agit de l'ouvrage de cinq ou six intrigants dominant cette société (5). » Dans toute société, ce sont « ceux qui se cachent derrière la toile qui font tout (6) »

On sait avec quelle énergie, bien naturelle, notre Grand-Orient se refuse à faire à la Bibliothèque

(1) Décrets des 10 et 18-22 mai 1791, qui ne furent pas observés par les Sociétés, et du 2 septembre 1792.

(2) C'est ce que font par exemple le centre parisien de la Fédération des arquebusiers des cinq provinces ou la Société mère des Jacobins.

(3) Bourdon de l'Oise à la Convention 19 octobre 1794.

(4) *Moniteur*, p. 205.

(5) *Moniteur*, p. 127.

(6) *Moniteur*, p. 307.

nationale le dépôt légal de son bulletin. Sans doute ce bulletin n'est qu'un résumé arrangé, mais par le gros des frères, qui forment encore à l'égard du public profane un cercle intérieur, et ce serait renoncer à ce premier rempart de la machine.

Même la société mère des Jacobins au faite de son pouvoir, au printemps de 1794, alors qu'elle dirigeait la Convention et gouvernait la France, n'avait qu'une crainte : qu'on la « constituât » — qu'on lui « reconnût » une autorité, des droits réels. Même souci chez nos syndicats ; on sait avec quelle obstination ils refusent le droit de posséder : ils redoutent la propriété réelle et ses charges comme les sociétés jacobines, l'autorité reconnue et ses devoirs.

Il est, on le voit, assez vain de demander si une société est secrète : tout cercle intérieur est secret par définition même ; et toute société est secrète dans la mesure où elle veut agir sur une opinion profane comme un cercle intérieur, mécaniquement. Est-il besoin d'ajouter que ce secret n'a pas le but que lui prêtent les initiés pour l'excuser aux yeux du public : on craint bien moins les persécutions de l'autorité que la clairvoyance de la foule, bien moins la colère du pasteur que la méfiance du troupeau.

On trouve d'ailleurs tous les degrés de secret, et ce qui est vulgaire discrétion dans une petite société, devient dans les grandes tout un appareil de rites, de serments et de formules, voire une société nouvelle qui, elle aussi, a son cercle intérieur ; la machine est bâtie comme ces châteaux féodaux

du haut moyen âge à double et triple enceinte, où le seigneur avait un premier rempart contre l'ennemi du dehors, un second contre ses alliés douteux.

Mais banale ou mystique, sa raison d'être ne change pas ; il n'est rien de plus que la condition nécessaire et le caractère propre du machinisme, de l'art royal.

Le secret se retrouve dans toutes les sociétés de pensée ; mais il est le moyen propre des sociétés de caractère philosophique et intellectuel, telle que la maçonnerie (1).

### 3<sup>o</sup> *Société de sociétés.*

Il est évident que tout ce que nous venons de dire d'une société d'individus, s'applique à une *société de sociétés*, à un « ordre », diraient nos francs-maçons. Les proportions changent, non les rapports, et la pente est la même.

(1) Le secret maçonnique est un moyen d'entraînement et d'initiation progressive. Par tout un appareil de rites, de serments et de formules, toute une hiérarchie de grades et de pouvoirs, par la promesse répétée d'affranchissement, de lumières, de liberté, l'adepte est sollicité de degré en degré. Il se croit toujours arrivé en possession de la vérité pleine ; il se comporte comme s'il l'était : il a rejeté toute foi, tout dogme, toute autorité personnelle. Mais d'autres degrés, de nouvelles initiations lui sont présagées. Tant qu'il lui reste des habitudes, des survivances de son ancien état, de la vie normale, il ne sera pas apte aux grades supérieurs, à la révélation des derniers secrets. Les mystères religieux ne sont rien en comparaison des mystères dont se targue la franc-maçonnerie.



Les sociétés d'un ordre sont égales en principe comme les frères d'une même société sont égaux entre eux, mais en fait l'un et l'autre sont inégaux. Les sociétés s'unissent, « se fédèrent », forment une « correspondance » et dès lors n'est-il pas fatal que la plus riche et la plus active prenne le pas sur les autres? elle a les premières nouvelles, les agents les plus capables et les plus nombreux, la correspondance la plus étendue, les protections les plus efficaces. Il serait contraire aux principes que cette hégémonie fût consacrée en droit. Mais elle n'en est que mieux assurée en fait. Une foule de petits moyens sont employés : par exemple la société principale exigera que les sociétés affiliées lui envoient le tableau de leurs membres ; elle supprimera tout intermédiaire entre elle et les sociétés locales, les chapitres provinciaux ; elle surveillera jalousement les correspondances entre les sociétés particulières et s'efforcera d'être le seul lien de toute la machine, tout passant par elle : alors s'établit ce qui, dans le jargon social, s'appelle le « centre », c'est-à-dire un cercle intérieur, formé au sein de la plus puissante des sociétés fédérées et qui donne le branle à toute la machine. Ce sera la société mère. La correspondance banale devient l'affiliation. Si le centre jacobin s'établit presque d'un seul coup, c'est que la hiérarchie maçonnique lui fournit des éléments tout prêts.

Ce pouvoir de fait ne s'établit pas sans luttes.

Les sociétés locales résistent au centre comme les associés au cercle intérieur. Le centre est toujours en état de lutte sourde ou déclarée contre le « fédé-

ralisme » de la « circonfé»ence, mais les dissidents succombent toujours car ils sont isolés contre un adversaire unique. Il fallut soixante ans au Grand-Orient pour se constituer (1720-1780), vingt ans à l'association centrale de Londres (1860-1880), trois ans à la société mère de la rue Saint-Honoré pour tuer ses rivales et épurer ses « filles ». « L'Union des arquebusiers des cinq pouvoirs », puissante et ancienne société de tir qui joua un rôle en 1789, n'eut un centre constitué qu'en 1787.

Le centre régna sans partage, l'unité faite, la machine est achevée. Telle est la société mère des jacobins en 1794, avec ses 25 000 filles ; le Grand-Orient en 1785, avec ses 800 loges ; la machine d'État américaine avec ses centaines de « primaries ».

C'est assurément l'instrument de pression le plus centralisé qui soit : le pouvoir effectif tombe aux mains de quelques irresponsables ; la machine tout entière n'est qu'une hiérarchie de « wire-pullers ».

C'est aussi le plus vaste : en effet, cet étrange régime, contre la loi commune, a le privilège de se fortifier en s'étendant. Plus les sociétés sont nombreuses et lointaines, moins elles résistent à l'action du centre, car cette action de fait, qui s'exerce au nom et par les moyens de la société tout entière, grandit avec elle, tandis que le pouvoir de résistance des individus n'augmente pas. On peut dire que le rêve d'unité humanitaire, qui d'ailleurs naît dans les sociétés de pensée, n'est là du moins pas si vain : un tel régime n'est pas seulement de taille

à s'imposer à une nation : si jamais le gouvernement de l'humanité entière doit tomber dans les mêmes mains, ce sera dans celles des meneurs sociaux (1).

C'est encore l'instrument le plus fort ; la puissance du centre, dans une société bien en main, est incalculable : car il soutient, dirige et unifie l'action des cercles intérieurs dans la société tout entière. Ils dépendent de lui et de son appui contre leurs ouailles encore plus que lui ne dépend d'eux ; de là, la puissance de ses impulsions.

Il est obéi sans retard ; ses modèles d'arrêts sont votés et renvoyés tels quels ; par exemple, les ordres du jour du Comité central : *Cut and dried*, disent les Anglais, c'est-à-dire prêts à être servis comme des quartiers de salaison. Telles sont les adresses jacobines envoyées discrètement du centre aux agents locaux, et revenant à grands fracas de la circonférence, au nom du peuple. Telles les motions imposées par la machine américaine aux *voting cattle* (bétail à voter). Nos politiciens de 1788, plus onctueux, appelaient cela communiquer les moyens du centre à la circonférence.

D'un seul coup de téléphone, le Caucus de Birmingham met en branle des centaines de « wire-pullers » et par leurs moyens des groupes humains, bruyants et disciplinés. Sur toute la surface du pays, « la nation parle » dans les trois jours.

Tel est cet entrain et cet ensemble, cette vigueur

(1) [V. « le Patriotisme humanitaire » (*Les Sociétés de pensée*, p. 283)].

« électrique », comme on dit en 1793, de l'opinion galvanisée par l'action sociale, qui fait la stupeur des profanes et l'admiration des initiés. A la Toussaint, dit naïvement un pamphlet breton en 1789, pas un Breton ne songeait à supprimer les ordres et à établir le vote par tête aux États ; à Noël, des centaines de pétitions populaires demandaient à grands cris le vote par tête ou la mort ; d'où vient cette découverte subite, que depuis mille ans on vit dans la honte et l'esclavage et d'où sort ce besoin de réforme impérieux, immédiat, qui ne peut patienter un an ? d'un crime énorme de l'« aristocratie » ? Non, au contraire : six mois avant, on portait la « généreuse noblesse » en triomphe pour avoir résisté aux rois.

Ces revirements brusques s'expliquent à merveille — nous le verrons plus loin — par l'opinion sociale, qui n'est pas du tout la grande opinion, ils suffisent à eux seuls à déceler l'action d'une machine.

Voici la conclusion de ces idées si banales : dans une société purement démocratique comme dans une société autoritaire, il ne peut être question pour la masse de liberté, de souveraineté réelle, actuelle. Cet idéal reste au terme de l'évolution. En fait, le pouvoir est aux mains de quelques-uns sous le règne de la liberté comme sous celui de l'autorité, et la masse suit, obéit, croit.

Cependant, qu'avons-nous ajouté aux deux principes si simples reconnus plus haut ? Comme le chat de la fable, le régime social n'a qu'un tour. Un ordre national se gouverne comme la plus

humble société. Ici encore, tout le mouvement se réduit aux deux procédés essentiels définis plus haut, le *vote préalable*, le *fait accompli*, réduit aux deux moments de l'action du centre :

*Première phase*, officieuse, secrète : le centre donne une certaine impulsion aux cercles intérieurs les plus voisins qui la transmettent de proche en proche jusqu'à la circonférence, c'est-à-dire aux dernières sociétés locales, les gens mal instruits. La majorité se laisse faire, c'est le jeu de la décision préalable et du machinisme.

C'est ici la partie secrète du travail : les motions, adresses, etc., sont concertées, cela va sans dire, entre initiés et au sein des cercles intérieurs, mais elles sont présentées aux adeptes ingénument et respectueusement ; ils sont libres, et c'est sur leur inertie, ignorance, etc., que l'on compte pour faire accepter les idées.

*Deuxième phase*, officielle : le vote enlevé, la conformité est établie. Les sociétés affiliées ont voté en majorité, d'après les impulsions des agents du centre. A égalité, en effet, et même à une assez forte différence, cette impulsion secrète, les mille petits moyens, devaient entraîner la majorité.

Les pouvoirs reviennent de la circonférence au centre ; le centre agit alors de nouveau, mais ouvertement cette fois et non plus par le moyen des cercles intérieurs mais par l'organe d'un Comité. C'est un *Comité central* élu, selon ses vues et muni de pouvoirs officiels ou en vertu d'une décision prise au même moment par toutes les sociétés,

et qu'il a secrètement fait répandre. Il n'a qu'un argument, il parle au nom de la volonté générale et commande au nom de l'intérêt social, la plus haute des autorités : la minorité cède, non pas par le fait de l'énergie de quelques hommes qui auraient brisé une routine sociale, fût-ce par le crime, mais par le fait de la théorie de la *liberté absolue*, où tous les votants sont libérés, c'est-à-dire dissociés, isolés, et finalement anéantis.

L'effet d'un « travail » de ce genre prolongé, étendu, centralisé, est de créer une opinion qui ait corps et consistance, qui montre cette suite, cet ensemble, cette vigueur, qui fait la stupeur des ennemis du jacobinisme.

Ainsi, l'anarchie n'est pas le désordre : c'est seulement l'absence d'autorité ; c'est au contraire l'ordre même.

Il ne faut pas dire que le régime de la liberté absolue où le peuple décide de tout, tout le temps, soit le régime de l'indépendance : c'est seulement l'absence d'obéissance ; la machine est là pour maintenir la discipline la plus rude, car elle est inconsciente.

Le pouvoir régulateur de la machine naît de l'inégalité de fait des associés, aussi sûrement que la société anarchique naît de leur égalité de droit. La liberté conçue, il est nécessaire que ses membres soient égaux, libres et ce qui s'ensuit. La liberté fondée, il est fatal qu'un cercle intérieur se forme qui dirige. Là où la liberté règne, c'est la machine qui gouverne. L'une est là par la force des principes, l'autre par la force des choses.

\* \* \*

Vous le voyez, nous ne sommes en présence ni d'une utopie, ni d'une intrigue, ni d'un abus, mais d'un régime social aussi viable, aussi tangible, que le régime d'autorité et le régime représentatif. Il a son prototype, la société de pensée, comme le régime de droit divin a le sien, la famille. Ce régime est bien nommé *social*, puisque le *mode d'association*, l'anarchie, y joue seul un rôle. Tous les autres sont des formes qui supposent des réalités *morales* données : ascendant du représentant, prestige du prince, nature de la race, esprit de la doctrine, présence d'un intérêt matériel. Ici, rien de plus à poser que l'existence et la forme des sociétés volontaires et l'inertie ou l'ignorance des associés ; aucune considération de moment, race ni milieu, les contractants sont des penseurs au sens le plus vague et le plus général du mot. C'est du seul fait social, de la seule existence de la société volontaire que résulte toute une série de phénomènes propres au régime : unification, secret, initiation, etc., caractère irresponsable du pouvoir, caractère négatif de la liberté.

Mais je reviens au point de départ : machine et société, servitude et liberté ne se contredisent pas, ne s'excluent pas, car l'une reste secrète, l'autre théorique.

## § 2. LE MOYEN : LA LIBERTÉ IDÉALE

Nous avons vu comment la machine peut agir sans atteinte aux principes de la société. Allons

plus loin : les principes la servent. L'égalité et la liberté sont solidaires de sa tyrannie.

Voyons en effet par quel moyen elle règne, c'est-à-dire gagne des adhérents, des votes.

Pour le comprendre il faut considérer le procédé du cercle intérieur.

On peut concevoir trois sortes de votes :

1<sup>o</sup> Par conviction, loyalisme ou raison ; ceux-là sont hors de question puisque le cercle intérieur est secret par définition même et le délégué, valet du pouvoir : il ne commande ni n'enseigne ;

2<sup>o</sup> Par intérêt. Ici la machine a l'avantage sur l'autorité ou les partis, car on se vend avec moins de scrupule à une organisation qui est sans scrupule qu'à un homme ; et d'autre part, elle présente plus de garanties : les nécessités d'existence de la machine rassurent sur le marché, au point de rendre une convention en règle inutile ;

3<sup>o</sup> Par adhésion passive, parce que tout le monde adhère, parce que personne ne contredit, parce qu'on voit faire les autres : moutons de Panurge. Ici, triomphe le fait accompli. Le cercle intérieur, par sa permanence, par son secret, est spécialement armé pour obtenir des votes préalables.

Ce procédé du fait accompli que le jeu de la machine érige à l'état de système consiste en ceci : alors qu'une autorité présente des titres, qu'un parti présente un groupe de politiciens connus et reconnaissables, la machine présente des votes : 100 000 adhésions et non une raison ; au lieu de parler à l'opinion, elle la fait parler ; le vote est le point de départ, le moyen, et non le terme ou le but.



Ce procédé se retrouve sous bien des formes.

Forme classique : *entraîner* l'un par l'autre le vote de plusieurs corps semblables par consultation officielle et préalable ; gagner des groupes sociaux par le droit de pétition.

Un autre moyen d'entraînement est le vote des grandes masses et par acclamation, très favorable à la machine. On a remarqué en effet (Le Bon, *Psychologie des foules*) que les foules s'assujettissent à des mouvements d'enthousiasme ou de haine, presque mécaniques. Il y a une chimie des foules qui n'a rien à voir avec la raison. Et c'est ce que les wire-pullers connaissent d'une façon tout objective, et ce que la machine est spécialement armée pour exploiter : 1<sup>o</sup> *éloquence expressive*, Stump. ; 2<sup>o</sup> *applaudisseurs dispersés*, Workers boys ; 3<sup>o</sup> *les Démonstrations ou journées* : la machine mobilise tout son contingent, tous ses moyens : Ex. cortège pour Ferrer 1909 ; l'expression : « aller en masse. »

Tout cela suppose une condition : il faut augmenter le coefficient d'inertie, diminuer l'indépendance, l'autonomie du souverain et c'est à quoi tendent toutes les mesures de la machine : elles sont faciles à classer : il s'agit, par toute agitation possible, de disloquer, de brouiller, de désagréger la masse votante, en même temps que de brouiller les idées, d'empêcher toute discussion :

1<sup>o</sup> Vote constant, fréquent. C'est la seule façon d'écarter les gens occupés ; les décisions graves se prennent dans les sociétés de pensée à 11 heures du soir, quand les pères de famille sont couchés

et tout le monde ; il n'y a plus alors que quelques douzaines de fanatiques dans la salle ;

2° Vote multiplié. C'est la bonne façon de baisser le niveau, en isolant, en dispersant les indépendants ; à Paris, il y a 48 lieux de votes dans les sections, et en outre des sociétés sectionnaires, soit 96, et Paris est aujourd'hui cinq fois plus grand, ce qui supposerait de 450 à 500 salles de discussion permanente (il y a aujourd'hui vingt arrondissements, une quarantaine de circonscriptions) ;

3° Vote étendu à tous : les étrangers, les femmes, les repris de justice. (Dès lors se créent des bars interlopes, des bouges, etc.) ;

4° A l'inverse, votes par acclamations, en « masse », pour noyer les indépendants au lieu de les disperser comme tout à l'heure.

Je n'insiste pas sur ces moyens dont on pourrait dresser tout un catalogue. Il y a toute une technique du travail de la machine. Notez seulement leur puissance. A partir d'un certain point, ce n'est plus sur l'inertie, l'ignorance, l'esprit d'imitation des individus qu'ils sont fondés, c'est sur les limites naturelles des forces humaines. Par exemple :

A moins d'être omniscient, comment faire fi ou même se méfier d'une nouvelle qui arrive semblable de plusieurs côtés différents ? Quelle plus sûre garantie de vérité que l'accord de témoignages divers ? Cependant la société, grâce au jeu des correspondances et des cercles intérieurs, est en mesure de donner une illusion de cette garantie, la contrefaçon de cette preuve est de prêter ainsi force et crédit à tous les mensonges utiles. Bien

mieux, la garantie de vérité se fait automatiquement sans complot impossible, comme elle achète la conscience sans perversité inutile ni marchés en règle, par le jeu et le triage automatique de la correspondance : on n'a pas besoin de se le dire.

Exemples : la grand'peur, la famine, prodigieux affolements, suite d'invraisemblables mensonges.

Or, quelle est la clef de tous ces moyens, l'argument, le moyen unique? la *liberté!* Vote permanent, vote de tous, sans règle, tout le temps, pour tout, mais c'est la liberté même! ou plutôt le principe social défini. « Liberté ». Voilà l'unique secret.

Plus il y aura de choses en question, de gens sans doctrine ni chef et plus le jeu du cercle intérieur sera facile.

Nous saisissons ici l'utilité pratique des grands principes de 1789 et ce qu'il y avait de positif, d'utile, dans ces théories négatives. Tout idéal mis à part, cette rhétorique est pleine de sens et d'effet, cette logique est pratique et les groupes sociaux qui dirigèrent tout et étonnaient le monde par leur unité d'action, sont ceux qui l'appliquaient; tout leur secret était l'union dans la liberté.

Ainsi la société se compose de demi-hommes qui ne tiendraient pas seuls, qui tiennent en s'appuyant les uns sur les autres, ou plutôt en complétant leurs lacunes par des forces « prises à la masse ». Chacun est lui-même pour une face, la machine même pour l'autre. Il y a là un échange, une opération délicate dont il faut se rendre compte, la « transaction sociale », qui attache l'individu à la machine impersonnelle.

Mais ce n'est pas un marché ordinaire.

La machine exploite l'égoïsme sous ces deux formes : le désir de gagner, la crainte de perdre, l'*intérêt*, la *peur* et comme stimulant la *délation*, à la fin la simple *passivité*.

### 1<sup>o</sup> *L'intérêt.*

L'intérêt d'abord : la corruption électorale est de tous les temps et de tous les pays.

Le pays du monde où la corruption politique est le plus éhontée est sans contredit l'Amérique, comme nous l'expliquerons plus loin. Or, depuis l'origine, l'Amérique est livrée à des sociétés politiques permanentes issues des loges.

La corruption était poussée fort loin en Angleterre par les anciens partis parlementaires ; et pourtant, dès l'apparition de la machine on la voit prendre un essor inouï au point que le Parlement, blasé pourtant, dut voter la loi rigoureuse et d'ailleurs inutile de 1881 : le « Caucus » se donnait précisément comme le grand remède à la corruption qu'il prétendait rendre impossible en groupant les électeurs isolés jusque-là et en retenant par la fidélité à la société ceux que le respect d'eux-mêmes ne sauvait pas des tentations.

D'où vient donc cette étrange coïncidence entre la découverte du remède et le redoublement du mal ?

M. Ostrogorski l'a bien montré : c'est que ce remède prétendu est la cause même du mal et que loin de détruire l'abus, la machine en a fait une

institution ; car elle rend la corruption acceptable, lui donne une excuse. Tel qui hésitait jadis à se vendre à un candidat ou à un parti qui l'achète pour son compte, n'hésite plus à se vendre à une société qui l'achète aussi, mais au compte du peuple. Une si noble cause ennoblit tout et le service qu'on lui rend, qui d'une bassesse devient un acte vertueux, et le prix qu'on en reçoit, qui d'un pot-de-vin devient une récompense méritée. La corruption prend l'apparence d'un devoir et bien des consciences indulgentes s'y trompent.

Mais nous retrouvons ici la même objection. De quel droit la machine parle-t-elle au nom du bien général ? Tous les partis ne le font-ils pas ? Pourquoi croit-on la machine plus qu'eux ? La réponse est toujours la même : on croit la machine parce qu'elle est le porte-parole, non de conseillers officieux, comme les anciens leaders, mais du souverain juge de tout bien : le peuple. Elle a consulté le peuple, voilà sa force, son unique réponse à tout et pour tout et elle peut dire qu'elle consulte le peuple parce qu'elle est une société d'égaux, purement.

Sous le règne de la liberté ou de l'égalité pures, dans une société populaire en 1793, dans les assemblées du Caucus ou celles des machines américaines, on peut dire que toute trace de discussion libre a disparu. Néanmoins, les principes restent indemnes, le pouvoir dirigeant est d'autant plus secret, plus attentif à déclinier toute responsabilité de droit et à tout mettre au nom du peuple, qu'il est plus puissant de fait. Ainsi, naît spontanément, sans

fraude ni concert, ce fantôme de peuple qui plane sur toute démocratie.

## 2. *La peur.*

Tout ce que je viens de dire de l'intérêt s'applique à la *peur*; les deux sentiments sont exploités de même; le moment seul diffère. L'esprit de lucre et l'ambition sont utilisés par la machine à son début, alors qu'elle est encore timide et discrète et compte peu d'adhérents : elle a moins d'appétits à satisfaire et plus d'ennemis à ménager.

Plus tard, quand elle triomphe, la peur lui fournit des moyens plus économiques et aussi sûrs de maintenir ses troupes dans le rang. Il n'est plus nécessaire alors de prodiguer les places et l'argent à ceux qui en manquent : il suffit de menacer ceux qui en ont de les leur prendre. On passe du règne de la corruption au règne de la *Terreur*. C'est le principe du système dit « des dépouillés » en Amérique, celui de la *Terreur* de 1793, établi lors du triomphe de la machine jacobine.

On voit comment s'explique cette apparente contradiction que le parti révolutionnaire est d'autant plus violent que son pouvoir est moins contesté; il n'est pas libre de se maintenir par la corruption et la douceur quand il est au pouvoir, parce que ses adeptes sont alors trop nombreux et que les faveurs et les places n'y suffisent plus : la *Terreur* est d'autant plus nécessaire que les peuples sont plus soumis (1).

(1) [V. 3<sup>e</sup> section].

*La délation.*

Le seul inconvénient de ce moyen est la complication pratique. Terreur suppose surveillance : et surveillance entraîne *délation*. Comment la machine trouve-t-elle tant de délateurs, et si sûrs, et à si bon compte, alors qu'un homme ou un parti aurait peine à en acheter quelques-uns? C'est grâce au même sophisme moral qui lui permettait à ses débuts d'acheter tant de consciences : on ne dénoncerait pas à un particulier, on dénonce à une société puissante, pour le bien du peuple.

Il faut répondre ici à deux questions, l'une très simple, l'autre délicate : ces actes de corruption, de délation, se multiplient, parce que grâce à un certain sophisme la société se trouve en état de leur donner une excuse. Ne s'ensuit-il pas :

1<sup>o</sup> Que leur effet est moins grave pour la chose publique?

2<sup>o</sup> Que leurs auteurs sont réellement moins coupables?

A la première question, la réponse est facile : au point de vue de l'intérêt public, l'acte seul importe et non l'intention. Le désordre est aussi grand, l'effet du péché est le même, qu'il soit imputable au sophisme du casuiste ou à la malice du pénitent.

Mais comment partager la responsabilité? Est-il vrai que le délateur ou le vendu de la machine soit moins odieux que celui d'un parti ordinaire?

Sans doute une conscience ferme n'admettra pas que les plus belles fins justifient de tels moyens.

Mais pour des consciences faibles ou grossières, on peut les excuser en partie, si l'associé croit sincèrement à la mission et à l'intention de la société. Mais peut-il y croire en présence de telles manœuvres? C'est là un cas de conscience fort délicat. Tout dépend de la clairvoyance du sujet, de la réputation de la société, du tact de ses agents. Tenons-nous au cas général.

La transaction la plus naturelle, et la plus fréquente sans doute, est celle de l'entente tacite : le vendu n'est pas payé tout de suite, ni le marché conclu en forme.

### 3. *L'inertie.*

L'intérêt, la peur impliquent encore des états d'âme, quelque activité. Ces moyens sont employés au début pour gagner des adeptes ; mais une fois montée, la machine a un moyen plus commode, la *passivité* du peuple souverain.

En effet, la force de cet étrange régime réside dans ce qui, justement, ferait la faiblesse des autres : l'inertie, l'inconscience, l'ignorance de ses sujets. Il trouve moyen de tirer parti de la force d'inertie, comme les autres de l'enthousiasme. Sa réserve, son bien propre, c'est ce *caput mortuum*, ce « poids mort » de l'opinion, qu'il organise et enrégimente — et augmente — pour le jeter d'une seule masse contre tout ce qui garde l'idée d'indépendance.

On a une prédilection pour les déclassés, les gens tarés de toute sorte, les théoriciens, les ratés, les mécontents, tout le rebut de la vie, tout ce qui



ne tient à rien, n'a sa place nulle part. Paresse des uns, sottise, ignorance, timidité des autres, isolement matériel de gens qui ne se connaissent ni ne se comprennent, isolement moral des gens qui n'ont ni foi ni conviction, inertie en un mot, voilà les garanties de l'orthodoxie sociale, prête à changer de doctrine avec les équipes successives : c'est tout cela que les agents révolutionnaires appellent fort bien le poids mort de l'opinion.

Voyez la société à l'œuvre, dans une assemblée de quartier en Angleterre ou dans une section du peuple en 1793. Où sont ses gages de succès ?

D'abord l'absence des gens aisés, instruits, qui auraient des objections à faire aux motions des machinistes — discuterait les ordres du jour *cut and dried* — et c'est pourquoi on fixe les assemblées dans des bars interlopes à des heures indues. En 1793, toutes les décisions « patriotiques » se prennent après 10 heures. Et de qui sont-elles?... Puis l'isolement, la timidité des opposants : le premier soin d'un « wire-puller », en Angleterre, en Amérique, en France, est de constituer une claqué de « boys » ou « workers », « heelers », dont le nom « suiveurs » indique l'emploi. Ils ne manquent pas une réunion et s'entendent à mêler la « forte tête », le « kicker », le « bolter », ce sont les gens à moustache de nos sections, dont le rôle est de les opprimer.

C'est l'ignorance des votants, l'absence de tout sentiment, de toute idée qui ferait une opposition aux suggestions de la machine. De là cette prédilection pour les étrangers, cette hâte de les naturaliser, les Irlandais en Amérique, par exemple.

En France, on emploie beaucoup d'étrangers ; Carrier a des Allemands pour noyer, tel autre, les Marseillais, Girondins, Normands, Bretons, pour les coups. Ces gens ne sont pas gênés par les liens moraux qui arrêteraient un homme du pays (1).

Que faut-il en effet pour que la société soit parfaitement malléable ? sinon de bons « wire-pullers » et de bons votants ?

Désagréger, pulvériser la matière votante pour la rendre inerte : voilà ce qu'on appelle *libérer* l'homme.

Et c'est cet isolement qu'on appelle fastueusement sa *liberté*. J'entends non seulement l'isolement matériel, l'absence de toute espèce de lien, de parti, mais l'isolement moral, l'absence de toute idée et de tout sentiment qui puisse en former : il ne faut pas de croyants parmi les votants, la foi rend conscient et donne de l'indépendance ; il ne faut que des raisons pures, isolées. Il ne faut pas de foi non plus chez les « wire-pullers » ; cela porte à la domination, à jouer l'apôtre ou au moins le chef ; on ne recherche qu'une activité sans but, et une raison sans caractère.

Telle est la machine. Elle est, on le voit, l'effet naturel de l'organisation sociale ; le revers inévitable de cette belle médaille.

Ajoutons qu'elle est nécessaire et que la société périrait sans elle. Il ne faut pas oublier en effet que la société n'a rien pour se soutenir de ce qui sert

(1) [Une fois de plus dans l'histoire du bolchévisme se vérifie cette remarque sur la prédilection pour les étrangers].

aux autres régimes qui sont d'ordre moral et impliquent une adhésion consciente : un seigneur a son droit ; un représentant son influence ; un parti son programme et ses chefs. La société rejette tout cela en principe au nom de la liberté : elle établit des discussions permanentes, une égalité absolue, craint comme le feu des « dominateurs », évite les programmes. Il est donc inévitable que la machine inconsciente tienne lieu de toutes ces influences connues et acceptées dont on ne veut plus.

### III. LA CONDITION LA LIBERTÉ : L'INDIVIDUALISME

Nous avons vu : 1<sup>o</sup> le fait ; 2<sup>o</sup> le moyen. Il reste à dire : 3<sup>o</sup> la condition.

La liberté est le moyen ; mais elle est aussi la condition indispensable.

Non seulement les principes ne s'opposent pas à l'existence de la machine — non seulement ils servent sa tyrannie — mais ils contraignent et c'est la *liberté* même, quand on en fait un principe absolu, comme elle l'est dans la démocratie pure qui oblige à cette servitude.

La cause de la liberté est celle de la société.

Question de vie ou de mort pour la société.

En effet, revenons au principe : cette « liberté » suppose, nous l'avons vu, une discussion permanente. Pas d'hommes, pas de programme. Voilà qui met hors d'atteinte la dignité, l'indépendance des citoyens ? Sans doute en un sens ; mais c'est justement ce qui oblige la *machine* à

leur ôter le peu que leur en laissaient les *partis*.

Ainsi la liberté est une nécessité sociale, la condition absolue pour que puisse s'exercer la contrainte sociale.

Mais qu'est-ce donc finalement que cette liberté, fondement du nouveau régime social? Soit que nous nous tenions à l'idée, soit que nous prenions les faits, nous arrivons à la même définition : la liberté de l'homme socialisé, c'est *l'individualisme*.

Il importe bien de marquer l'opposition entre *l'individu*, produit de la société négative, et la *personne*, condition de la société réelle.

Considérés dans leur rapport avec la société les *individus* sont identiques : c'est la conséquence de leur formation même dont le caractère propre est d'être négative, de résulter par élimination des forces positives de l'esprit. Un individu est un être affranchi de toute autorité morale, tout lien de ce genre étant regardé comme purement *volontaire*. Il n'y a rien de plus dans le mot, et il est clair que cette définition purement négative ne comporte pas de différence : les individus sont égaux.

Tel est le citoyen en soi de Rousseau ; volonté isolée des tendances naturelles d'une part, de l'ascendant moral de l'autre, coupée par abstraction de l'impulsion d'en bas et de l'attrait d'en haut, « affranchie » disent les philosophes, en un mot l'« individu », conception curieuse et nouvelle née du point de vue et consacrée par le travail des sociétés de pensée, — car dans le fait la volonté n'est jamais donnée dans cet état d'isolement. L'idée

de *personne*, de lien personnel n'a pas de place dans ce monde-là.

Notre être naturel ne prend une valeur personnelle qu'autant qu'il en a une morale. C'est au sens dynamique seulement que peut se comprendre l'idée de personne.

Dans le monde réel, l'autonomie personnelle est le dernier effet du progrès moral. Nous ne sommes des personnes, nous n'avons de droit personnel qu'à des degrés divers et en des sens relatifs. Il n'est qu'un seul être qui soit digne de droits absolus, l'Être divin. Si nous savons gré à un homme d'être lui et que son type personnel se dégage, cela signifie non du tout qu'il suit sa nature, mais que, partant de sa nature, il va vers une perfection que je cherche aussi, dont je retrouve en lui le reflet. C'est à travers cet idéal et par lui que sa nature — qui autrement serait une force aveugle comme les autres — prend une valeur personnelle.

L'individualisme intellectuel des sociétés de pensée est une doctrine d'arrêt, de réalisation immédiate. Elle fixe arbitrairement l'être humain, le proclame arrivé, alors qu'il est en route.

Les individus entre eux sont parfaitement isolés ; aucun lien qui ne résulte d'un engagement formel, d'un contrat.

L'individu se définira un homme moralement isolé, matériellement fédéré.

Le lien d'union sera la *solidarité* impersonnelle et forcée.

Cette liberté individuelle n'a donc dans cette conception qu'un caractère négatif ; elle n'est

point l'activité qui crée, qui réalise l'œuvre, fût-ce au prix du sacrifice. Elle consiste à refuser l'effort, à déclarer tyrannique et contre nature tout ce qui l'exige, à se révolter contre toute force morale, contre toutes les formes du devoir et du respect. Elle écarte de même les affinités de nature, la famille et les sentiments humains. En principe, l'homme est esclave quand il n'obéit pas à lui seul. Ne va-t-on pas, de nos jours, jusqu'à parler des *droits de l'enfant*, du droit qu'a l'enfant à être affranchi, c'est-à-dire à ne relever que de lui-même? affranchi de ceux qui sont ses éducateurs naturels et responsables, qui ont devoir et mission de l'aider à développer son être moral et à constituer sa personnalité?

L'individualisme sape la famille comme les autres édifices sociaux. La cité de rêve ne sera faite que d'atomes humains directement agglomérés.

Les faits vont confirmer ces déductions d'idées. Cet individualisme est l'œuvre propre de la Révolution, de l'esprit jacobin, car le reste se serait fait comme ailleurs sans eux. D'eux, cette rage d'« affranchir » que nous voyons sévir aujourd'hui, et d'affranchir les gens contre leur volonté; cette rage aussi d'égalitarisme ennemi de toute élite et cette fièvre de nivellement rêvant pour tous le même programme d'instruction, d'éducation et de fonction, tous étant décrétés également capables.

Toutes les lois révolutionnaires sont des lois d'affranchissement : la loi des départements, les lois contre les congrégations religieuses, contre les corps de métier, contre les corps d'État, Sorbonne

et Parlement, contre les corps provinciaux. C'est l'individualisme révolutionnaire qui est, on le voit, la première condition du bon fonctionnement des rouages de la machine. Destruction de tout organisme politique, corps d'État et corps professionnels, destruction de toute foi, de toute idée commune, de tout esprit de corps et surtout de l'idéal religieux.

Ainsi, la doctrine est d'accord avec la forme politique ; l'une est l'âme de l'autre.

La docilité des votants a pour condition leur dépouillement de toute attache. A cette condition seulement pourra jouer cette force passive, l'esprit d'imitation qui met l'homme ainsi dénué à la merci de la première impulsion venue et le fait tourner à tous les vents. Car nous allons voir que le dernier résultat visé c'est de tenir les votants à la merci de toute proposition sans examen. L'isolement matériel en est la condition. Et surtout l'isolement moral.

Quel merveilleux moyen d'assurer l'isolement et la docilité que la liberté révolutionnaire !

Cette idée suppose cette organisation et réciproquement.

Et quand ils sont unis ils se développent : la forme devient une puissance naturelle, l'idée devient du fanatisme.

Et on arrive à cette absurdité d'avoir pour chefs, non pas des révolutionnaires de talent, pas même des démagogues de verve, mais de pâles ratés, des Collot, des Marat, des Chalier, des Hanriot ou des pontifes stupides : Petion, Bailly, Roland.

Et pour évangile, une aussi misérable phraséologie que celle qu'on trouve dans les colonnes du *Moniteur*.

#### LES RÉSULTATS

##### *L'orthodoxie jacobine.*

Alors apparaît une *orthodoxie* d'un nouveau genre, que les politiciens anglais appellent la *conformité*, les Américains la *régularité*, nos Jacobins de 1793 le *patriotisme* — conception curieuse et spéciale au régime. Ce n'est pas l'adhésion constante à une doctrine ou à un programme — servitudes morales dont la société fait profession d'affranchir les esprits, mais l'obéissance implicite à tous les *mots d'ordre successifs* du centre social : qu'on adhère à l'organisation, et non aux doctrines, c'est la plus rude des servitudes de fait. En Angleterre on enrôle au lieu de convaincre.

En effet, cette orthodoxie changeante est devenue la loi des partis en Angleterre : le parti passe désormais avant les principes. C'est de lui et non pas d'eux qu'on se réclame. C'est le travail des « *wire-pullers* », qui disposent de claques montées en permanence et rendent impossible toute intervention indépendante et désormais isolée (Ostrogorski, I, p. 206). Et les Américains : *There is no politics in politics* (Le politicien ne doit pas avoir de politique). Et le mot d'ordre aux électeurs : *Vote as you are told*.

Dogmatisme d'un nouveau genre, la *conformité*. L'ancien donne des raisons, prêche, péroré, con-



vainc ; le nouveau n'en a qu'une : la volonté générale a parlé. Ostrogorski insiste là-dessus et justement.

Comme l'a bien remarqué Durkheim, c'est la conformité qui remplace les anciens arguments de raison, de sentiment ou d'intérêt. Telle est la volonté du peuple. Voilà le nouvel et unique argument (1). On ne prêche plus, on fait voter, on présente un arrêt favorable — le jeu des adresses, le *Cut and dried* — avec l'argument du fait accompli.

D'une part, en effet, la conformité a la raideur extérieure d'une orthodoxie ; c'est ce qui fait dire aux ouvriers anglais du Caucus : *We now think in battalions*, nous pensons en régiments, et aux Américains, que la discipline de la machine est plus stricte que celle de l'Église catholique, comparaison familière aux philosophes du dix-huitième siècle et à leurs héritiers les Jacobins, et qu'on retrouve dans les *critiques de Grimm* (Roustan, 385) aussi souvent que dans les articles de Desmoulins ou d'Hébert.

Mais une orthodoxie s'appuie sur un dogme, suppose un *credo*. La société n'en a pas puisqu'elle remplace précisément la foi, le loyalisme, par le contrat et la solidarité. Ce n'est pas à tel article de ses programmes qu'elle doit son unité, c'est à la surveillance et à l'argument de la solidarité. Elle a toute la raideur des orthodoxies sans la foi qui la fonde, l'unité extérieure et matérielle, sans l'unité

(1) [Rapprochement contemporain : le professeur Lintilhac s'écriant au Sénat vers 1910 : « Lorsque la loi a parlé la conscience n'a qu'à se taire ! » Note de l'éditeur].

intérieure morale, la contrainte et la haine, sans l'amour et sans l'attrait. La différence se sent aux termes mêmes dont on se sert pour désigner le pouvoir effectif. Sous la démocratie de *parti* ils sont déjà de nature assez basse. Les mots de « whips », piqueur, en Angleterre, de « chien de berger » dans nos anciens États l'indiquent assez. Mais sous le régime social les termes sont plus brutaux encore : les secrétaires des sociétés anglaises sont des « wire-pullers », l'organisation sociale américaine est la « machine », terme déjà familier à nos théoriciens du dix-huitième siècle ; les agents sont des machinistes, leur travail, le machinisme. Le peuple souverain devient le « bétail à voter » ou « la matière électorale » ; ses délégués sont la « marchandise » qui se « livre » au jour dit. Nous passons de la meute à la machine, du fouet aux ficelles.

Ces termes se justifient. Si basse qu'elle soit, la discipline de *parti* a encore une doctrine, des hommes, un but à présenter à la raison et au cœur des adhérents. Il est évident que ces moyens sont interdits au pouvoir anonyme du cercle intérieur et à la démocratie sociale.

L'anarchie organisée spécialement — elle n'est durable qu'ainsi — n'est donc pas le désordre. Le régime de la liberté et de l'égalité pures est au contraire le plus puissant qui soit, le plus étendu, le plus hiérarchisé, le plus stable, le plus exigeant aussi. Il n'est pas de régime où le dogme soit moins discuté, de même qu'il n'en est pas où le pouvoir soit moins élu.

*Parallèle.*

Cependant l'ordre nouveau ne ressemble à l'ancien que par ses effets matériels et apparents. Sur tout le reste, ils s'opposent, et leur ressort n'est pas le même. L'ancien repose sur l'autorité reconnue — le nouveau sur le pouvoir anonyme ; l'ancien est le fait des hommes et des idées — le nouveau de la force des choses ; l'ancien est moral, fondé sur l'enthousiasme, fanatisme ou foi comme on voudra ; le nouveau, mécanique, fondé sur l'inertie.

Le *loyalisme* est la forme naturelle de tout dévouement acquis ; l'acte personnel, l'acte de volonté, voilà ce qui relève proprement de chacun, et qui ne saurait se mutualiser et c'est pourquoi le service militaire a gardé ce caractère.

Le *solidarisme* au contraire est la forme naturelle du service et des profits passifs, de ceux qui ne s'adressent pas à notre être personnel : l'impôt par exemple.

Autre aspect du même fait : tandis que le loyalisme unit, c'est-à-dire rapproche des personnes qui pensent de même, qui ont la même foi, le solidarisme mutualise, c'est-à-dire égalise les charges en les répartissant.

On mutualise des risques, des charges, des profits, des avantages. Il n'y a qu'une chose qu'on ne mutualise pas : l'acte personnel, l'acte libre, le sentiment personnel, sous peine de le nier par le fait même, d'en faire une dette ou une créance. La mutualité s'applique à tout ce qu'il y a en nous

de passif : profits ou pertes. Bien mieux, elle ôte le caractère moral à tout ce qu'elle touche : une charge mutualisée perd son caractère moral, l'impôt par exemple. Est-ce que l'aumône que l'on fait ne perdra pas son caractère moral dès qu'elle deviendra un impôt?

Telle est, de part et d'autre, la nature du lien d'union. Quelles sont ses garanties de solidité?

Dans le cas du *loyalisme*, il n'y en a qu'une : la vigueur du sentiment même. Le pouvoir d'autorité est, par excellence, un fait d'opinion. Le respect évanoui, la force ne le sauve pas : il tiendra quelque temps par le poids de l'habitude, mais s'abattra au premier souffle. « Un peuple est libre dès qu'il le veut, » voilà le refrain de tous les ennemis de l'autorité, depuis La Boétie jusqu'à Desmoulins et c'est, ce me semble, à la fois l'honneur et le danger du régime.

Combien les défenseurs de l'ordre républicain — de l'ordre libre — seraient étonnés s'ils savaient que l'ordre monarchique, l'ordre tyrannique, n'avait aucun moyen matériel de se maintenir ! L'armée, autrefois, servait à faire la guerre au dehors bien plus qu'à maintenir l'ordre au dedans ; Marseille n'avait pas de garnison.

Le lien *social* est d'un autre ordre.

Je ne parle que pour mémoire du fondement théorique de la solidarité, la *conscience*, la *vertu*, disait Montesquieu, l'esprit de justice qui porte chacun à payer sa dette. 1<sup>o</sup> Parce que la conscience est l'exception : « La vertu est en minorité sur la terre, » répond Robespierre à Montesquieu. 2<sup>o</sup> Parce

qu'elle n'a lieu de parler ici que si elle est la règle. L'infraction des autres me délie ; et mon obéissance sans la leur est une sottise gratuite, un bien perdu.

Mais toute dette est une créance et c'est en tant que créance que la solidarité devient effective. Il est urgent de surveiller le voisin pour n'avoir pas à porter sa charge et facile, en cas de fraude, de déclancher contre lui tout le poids du ressentiment collectif : le cri contre l'égoïsme « qui s'en-graisse des sueurs du peuple » est toujours entendu. Le ressort de cette union-là est *l'intérêt* et non le devoir de chacun, la *surveillance* (1) et non la conscience, la contrainte et la *peur* et non l'enthousiasme et l'amour.

C'est ce que nous prouve l'expérience et cette règle se vérifia au point de donner son nom aux dix-huit mois de règne d'une société : la *Terreur*. On peut dire que la « Terreur » est l'état normal de la vie *sociale* ; c'est toujours par l'espionnage réciproque et la peur que tient ensemble une société ; du moins dans la mesure où cette forme politique est appliquée au monde réel, et sort de son domaine naturel qui est le monde de la pensée.

La Terreur régnait sur la France en 1793, mais elle régnait déjà sur les lettres, au temps où le philosophisme jetait Fréron à Vincennes, Gilbert à l'hôpital et Rousseau hors de ses sens et fermait l'Académie aux « hérétiques ». Avant la Terreur sanglante de 1793, il y eut, de 1765 à 1780 dans la

(1) [V. section III<sup>e</sup>, Justice.]

république des lettres une Terreur sèche dont l'Encyclopédie fut le Comité de Salut public et d'Alembert le Robespierre. Elle faucha les réputations comme l'autre les têtes ; sa guillotine, c'est la diffamation, « l'infamie », comme on disait alors... Et les têtes tombent en grand nombre : Fréron, Pompignan, Palissot, Gilbert, Linguet, l'abbé de Voisenon, l'abbé Barthélemy, Chabanon, Dorat, Sedaine, le président de Brosses, Rousseau lui-même pour ne parler que des gens de lettres, car le massacre fut bien plus grand dans le monde politique.

Nous avons vu comment la machine met sur pied un peuple impersonnel : la solidarité sociale fonde un gouvernement *impersonnel*. Nous voyons maintenant en quel sens et comment.

Le régime contractuel supprime l'*État*, puisque tout se règle entre associés. Nos solidaristes en sont très fiers ; l'*État*, mais n'est-ce pas la bête noire de l'opinion libérale ? Quel plaisir de lui montrer que la prétendue tyrannie sociale commence par tuer le tyran ! Cette joie, je le crains, est prématurée et il y a ici une distinction à faire, entre l'*État*, personne morale, source d'autorité et objet de loyalisme et de respect, personne réelle sous l'ancien régime ; l'*État*, personne morale encore sous un autre (régime parlementaire), lequel en effet, disparaît, et l'*État*, pouvoir de contrainte collective qui nous commande au nom du contrat et de la volonté générale : celui-ci demeure et atteint au contraire la faveur publique.

Or, je ne crois pas que nous ayons gagné au change

à détruire le premier, au contraire : il est la seule garantie et l'adoucissement au pouvoir du second, le seul principe d'attachement conscient, le seul principe de responsabilité.

C'est parce que l'État est une *personne morale*, distincte et supérieure, qu'on peut encore le critiquer, le discuter, lui demander des comptes. C'est encore pour cela que le contrat est limité. Le pouvoir très effectif qui allait à le renverser quand il parlait en son nom propre sous l'ancien régime et qui n'est plus guère, on le sait, que platonique sous le régime parlementaire depuis qu'il parle au nom du peuple, — disparaîtra tout à fait quand il ne s'en distinguera plus et sera le peuple même. Est-ce qu'on pourrait plaider contre l'État, aujourd'hui, comme on plaiderait contre le roi?

Par contre, vers quelle universelle servitude est emporté le peuple libre — « affranchi », disent les philosophes d'aujourd'hui — nous le savons à présent !

C'est un état de servitude inévitable, nécessaire. Là où le peuple règne, le peuple — les participants — sont esclaves, asservis dans leur liberté même à la cause de la liberté de pensée.

Et il en doit être ainsi. L'opinion ne pourrait régner si elle n'était organisée ; elle doit servir dès qu'elle l'est : *pas de liberté sans organisation ; pas de liberté avec l'organisation.*

De là ce singulier résultat : la disparition de l'opinion dans les démagogies, et ces orgies de pouvoir comme font les minorités régnautes. Par exemple, en 1793 : révision de l'Édit de Nantes, non

contre deux milliers de philosophes, mais contre vingt-cinq millions de catholiques. Quel Louis XIV eût jamais fait cela?

En résumé, dans la conception « sociale » de l'État tous les rapports sociaux sont intervertis, toute liberté personnelle est anéantie, même celle du meneur qui doit rester invisible.

Les mots changent de sens. La volonté changeante du cercle intérieur s'appelle « la conformité sociale » ; son droit, « la solidarité » ; sa force se ramène à un procédé : concentrer sur chaque résistance isolée le poids de l'inertie générale.

C'est la décision des autres, « la loi », qui remplace la conviction de chacun ; c'est l'intérêt des autres, « le bien public », qui remplace sa volonté, et c'est la peur des autres et la surveillance qui détermineront l'effort. Nous avons, dans toute la force du terme, le gouvernement par l'étranger.

Et la conclusion sera l'année terrible de 1793-94.



## CHAPITRE III

### L'ASSERVISSEMENT DU NOMBRE

*Comment on dirige « le peuple ».*

*(Exemples historiques).*

Voyons les révolutionnaires à l'œuvre.

Il y a deux manières de « faire parler la nation », de mettre en avant le peuple, soit qu'on se serve d'une foule anonyme, le peuple lui-même, soit d'autorités reconnues, ses ayants-droit.

Dans les communes, on va mettre en œuvre, progressivement, l'émeute, la commune légale, la commune révolutionnaire

#### § 1. LES COMMUNES

##### 1. *La foule, l'émeute.*

L'action par la foule, par l'émeute, est pratiquée par les sociétés dès les premiers mouvements révolutionnaires.

C'est le principe même du mouvement communal qui commença en novembre 1788 et non en juillet 1789, et servit, dans la France entière, à arracher des pétitions « patriotes » aux corps de villes hésitants. Nous avons eu occasion d'étudier

de très près la Commune en Bretagne d'après le recueil des villes. La Commune, c'est en principe, et pour le public, l'ensemble des citoyens d'une ville se levant pour réclamer leurs droits. En fait, et pour les témoins profanes, c'est une troupe mal vêtue, bruyante, et surtout peu nombreuse — trois cents à peine dans les grandes villes, Nantes, Saint-Brieuc ; dans les petites, de quinze ou vingt, — qui s'en va de temps en temps, à grands cris, faire signer aux corps de villes un arrêté patriote, et installer, s'il est possible, à l'hôtel de ville, un comité de correspondance avec ceux de même espèce à Rennes et à Nantes. Pour les gens du centre enfin, c'est ce comité même, ou plutôt ces deux ou trois « wire-pullers », excellents et dociles instruments de surveillance et d'action (1) qui le renseigne, reçoit ses instructions, transmet ses mots d'ordre et fait voter ses projets d'arrêtés. Ces gens-là font tout. Mais on les nomme à peine, et on ne les connaît pas. Seul le peuple, la commune est en nom ; quand ce nom seul n'en impose pas assez, on le fait paraître à la moindre alerte ; c'est ce qu'on appelle *une Journée*.

## 2. *La commune officielle.*

Plus tard, en juillet 1789, le procédé fut régularisé, les communes et la correspondance installées officiellement, et c'est le mouvement municipal,

(1) Plus tard en 1793 ce sera en nom propre « le Comité d'action et de surveillance ».

le vrai mouvement rêvé, comme l'a bien vu M. Aulard. Municipal et révolutionnaire sont des mots synonymes ; mais en fait, la chose existait depuis huit mois et plus, car les assemblées de notables de juillet précédent ne sont autres que des communes, moins nombreuses il est vrai et plus relevées. Les sociétés étaient alors composées de nobles et des hommes qui procédaient plus doucement, mais le principe est le même.

Il y avait de ces journées dans les moindres villes, à certains mois deux ou trois : les « moyens » du patriotisme sont toujours les mêmes. Il a pour lui d'abord les principes, le dogme égalitaire et la liberté, puisqu'il attaque toujours un privilège, une autorité, et dès lors il peut parler au nom du peuple en soi, divinité tutélaire de la Révolution. Il a pour lui ensuite le peuple des sociétés de pensée, soigneusement convoqué la veille, souvent avec toutes sortes de détails sur la marche à suivre. Mais le premier n'est qu'une entité métaphysique, le second une poignée d'agités. Et le troisième, le vrai peuple tranquille, comment agir sur lui ?

Il y a pour cela tout un jeu de petits moyens qui supposent une grande pratique de cette « psychologie des foules » dont a traité M. Le Bon. Sans doute, d'abord, le moyen banal, l'éloquence en plein vent, le Stump, comme disent les Anglais. Il atteint chez ceux-ci sa perfection ; ils n'en ont pas d'autres et il est pratiqué partout : on sait à quel prodige d'emphase et de vide logique mène cet entraînement et il suffit d'ouvrir un ouvrage maçonnique.

Le Stump est né en Angleterre avec le système

social. Mais c'est encore un procédé de démagogie parlementaire : les sociétés ont bien mieux : la première règle en présence d'une foule pour les agents de la machine est de se disperser au lieu de se grouper comme des hommes de parti ; de garder l'anonyme au lieu de se mettre en évidence : l'un fait une motion, les autres, disséminés dans l'auditoire, appuient. D'où cette impression des assistants, que la foule est favorable, et les timides, les naïfs, de suivre. On voit l'avantage : 1<sup>o</sup> en cas d'échec, on ne risque rien, le motionnaire même est inconnu, et rentre dans la foule ; 2<sup>o</sup> on peut recommencer par la même raison, en prenant mieux son moment. On ne se brûle pas.

### 3. *La commune révolutionnaire.*

Trois mois plus tôt, en juillet et août 1788, alors que le patriotisme était parlementaire et noble, contre le ministère Brienne, il mettait en avant et menait de même, à la ville, les « notables », sorte de commune plus décente, moins nombreuse, mais c'est en somme le même principe. Neuf mois plus tard, le mouvement sera encouragé, régularisé par la Constituante : la commune supplantera de droit, comme elle le faisait déjà de fait, l'ancien corps de ville ; et ce sera l'acte révolutionnaire essentiel, au point que « municipaliser » et « révolutionner » deviendront synonymes. La commune reste en effet l'instrument le plus maniable de la société locale ; son point d'appui contre les autorités réactionnaires, le district, le département, élus sans

doute, mais par des collègues trop vastes et trop dispersés, qu'on ne peut assembler, « faire parler » avec vraisemblance et commodité. Au contraire, dans chaque ville, la « société patriote » a sous la main un « peuple » tout prêt, trié, entraîné, mobilisable à volonté, son personnel d'affidés, plus tard ses tribuns. La veille de chaque journée, ce peuple-là est convoqué soigneusement, souvent avec toutes sortes de détails sur la marche à suivre. Il formera le noyau de l'émeute, noyau bien petit à vrai dire. Mais alors intervient tout le jeu des moyens « à côté », qui sont le triomphe du Jacobin.

En principe, on peut dire que ces moyens porteront sur l'utilisation de la force d'inertie, moyens cachés des sociétés, à la différence d'un parti qui agit à ciel ouvert.

Une chose à noter pendant la Révolution : la violence et la ruse — l'émeute et la démarche précise et calculée — sont toujours d'accord. Il est évident que l'émeute, la force brute du peuple est au service d'un calcul précis et souvent compliqué ; qu'on se rappelle la suite des émeutes précédant et *préparant*, *une à une, la série des exécutions révolutionnaires.*

## § 2. LES CORPS ET CORPORATIONS

Il est un autre moyen d'agir à couvert : les « raisons sociales », les « manteaux », c'est-à-dire d'utiliser les corps ou corporations existants ; on sait que nos loges prennent volontiers de ces manteaux : dispensaires, œuvres de charité, ou même sociétés de commerce.

Procédé ancien et courant dans les loges : par exemple le musée de cours de Gebelin, en 1780, succursale publique de la loge des Neuf Sœurs ; beaucoup de sociétés uniques, d'agriculture, des sociétés de plaisir (le fameux Rosati d'Arras).

Il en est de même quand les sociétés veulent agir sur l'opinion, d'une façon plus directe et dans un cas donné : elles s'emparent de corps constitués, municipalités, corporations par exemple, par leurs ayants droit. C'est souvent plus commode que de mettre en avant une foule, une manière de peuple.

La mainmise des sociétés sur les corporations est d'usage constant en 1789.

Elles avaient alors, il est vrai, plus de facilités qu'au siècle précédent. Les corps de métier, déjà épuisés par le fisc royal, ne s'étaient pas relevés du coup terrible porté par Turgot, la plupart végétaient péniblement, chargés de dettes et de procès, et livrés par là aux gens de loi dont beaucoup sont patriotes au début du mouvement. En novembre 1788, dans la plupart des villes, à Rennes par exemple, c'est des corporations, de ces cadavres galvanisés que se servent, au début, les patriotes pour faire parler la nation, entre un peuple indifférent et une municipalité hostile. Le procédé est bien caractérisé, et toujours le même. Quinze jours avant l'assemblée de l'hôtel de ville où doit être proposé l'arrêté patriote à signer, on fait assembler les corps dont on dispose, puis les autres à qui on présente les arrêtés des premiers, sous prétexte d'adhésions respectueuses aux « sages réclamations » de la ville.

De là ces singuliers mouvements : dans une ville parfaitement tranquille, sans motif ni prétexte apparent, un certain nombre de corps se mettent à proposer à la ville des réformes capitales, complètes, sans exemple, que ni elle ni eux n'ont jamais eu le droit ni la pensée de réclamer : par exemple le vote par tête aux États. Ainsi, à Rennes, du 15 au 24 novembre 1788, sans troubles, sans prétexte apparent non plus, trente-trois corps prennent et présentent à la ville des arrêtés demandant la réforme des États.

A vrai dire, le nombre des corps adhérents est bien inférieur au nombre des corps qui n'adhèrent pas si on compte les refus : on a les arrêtés de treize corps représentés à la ville, rien de l'Université. On n'a nulle part convoqué l'assemblée générale. Les maîtres jurés signataires sont 160 sur plus de 700 en 1776 (400 dans les treize corps) ; les métiers libéraux dont on ne parle pas, 1 400 en 1797. Au contraire, dans les fabriques de Rennes qui ont adhéré toutes les dix, il y a trop de signants : 24, au lieu des 17 membres réguliers — c'est qu'il est venu des patriotes du dehors pour appuyer ceux du dedans et enlever l'adhésion — et pourtant les arrêtés obtenus sont bien faibles : le vote par tête, l'art essentiel pour les patriotes, a été rejeté partout sauf dans un petit nombre, et quelquefois insolemment : par exemple, l'arrêté des apothicaires copie mot à mot celui d'une autre corporation en rayant le vote par tête.

Mais peu importe : les absents sont muets, les omissions n'attirent pas l'attention, et ces trente-

trois arrêtés, appuyés des discours de députés et des patriotes, font grand effet à la ville. Le 24 novembre ils sont appuyés par la claque bruyante et nombreuse des sociétés : c'est la Volonté du Peuple.

Malgré cela les corps résistent sur le vote par tête. Ils cèdent sur certains points, mais tiennent fermes encore le 27, puis le 9 décembre et le 24. Ils ne cèdent que le 9 janvier, au cinquième assaut.

Ailleurs, les patriotes ont mieux réussi.

### § 3. LES SOCIÉTÉS PERMANENTES

Mais ce qui se mène encore le mieux, c'est le peuple organisé socialement en *Sociétés permanentes*, délibérant et *votant sans cesse* et sur tout — dans les sections de Paris par exemple — ou dans les assemblées de section en Angleterre. Il y a cent moyens de s'assurer des assemblées de ce genre : il est question tout d'abord que tous les gêneurs, c'est-à-dire les gens occupés des devoirs et des intérêts de tous genres n'y viendront pas et laisseront la place aux professionnels de la politique, à ceux qui en vivent. On leur rendra l'accès des sections plus difficile en les injuriant systématiquement — en prolongeant les séances au delà de 10 heures. En Amérique, en les mettant dans des bars interlopes ; en France en y faisant venir ces fameux « hommes à moustache » et à piques — payés, cela va sans dire, à la fin, depuis le décret de Danton, aux frais de l'État. Et si, malgré cela, quelque section résiste, on se servira des autres pour la contraindre, cela s'appelle « fraterniser » ;



enfin, dans les grandes occasions, la permanence : pour les chambres de lecture en 1789 — pour les sections par exemple — pour le décret du 25 juillet 1792, alors que la société mère préparait le 10 août. Là, un modéré, un indépendant, n'a plus qu'à rentrer chez lui : il est évident que sans se concerter avec d'autres, il lui sera impossible de tenir tête à un solide noyau de wire-pullers. La permanence, on l'ôte aux sections pour les empêcher de nuire, preuve que c'est un très sûr moyen d'action sociale pour des meneurs peu nombreux.

De là, le jeu si curieux des adresses, procédé courant de la propagande jacobine. Ces adresses sont publiées sans cesse, chaque jour, sur chaque question. Elles sont nécessaires pour « fonder » l'opinion, comme on dit alors, pour fixer « les tarifs du patriotisme », l'orthodoxie du jour, ce que les Anglais appellent la « conformité ». Mais il serait contraire au principe qu'elles viennent ouvertement du centre, de la « société mère » : elle paraîtrait vouloir dominer, et contraire aussi au jeu du machinisme : il serait connu et responsable.

La « société mère » envoie régulièrement des circulaires aux sociétés affiliées sous prétexte de les renseigner, c'est la manière ordinaire de fixer l'opinion sur la question du jour. Mais dans les grandes circonstances un tel moyen n'est pas de mise ; il est contraire aux principes, aussi bien théoriquement : ce serait vouloir « dominer », que pratiquement : ce serait « paraître », et perdre dès lors son grand argument : « le peuple veut ». Il faut que la nation parle d'elle-même.

Elles viendront donc de la « circonférence » de telles et telles sociétés provinciales et la société mère ne fera que les appliquer et les publier. Inutile de dire que les cercles intérieurs de ces sociétés les ont reçues toutes faites de Paris. Mme Roland l'avoue ingénument dans ses lettres à Bancal (Janet, p. 70) ; en 1794 ce n'est plus un secret pour personne et André Dumont le dit en pleine Convention : « Des adresses qui vous arrivent, plusieurs ne font que revenir ; c'est d'ici que part le coup qu'on veut lui porter. » Les politiciens anglais connaissent le procédé — et ont donné un nom à ce genre de document parti secrètement du centre pour revenir officiellement au nom des sociétés de province : ce sont, disent-ils, des ordres du jour *cut and dried*, coupés et séchés, tout prêts à servir comme des tranches de harengs saurs.

Ce travail assez lent au début, quand il s'exerce sur une matière électorale peu entraînée, atteint au contraire, après un certain temps de pratique, et sur des adhérents exercés, une puissance prodigieuse. Quand la machine est bien en main, que toute opinion divergente est étouffée, toute résistance individuelle vaincue d'avance — c'est le cas de 1790 à 1794 dans toute la France, et de tous temps au sein d'une société tant soi peu prospère et bien assise — on peut dire que dans la société toute discussion est anéantie, toute pensée vient du centre — et alors l'obéissance est instantanée, universelle, et les résultats merveilleux.

C'est ainsi que telle machine anglaise, le « Caucus » de Birmingham, « fait parler la nation », c'est-à-dire

une quarantaine de millions de voix, d'un bout du pays à l'autre, dans les trois jours : il suffit d'un coup de téléphone du centre pour mettre en mouvement les « wire-pullers » locaux, par eux les sociétés et, par ces sociétés, souvent les corps officiels des villes, etc., car il va sans dire que le premier soin de chaque société est de s'en emparer. Et « la nation parle ».

En 1793, les chefs de la société mère de la rue Saint-Honoré, et plus tard les Jacobins faisaient, au téléphone près, des prouesses de ce genre : ils fixent l'orthodoxie jacobine, « forment l'opinion » — c'est l'expression consacrée — chaque semaine, sur chaque question, par des circulaires secrètes aux Comités de correspondance des sociétés de province. M. Dard a publié une de ces circulaires, dans son livre sur Choderlos de Laclos, pièce bien curieuse, composée d'une partie générale dictant le dogme du jour pour toutes les sociétés, et d'une particulière pour les Jacobins du lieu.

Il n'y a plus l'ombre d'une discussion dans les sociétés américaines. La machine est capable, comme dit M. Ostrogorski, de créer, d'« émettre » de l'opinion sur une question et à un moment donné avec une précision, un ensemble, une rapidité singulière et purement artificielle, sans aucun désir ni velléité de l'opinion réelle dans ce sens.

Voilà pour le courant. Dans les grandes occasions on lance une adresse à la Convention, signée par le nom de telle ou telle société, fabriquée, cela va sans dire, à Paris.

Dans les derniers temps, et quand les Jacobins tiennent le Comité de Salut public, c'est-à-dire la

signature nationale officielle, le pouvoir de la société mère s'exerce à découvert, par le moyen des représentants en mission, qui ferment, épurent, etc... les sociétés de province, d'autorité, au nom du peuple.

Il est à peine besoin de dire que c'est là seulement le schéma de l'action sociale, les deux directions où se classent les faits qui, dans la réalité, peuvent être fort compliqués.

La marche ordinaire est lente et prudente...

La société procède, peut-on dire, par une sorte de mouvement de balan : agir sur le peuple par le peuple, ne donner que la première impulsion, le strict nécessaire, faire prendre un arrêté à quelques groupes — le premier mouton à jeter à la mer — puis se servir des premiers gagnés pour entraîner les autres, et d'autres par ceux-là ; imprimer ainsi à la masse une série successive d'impulsions discrètes, mais régulières et mesurées : mouvement irrésistible et pourtant presque automatique ; permettre ainsi aux sociétés de développer leur effort, sans se découvrir et sans que la fiction démocratique que le peuple a tout fait, souffre d'atteinte devant l'opinion. Il y a toujours des refus, des résistances au début ; souvent, presque partout, ces résistances tout individuelles restent ignorées : les initiés ne s'en vantent pas ; les profanes encore moins ; au contraire, les adhésions sont colportées par les agents du centre comme la volonté générale — et ces adhésions augmentent peu à peu. En somme, action toujours identique : « Tout le monde veut », voilà le seul et unique argument et le grand moyen de le faire croire.

## CHAPITRE III

### LES TYPES ACTIFS

#### I

##### LES MACHINISTES

Désagréger la matière votante, isoler les individus, pour les rendre inorganiques, ce qui s'appelle *liberté* — indifférents et homogènes, ce qui s'appelle *égalité*; — leur imposer néanmoins cette mutuelle adhérence qu'on nomme *fraternité*; en un mot les réduire à un magma docile et pétrissable, tel est l'effet du machinisme.

Ainsi il ne peut être question pour la masse de liberté, d'indépendance actuelle.

Il s'agit ici d'une conception de la liberté qui la fait toute résider dans quelques purs.

Restent donc ces purs. Ceux-là, du moins, sont-ils libres et tous les autres par eux? Voilà ce qui reste à voir.

Les meneurs qu'une épuration lente et insensible a rendus maîtres de cette puissante machine sont-ils des hommes supérieurs dont la valeur s'est imposée aux autres? Sont-ils du moins la force?

Le public le croit. Est-ce qu'il y aurait eu « le filet » sans la violence? L'oppression est trop évi-

dente, le petit peuple trop réduit en nombre et en qualité, trop visiblement soufflé du centre. Et de là le grand chorus de Thermidor contre le « complot ». Il a retenti, peut-on dire, tout le long du siècle. Et comme l'histoire de la Défense républicaine fait de la Révolution l'œuvre du peuple, l'histoire de fait y voit un « coup monté », intrigue de quelques ambitions : thèse aussi fausse, je crois, que la première. L'erreur vient toujours de la même source : on fait un problème psychologique de ce qui est un problème social. La fraude du machinisme n'est pas plus au service d'une ambition personnelle que le mensonge de la correspondance. Ce sont là des faits collectifs sociaux.

S'il y a une élite sous ce régime c'est le fait de l'inertie de tous et non de la supériorité de quelques-uns. — Mais cela revient au même? — Oui, certes, théoriquement — ou si l'on veut encore, relativement ; assurément non, en réalité. Que l'ordre soit le fruit de l'effort de quelques hommes qui dominent le reste ou de l'abstention de beaucoup qui se laissent dominer, ce n'est pas évidemment la même chose.

Et cette loi n'est pas seulement vraie en gros, mais elle se vérifie jusque dans le détail de la sélection qui produit cette élite.

De même que les idées, nous l'avons vu, de la libre-pensée n'ont rien de transcendant, de même les personnalités, produit automatique du travail social, n'ont rien des qualités éminentes qui font les conducteurs d'hommes. Ils portent, eux aussi, l'empreinte de la machine dont ils sont les produits.

Leurs qualités sont d'une nature spéciale qui ne tiennent ni à la valeur des idées ni à la valeur de la personnalité.

C'est ce type des manieurs sociaux qu'il nous reste à étudier.

Les sociétés sont dans un état continuel de triage, d'élimination mécanique au profit de la même sorte de gens : du meilleur tireur de ficelles qui fait le bon machiniste : assiduité, intrigue, défaut de scrupules, bagou, etc..., habileté à augmenter dans la société le « poids mort », l'inertie de l'inconscient où réside le point d'appui du machinisme comme le point d'appui d'un parti est dans l'intérêt et celui d'une secte dans l'enthousiasme.

Est-ce à dire que le citoyen de la nouvelle cité doit renoncer en général à penser, à agir? Non, certes. Il renonce à toute idée, à toute volonté, à toute attache personnelle ; il doit avoir des idées, une activité impersonnelle.

Passif en tant que profane, il devient actif en tant qu'initié. La machine a même besoin de beaucoup de zèle et d'intelligence, de « vertus » et de « talents », comme disaient les orateurs de 1789. Plus les rouages sont forts et précis et plus elle est puissante.

Mais elle fait ici une distinction subtile, qu'elle seule est en mesure de faire : cette intelligence, cette activité qu'elle demande à ses adhérents seront aussi développées que possible ; mais elles seront démarquées, impersonnelles. Voilà le caractère qui convient ici des qualités positives du bon associé.

L'activité d'abord : le travail des cercles inté-

rieurs, le service de la correspondance et le manie-  
ment des assemblées en exigent beaucoup. La  
machine — son nom l'indique — est une organisa-  
tion autant qu'un système. Elle ne peut se passer  
d'agents adroits.

Mais qu'est-ce que cette énergie de la volonté  
comme pouvoir impersonnel? Pour le bien com-  
prendre il faut étudier le type social nouveau créé  
par la machine, ou plutôt le triple personnage :

- 1<sup>o</sup> Le politicien ;
- 2<sup>o</sup> Le vénérable ;
- 3<sup>o</sup> L'orateur.

Ce sont les trois chevilles ouvrières.

### 1. *Le politicien.*

Et d'abord le type du « politicien » américain, du  
« wire-puller » anglais, de l' « agent » des sociétés  
révolutionnaires, de l'agitateur professionnel de 1789,  
Volney ou Mangourit, Target ou le chevalier de  
Guer.

Étudions ce type sous sa forme la plus pure,  
parmi les initiés du dernier secret.

Rien d'étrange comme une telle carrière : d'une  
part le meneur du centre, « le boss » (le bison),  
comme on dit en Amérique, est tout-puissant.  
Tenant dans ses mains les rouages de la machine,  
il gouverne l'opinion. Si la société a du crédit, il  
parle haut dans les bureaux officiels, dirige à leur  
insu les assemblées populaires. Aucune charge élec-  
tive ou non, civile ou militaire, n'est obtenue sans  
son visa. Pas de satrape ni de tsar dont le pouvoir



se compare au sien, puisque l'opinion même ne peut rien contre lui.

Et pourtant ce despote reste simple particulier, ce premier rôle ne sort pas de la coulisse. Le « boss », M. Ostrogorski insiste sur ce fait, n'exerce jamais aucune de ces charges qu'il distribue à son gré (1). Il ne prend du pouvoir que le moyen d'en disposer. Tout le reste, titres, honneurs, popularité même et aussi responsabilité, n'est plus de son ressort ; cela regarde les gens qu'il a fait nommer, soit par le peuple, soit par le gouvernement établi.

Cette étrange modération est en réalité toute naturelle : le « boss » ne peut faire autrement, et la république nouvelle n'a pas à craindre de 18 brumaire ; elle en est garantie par ce grand principe de la pratique sociale : que la réalité et l'apparence du pouvoir ne doivent pas être réunies dans les mêmes mains et que les ordres ne doivent jamais venir de celui qui en est responsable (2).

Voici comment on peut l'expliquer :

Un homme public devait réunir autrefois deux genres de qualités opposées : assez d'esprit pratique, d'expérience des hommes et de la vie, — je ne prends pas ces mots en mauvaise part — pour obtenir sa charge ; assez de connaissances spéciales pour bien s'en acquitter. On peut dire que chacune de ces

(1) Cf. ci-dessous, p. 212, CHODERLOS DE LACLOS.

(2) Aux électeurs naïfs qui s'adressent à lui comme au vrai souverain, le boss répond modestement : vous avez raison et je suis de votre avis, mais que puis-je, moi, simple citoyen ? et ils n'ont rien à dire (OSTROGORSKI, *la Démocratie*, t. II, p. 380).

qualités corrige l'autre et garantit de son abus ; l'idéologue trop abstrait manque de ressort et de l'entregent voulu pour arriver — le tribun ou le courtisan trop intrigant n'ont pas toujours assez de fond pour se maintenir.

Mais la machine applique ici le principe de la division du travail et ces deux genres de talents exigés du même homme dans l'ancien ordre de choses, deviennent dans le nouveau deux professions distinctes : celle du politicien, au sens américain du mot : du machiniste, nous dirions de l'agent de la société secrète ; et celle du fonctionnaire de la nouvelle république, électif ou autre. Le premier s'assurera des places. Le second les exercera. C'est l'alliance entre l'aveugle et le paralytique ; on voit ses avantages : au premier, adroit, actif, mais cynique et grossier, elle donne la réalité du pouvoir, — et le décharge des ennuis de la responsabilité, des embarras des devoirs d'État ; au second, timide et indolent, mais instruit et vaniteux — elle assure des titres, des places, des décorations, de l'« honorabilité », qui évite les difficultés de la concurrence et les angoisses de la lutte. Ingénieuse transaction entre deux espèces d'incapables, c'est à la fois pour eux un moyen de succès, et pour la machine un gage de sécurité : car elle n'aura rien à craindre, ni du pontife officiel, — il a trop peu d'énergie, ni du « wire-puller » tout-puissant : il manque de la « surface » voulue pour se produire au grand jour. Ni l'un ni l'autre ne peut se passer d'elle, ne s'appartient à lui-même — l'activité de l'un, le crédit de l'autre sont impersonnels. L'acti-

tivité est sans but précis, n'a pas le ressort d'une ambition personnelle, va « à la masse », — l'honneur sans auteur déterminé n'a pas pour origine de talent personnel, est pris « à la masse ».

Le pays du monde où la corruption politique est le plus éhontée est sans contredit l'Amérique. C'est en Amérique que le type du politicien s'étale dans toute sa brutalité. Or, depuis l'origine, l'Amérique est livrée à des sociétés politiques issues des loges. M. Ostrogorski a fait du politicien un portrait saisissant : le boss, machiniste en chef, c'est un *self-made man*. Il a du ressort, de l'énergie, mais de la plus basse qualité ; il est parti de bas, n'a aucune éducation, une instruction primaire tout au plus ; pas même la plus vulgaire éloquence ; tel boss, souverain maître d'une grande cité, n'a pas trois cents mots dans son vocabulaire (1).

Pas de moralité : ils sont tous tarés. Encore moins d'idées, de doctrines : *there are no politics in politics*, voilà le principe des agents de la machine, et on a vu en Amérique les chefs des deux machines ennemies, républicaine et démocrate, s'entendre pour défendre l'intérêt commun, le régime de société, contre la masse du peuple exaspéré. Éloquence, manières, honneur, savoir, que feraient-ils de tout cela ? Jamais ils n'auront de mandat à remplir, de charges à exercer.

Une seule science lui est nécessaire, celle que M. Ostrogorski appelle la « science des manipulations électorales », l'« art royal » de nos francs-maçons.

(1) OSTROGORSKI, t. II, p. 379.

Science difficile, d'ailleurs, et qui suffit à remplir une carrière. Tout jeune, il en a appris la technique, étudié à fond le mécanisme de la machine et ses procédés classiques pour se procurer des votes. Puis il a passé par tous les grades du métier : simple « boy » d'abord, ou heeler, c'est-à-dire garde du corps d'un machiniste de marque. Puis « repeater » (agent électoral chargé de voter plusieurs fois). Puis « leader » (machiniste secondaire), puis « henchman » (homme de confiance d'un boss), enfin boss lui-même : dans cette longue carrière d'intrigues, il aura étudié les hommes, mais par le côté où la machine les prend : ignorance, corruption, peur, il aura manié les idées, mais sans rien y chercher que des clichés de « stump » (éloquence de carrefours), ni rien y voir que des moyens de réclame. Il gouverne enfin, mais rien de ce qu'il fait ne porte sa marque : il ne règne pas, il écrase les volontés, mais non pour imposer la sienne ; il n'a pas de compte à rendre : il n'est pas là pour son compte. Il est tout-puissant, mais à la condition de n'être qu'un instrument, non un homme ; sa volonté décide de tout, mais appartient à la machine sans laquelle il ne serait rien. Il est condamné à demeurer sous terre, comme l'esprit du mal.

Il n'est le maître qu'à condition de ne pas s'appartenir, n'exerce la tyrannie que pour autrui.

Les seules passions qu'il pourra satisfaire sont des passions négatives, c'est-à-dire impersonnelles : vengeance, envie, haine ; ou les orgies grossières. Tout ce qui peut les relever, la joie d'attaquer ses ennemis en face et en son nom, de dépenser ce qu'il

amasse, de convertir tout ce pouvoir en un peu d'autorité, lui est refusée.

Il est puissant dans la mesure exacte où il renonce à lui-même. Robespierre, exemple bien frappant : quel potentat aurait pu se permettre tous ces massacres ? Pouvoir écrasant, et pourtant il a soif d'un grain d'autorité, — d'un peu de ce respect, dont le dernier hobereau de village jouit au milieu de ses paysans. Et il ne peut l'obtenir. Il n'est pas le maître de sa volonté, pas indépendant, — il ne règne pas sur des volontés.

Et pourtant il est homme malgré tout — et il désire ce que désire tout homme : le respect, l'amour des hommes, et il essaie en secret d'y arriver. Mais c'est ce qui ne lui est pas permis : rien de dramatique, de saisissant comme la scène de l'Être suprême, — la lutte de Cromwell devant la couronne. Ce jour-là, Cromwell était bien plus haut qu'un roi, si on regarde son pouvoir ; mais il était sur le versant opposé et séparé par un abîme de cette grandeur qu'il voyait à son niveau et d'autant plus loin qu'il était plus haut : tout son immense pouvoir ne pouvait lui donner un atome d'autorité. Robespierre connut sûrement les mêmes angoisses : quel vizir fit jamais tomber tant de têtes ? — et pourtant il avait soif du respect qui entourait en son village le dernier hobereau dont la vie et les biens étaient à sa merci. C'est à force de crimes qu'il voulait arriver à se faire aimer, centraliser dans sa main le système de la Terreur et rendre la paix ensuite à la France, briser ce joug qu'il serait seul à imposer, et se fabriquer ainsi une

autorité de tout ce qu'il abandonnait de son pouvoir.

On voit, on plaint les souffrances des proscrits de la Terreur — on ne voit pas le joug affreux qui pesait sur les terroristes, — joug moral qui ne les sauvait de dangers matériels qu'au prix d'une servitude autrement profonde et douloureuse : il est tel d'entre eux, Hérault de Séchelles, par exemple, qui suivit pas à pas la Révolution jusqu'en 1794, et dont on peut dire pourtant qu'il la suivit de force : d'aucun des grands actes de la Révolution, sauf peut-être la rupture des princes avec le roi, — ni l'abolition des deux premiers ordres, ni la chute de la monarchie, ni la proclamation de la République, ni la mort du roi, ni le coup d'État du 31 mai, ni les terrorismes, ni le culte de Robespierre, — d'aucun il ne fut partisan d'abord, — et il accepta tout ! Et il lui fallut renoncer à son orgueil de caste, qu'il avait très grand, à son orgueil de lettré, à son orgueil de philosophe, à ses goûts, à ses plaisirs, à ses aises, — et sans plaintes ni mérites, — et pour finir guillotiné par la machine à qui il avait sacrifié tout cela.

Robespierre eut tout l'odieux de la tyrannie sans en avoir le misérable avantage : assurer du moins le triomphe d'une volonté et d'une intelligence, fût-ce des plus méprisables. Celle-là abat tout, mais n'érige rien. C'est une tyrannie anonyme, impersonnelle. Mais n'est-ce pas encore un « boss » que ce Choderlos de Laclos, dont le nom n'est exhumé que d'hier, qui pourtant tint plusieurs mois dans ses mains le sort et le gouvernement de la France ?

Il avait longtemps cherché sa voie, tout essayé, tout manqué : il voulut être noble, acheta une charge et donna une tournure à son nom, mais on le trouva pédant, — galant mari, il ennuya, — poète, mais ses vers parurent plats, — soldat, mais par un sort fatal, il ne put faire campagne et traîna dans les garnisons, — inventeur, mais ses idées furent jugées impraticables. Poussé par une humeur inquiète, et trompé par des demi-talents, plus roué qu'intelligent, et plus agité qu'actif, il avait manqué sa vie, quand le monde des sociétés lui ouvrit une carrière. Il avait trouvé sa voie : ce raté devint secrétaire de la correspondance de la société des Jacobins, — c'est-à-dire maître de la France pendant dix mois. Puis, « épuré », il retomba dans la foule et finit dans l'intendance militaire.

Ce que nous avons dit du grand ressort, du machiniste en chef, s'applique aussi bien aux petits, — aux derniers « wire-pullers » (tireurs de ficelles).

La machine préfère les passions négatives, l'envie et la haine. Elle s'accommode des autres, de l'âpreté, de l'ambition, de la cupidité, de l'avarice, tant qu'elles restent impersonnelles : elle défend seulement qu'on prenne pour garder, qu'on détruise pour fonder. L'agent de la machine a le droit de voler et de piller : mais dès qu'il veut conserver à son tour, la machine le rejette : car alors son ambition aurait pour but son avenir, ou pis encore celui des siens. Ce serait une ambition personnelle, d' « intérêt particulier ».

Et voilà pourquoi la machine préfère à toutes les autres les activités malsaines, fiévreuses et

stériles, impropres, par nature et par elles-mêmes, à la vie normale. Celles-là seulement ne peuvent être qu'impersonnelles. Un viveur qui dissipe ce qu'il vole : voilà ce qui convient en fait de concussion.

## 2. *Le vénérable.*

Le politicien n'est que la moitié d'un homme. Réduite à de tels agents, la machine ne serait qu'une énergie sans tête ni conscience, une bande d'intrigants connus pour tels et de peu de moyens par conséquent. Il lui faut donc une bonne réputation, de la « respectabilité », comme disent les Anglais, une façade sociale honorable. Elle la demande à l'homme qui fait le pendant du précédent : le pontife officiel, le respectable « des sociétés anglaises », le « vénérable » des nôtres, le gros fonctionnaire de la démocratie sociale, ce qu'on appelle en Amérique « figure head » : la statue qui ornait l'avant des anciens voiliers.

Ce nouveau type est le complément du précédent, le vénérable est l'honneur de la société comme le politicien est le moteur de la machine. Il est fait pour être montré : on se réclame de lui comme on renie l'autre : il est tout droiture, — tout affabilité, tout libéralisme ; c'est sa fonction ; il vit sur la scène. Il est vrai qu'il n'entre jamais dans les coulisses, ce serait dangereux : il faut que cet Ormuzd ignore les manœuvres de son Ahriman, pour pouvoir les désavouer avec candeur.

Il dément des calomnies anonymes, qui n'en portent pas moins ; secourt des victimes qui n'en



souffrent pas moins ; déplore des excès qui vont leur train. Mieux instruit, il aurait du moins des scrupules, et perdrait cette assurance du regard, ce parfum d'honneur qui font tout son prix. Et à vrai dire, il ne tient pas à comprendre, et ne cherche pas au delà des raisons qu'on lui donne. Il n'a pas contre les pratiques de la machine cette âpreté que donne le sentiment de l'injure personnelle : car une bonne fée semble écarter de sa route les violences ou les calomnies qui frappent tant d'honnêtes gens autour de lui ; bien plus, honneurs, places, popularité viennent au devant de lui comme d'eux-mêmes. Les pamphlets les plus venimeux n'ont que des fleurs à lui jeter. Aussi est-il indulgent : les excès sont fâcheux, gémit-il, mais le peuple souffre. Ame sensible et généreuse ! chante « l'opinion » ou le « public », comme on dit en 1789, c'est-à-dire le chœur anonyme des frères, et c'est Ahriman qui donne le ton.

Deux sortes d'hommes surtout conviennent à ce rôle, parce qu'ils sont très loin du monde réel : le savant estimable par ses travaux, mais étranger au monde, que la machine va prendre dans son laboratoire pour le jeter dans sa politique, et qui aborde les affaires avec une logique toute neuve et qui n'a jamais servi ; — le gentilhomme dégénéré, noble de race et d'instinct, mais d'âme bourgeoise, vain d'un nom dont il ne comprend plus les charges : de tels hommes seulement peuvent et doivent suffire aux besognes du régime.

Ils le peuvent, ceux-là : la société cherche des noms honorables, mais peut se passer du reste,

énergie, talent, expérience ; car la machine est là, silencieuse et active, qui se charge d'y pourvoir. Elle veille sur le savant naïf qui sans elle irait donner dans tous les moulins à vent, se noyer dans les puits. Elle soutient le gentilhomme amolli, tout surpris d'être populaire sans brigues, et bien en cour sans intrigues, — tant, se dit-il, est grande la force de la vertu, comme si sa vertu était autre chose que l'absence de vices.

Ils le doivent, et ceux-là seulement : l'intérêt de la machine l'exige, car si l'un avait du jugement et l'autre une volonté, ce seraient des hommes au sens plein du mot. Ils devraient leur autorité à eux-mêmes et non, l'un à ses études spéciales, l'autre à sa race ; leur crédit serait personnel, et c'est ce que la machine ne peut permettre : car alors ils pourraient se passer d'elle, leur force apparente serait une réalité. Ils ne se laisseraient ni protéger ni conduire.

Et ils cèdent à la tentation, se prennent pour ce qu'on les fait. L'orgueil perd l'un, fier d'en remontrer aux gens d'expérience, de métier, avec sa logique toute nue qu'il prend pour de la conscience parce qu'elle ne transige pas, et pour du génie parce que l'événement lui donne raison ; la vanité perd l'autre, adulé dans les sociétés, flatté de découvrir un monde où le nom peut porter l'homme, lui si las de porter son nom.

Mais alors la candeur du savant, touchante dans son laboratoire, l'insouciance du gentilhomme, qui avait sa grâce dans l'oisiveté d'une belle retraite, deviennent un fléau et un crime. En effet, ni l'une

ni l'autre n'étaient faites pour la vie et l'action, et grâce aux soins et au travail secret de la machine ces fausses puissances prennent du poids dans les conseils du prince et un ascendant sur l'opinion du peuple. Car la machine est maîtresse de l'opinion et elle a soin de la gloire de ses grands hommes ; elle ne les présente que dans leur jour, à leur avantage, leur fait une bonne presse, les entoure de sa sollicitude ; le public s'y trompe et eux les premiers, situation contre nature où les têtes faibles se perdent. C'est le temps des vertiges et de l'ivresse, des réputations sans cause, immenses le matin, écroulées le soir, des faux sages, des faux savants, des fausses victimes, des faux héros, le temps du mensonge et du rêve. Le règne de Louis XVI ne fut-il pas un long cauchemar de ce genre ?

C'est alors, au milieu de la ruine générale, sur le navire qui ne gouverne plus, qu'on voit nos gens dissenter, se complimenter, présider des fêtes, se porter des santés. Ils n'ont pas assez de railleries pour la mine consternée de l'équipage, ni de cris d'indignation contre les partis désespérés que prend le maître du bord jusqu'au jour terrible de la catastrophe.

Quand la machine n'a pas besoin d'eux, elle ne les tue pas ; elle les laisse tomber seulement, et ils s'aperçoivent alors que la nature n'est pas bonne. Ils connaissent le vrai poids d'un nom sans hauteur d'âme, le juste prix d'une logique sans jugement : le charme invisible de la machine n'est plus là pour leur épargner ces rudes leçons.

Elle les laisse périr, mais quand ils sont morts,

l'un écrasé sous le mépris des siens, l'autre divaguant tout seul en quelque mansarde, elle se souvient d'eux. La société revient chercher ces âmes qu'elle a perdues et c'est leur dernier châtiment : elle reprend pour son compte ces gloires oubliées qu'elle a faites ; elle fait des discours sur leurs tombes, elle met leur nom sur ses « tableaux », où ils resteront à jamais ce qu'ils avaient été pendant une heure de faiblesse et d'inexpérience : un nom sur une façade, — l'appeau de la machine.

N'est-ce pas là, dépouillée de ses variantes accidentelles, dans ses traits essentiels, toute l'histoire des Roland, des Bailly et des Liancourt ? Elle est bien banale ; elle a été contée par bien des historiens, recommencée pour bien des vénérables et si nous la reprenons ici, c'est pour montrer que ces faiblesses criminelles, cet aveuglement impardonnable, à ce qu'il semble, ne sont pas le fait des personnes mais de certaine situation qu'on n'a pas assez comprise. La sottise, l'infatuation humaines ne sauraient, à elles seules, rendre compte d'une pareille inconscience. C'est si vrai qu'on a eu recours gratuitement à d'autres sentiments secrets, la peur, la haine.

Mais alors ces hommes de bien seraient de vrais démons de lâcheté et d'hypocrisie ? Tout ce que nous savons de leur vie privée et de leur passé est là pour le démentir.

N'est-il pas bien plus naturel de mettre sur le compte de la situation ce qu'aucun tour de passe-passe littéraire ou psychologique ne peut honnêtement attribuer aux personnes ? de reconnaître que le jeu mécanique de la machine, sans complots, sans

comédie montée d'avance, organisée avec eux, explique tout simplement cette conduite? Ce qui a perdu ces hommes, c'est leur succès, ce succès contre nature, dû non à leurs mérites, mais à la réclame sociale, — à l'adoption de la machine. Or cette adoption n'est pas le fait d'un calcul personnel et ce n'est pas sans raison que nous parlons ici de la machine et de ses lois nécessaires : toute société démocratique constituée a besoin d'une façade.

La conduite de ces hommes ne paraît monstrueuse que parce qu'on ignore le jeu de la machine, la pratique sociale. C'est la société qui est responsable ici, c'est à elle qu'il faut s'en prendre si d'honnêtes bourgeois médiocres ont commis des actes qui dépassent la férocité ou la lâcheté ordinaires. Ce n'est pas à eux, et loin d'en faire des démons, il faut au contraire reconnaître qu'une fermeté approchant de l'héroïsme, et une pénétration de génie auraient seuls pu les tirer de là.

L'héroïsme et le génie seuls auraient pu résister à la situation contre nature où les mettait la société.

Tels sont les deux premiers rôles de la comédie sociale, comédie bien monotone, dont les personnages sont peu nombreux et l'intrigue toujours la même, parce qu'elle n'est pas « humaine » et qu'elle se déroule suivant des lois fatales. Ils sont symbolisés dans nos loges par le secrétaire ou le chancelier et le vénérable.

### 3. *L'orateur.*

Il existe un rôle, ou plutôt une série de rôles moyens, moins passifs que le second, plus honnêtes,

plus « éclairés » que le premier : celui de l'orateur des sociétés et des loges. L'orateur est comme le trait d'union entre la machine et la société ; il personnifie le cœur et la tête de l'association, comme les autres ses appétits et sa conscience. Car la société a besoin d'enthousiasme et d'idées. Le propre de l'orateur est d'avoir au plus haut degré les qualités communes à tous les associés, d'« être patriote », « éclairé », comme on disait en 1789 ; d'avoir des « vertus » et des « talents » ou lumières, — mais ces vertus et ces talents seront impersonnels toujours, — et c'est par là que ces mots vagues prennent un sens précis et nouveau, désignant, dans la bouche d'un associé, un genre de sentiments et d'idées qui ne peuvent se trouver qu'au sein de la société et s'expliquer que par elle. Ici encore c'est la situation et non le caractère personnel qui rend compte des actes.

Aucun sentiment peut-être n'est plus connu, sinon plus commun, que le fanatisme, l'enthousiasme révolutionnaire, aucun n'a été plus diversement jugé. On sait ce que le mot désigne, on ne peut s'entendre pour apprécier la chose.

Il semble en effet que l'emphase de leurs discours et la raideur de leurs principes ne laissent aux « patriotes », à ceux de 1788 comme à ceux de 1794, que l'alternative d'être des apôtres ou des comédiens. On ne peut à moins s'attaquer à tout un régime, proscrire des classes entières, s'ériger en champions patentés de la « vertu », de la « raison », de la « nature » en général : qu'on entende par là, comme les Jacobins de 1783, la nature immuable

ou, comme ceux d'aujourd'hui, la nature changeante au moment précis où on est, le jacobinisme réaliste et dogmatique, ou l'idéalisme évolutionniste, Helvétius ou M. Lévy-Bruhl, — pour les guillotiner, cela revient au même — et il y a même plus de satisfaction, ce me semble, à se dire qu'on l'est pour la vérité éternelle que pour une vérité d'un jour, changeante, qui demain ne sera plus.

Or ce ne sont pas des héros ; il est trop facile de le prouver pour beaucoup, par les accusations de leurs propres frères d'armes, au nom de ces mêmes principes ; pour d'autres, par les palinodies de leur propre carrière ; pour la plupart enfin, par la pauvreté des talents et des caractères qui jurent avec l'immensité des principes et la violence des actes.

Et les ennemis de la Révolution triomphent : si ce ne sont des héros, ce sont donc des misérables, faisant tomber tant de têtes au nom de vertus qu'ils n'avaient pas et d'un idéal qu'ils ont trahi, pour sauver la leur, Catons de théâtre devant un roi débonnaire et captif, plats valets sous la botte du tyran, sacrifiant tout à leur système, sauf leur propre intérêt, si prodigues du sang, de l'argent, de l'intérêt des autres pour leur système et si ménagers du leur.

Mais la défense reprend ici l'avantage, et battue sur l'apothéose, plaide avec succès contre l'infamie. On connaît ses arguments : d'abord, cette médiocrité même qui servait de base à l'accusation. Car le jacobin désarmé, si bourgeois de sentiments et de goûts, a du moins les qualités de ses défauts. Il est aussi peu Borgia que Brutus. A l'appui de

cette première impression, viennent les arguments consacrés : celui des « généreuses illusions » — celui de l' « entraînement » — puis le défaut de preuves matérielles, pour les premières équipes révolutionnaires, qui agissaient encore à la manière des sociétés secrètes, sous le couvert de l'anonyme, « couvrant leurs propres crimes du voile d'une erreur imputée outrageusement au peuple, ils obtinrent et rétablirent une sorte d'amnistie »... (Discours d'Edme Petit à la Convention nationale, le 28 fructidor an II, *Moniteur*, p. 1479). « Tel est le sort des révolutions que souvent le crime les prépare, et que le peuple les régularise. » (Discours de Cambon à la Convention, premier brumaire, an III, *Moniteur*, p. 151).

Pour les derniers terroristes, la folie — pour les plus ridicules, le sourire ému. Pour les plus odieux, la monstruosité. Pour tous, le grand argument de la solidarité révolutionnaire. Si un patriote est coupable, tous le sont — or, toute la France a été patriote.

Enfin, s'il reste des lacunes à combler, on recourt aux causes élastiques impossibles à évaluer, tels que : la puissance — sans effet, les projets — supposés — de la réaction ; l'enthousiasme du peuple, ou, quand il manque trop visiblement, son intérêt bien compris — qui sont justement en question.

Et chacun reste sur ses positions. On finit même, de guerre lasse, par renoncer à une lutte sans issue, et par prendre son parti d'une situation fautive et pourtant stable. On se résigne à parler de cette emphase, de ces meurtres, de ces contradictions,



de ces trahisons, comme d'un mal du temps, hideux, universel — les uns avec aménité, gravité, impassibilité, comme s'il s'agissait d'une contagion physique et non de défaillances morales, les autres avec une ironie rageuse, mais impuissante. Peu à peu l'amnistie est reconnue tacitement, un privilège de fait est accordé aux crimes révolutionnaires. Il est admis qu'ils ne relèvent pas de la conscience ordinaire, comme les lâchetés, les bassesses, et les trahisons communes — et ainsi, par une étrange contradiction, apparaît dans l'histoire une sorte de fatalisme moral, justement à l'aube de la « démocratie consciente d'elle-même » et en faveur de ses premiers champions. Les premiers actes de « l'âge viril », de « l'âge de raison », de « l'humanité », à lire ses propres adorateurs, sont des actes d'irresponsable.

Il y a une cause générale : l'explication n'est pas du tout dans les hommes, pas tout entière dans les principes. On oublie toujours de compter la société.

N'est-ce pas encore le jeu de la machine qui nous tirera d'embarras ? La position est bonne, l'explication ne l'est pas.

Le problème est insoluble parce qu'il est mal posé et qu'on oublie en jugeant la conduite du « patriote » ce que ce mot même indique : qu'il est homme de société. Or on ne peut juger les actes de l'associé sans tenir compte de la société. Et il est injuste de juger comme des personnes indépendantes les actes de ces gens qui ne sont plus que des rouages inconscients et irresponsables de

la machine. Ce ne sont pas des Tartufes et des hypocrites, ou du moins le jeu de la machine rend le métier bien plus accessible. Tartufe était un pauvre diable, obligé de faire à lui seul les deux métiers, de servir son honneur de la main droite, son intérêt de la gauche. L'homme de société est dispensé de ce cumul pénible et dangereux. La machine seule s'en charge, au grand soulagement des individus. Voyons à l'œuvre l'orateur, le « motionnaire » dans une situation critique, Petion ou Bailly, ou plus tard Robespierre aux Jacobins. Danton, le 2 septembre 1792, monte à la tribune d'un club et fait un discours « analogue aux circulaires », selon l'affreuse expression déjà née vers ce temps même. Alors, et dans les sociétés, l'orateur, éloquent, ému, général, logique surtout, donne une certaine orientation à « l'esprit public », — sans conclusion en général, — contre des brouillons et des traîtres qui veulent tromper les patriotes, ou contre les perfidies de la cour, de l'autorité. Mais ce discours sera toujours vague, cette orientation générale, sans conclusion précise. On ne nommera personne, on ne suggérera même aucun acte précis, on ne s'adressera à personne en particulier, on ne dira rien que ne puisse dire un honnête homme, digne, ému, calme, respectueux de toutes les libertés : c'est l'explosion d'une âme honnête et généreuse, c'est la voix de la société nominale qui parle. Mais le peuple a entendu, la machine anonyme agit et donne un sens précis à ses déclamations vagues. Le public est convenable, choisi d'avance par la société, les « profanes » de ce degré-là.

Les agents machinistes sont là, avec leur bande, disséminés dans la foule. Ils donnent le branle à l'enthousiasme, ils applaudissent avec frénésie, soulignent les allusions, désignent les traîtres, font courir des noms dans la foule.

Arrivent à point nommé des arrêtés des autres clubs, sur le même objet, et dans le sens désiré, une fausse nouvelle répandue opportunément, et l'explosion éclate. Le « peuple » parle, c'est-à-dire la foule anonyme, pêle-mêle, d'adeptes, de meneurs machinistes et de simples badauds, entourés, dirigés par les gens de la machine. Si nous sommes en 1788, on signe une pétition qui se trouve à point nommé toute faite, qui « liera » désormais les individus à la cause du parti. — Comment en effet distinguer et rejeter les conséquences? Il n'y aurait qu'une ressource : consulter de nouveau et faire parler le peuple. Or qui en est capable, contre ou même sans la société?

Plus tard on va à Versailles chercher le roi ou à la Bastille délivrer les victimes du despotisme, ou à la Convention demander des têtes, dénoncer les Girondins, ou à l'Abbaye massacrer les prisonniers. Les effets varient avec le genre de public, le moment, etc. Le péché est semblable, qu'il s'agisse des associés modérés, des chambres de lecture, ou d'une assemblée de paysans, d'un public de société populaire.

Nous avons pris notre exemple aux sociétés patriotiques de la Révolution. Il est évident que tout ceci s'applique *mutatis mutandis* à n'importe quelle motion à faire voter dans la plus bourgeoise

et la plus paisible des sociétés patriotiques de 1788.

Le tort des historiens est d'appliquer à l'histoire des hommes de la Révolution les méthodes et les points de vue de l'histoire ordinaire, de juger les individus comme s'ils étaient indépendants : or on oublie dans toutes les existences un facteur commun, qui est la cause générale de ces chutes, comme de cette grandeur, la machine, la société. La société, en effet, pour peu qu'on étudie non pas ses principes théoriques, mais ses conditions pratiques d'existence, joue dans la vie de ses membres un plus grand rôle que leurs intérêts ou leurs passions particulières ; c'est par elle qu'ils sont si grands et si misérables. Les hommes ont, certes, encore un rôle : mais de second plan. C'est la société impersonnelle qui joue le premier rôle.

L'action de la société, voilà ce qui les rendait violents inconsciemment, — impunément pour les uns, les brutes, les bandits, — de force lâches pour les autres : car il faut parler, manifester, s'agiter, sans quoi l'on est suspect. Ils ont fléchi devant l'Empire ; mais ils étaient tout aussi esclaves devant la liberté. Et, comme le dit très bien Linguet, « c'est la peur qui les rendait si fiers ». La tyrannie impériale n'aurait pas été possible si l'ère de la liberté n'avait dissous les corps d'État et broyé les caractères.

Le machiniste peut plaider l'inconscience, le vénérable l'ignorance, l'orateur le culte des principes et l'ignorance des faits. Il n'est pas nécessairement au courant de ce qui se prépare : on lui suggère ce qu'il dit. Robespierre ne parle pas lui-

même aux Jacobins ; il prend encore moins part à ce qui se fait.

Le peuple a tout fait, où est le crime de l'orateur ? Est-il nécessaire qu'il connaisse les procédés, les moyens, le plan, même la personne du machiniste ?

Il est nécessaire sans doute qu'il désire que le peuple se lève et fasse justice des prêtres ; il n'est pas utile qu'il sache ce qu'il y a derrière ce mannequin du peuple, et les moyens des faiseurs ; il s'en lave les mains, voilà son rôle ; il a dit son sentiment, le peuple est le meilleur juge : il peut se livrer sans arrière-pensée à son enthousiasme, ce que ne pourrait pas faire le faiseur par exemple, qui a préparé son public et en tient les ficelles. Bailly n'en savait rien, il suffit qu'il s'en doute, et qu'on ne s'y trompe pas : il y a un monde entre savoir dans le détail et savoir en général.

Il faut sans doute une corrélation entre les préparatifs de l'un et le discours de l'autre. Mais la situation ne suffit-elle pas ? Un tiers peut s'en charger, suggérer des raisons à l'un, donner des mots d'ordre à l'autre et les faire agir de concert sans qu'ils s'en doutent et sans rien faire de lui-même. C'est le rôle du boss américain et de plus d'un meneur révolutionnaire (Choderlos).

Mais si la machine se charge des risques, elle réclame le bénéfice. Tartufe reste maître de ses profits, travaille pour lui, garde sa personnalité. L'orateur, le vénérable, non : qui ne risque rien n'a rien, les profits sont impersonnels.

Dans les machines bien montées, où la division

du travail est complète, la fonction d'orateur, celle d'écrivain est réservée non seulement à des individus, mais à des groupes spéciaux. Le « Caucus » libéral a fondé à Londres un club où il tient en réserve la bouillante phalange de ses orateurs, et les envoie dans tel ou tel canton, sur telle ou telle question, suivant les besoins du moment. Les sociétés en 1788 avaient de même une « phalange » poético-politique de gens de lettres, qui fournissait la machine de pièces de circonstances dont elle avait besoin, chansons, pamphlets, etc...

Ces gens sont enthousiastes, c'est leur état. Ils n'avaient garde de se salir les mains avec les faiseurs, et les ignoraient. Ils peuvent être presque aussi dupes de la machine qui les emploie que la masse du public, et n'attacher leurs regards qu'à la société et à ses suggestions générales.

Ainsi l'enthousiasme est possible puisqu'il n'y a pas vraiment hypocrisie, et dès lors, inévitable. L'orateur de société n'est pas un cynique ; il peut détourner les yeux du mal qu'il fait, marcher au but, et se laver les mains des moyens ; s'enivrer des principes, ignorer la cuisine de la machine.

Le propre du boss est l'inconscience — le propre du vénérable est l'ignorance — le propre de l'orateur est l'inconséquence. Imbu de l'esprit théorique, il ne peut s'empêcher de chercher occasion de l'exposer, avec enthousiasme toujours : l'enthousiasme est de circonstance en ce cas-là : la thèse démocratique. Le lendemain il verra, comprendra les excès, essaiera de s'y opposer, bravement, ridiculement, tout seul. Le surlendemain, il

recommencera. C'est La Fayette, par exemple, refusant de supprimer les sociétés en 1791 — et surtout, il recommencera en 1830 ce qu'il avait fait en 1789 — incorrigible.

Et dès lors comment ces avocats de province, qui formèrent le gros de la phalange sociale, ne seraient-ils pas enthousiastes?

Quelle émotion pour un « philosophe » de boutique ou d'étude, que de voir sa courte logique mettre le « peuple » en mouvement et de si grandes choses, l'État, la couronne, le roi, la noblesse, s'ébranler à sa voix? Quelle foi dans les idées, les principes de la démocratie théorique, quand on accomplit le grand œuvre par leur moyen? Il ne sait pas, ne veut pas savoir qu'il n'est lui-même qu'un rouage, qu'un instrument; que ce peuple est une bande organisée. Et en un sens il a raison, car il est un rouage nécessaire... S'il est un rouage, la machine peut le remplacer sans doute, n'a pas besoin de sa personne, mais ne peut se passer du rôle qu'il joue — et tant qu'il le joue mieux que les autres il peut se rendre indispensable.

Mais cette puissance n'est pas *personnelle*. L'orateur, l'écrivain, rouages nécessaires, ne sont jamais que des rouages. Ce n'est pas pour leur talent, leur caractère seul, pour eux-mêmes en un mot qu'on les cote et les suit, mais dans la mesure où ils servent le patriotisme — et c'est la bonne volonté que la machine récompense au centuple — et non l'ascendant réel qu'elle subit.

Leur talent, leur gloire n'est pas à eux, mais au rôle qu'ils ont accepté de jouer. Mais ils l'ignorent.

De là cette invraisemblable inconscience du révolutionnaire et cette étonnante clairvoyance.

Desmoulins, en 1792, est toujours de six mois en avance sur l'opinion. Une fois épurée, il tombe de son haut, aussi fermé, aussi inintelligent de la Révolution que le plus arriéré des émigrés.

## II

### LA RESPONSABILITÉ

On oublie que le monde des sociétés de pensée crée un état nouveau, où on en vient à ne plus savoir si l'on est coupable ou innocent, et où la morale chrétienne n'existe plus. Certes on est libre encore d'en sortir, mais tant qu'on y reste la liberté morale, qu'aucune tyrannie ouverte ne saurait atteindre, est détruite ; c'est renoncer à sa personne, à son être propre ; on y peut faire le mal sans remords, sans responsabilité, le bien sans effort ni mérite.

Ainsi le jeu de la machine a pour condition et pour effet de créer des situations morales particulières, nouvelles, inconnues alors et encore incomprises, impossibles à comprendre et à juger si on s'en tient au rapport naturel entre les hommes, aux conditions normales de la vie et à la conscience morale. Le patriote est soumis à un travail de dissociation morale qui lui fait perdre et de fait et de droit toute autonomie, toute indépendance personnelle et toute chance de la retrouver jamais



pour peu que l'entraînement soit complet. La machine ne peut s'accommoder en effet que d'instruments impersonnels et la dissociation morale dont nous avons essayé de donner une idée est la garantie de cette impersonnalité et le moyen pour l'obtenir.

Il faut songer en effet que ces causes, ces situations que nous avons décrites, sont permanentes. Ce n'est pas une fois, c'est pendant des années, que l'orateur, le meneur, le vénérable, sont placés dans des situations contre nature. Ils sont soumis à un véritable entraînement, où leur être social, le citoyen qui est en eux, va s'accroissant constamment, tandis que leur caractère et leur personnalité réels s'atrophient ; et ainsi la vie sociale s'écarte de plus en plus de la vie réelle, le monde et le peuple social du monde réel, à mesure qu'on s'enfonce dans les cercles intérieurs dirigeants.

Ainsi il ne faut pas se presser de charger les moins coupables. Pour qui connaît la machine, il existe des circonstances atténuantes, inconnues dans la vie ordinaire, et la malédiction populaire qui pesa sur la vieillesse des derniers jacobins, est aussi injuste peut-être que l'enthousiasme qui avait acclamé leurs aînés. Mais, inversement, si les crimes se défendent, l'enthousiasme et les vertus les plus pures en apparence deviennent équivoques et sonnent creux au sein de la machine. L'enthousiasme : n'oublions pas le mot de Linguet : « C'est la peur qui les rend si hardis, » les vertus : n'oublions pas le contrat tacite, qui ne laisse pas de traces — à peine de souvenir — qui se conclut

sans un mot, sans un regard même, et qui pourtant est là, et vient donner un secret ressort d'intérêt aux plus austères vertus républicaines. Il n'y a pas de vertus véritables ni de crimes complets dans la société — car on ne conçoit pas les grandes vertus ni les grands crimes sans les grands caractères — et l'objet, l'effet plutôt de la machine est de supprimer les caractères et les personnes : vertus et vices, quel que soit leur auteur authentique, viennent de la masse et doivent y retourner, car les grandes vertus et les grands crimes sont œuvres d'hommes, œuvres personnelles.

Shakespeare n'aurait rien eu à prendre malgré la dramatique apparence des situations : elle relève en réalité de la psychologie de Dumas père.

\* \* \*

On voit quelle est la place du rôle de l'orateur, entre celui du vénérable, et celui du secrétaire ou du faiseur. A vrai dire ces rôles sont reliés par une foule d'intermédiaires et de gradations. Rien n'est plus délicat que de marquer la place exacte d'un acteur révolutionnaire sur cette échelle, et sa responsabilité. Ils n'en sont pas moins bien distincts, et utiles à distinguer pour bien comprendre l'action de la machine et c'est sur leur distinction que repose la hiérarchie de la franc-maçonnerie symbolique.

Le rôle du vénérable est le moins odieux et le plus ridicule ; celui du faiseur, au contraire ; celui de l'orateur, entre deux : il fait à *propos* une harangue

générale. Il ne faut pas s'y tromper : ces discours de Robespierre, pleins d'emphase et de fadaïses, qui nous paraissent aujourd'hui si mortellement ennuyeux et propres à toutes les situations, sont des œuvres de circonstance, visant à un but précis, venant à leur heure. Ce qui ne veut pas dire, d'ailleurs, qu'ils supposent une connaissance exacte du plan des faiseurs — car cela ne pourrait que nuire, et du moins le jeu de la machine permet de l'éviter.

Cette échelle morale des rôles sociaux a pour terme supérieur l'inconscience intellectuelle, pour terme inférieur l'inconscience morale, le vénérable est à la tête de la société en nom ; il garde son honneur intact, mais à la condition de ne rien savoir ni de rien comprendre. Le faiseur est le maître de la machine en fait — il est responsable de fait — mais irresponsable moralement : car il peut être sincère, il voit du dehors l'idéal de la machine, il est trop borné, trop grossier, pour avoir la moindre conscience personnelle du bien moral, de celui que déshonorent les mauvais moyens. On conçoit donc qu'un tel homme puisse mettre une telle générosité, un certain désintéressement même dans les pires trahisons, lorsqu'elle vise à ce but que son instinct lui présente comme le triomphe de ses appétits, mais qu'il voit saluer par tant d'hommes respectés et honorables comme l'avènement de la justice et du bonheur.

Associez Petion qui ne sut rien — Danton qui ne vit rien — Paris qui crut bien faire : voilà les massacres de septembre. Danton servait de cons-

science à Panis, Panis sauvait la République pendant que Petion nettoyait sa vertu.

Mais où est la responsabilité, et à qui s'en prendre? A l'association.

On conçoit au moins qu'un tel exemple et un tel entraînement allègent singulièrement la conscience ou ce qui en reste — et puissent à la longue, dans l'atmosphère de quelque arrière-loge, produire de véritables monstres moraux, des consciences inversées, orientées sur la haine et la mort comme les autres sur la vie et l'amour.

Ainsi tout revient à détruire la personne et le moyen est la dissociation morale.

#### CONCLUSIONS

##### *Les effets de la machine.*

Elle crée le genre d'hommes qui lui sont nécessaires, elle développe cette race nouvelle, la nourrit d'abord en secret dans son sein, puis la produit au grand jour à mesure qu'elle prend des forces, la pousse, la case, la protège, lui assure la victoire sur tous les autres types sociaux. L'homme impersonnel, l'homme en soi, dont rêvaient les idéologues, de 1789, est venu au monde : il se multiplie sous nos yeux, il n'y en aura bientôt plus d'autre ; c'est le rond de cuir incolore, juste assez instruit pour être « philosophe », juste assez actif pour être intrigant, bon à tout, parce que partout on peut obéir à un mot d'ordre, toucher un traitement et ne rien

faire — fonctionnaire du gouvernement officiel — ou mieux, esclave du gouvernement officieux, de cette immense administration secrète qui a peut-être plus d'agents et noircit plus de paperasses que l'autre.

Certes, cet *homunculus* a bien trompé l'attente des grands génies qui l'ont conçu, et Rousseau se refuserait à reconnaître en lui le citoyen de sa république, mais l'avorton aurait le droit de répondre : Que me reprochez-vous ? je suis ce que vous m'avez fait. Et le philosophe n'aurait rien à dire, car le contrat social ne demande qu'une chose à ses adhérents : qu'ils n'aient, ni de par leur éducation, ni de par leur famille, ni de par leur état, aucun sentiment, aucune attache particulière. Or notre homme répond de point en point à cette définition : il ne croit ni à Dieu ni à diable, n'a pas de famille, aucune attache, ni dans le passé ni dans l'avenir — c'est un esprit parfaitement libre, qui se moque de tout, excepté de la société à qui il doit tout. Quant à la fierté, la dignité, l'intelligence, l'indépendance, de quel droit lui en demande-t-on ? Il n'en est pas question dans le contrat.

Quant aux effets de ce triomphe de la machine, je n'en citerai qu'un, la décadence des arts. C'est dans les arts que le caractère de la race ou de la personne se marquait le mieux : c'est là que le nouveau régime devait faire le plus de ravages : en effet la victoire du Caucous coïncide avec la disparition de l'art populaire, du style (1), qui suivait

(1) [Cf. plus haut, p. 54.]

et attestait depuis six siècles les transformations du caractère de ce peuple. Il y eut encore, au siècle suivant, de grands artistes en France — il n'y eut plus d'art français. Il y a encore de grands peintres — mais non plus comme ils l'avaient été jusque-là, entourés, protégés, soutenus par le goût et l'art national, comme les grands arbres par la forêt. S'il faut choisir une comparaison, ils ressembleraient plutôt à ces rochers au milieu de la mer, isolés, incompris, persécutés pendant toute leur vie, battus par le flot des Philistins : Delacroix, Manet, Corot, Sézanne. La Mer, une mer monotone et stérile, plate et morne, qui ne retrouve de mouvement, de rage et d'écume qu'autour de ces derniers témoins de la grandeur de la race — une mer sans nom et sans patrie s'est étendue sur ce beau pays ; voilà l'effet du Caucis — l'œuvre de la société.

*Les caractères morcelés.*

En résumé : le bon associé Caucisman doit-il être un homme sans énergie, sans ressort ? — Non. un imbécile ? — Non. Il peut garder son intelligence, son activité, mais pas pour lui. En entrant dans la société, il renonce à sa personnalité. Le jeu de la machine parvient à dissocier deux éléments que personne, auparavant, n'avait séparés, peut-être même distingués : l'activité d'un homme et sa personnalité, ses facultés, ses moyens, et son âme, c'est son âme qu'on lui demande et pour être sûr de posséder l'âme, la machine isole les facultés.

C'est un beau présent. Et de quel droit le Caucis

le demande-t-il? Il suffit de se souvenir de la théorie : la société demande au citoyen l'abandon de lui-même au nom du bien général. Et de quel droit parle-t-elle au nom du bien général? Parce qu'elle a consulté le peuple — qu'elle est l'organe même de la volonté générale — et non sa servante et sa conseillère comme un parti parlementaire, sa protectrice comme une aristocratie.

Voilà ce qu'exige la machine : plus de personnalité et son procédé : scission des facultés humaines. Quel est le lien? La machine elle-même? Mais ce n'est rien? C'est l'intérêt de la machine, puisque tous ces hommes lui doivent non leurs talents, mais leur crédit.

Ainsi la société se compose non d'hommes, de personnes, mais de qualités humaines, de fragments humains, d'esprits inégalement développés, dont elle utilise les talents, l'activité ou le crédit.

Mais ces talents obéissent à des impulsions anonymes et collectives : ce n'est pas le rapport d'une volonté à une volonté, comme celui d'un chef à son soldat, de Dieu même à un religieux par exemple, ce n'est pas une personne qui ordonne et ce n'est pas à une personne que les ordres s'adressent — il n'y a rien du service personnel.

Personnellement, l'adepte n'obéit qu'à sa propre raison, ou à la volonté générale, c'est-à-dire au contrat signé une fois pour toutes en apparence — et en réalité à lui contre lui-même : car la volonté générale et la sienne — en principe — ne font qu'un.

Quant à la volonté, au don libre de soi-même, la théorie sociale ne lui demande rien, puisque la

société n'est fondée que pour assurer l'indépendance abstraite de cette volonté : nous l'avons vu : la pure démocratie ne demande rien au peuple (voir plus haut la théorie).

Le don de soi, voilà ce dont il ne peut être question puisque la théorie sociale a justement pour but d'assurer à chacun la propriété de soi.

De tout ce qui précède, conclusions générales à tirer. Il n'est pas nécessaire que l'agent d'exécution, que le boss soit instruit, ait des vues générales — ni que le vénérable ait des connaissances particulières de ce qui se passe — ni que l'orateur ait autre chose que de la logique, de l'enthousiasme et des données générales sur l'orthodoxie du moment. Le premier peut s'en tenir à l'activité — le second à la logique — le troisième à l'ardeur.

Dès lors, il est désirable qu'ils n'aient pas autre chose ; s'ils avaient tout, ils seraient *rare*s — une méchanceté aussi perverse n'est pas humaine — et *dangereux* : car maîtres de tout, au fait de tout, ils seraient tentés de tout tourner à leur profit particulier. Il y a bien de cela dans le cas de Robespierre.

En somme, la société se contente et la machine a besoin de « caractères morcelés », comme dit fort bien l'abbé Guillon ; il faut des hommes incomplets, ayant une lacune, soit du côté de la conscience, ou du côté de la raison, ou du côté du bon sens, qui les rende impropres à se suffire à eux-mêmes, car il ne faut pas qu'ils se servent, et d'autre part une qualité suffisamment développée, éloquence, ou intelligence pratique, ou honneur et respecta-



bilité — car il faut qu'ils servent, — et quant au côté à développer, la société s'en charge, par un entraînement qu'elle seule peut donner : celui des orateurs dans les sociétés à demi découvertes, celui des « wire-pullers » dans les arrière-loges.

Mais cette nécessité même montre bien ce qu'ils sont, et donne le caractère de ce qu'ils ont même de positif : ils sont *impersonnels*, en tant que patriotes bien entendu. Ce sont de petits hommes affublés d'une qualité énorme — qui, étant isolée ne leur sert de rien, les gêne plutôt dans la vie réelle — vie privée, toute petite et mesquine — mais qui trouve son emploi dans la société qui cherche précisément des activités, non des énergies, — des respectabilités (je n'ai pas dit consciences) — des logiques, non des raisons, — impersonnelles : des qualités humaines sans hommes.

Résumons tout ceci :

Le machiniste, l'homme d'action, est attaché ou soumis de force à la machine, ne s'appartient pas à lui-même, parce qu'il est compromis, qu'il ne pourrait se soutenir seul ni porter la responsabilité de ce qu'il fait pour elle et pour lui, il sait qu'il la sert, et il le veut dans la mesure où il est livré à des passions basses. Tout ce qu'il y a en lui de meilleur souffre de ce joug et le réproouve. Que de jacobins on voit gémir de ce qu'ils sont forcés de voter ! Cela commence par l'ambition — la mauvaise, celle qui veut le pouvoir matériel — non l'autorité morale, pour lui-même, sans risque et sans responsabilité ; — par la haine, la mauvaise aussi, celle qui se con-

tente d'écraser l'ennemi, sans le faire à forces égales ni en face, ni pour autre chose, et cela finit par la peur : c'est la servitude consciente, c'est le rôle le plus misérable.

L'homme de surface, le vénérable, est attaché à la machine sans le savoir, et il tient dans la mesure où il est ignorant et vaniteux : c'est la servitude inconsciente, le rôle le plus ridicule.

L'orateur est entre les deux : c'est le rôle le plus odieux.

S'il est un milieu où les hommes ne soient pas responsables de leurs actes, soit inconscience, soit pression, c'est la machine.

Mettez un homme de bien dans la machine : il fera un mal affreux, consciencieusement même, s'il a la tête faible. Tirez-en les adeptes les plus sanguinaires : ce sont des fonctionnaires fort paisibles, ils l'ont assez prouvé sous l'Empire.

Le mal vient du régime, il est sa première condition d'existence ; il ne vient pas des hommes, il en est comme de ces caisses de retraite, où l'individu met un, et la société dix.

On peut dire que dans la vie ordinaire, les grandes vertus sont étayées par de petits défauts, qui permettent aux courages moyens de s'élever au-dessus d'elle comme par degrés : la conscience est appuyée sur quelque souci, souci de l'opinion, de vanité légitime : c'est cet alliage qu'on appelle l'honneur.

Il n'en est plus de même dans la société. Là, au contraire, les mêmes petits défauts deviennent aussi nuisibles et mènent aux grands crimes : la vanité la plus légitime suffit à faire un vénérable.

L'effet du travail de dissociation des éléments de la personne, c'est que les facultés elles-mêmes, ainsi dissociées, d'abord s'exaltent, puis s'altèrent et dépérissent.

Mais la division du travail? Bonne, sans doute, mais à la condition que dans chaque individu la personne restera supérieure à l'instrument, que la société sera une société d'hommes, de volontés humaines et non de facultés humaines.

Ainsi le malentendu historique au sujet de ces trois types du drame social est toujours le même. Il consiste à attribuer aux personnes, aux caractères, ce qui est le fait des situations. Il vient de ce que nous nous entêtons à considérer les hommes de la Révolution dans l'état de liberté morale où le christianisme a mis les générations antérieures à la leur, état de liberté où le mal n'est imputable qu'à l'homme, où chacun est artisan de son être moral, responsable de ses fautes, où la religion lui donne à lui, personnellement, et non en gros à sa race le moyen de se sauver. La religion chrétienne est la première et la seule qui s'adresse aux personnes, qui fonde une morale personnelle.

**TROISIÈME SECTION**  
**JUSTICE**  
**OU LES BIENS SOCIALISÉS**  
**1793-1794**

## SOMMAIRE

Les principes vont se développer comme un théorème et rendre leurs dernières conséquences.

La cité est un peuple d'égaux, libres par nature. Mais toutes ces libertés sont jetées dans la masse commune.

Si la personne ne s'appartient plus, à plus forte raison ses biens ne seront plus à elle. Toute possession deviendra bien national.

A des citoyens égaux il faut la participation égale du bien mis en commun. Cette égalité représente la justice.

L'attentat sur les personnes, la guillotine et les massacres ne touchaient que quelques-uns. Mais la confiscation des biens atteint tout le monde.

Tout le monde sent la violence matérielle et tout le monde après un an va se soulever dans un accès de révolte. La nature, pétrie de civilisation, rejette avec dégoût l'artifice des constructeurs de cités.

## CHAPITRE UNIQUE

### LES BIENS SOCIALISÉS

#### *Exposé.*

Nous voici au dernier acte du drame qui se déroule avec la logique d'un théorème. Les hommes sont débordés. L'histoire du jacobinisme n'est pas l'histoire des jacobins ; les hommes sont dans la machine comme la vapeur dans une locomotive : il y en aura plus ou moins sans doute, mais ce n'est pas cela qui importe. C'est la forme, c'est le mécanisme qu'il faut voir.

Le développement de l'idée, le « progrès des lumières », nous présentait trois buts : la Vérité, la Liberté, la Justice. Et par une inversion fatale, ce qui devait affranchir l'homme l'a asservi. La société qui devait enrichir l'homme l'a annihilé.

Sous le nom de Vérité (1750-1789), nous avons trouvé la *socialisation de la pensée* et du même coup la servitude intellectuelle. Non seulement le travail des sociétés de pensée perd le contact avec la vie pour s'égarer dans l'irréel et l'inhumain, mais il nous présente le règne tyrannique de quelques adeptes sur la foule ignorante et inconsciente : le profane ne sait où on le mène, il doit y aller les

yeux bandés. De grands mots vides et des passions : telle sera la part du peuple dans la distribution du vrai par la libre-pensée.

Sous le nom de Liberté (1789-1793) nous avons trouvé *la socialisation de la volonté*, et du même coup l'asservissement moral de la personne humaine. Le peuple souverain ne peut vouloir que socialement, par une volonté unique où les volontés individuelles vont s'absorber. Et la volonté sociale ainsi obtenue n'est autre chose, nous l'avons vu, que la volonté de quelques-uns à laquelle on amènera par contrainte toutes les volontés individuelles, désagrégées au préalable et isolées, entraînant leur inertie par l'argument de la conformité et du « fait accompli ».

Enfin, sous le nom de Justice (1793-1794), nous allons voir *la socialisation des biens*. C'est une conséquence de la socialisation des personnes.

Pour tout le monde, la justice signifie le respect des droits d'autrui, respect de la personne humaine d'abord et de sa liberté individuelle et de sa propriété, extension de son activité. Mais ces notions ne sauraient entrer dans les catégories de l'homme socialisé. Le respect est un élément moral qui suppose une loi morale et une conscience. Dans notre monde social il ne reste que la nature avec ses appétits. La philosophie de la libre-pensée a réduit la vie à un calcul d'appétits.

La « société » tout court n'est qu'un grand échafaudage d'égoïsmes balancés, équilibrés, contenus l'un par l'autre suivant les règles d'une « justice distributive » donnant part égale, égalité de trai-

tement à tous. Voilà la théorie, et si, en pratique, un homme ne voit pas son intérêt de cette manière et tire à soi, tant pis pour lui : la société le contraint, le condamne, au nom de son intérêt même, il est vrai, non d'un principe supérieur. Il est « inconscient ». Depuis les Jacqueries, les syndicats, il en est ainsi.

Le devoir social peut se concevoir comme sacrifice à une réalité supérieure, non comme sacrifice de soi-même à soi-même. Rousseau lui-même reconnaît le fait et c'est pourquoi il fonde sa religion civile. Moyen de fortune, symbole nécessaire, destiné à aider les hommes, corrompus et faibles, à s'élever à *l'état social*. Ce moyen est une religion, mais une religion qui n'a rien de ce qui attache, et à tout ce qui contraint. C'est un expédient, un subterfuge de législateur et non un enseignement d'apôtre.

Rousseau, malgré son utopique *Contrat social*, est encore un fils de la tradition ; il parle en croyant et son disciple Robespierre repousse avec indignation la déesse nature et la déesse raison. Cette mystique de Rousseau ne trouverait que dédain auprès de nos libres-penseurs, les Durkheim, les Lévy-Bruhl, pour qui morale et religion sont des méprises et des illusions sans objet.

Et s'il n'y a ni devoir ni obligation, il ne reste plus que la contrainte. Ainsi pensent les jacobins, et nos socialistes. La société est une lutte de convoitises. Mais, ici encore, grâce à l'organisation, au lieu de l'anarchie et de la guerre intestine, c'est l'ordre que nous trouvons, un ordre forcé, monstrueux, produit, non de l'amour, mais de la haine.



Historiquement, cette troisième et dernière étape de la Révolution, où l'idée de Rousseau, la démocratie directe, achève de se réaliser, c'est l'année de la Terreur ou du gouvernement révolutionnaire (août 1793-août 1794). C'est une vaste expérience collectiviste enserrant la France entière.

Cette Révolution nouvelle, aussi profonde que celle de 1789, est imposée par la loi de la démocratie aux jacobins eux-mêmes qui suivent, à leur corps défendant, sans voir devant eux. Le Comité de Salut public, centre du bloc socialisé, sera le régime de l'arbitraire et des coups de main.

Si le philosophisme de 1770 était le dogmatisme de la liberté, le patriotisme de 1793 sera le despotisme de la liberté.

## I

### LE GOUVERNEMENT RÉVOLUTIONNAIRE

La date du 23 août 1793 inaugure l'achèvement du régime par le décret de la levée en masse, qui met tous les Français en réquisition permanente, corps et biens, pour le salut commun : ainsi se trouve réalisée la fiction sociale d'une volonté collective unique, substituée non seulement en droit, moralement, mais légalement et en fait, à chacune des volontés particulières. C'est l'acte essentiel du régime nouveau, acte de socialisation, dont les lois de la Terreur ne seront que le développement, et le gouvernement révolutionnaire l'instrument. C'est l'avènement officiel de la démocratie directe.

D'une part, l'action occulte des sociétés de pensée cessant d'être l'inspiratrice secrète du pouvoir se découvre et devient le régime normal de l'ordre public.

D'autre part, poussant au bout de ses conséquences la théorie socialiste, ce régime entreprend, après la socialisation des personnes, le communisme des biens.

Ce qu'il aura de peine et ce qu'il représente de violence est gardé dans les mémoires par son nom : la Terreur.

En tout cas nous avons là la plus curieuse expérience politique et sociale de ce genre qui ait été tentée jusqu'ici (1).

La démocratie directe n'annule pas la volonté de chacun, elle la consacre en lui attribuant d'office le seul objet qui la rende absolue et qu'elle ne puisse désavouer : le bien de tous. La formule du nouveau pouvoir n'est jamais : je veux, mais : vous ne pouvez manquer de vouloir. Ce n'est pas le bon plaisir d'un être qui dicte la loi, c'est la raison, le *peuple*, dont les maîtres du jour ne sont que les serviteurs et les organes. C'est au nom de ce bien commun, de ce « Salut public » que le pouvoir nouveau va commander désormais. On n'admet pas que les opinions puissent varier ni les intentions hésiter à son endroit, car le peuple est raisonnable et vertueux et c'est pourquoi personne ne commande. Cependant cette conscience sommeille chez la plupart, elle ne veille que chez les politiciens

(1) [Ceci a été écrit en 1916.]

démocrates, seul peuple digne de ce nom, quand ils seraient un contre cent.

Chose plus grave, cette conscience qui parle dans les clubs et les sociétés de pensée ne fait que parler : c'est le peuple réel qui agit, souffre et travaille. De là, pour la *démocratie*, un grand déploiement de vertu : elle ne coûte rien, mais pour le peuple un effrayant surcroît de peine : il paie les frais des vertus. Entre le petit peuple qui parle et le grand peuple qui travaille, un conflit de plus.

Il y a peuple et peuple, selon que l'on légifère, péroré et moralise à la tribune, ou que l'on peine, travaille et vive. Nié en principe, l'écart grandit de l'un à l'autre, justement parce qu'il est nié et que la logique légiférante perd le contrepois du réel. Toute la nation finit par y passer.

Et de même, pouvoir et pouvoir. L'un de nom, la Convention, qui n'est rien ; l'autre est tout, en effet, le Comité du Salut public ou plus exactement son Bureau d'exécution, dont les historiens de la Révolution les plus qualifiés en sont encore à savoir le nom.

L'exécution des lois, tel est en effet le gros problème dans un régime : le problème de l'exécution des lois est le seul que le régime social doive nier sous peine de se désavouer lui-même, et celui qui l'entrave plus que tout autre, justement par la même raison qui le lui fait nier : la foi en l'accord de la volonté générale et de la volonté particulière.

Une question proposée, chacun est libre d'opiner. Mais une fois que la société s'est prononcée, on est « lié », c'est-à-dire tenu d'adopter au dehors le

verdict social, qu'on l'ait approuvé ou non au dedans. C'est là la clause essentielle de tous les statuts des sociétés de pensée. Et cela se conçoit : dans toute autre société l'union a une garantie : puissance d'intérêt, d'instinct, de conviction, de chef. Celle-ci n'en a aucune, que le respect du verdict de la majorité : la loi, voilà le seul lien de cohésion ; celui qui le brise trahit l'intérêt des autres.

Et voilà le singulier caractère du *pouvoir* nouveau : théoriquement, il n'y en a plus, puisqu'il n'y a plus d'écart entre le peuple et le prince, la volonté générale et la volonté particulière. Pratiquement, il n'y en a jamais eu de plus envahissant, puisque l'écart est à son maximum, et s'accroît tous les jours, et que les deux termes déclarés identiques non seulement diffèrent, mais divergent.

Mais cette conscience de la volonté générale sommeille chez la plupart : faute de lumières, croit-on d'abord, et on déifie la raison ; faute de vertus, finit-on par reconnaître, et on proclame l'Être suprême, volonté souveraine et parfaite, — qui s'impose à la faiblesse humaine par les terribles lois de police d'avril à juillet 1794. Ce n'est pas ici le lieu d'étudier ces deux divinités révolutionnaires.

Mais enfin cette conscience veille chez les « purs ». Les « purs », c'est le peuple qui parle, depuis la plus humble société populaire jusqu'à la Convention, ou à la tribune des jacobins, c'est la démocratie, ceux à qui la vertu ne coûte rien ; les autres, c'est tout le monde dont le labeur et l'angoisse

font les frais de la vertu dont la gent oratoire cueille la gloire et les profits.

Démocrates, en raccourci, ce sont ceux qui font profession de s'occuper du bien public, ceux qui parlent, c'est-à-dire la clientèle peu nombreuse, mais bien organisée et distribuée des sociétés populaires, cette vaste organisation politique dont la société des jacobins était la tête.

Pour parler comme Jean-Jacques, l'écart apparaît énorme, infranchissable et irréductible entre la volonté générale — celle de la démocratie ; et la volonté du grand nombre, — celle du peuple.

## II

### L'ENTRAÎNEMENT

Aussi fallut-il une préparation, un entraînement pour faire prendre consistance dans les esprits au mythe social de Rousseau, pour donner corps à cette fiction du peuple souverain se gouvernant par lui-même. Il fallait que ce mythe s'emparât des imaginations, que les uns fussent poussés à le réaliser et que les autres consentissent à le subir.

Les trente ans de travail des sociétés maçonniques, philosophiques, littéraires, avaient familiarisé les esprits avec la thèse démocratique.

Mais une autre difficulté se présenta quand il s'agit d'exécuter. On se heurtait à la réalité vivante, aux coutumes invétérées.

A la charpente sociale existante et rationnelle,

affermie par le long usage, il fallait substituer une construction improvisée, un État de rêve qu'aucune expérience n'avait justifiée jusqu'alors.

Aussi, pendant quatre ans, de 1789 à 1793, c'est une suite d'assauts de l'opinion sociale contre l'opinion réelle, de l'ordre révolutionnaire contre l'ordre normal.

Car celui-ci résiste et se défend. Ce n'est que par une suite de démolitions et d'empiétements successifs, que le « peuple souverain », le peuple en soi, figuré par celui de la rue, la masse informe de la foule, mais personnifié par le petit peuple des clubs, des sociétés, substituera sa puissance sans mandat au pouvoir constitué, à la Convention.

D'abord, il se sert des assemblées elles-mêmes pour détruire les organismes existants.

Le grand œuvre de cette doctrine, l'acte préparatoire de tout le système, avait été l'immense destruction politique de la Constituante ; elle consiste à tuer tous les corps politiques ou sociaux qui ont une âme, une vie, un esprit à eux, pour les remplacer par des mécanismes inertes. Il fallait en effet déblayer avant de bâtir.

La tâche de l'historien est toute modifiée par la nouveauté des conditions qu'il a à décrire. L'histoire locale se suffisait à elle-même, tant qu'il s'agissait de l'ancien ordre, *personnel* pour les sujets plus encore que pour le maître ; ordre divers par essence, qui gouvernait provinces, cités et corps, chacun selon son esprit, son passé et sa loi, qui comptait autant de constitutions différentes que de villes, et ne nommait la liberté, le peuple, qu'au plu-

riel. Mais la démocratie doit s'interdire cette variété. Elle est par nature le régime de *l'uniforme*, du niveau.

C'est là pour elle, une nécessité d'ordre matériel d'abord, car ne commandant plus elle administre davantage. Or, point d'administration possible sans uniformité. L'uniformité est la première loi du travail qui a commencé par le lotissement départemental de 1790, et fini par la socialisation radicale de l'an II, ce triomphe de l'administration, qui substitue jusque dans la vie économique et la vie privée la force collective au ressort personnel, la formule légale à l'initiative. Soumise à ses cadres impersonnels, la foule humaine apparaît vraiment *matière*, c'est-à-dire force motrice homogène et indéterminée, ne prenant figure, direction, emploi, que de la machine qu'elle fait mouvoir.

Il est clair qu'un tel régime ne peut se donner le luxe de varier ses mesures et ses moyens selon les gens et les lieux. Plus les rouages sont compliqués, et plus la matière électorale ou contribuable doit être dissociée, ductile, homogène. Le grand zèle d'égalité de l'an II vient sans doute beaucoup moins des rancunes de la foule que des nécessités du pouvoir : c'est du jour où le maximum et la réquisition mettent le grain du dernier village, le bilan du moindre détaillant sous la direction des bureaux de Paris que se sent l'insuffisance du nivellement de 1790 et que s'impose celui de l'an II, qui réduit des quatre cinquièmes l'élément administratif. « L'indivisible », en étendant et compliquant son action, devait resserrer d'autant ses cadres et son plan.

Et c'est là en même temps pour lui une nécessité

d'ordre moral, imposée au jeu de la démocratie dès ses origines philosophiques. Le secret du pouvoir d'un centre démocratique est de faire peser sur chacun la volonté présumée de tous, qu'on la nomme d'ailleurs raison, opinion ou intérêt général. Depuis le *Bureau d'exécution* au Comité de Salut public, jusqu'au moindre agent national, l'argument décisif pour régler une volonté rebelle, est la soumission des autres volontés, et il n'est pas rare de voir des circulaires adressées à soixante communes récalcitrantes sous cette forme : « Vous êtes la seule à résister. » Tel est le procédé constant pour manier l'opinion, depuis l'« art royal » des premiers centres maçonniques, jusqu'aux méthodes de l'an II. Au beau temps du bureau d'exécution, à partir de nivôse, ses commis passent leurs journées à dresser des tableaux, à faire des relevés et des pointages, qui permettent au centre de concentrer sur chaque dissidence « fédéraliste » tout le poids des adhésions acquises. Or, il est évident qu'un tel travail suppose un terrain nivelé, des éléments bien pareils. Aux mille physionomies diverses de l'ancienne France, que le pouvoir personnel connaissait chacune par son nom, il fallait imposer l'uniforme administratif, pour que devînt possible l'encasernement de l'an II. Il fallait numéroter les villes, lotir les provinces, équarrir la nation.

L'historien ne peut donc plus s'en tenir en de tels sujets aux méthodes littéraires qui conviennent bien à l'imprévu et à la variété de l'ordre personnel mais si peu à la rigueur et à la symétrie du régime social. Ce n'est pas le crayon et le pinceau qu'il



faut prendre ici, mais bien l'équerre et le compas.

Faute de s'y résigner, l'histoire locale recommencerait tous les jours, avec la même surprise, la même découverte, sans même se douter de ses redites — car, et ceci est un autre facteur, le plan du centre, partout le même, est partout déformé par la résistance locale, révolte ou inertie, et le taux de cet alliage varie à l'infini. Pour dégager dans sa pureté l'élément commun, il lui faut élargir son champ de travail, afin de saisir sur un point le trait qui se dérobe ailleurs. Alors, seulement, deviendra possible au sujet de chaque fait, entre l'action collective et la résistance personnelle, un départ assez sûr pour doser leur alliage, lui ôter ce caractère équivoque qu'aucune précision matérielle ne lui fera perdre. Car le même acte, par exemple la levée en masse de tel village, pour salpêtrer en mai 1794, où le « don volontaire » de ses chemises et souliers par telle société populaire, attesté par les mêmes témoignages, dans les mêmes termes emphatiques, peut signifier aussi bien l'extrême terreur que l'extrême enthousiasme, selon que prévaut l'action du centre ou l'initiative personnelle.

### III

#### L'AUTOCRATIE COMMUNISTE

Le communisme des biens n'est que la dernière application du contrat social. Tout *droit* dérivant du Souverain-peuple, les biens comme les personnes sont entre ses mains.

Le décret du 23 août 1793 est l'acte d'avènement du nouveau règne : le socialisme des biens ne sera que la contre-partie de la socialisation des volontés. Plus d'intermédiaire entre le gouvernant et les gouvernés.

Serf sous le roi en 1789, libre sous la loi en 1791, le peuple passe maître en 1793 et, gouvernant lui-même, supprime les libertés publiques qui n'étaient que des garanties à son usage contre ceux qui gouvernaient. Si le droit de vote est suspendu, c'est qu'il règne ; le droit de défense, c'est qu'il juge ; la liberté de la presse, c'est qu'il écrit ; la liberté d'opinion, c'est qu'il parle : doctrine limpide dont les proclamations et les lois terroristes ne sont qu'un long commentaire.

Dans l'ordre économique, la collectivité fait désormais ses propres affaires et se passe des particuliers. Par la suppression du commerce des grains (3-11 septembre 1793), elle socialise les réserves de l'agriculture ; par le maximum partiel (29 septembre 1793), puis général (24 février 1794), l'activité du commerce ; par l'universelle réquisition des bras et des talents (16 avril 1794), l'effort de production lui-même : c'est la fin du régime personnel pour le peuple comme pour le prince, aux champs, ateliers et comptoirs, comme au Louvre.

Toute industrie, métaux, mines, armes, salpêtre, est dévolue à l'État.

Quand le peuple est sur le trône, c'est l'État qui tient boutique.

(1) Ceci a été écrit en 1916.

Ce système contre nature exigea un si prodigieux déploiement de moyens de contrainte qu'il en reçut son nom : la Terreur. Le règne de l'impersonnel est un enfer : la démocratie — prince impersonnel — gouverne à rebours ; l'État — peuple impersonnel — travaille à perte : voilà les deux grandes vérités que nie la doctrine de la Révolution et que démontre son histoire. Comment le paradoxe peut-il s'imposer à la révolte du bon sens d'abord, puis des droits et des intérêts, durer dix mois et se prolonger deux ans ?

C'est que le travail des sociétés de pensée, par l'entraînement intellectuel et la sélection sociale, avait créé un état moral des esprits. Sur tous les grands problèmes d'intérêt public il existait une opinion sociale inverse de l'opinion réelle. La législation terroriste n'est pas l'œuvre concertée de politiciens, elle n'est que l'écho de l'opinion sociale si bien que les décrets de la Convention se trouvaient préparés, quelquefois votés ou appliqués d'avance par les sociétés (1).

Et les sociétés — puisqu'elles sont « le peuple » — s'adjugent et exercent sans contrôle les droits dont le régime nouveau dépouille la masse des électeurs. Le peuple a perdu le droit d'élire ses magistrats aux dates et aux formes légales : les

(1) Ex. la loi des suspects (17 septembre 1793) appliquée par les Sociétés de Pontarlier, de Limoges, de Montpellier du 10 au 17, réclamée dès le 3 par celle de Valence ; des lois de maximum votées depuis plus d'un an dans toutes les Sociétés. La loi de socialisation des subsistances de novembre 1793 ne fait que copier la plan tracé le 9 octobre dans les Sociétés du Midi.

sociétés prennent celui de les épurer sans cesse arbitrairement. Il a été désarmé systématiquement jusqu'au dernier fusil de chasse : elles s'arment, elles forment, épurent, dirigent à leur gré des corps spéciaux, les « armées révolutionnaires » qu'elles surveillent dans la guerre à l' « ennemi de l'intérieur ». Aussi les sociétés n'ont-elles jamais été si nombreuses — près de 1900 en janvier 1794 — ni si « unifiées » que depuis la défaite du schisme girondin, ni si fréquentes que depuis la « peur » de septembre et les arrestations des suspects.

Cependant, la substitution de la vie sociale à la vie réelle ne va pas sans heurts. Au premier contact avec les choses, la raison des « législateurs » reçoit des démentis qui souvent ne se font pas attendre huit jours.

Les marchés se garnissent mal : la Convention décrète le 11 septembre 1793 qu'on ne vendra plus le grain que là. A l'instant, les marchés se vident tout à fait, les denrées se font rares et chères. La Convention, par décret du 29 septembre, baisse les prix du détail, pensant que le gros va suivre, sous peine de ne plus vendre : le gros garde et en moins d'une semaine les boutiques sont vides et le petit commerce à merci. La même loi maximant la viande, maxime le bétail : aussitôt on cesse l'élevage, on abat le bétail. La Convention, en toute hâte, rapporte son décret pour sauver l'élevage (23 octobre). Mais alors les bouchers, qui restent maximés, n'achètent plus et cessent de tuer, ce qui jette en une suite de crises tanneries, écorces, cor-donnerie, habillement des troupes, pour finir dans

une disette de viande et de pain (février 1794). Le 11 avril 1794, le Comité de Salut public, à grands renforts de recensements, met en réquisition pour Paris et les armées le huitième cochon d'un an qu'il confie à son maître en attendant livraison : celui-ci, au lieu de le nourrir, le laisse dépérir et mourir.

Toutes les entreprises de socialisation mènent à des impasses de ce genre. Si elles s'adressaient à des hommes, ces brutales leçons les feraient réfléchir, mais un phénomène social ne réfléchit pas. Celui-ci pousse son chemin de désastre en désastre, produisant une forêt de lois contre nature dont le succès dans les sociétés et le vote à la Convention sont aussi fatals que leur exécution dans le pays est absurde ou impossible.

#### IV

##### LE MOYEN

Mais alors c'est un échec? la machine sociale va se briser au contact du monde réel? Pas encore ; tout au contraire, nous allons la voir, avec ses moyens à elle, réaliser l'ordre par l'anarchie.

Tant que l'opinion sociale était confinée dans les sociétés de pensée, elle régnait et se développait à l'aise.

Lorsque, après 1789, elle entreprit d'agir sur la vie réelle et sur les masses, ce fut d'abord indirectement, par le moyen de gens en place, ses créatures, puis par le gouvernement même dont elle

faisait de plus en plus son instrument. Ici l'impossibilité éclate, les résistances s'accroissent et amènent crise sur crise toute l'année 1793 : l'ancien ministère n'était pas armé pour une pareille tâche et succomba entre ces deux nécessités contraires, le régime constitutionnel et le régime social.

La crise anarchique de l'été 1793 mit le pays même en péril : dans la lutte des partis la Commune jacobine de Paris en insurrection domine et humilie la Convention (31 mai-2 juin), tandis que dans les provinces chaque département, chaque ville, chaque intérêt tire à soi, se moquant d'un pouvoir qui n'est plus l'autorité morale et n'est pas encore le despotisme social.

A la suite de cette révolte fédéraliste, l'ancien gouvernement est écarté : mais les institutions, à défaut des hommes, entravent encore l'œuvre de socialisation. Pour l'achever, l'impulsion révolutionnaire fut mise dans le gouvernement même — parti désespéré, révolution nouvelle aussi profonde que celle de 1789, mais imposée aux jacobins eux-mêmes par la loi du mouvement démocratique.

Ils vont, ils suivent le mouvement qui les entraîne ; or ils trouveront dans leurs mœurs sociales le moyen, l'organe sauveur, le procédé qui permettra à l'anarchie de se soutenir et de dévier, de passer de l'état de crise à l'état de régime.

Ce moyen, ce procédé, nous le connaissons, c'est celui qu'ont toujours employé les sociétés de pensée pour gagner des adeptes et enlever l'adhésion mécaniquement. Nous allons voir les singuliers effets qu'il produit ici dans le gouvernement de la France.

Nous sommes donc toujours dans l'impersonnel : l'automatisme est le même, que ce soit la socialisation intellectuelle du « philosophe » de 1789 ou la socialisation morale du « patriote » de 1792 ou la socialisation matérielle du « citoyen » de 1793. Il n'y a ni commandement, ni obéissance. Le peuple règne : tout entier il décide, tout entier il exécute. L'âme du peuple est au Comité de Salut public et au club des Jacobins.

Mais voici le jeu, analogue à celui des votes dans les sociétés : là le vote est enlevé par l'argument du fait accompli, faisant peser sur les votants hésitants ou ignorants le poids de l'adhésion des autres, le « poids mort » de l'opinion. C'est le principe de la « conformité » qui n'implique ni que le votant soit convaincu, ni même qu'il sache à quoi il adhère. La mécanique remplace la pensée. Ici, de même. Il y a dans le Comité un *Bureau de surveillance d'exécution* des lois qui va être la cheville ouvrière du système. Il n'agit plus, il constate, il compare. Il fera valoir l'argument de la soumission « des autres ». Formé en juillet 1793, il sera tout-puissant en février 1794, lors de l'apogée du gouvernement révolutionnaire. Une correspondance déca-daire l'informe de tous les districts de France. Il est l'œil de l'indivisible. Se bornant à constater, à dresser des états d'« exécution », et d'inexécution, il va appliquer automatiquement à chaque dissidence l'argument du fait accompli.

Et à l'argument de la conformité va s'ajouter ici une contrainte, car voici le résultat : sans que ni comité ni bureau ne s'en mêle, les décrets vont

s'exécuter spontanément par la surveillance mutuelle et la contrainte mutuelle.

En effet, toute infraction à ces lois socialistes non seulement profite au coupable mais charge l'innocent. Si le maximum s'exécute mal dans un district et qu'on y vende plus cher, les denrées y affluent des districts voisins où la disette augmente d'autant. Il en est de même des réquisitions générales, des recensements, des répartitions : les fraudes de l'un accroissent la charge de l'autre. La force des choses fait de chaque citoyen l'ennemi naturel, le surveillant de son voisin. Toutes les lois de socialisation ont ce même caractère : liant matériellement les citoyens entre eux, il les divise moralement.

Alors, la force publique, à l'appui des lois, devient superflue. Nécessaire en novembre, pour arracher leurs grains aux paysans, l'armée révolutionnaire devient inutile en mars 1794 et est licenciée. C'est que chaque district, affolé par la famine, organise à son compte, chez son voisin, les razzias nécessaires à l'exécution des lois sur les subsistances : le gouvernement n'a qu'à laisser faire. Contre la révolte de chacun il lui suffit de la misère des autres. Et même à partir de mars le Comité de Salut public fait recenser les grains d'un district par les commissaires d'un autre ; il n'envoie en mission dans un département que des représentants d'un autre.

Il y a là tout un système de gouvernement par l'intérêt et la haine d'autrui. Il lui suffit de dénoncer pour déchaîner contre l'égoïsme de chacun l'égoïsme de tous. C'est cela même, la passion bridée par la



peur que l'on nomme, sous la démocratie sociale, la vertu.

Il n'est pas d'exemple dans l'histoire d'une plus profonde et plus complète dissolution sociale. La libre-pensée a tué la société parce qu'elle avait tué la personne humaine. Dissociant l'homme et l'isolant de toute attache naturelle ou morale, elle l'a livré comme une épave au flot social. En son âme, elle n'a laissé subsister que cette ruine, l'égoïsme, qu'elle a appelé raison et qui sera la haine ou la peur.

La société normale suppose des liens personnels : l'autorité dans le chef, la compétence dans l'administration, dans les membres le dévouement à l'œuvre commune, la confiance, le respect, un devoir, une conscience. C'est l'amour qui a fondé la société, non la peur ni la haine.

En France, la catastrophe révolutionnaire a fait descendre le sentiment national, de degré en degré, du loyalisme personnel, du loyalisme d'autrefois, qui donnait tout sans jamais compter, qui servait lui-même sans dénoncer les autres, au solidarisme légal, au syndicalisme social qui va par principe au plus offrant, qui n'avance rien que sur gages, qui compte et réclame toujours et ne donne jamais, et fait de la France une société d'actionnaires, un socialisme d'intérêts économiques, de la nation un syndicat d'égoïsmes. C'est le règne du *citoyen*, de l'homme social par définition, le règne de l'unité, de l'indivisibilité, comme disaient nos jacobins.

En cette anarchie organisée de 1794, où l'universelle méfiance faisait de chaque Français le déla-

teur et l'ennemi de son voisin, et où le lien naturel était, sans métaphore, le « cercle de fer » de la guerre étrangère, la crainte et la haine de l'étranger, non l'amour du pays, sans cette raison négative, sans ce lien brutal et extérieur des canons de l'Europe braqués sur Paris, la France se fût liquéfiée, répandue sur l'Europe, comme elle avait commencé à le faire en 1789 sous l'action dissolvante du jacobinisme.

Telle est la justice révolutionnaire, étonnant édifice : le collectivisme de fait, le partage universel et permanent établi par la loi du maximum et le principe des réquisitions, le commerce et l'industrie forcés, maintenus par la surveillance des comités révolutionnaires et libres-penseurs. Et ce singulier pouvoir, tyrannie sans tyran, dressant village contre village, district contre district, canton contre canton, maintenait par l'universelle division l'unité que l'ordre ancien fondait sur l'union de tous : la haine universelle a son équilibre comme l'amour son harmonie.

Toutes les lois de la nature et de la vie se trouvaient violées dans cette aventure d'un grand peuple civilisé qui parut saisi d'un accès de folie furieuse, tuant par masse, mitraillant, noyant, guillotinant ; bien plus, tuant à froid et « par principe d'humanité » femmes et enfants par centaines. En réalité, il y a deux peuples : le patriote des clubs, qui dénonce, déclame et ne se bat pas, ne ressemble en rien et ne plaît guère au patriote des camps, qui ne guillotine pas et se bat. D'ailleurs, s'ils furent alliés par la force des circonstances, ils

ne furent jamais amis. Ils se méfièrent l'un de l'autre, dès le début. Ils travaillèrent chacun de son côté, l'un à force de phrases, à coups de piques contre de pauvres Français entassés dans les prisons, l'autre à coups de fusil contre les impériaux et les Anglais. Et si l'oppression du petit peuple des sociétés a été endurée pour un temps par le pays terrifié, le règne de l'impersonnel ne pouvait durer. Le grand peuple était trop vivant pour se laisser ainsi supprimer ou réduire à l'inertie. Les clubs n'étaient pas la nation. Celle-ci, qui avait réagi à chaque entreprise du communisme, commença son redressement après Thermidor. Ce ne fut pas la fin de la crise, mais le fantôme est conjuré et le bon sens reprend peu à peu possession des esprits. La France respire, comme réveillée d'un cauchemar.

### *Réflexion 1908-1909.*

Notre génération, depuis dix ans, a vu se fonder un régime nouveau, en fait comme en droit ; elle a vu la tyrannie d'une « société » succéder au conflit des « partis », les mœurs publiques de la machine remplacer les mœurs parlementaires. Elle a vu la morale verbale de presse et de tribune des sociétés de pensée : justice, vérité, conscience, aux prises avec la morale réelle. Tel est le fait auquel tout le monde pense et dont personne ne parle, l'immense réseau des sociétés de pensée, ressort vrai, réel quoique non officiel de tout notre régime social dont la vaste fabrique administrative s'affaîsserait d'elle-même sans cet invisible et extra-légal soutien.

Et notre régime parlementaire apparaît comme ces chenilles qui nourrissent de leur substance une larve étrangère qui respecte les centres nerveux, le minimum nécessaire pour que sa victime vive et se nourrisse, ou plutôt la nourrisse — puis, sa croissance achevée, la larve en cocon — sort un frelon.

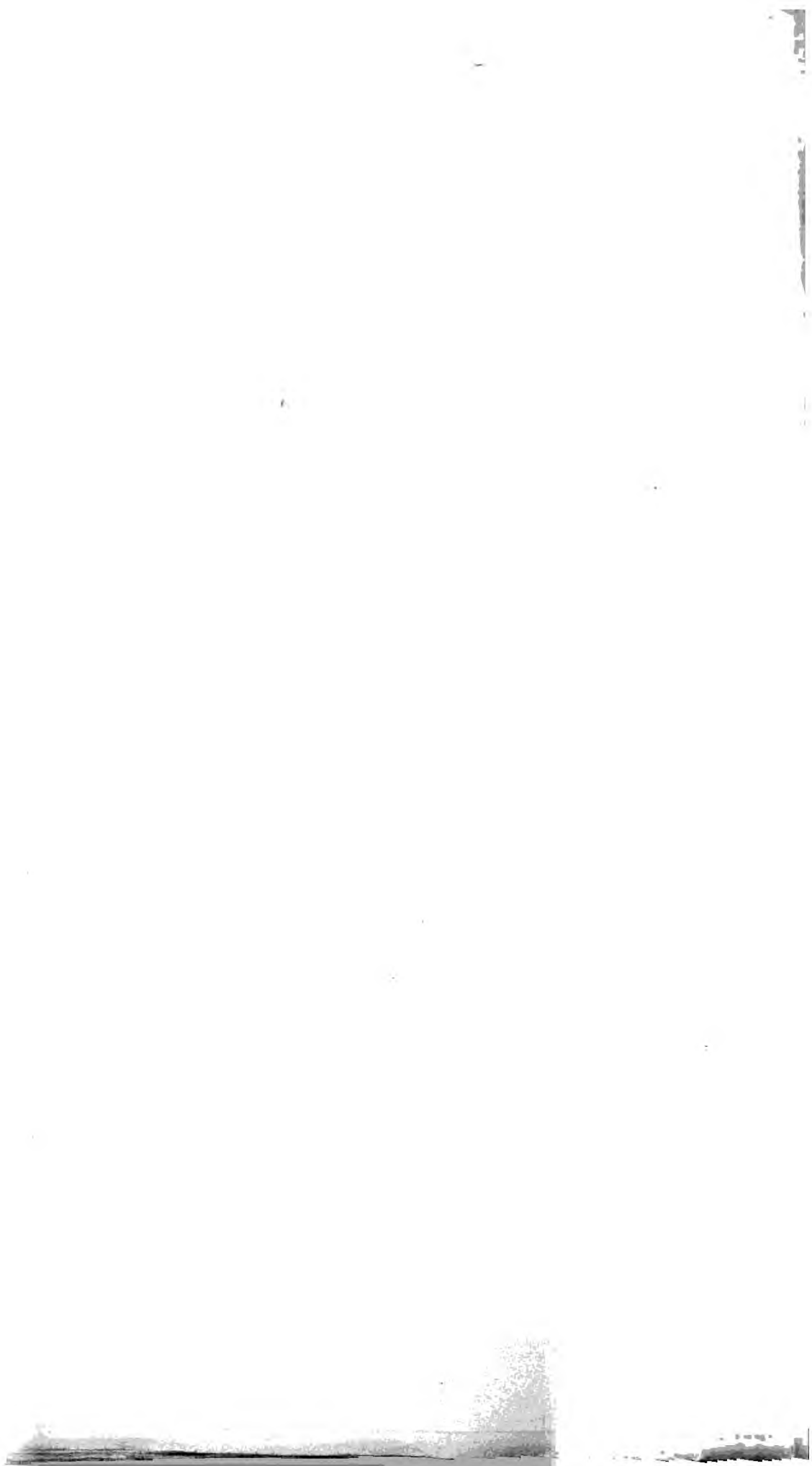
Ce parasite-là qu'on ne voit ni ne nomme, c'est le régime officiel de demain, le régime réel d'aujourd'hui, enfin parvenu à sa parfaite croissance et prêt à éclore, alors que bien des gens sont encore à savoir s'il existe. C'est la démocratie pure — dont

la parlementaire n'est qu'une forme intermédiaire et bâtarde — l'étatisme universel et non limité comme le nôtre, le socialisme, collectivisme, syndicalisme, peu importe le nom : il n'y a là que des voies diverses convergeant plus ou moins droit vers le même terme.

Chimère généreuse, ne manquait pas de dire jadis plus d'un honnête réactionnaire. Aujourd'hui, plus de chimère. La chimère c'est le régime officiel au contraire, qui n'est plus qu'un amas de lois et de fictions toutes faussées et animées d'un esprit nouveau. Comment appeler chimère une réalité sociale qui a tué l'ancienne France et qui vient de tuer encore — au profit de l'Humanité — la France d'aujourd'hui? Quand la jeune génération laïque aura poussé les derniers vieux serviteurs, l'ancienne morale ne sera plus qu'un fardeau et l'ancien régime une ruine.

« Cité des nuées » si l'on veut ; mais bâtie de bons moellons, et c'est bien ainsi sans doute que l'entendait Aristophane.

## APPENDICES



## APPENDICE I

### CANEVAS D'UNE CONFÉRENCE 1907

*Une Société de pensée* : peut-être n'a-t-on pas assez compris le sens et la portée de cette création du dix-huitième siècle. C'est une institution nouvelle, appelée à une singulière fortune, et qui devait avoir une action décisive sur le cours des idées et de l'opinion. Il s'est trouvé de tous temps des sociétés, des corps, des sectes. De tous temps des idéologues, des théoriciens politiques. Mais ce n'est guère que depuis 1750 qu'il existe des Sociétés de philosophes, que la spéculation pure, le seul « amour de la vérité » réunit les hommes et crée un lien social, qu'on voit des philosophes « former corps », comme dit Voltaire. Il ne s'agit ici ni d'une association professionnelle, formée pour une étude spéciale, ni d'une ligue d'intérêts formée pour agir sur le gouvernement. L'objet de la Société n'est pas limité ni d'ordre pratique, *elle ne vise que l'opinion*. Il s'agit d'« éclairer les citoyens », de faire avancer le « progrès des lumières », d'*éveiller l'esprit public*, d'« intéresser les gens au bien public », c'est-à-dire à la politique.

Ce sont des sociétés « ayant pour base la plus parfaite égalité », organisées suivant les lois de la pure démocratie : lois identiques, pour une modeste société isolée, ou pour un grand ordre social : *Gouvernement personnel du peuple. Anarchie. Tout par le peuple*; pas de représentants; des délégués. Liberté absolue des opinions. Égalité des membres, toutes les décisions



prises au scrutin : rien de plus démocratique, ni de plus banal.

Mais ce corps a une âme. Quelques membres sont philosophes, on dirait intellectuels, patriotes, c'est-à-dire ennemis de l'esprit de corps et de l'esprit de secte ou de patrie, on dirait aujourd'hui humanitaires, et alors cette machine si inoffensive devient une arme terrible, car elle est maniable et unie.

1<sup>o</sup> Maniable : cent membres ; mais votes incessants : quinze assidus, ceux-là maîtres de la société, font entrer qui ils veulent, nomment le bureau. Théoriquement ils ne sont rien de plus que les autres, pratiquement ils sont tout : se sont vus le matin, etc., font les *motions*, et toujours libres de recommencer en cas d'échec. Volonté générale libre, « comme la locomotive sur ses rails. »

C'est le *cercle intérieur*. Principe de la pratique sociale : Toute délibération officielle doit être précédée d'officieuses, toute délibération est profane par rapport à un initié.

Cette institution de la machine est *nécessaire* : n'oublions pas que dans une société il n'y a ni autorité absolue (noblesse par exemple), ni autorité personnelle (représentant avec pouvoirs généraux), le peuple agit tout le temps, dès lors la société tomberait en décomposition, s'il n'y avait une pratique qui corrigeât cette théorie absolue.

Elle est *inévitabile* : c'est un résultat de la fréquence même des réunions, le peuple s'assemble sans cesse, il est impossible que les gens occupés, sérieux, etc., soient toujours là.

Au contraire, cette fréquence même des réunions et des discussions crée une occupation à un nouveau type social : l'*agent* de la révolution, le *tireur de ficelles* des sociétés anglaises, le *secrétaire* de loge qui fait son

état de l'*art royal*, de l'art des manifestations électorales. C'est lui qui correspond avec le centre, qui tient toutes les ficelles de la réunion et des votes, qui s'arrange pour avoir des gens à lui, etc., et il a bien soin de dégoûter et de décourager tout ce qui pourrait empêcher sa motion de réussir.

Perfection du genre : sections de Paris, presque personne et des misérables. Pour la loi du 5 septembre 1793, elles votent à coup sûr ; *item* pour les Jacobins, *les adresses de 44 000*.

2° Unie. Telle est la condition de vie de la société, l'existence et le jeu de la machine. Mais n'est-ce pas la contradiction exacte de son principe ?

Nullement.

Qu'exige en effet le fonctionnement de la *machine* ? La désagrégation complète de la matière électorale, l'isolement des individus. Et qu'exige l'*union* ? L'absence de toute idée commune qui pourrait lui faire concurrence.

Destruction de tout organisme politique, corps d'état, corps professionnel, patrie ; destruction de toute foi, de toute idée commune, esprit de corps, patriotisme, et surtout de l'idéal religieux : cela peut s'appeler aussi la liberté, car en même temps que des soutiens et des appuis, il y a là des liens, des barrières, des disciplines.

Ainsi nous retrouvons ici le libéralisme négatif. C'est le seul sens que puisse recevoir le mot liberté, dans une « Société ».

Or, nous l'avons vu, le libéralisme négatif ne saurait se développer que dans une Société de pensée et au point de vue idéal.

Ainsi la doctrine est d'accord avec la forme politique, l'une est l'âme de l'autre : où vous voyez fleurir les principes, soyez sûrs qu'il existe une société, et inversement, toute société mènera fatalement aux principes.

Ainsi il ne faut pas dire que l'anarchie soit le désordre ;

c'est seulement l'absence d'autorité, c'est au contraire l'ordre même ; ne pas dire que le régime de la liberté absolue, où le peuple décide de tout, tout le temps, soit le régime de l'indépendance, c'est seulement l'absence d'obéissance : la machine est là pour maintenir la discipline la plus rude, car elle est inconsciente. Mais il y a un genre de servitude plus rude que l'obéissance : c'est la servitude inconsciente.

Mais voici l'idée sur laquelle je voudrais insister : c'est qu'il n'y a là qu'une opposition apparente. Non seulement la servitude de fait de la machine ne s'oppose pas à la liberté de droit de la Société, mais elles se supposent, et cette liberté est le gage de cette servitude, de même que cette servitude est le moyen de cette liberté.

En effet, *quelle est la garantie d'unité de pensée d'une société de libre-pensée?* C'est évidemment le machinisme. Il faut que les mêmes motions soient faites au même moment dans les diverses sociétés, et votées de même partout. Et cela n'est possible que par les correspondances et le travail d'un ordre intérieur. *Or, que faut-il pour que ses suggestions soient suivies?* Il ne peut ni commander, ni prêcher, ni plaider, ni même se montrer. Il n'a aucun des secours accordés à une secte, à un parti, qui ont une autorité morale. Il ne peut s'adresser ni à la conscience, ni à l'honneur, ni même à l'intérêt. Nous sommes dans l'anarchie, ne l'oublions pas. Il ne lui reste donc que l'inconscience, l'inertie. Voyons comment on vote dans une société philosophique. Quelle est la garantie de docilité des votants?

1<sup>o</sup> Exclusion des gens de foi, politiques ou religieux, ennemis de la liberté. Exclusion des nobles anoblis, même des riches, suspects depuis 1793.

C'est d'abord l'absence des bourgeois, des gens ins-

truits, qui ont des idées à eux, pourraient critiquer la « conformité », discuter les ordres du jour sortis tout faits de la foule : la révolution a horreur des « hommes à talents », des gens d'idées et d'expérience qui jugent par eux-mêmes. Ils ne sont pas venus parce qu'ils n'aiment pas la rhétorique, le bruit, les phrases.

C'est l'esprit d'imitation, qui met l'homme ainsi dénué de toute attache à la merci de la première impulsion venue, et le fait tourner à tous les vents.

C'est l'*isolement matériel*, car ils ne se connaissent pas, tandis que le premier soin du comité secret a été de constituer une clique, un cercle intérieur, minorité sans doute, mais minorité active qui se sait appuyée du centre parce qu'elle suit son mot d'ordre, et réprime les moindres velléités d'indépendance de la part des profanes.

C'est surtout l'*isolement moral* des votants, l'absence de tout sentiment, de toute idée, qui pût leur donner une volonté autonome, et leur permettre de résister aux suggestions de la machine. C'est pourquoi la machine est toujours pressée de naturaliser et d'initier les étrangers : ils ne sont gênés par aucun des liens moraux qui arrêteraient les hommes du pays ; même prédilection pour les déclassés, les gens tarés de toute sorte, les théoriciens, les ratés, les mécontents, tout le rebut de la vie, tout ce qui ne tient à rien, n'a sa place nulle part.

Paresse des uns, sottise, ignorance, timidité des autres, *isolement matériel*, des gens qui ne se connaissent ni ne se comprennent, *moral surtout* des gens qui n'ont ni foi ni conviction, inertie en un mot : voilà les conditions de succès de la machine, les garanties de l'orthodoxie sociale, c'est tout cela que les agents révolutionnaires appellent fort bien le *poids mort de l'opinion*.

Or, quel merveilleux moyen d'assurer l'isolement matériel que la liberté ! la liberté révolutionnaire, qui

détruit les corps professionnels, les corps d'État, les corps provinciaux, qui déclare la guerre à tous ces organismes vivants qui étaient la France d'autrefois.

De là cette rage d'« affranchir » que nous voyons sévir aujourd'hui, et d'affranchir les gens contre leur volonté : toutes les lois révolutionnaires sont des lois d'affranchissement, la loi des départements, les lois contre les congrégations religieuses, contre les corps de métier, contre les corps d'État, Sorbonne et Parlement, contre les corps provinciaux. C'est l'individualisme révolutionnaire qui est, on le voit, la première condition de bon fonctionnement des rouages de la machine.

#### Philosophie.

Il n'est pas besoin d'insister sur la doctrine du philosophisme : vous savez ce que c'est que le progrès des lumières. Cette doctrine, radicale et absolue, fondée sur la perfection de la nature, et que l'on pourrait résumer par le mot de Quesnay réservé au philosophisme économique : laissez faire, laissez passer.

Le premier théoricien de ce genre c'est Fénelon, « le bel esprit chimérique », avec le quiétisme : Il y a des disciplines, des règles ? mais l'amour de Dieu vaut mieux que tout cela : laissez faire, laissez passer. L'idée se poursuit en morale, en économie, en politique.

C'est en un mot la théorie sociale que nous venons de décrire.

Reste à savoir comment ce jeu puéril, commencé en badinant par des gens de lettres, a eu une action réelle sur l'opinion, comment les causeurs de 1730 sont devenus des pontifes, les paradoxes de salon, des systèmes, les réunions de libertins, des séances de philosophes, la république des lettres, cette aimable allégorie, une insupportable réalité, le philosophisme, une règle de conduite pratique.

C'est que les Sociétés de pensée sont des *sociétés*, c'est que l'opinion y est soutenue, maintenue par un mécanisme social.

Le philosophisme doit à la machine la consistance et la suite que la vanité de l'idéologie ne saurait lui donner.

Les Sociétés de pensée lui doivent :

1<sup>o</sup> *De rester fermées*, secrètes. C'est grâce au cercle intérieur que les gens de foi, ou de convictions politiques, ou seulement d'expérience qui pourraient ramener les discussions à la réalité sont éliminés. « Les principes sont purs, » dit-on, c'est-à-dire dûment abstraits et ainsi les causeries deviennent un entraînement sérieux. Les Sociétés sont ainsi de véritables terrains d'isolement où le nouvel adepte subit une épreuve assez semblable à celle d'un sujet entre les mains d'un médium ; on ne lui demande pas, certes, de quitter sa personnalité, ses convictions, mais de sortir chaque semaine quelques heures du monde réel.

2<sup>o</sup> *D'être dirigées par les meilleurs patriotes* : les idéologues les plus abstraits, agronomes en chambre, politiciens sans mandat, commerçants désintéressés, moralistes, théoriciens, tous les laissés pour compte de la réalité. Car c'est en faveur de ceux-là que s'exerce la sélection mécanique décrite plus haut : ce sont les plus ardents, les plus zélés.

Ainsi l'idéologie a besoin de l'organisation sociale, *c'est-à-dire d'un moyen factice, forcé, d'action sur l'opinion*. Si les hommes étaient librement réunis, dans des réunions ouvertes, les lumières ne progresseraient pas. Le philosophisme a besoin d'une charpente sociale pour agir sur l'opinion.

Ainsi, de même que le mécanisme social suppose la liberté et l'égalité pures, de même le philosophisme, la théorie de la liberté ne peut se soutenir et agir sur le monde réel sans la charpente du machinisme.

Cette idée suppose cette organisation, et réciproquement.

Et quand ils sont unis ils se développent, la forme devient une puissance naturelle, l'idée devient du fanatisme.

Exemple de leur développement, une fois unis :

*La machine jacobine*, puissance étonnante :

1<sup>o</sup> Nullité et petit nombre des chefs. La France soumise tout entière, pas même à des démagogues, mais à de pâles figurants comme Collot, Châlier, Hanriot ; *Laclos* en est le type ;

2<sup>o</sup> Perfection du machinisme : 44 000 affiliés, pas une dissidence. « Faire parler la nation », — « laisser flotter l'opinion » : les adresses des 44 000 qui arrivent à la Convention ont été envoyées officieusement de la Société mère toutes faites, *Cut and dried* ;

3<sup>o</sup> *Obéissance absolue*, — comparaison constante avec une *Église*. — Desmoulins, Fénelon, — Hérault-Séchéelles : « Le giron de l'église des Jacobins, » — les « Hérésies » — messes — sociétés populaires.

Passivité complète des 40 sous des sections, des soldats de l'armée révolutionnaire.

Et pourtant l'idée et la forme sont toujours les mêmes. Nous avons toujours d'un côté une tyrannie inconsciente ; de l'autre une théorie pure.

Et on arrive à cette absurdité d'avoir pour chefs non pas des révolutionnaires de talent, pas même des démagogues de verve, mais de pâles ratés, des Collot, des Marat ; ou des pontifes stupides : Petion, Bailly, Roland. Et pour évangile une aussi misérable phraséologie que celle qu'on trouve dans les colonnes du *Moniteur*.

C'est que nous sommes toujours, malgré tout, dans une Société de pensée.

## APPENDICE II

### LA SOCIÉTÉ ET LE PARTI

Pour la *Société*, tout le procédé, en somme, revient à la même idée : *utiliser la force d'inertie*.

Il est facile de voir la supériorité, à tous les points de vue, d'un tel système sur les procédés de *parti*.

Supériorité :

1<sup>o</sup> Il est bien plus démocratique, c'est la démocratie même rigoureusement appliquée ;

2<sup>o</sup> Il est bien plus commode :

Soit par les moyens inavouables : la corruption, la peur ;

2<sup>o</sup> Soit par l'inertie, votes négatifs.

1<sup>o</sup> D'abord, il est bien plus conforme au principe démocratique. L'action de l'homme de *parti* est ouverte, il a un être public connu, un nom, un programme, il se présente comme le conseiller, le défenseur du peuple. C'est encore une manière d'en sortir, de s'opposer à lui ; il propose de s'unir dans tel but, en vertu de tel programme, sous tels chefs.

L'homme de *Société* s'y prend bien mieux, il est plus démocrate. Il comprend le nouveau mot d'ordre des démocrates anglais : pas de leader ! pas d'homme sauveur ! Ainsi parlait Robespierre.

Et en effet, l'homme de société ne sortira jamais du peuple. Il parlera, il est vrai, en son nom constamment ; mais où est le mal ? l'important est qu'il ne se mette pas lui-même en avant, ne cherche pas à « do-



miner ». S'il n'est pas démenti, c'est que le peuple est pour lui, s'il l'est, il se dédira.

Tous les genres de pouvoir lui sont permis, un seul excepté : *le pouvoir personnel*.

Il ne proposera jamais d'union sur un programme déterminé : « Il n'y a pas de politique en politique, » disent les praticiens américains ; *pas de factions!* est le refrain de nos républicains, c'est-à-dire pas de partis, pas d'autre union que celle « des bons citoyens » pour le « bien public ».

La première force d'un parti est la publicité ; la popularité d'une société c'est l'anonymat : « On veut nous constituer pour nous perdre » (nous donner une existence légale, distincte, reconnue).

Un homme de *parti* met en avant sa personne et ses idées, un programme. Il se produit au grand jour, parle, pérore, ment, corrompt, intimide, mais toujours en nom propre. Son moyen est de convaincre, son but, d'obtenir des pouvoirs et un vote.

L'homme de *Société* procède, agit à l'inverse. Pour lui, au contraire, le mouvement d'opinion est l'effet, le vote, la cause ; obtenir la décision désirée par le machinisme parce qu'on y a formé un cercle intérieur, puis d'autres par celui-là, et ainsi de suite, *crescendo* ; ne jamais parler qu'*au nom d'un groupe*, d'une collectivité, jamais en son nom personnel : tel est le procédé.

Car ce n'est pas sur l'adhésion consciente, mais sur le vote mécanique qu'elle se fonde. Elle n'a pas de politique ou plutôt pas d'autre que celle-ci : tout faire faire aux citoyens, au peuple, à l'être anonyme, collectif, inconscient. Elle ne s'éloignera pas « des principes ». Si elle réclame quelque chose ce sera toujours au nom des principes, c'est-à-dire de vérités admises par tout le monde.

La force d'un *parti* est d'ordre personnel : elle tient

au prestige de certains hommes, à l'utilité de certaines idées ; celle de la Société est tout entière dans cette opinion qu'elle a consulté le peuple et parle en son nom. Un parti se montre, s'étale et s'épuise à démontrer qu'il aime le peuple ; la machine s'efface, et pose en principe qu'elle *est* le peuple. S'agit-il de lancer une doctrine, une idée ? Les partis s'épuisent en conférences, en réclames : ils prêchent le peuple ; la Société prend un moyen plus direct : elle présente au peuple la décision du peuple même sous forme d'un arrêté d'un groupe quelconque, la décision d'un ensemble et non les raisons de quelques hommes remarquables. Même procédé pour les hommes : au lieu de prôner les siens, la machine s'arrange pour qu'ils aient des titres, ils seront les élus de tant et tant de citoyens, voilà la meilleure preuve de leurs mérites, la meilleure recommandation.

Le genre d'*attachement* que suppose la discussion de parti est d'ordre utilitaire et non plus de principe, comme le régime d'autorité pure, mais en somme, il est encore personnel, conscient. Celui de la machine est inconscient : ouvertement, elle n'en demande aucun, puisque c'est la raison, ou le peuple, qui parle. De fait, elle se le procure par le machinisme.

Et en effet, cela suppose toute une tactique, tout un ordre de moyens nouveaux pour produire cette illusion d'unanimité nécessaire à la propagande sociale pour mettre le peuple en avant, « faire parler la nation. »

Le premier de ces moyens sociaux ce seront les *tribunes*. Les tribunes, c'est un peuple soumis à la culture intensive, la réserve, la garde du patriotisme, l'échantillon de pensée libre qu'on met en avant dans toutes les circonstances pour donner le ton. C'est la première apparition du peuple.

En 1789 et 1790, toutes les Sociétés de pensée,

plus ou moins secrètes jusque-là, loges, chambres littéraires, sociétés patriotiques, etc., depuis l'académique loge des Mœurs qui devint « la Société des q. s. », toutes les Sociétés de pensée « se découvrent », c'est-à-dire se mettent à donner des séances publiques, c'est la naissance des *Clubs*. Il est à peine besoin de montrer d'abord quel parti un bon cercle intérieur pouvait tirer de là : il était facile, avec un peu de soin, de composer ces tribunes à son gré, d'autant plus que, *a priori*, il n'y avait guère que des *violents* et des *oisifs* à embrasser ce métier-là. En fait, elles étaient aux Jacobins, et de même à la Convention, stylées comme une armée sous des chefs de claque comme la fameuse théorique.

De là l'expression : « Allons en masse. »

Autre moyen, les journées (31 mai par exemple).

2° Plus correct en principe, le système *social* est en fait bien plus aisé, a une prise bien meilleure sur les foules, car s'il ménage leur amour-propre, il est monté, pour profiter de leurs faiblesses.

Prenons par exemple la corruption. Les partis la pratiquent certes, et pourtant il est constant qu'en Angleterre l'apparition de la machine lui donna un essor inconnu jusque-là et en France on sait quel limon de concussion et d'immoralité laissa l'inondation jacobine !

La raison est facile à voir : la machine rend la corruption acceptable, lui donne une excuse. Tel qui hésitait jadis à se vendre à un candidat ou à un parti, qui achète pour son compte, n'hésite plus à se vendre à une société, qui l'achète aussi, mais au compte du peuple. Une si noble cause ennoblit tout, et le service qu'on lui rend, qui d'une bassesse devient un acte de vertu, et le prix qu'on en reçoit, qui d'un pot-de-vin

devient une récompense méritée. La corruption prend l'apparence du devoir, et bien des consciences indulgentes s'y trompent.

Du côté des *initiés*, des wire-pullers, le machinisme est assuré par un triage continu et mécanique, au profit des hommes et des idées qui servent le mieux la machine et forment le cercle intérieur.

Cercle intérieur, cela veut dire simplement ceci, que tous les moyens de pouvoir seront désormais inconscients : on ne prendra plus, on ne demandera même plus le pouvoir et on ne l'exercera que par des moyens anonymes.

Un cercle intérieur ne naît pas du fait de qualités exceptionnelles de quelques hommes, comme une faction sous un régime ordinaire, mais des principes mêmes de la démocratie.

Sans doute, il ne faut pas ici parler de complot, mais de *loi*, et l'ascension de quelques-uns est aussi nécessaire qu'il est nécessaire que les corps les plus légers se trouvent en haut, sur une plaque vibrante.

Cela se voit d'ailleurs à ce que l'institution est stable, non les hommes, le personnel change sans cesse, mais il y a toujours un cercle intérieur. Il s'agit ici non pas d'un accident mais d'un fait continu et constant.

L'ordre, dans la *démocratie pure*, dépend du jeu du cercle intérieur comme il dépend du respect du seigneur dans l'*ancien régime*, du respect des lois dans le *régime parlementaire*.

Rien de commun, donc, entre le *démagogue* et l'*homme de société*. L'ascendant du démagogue est certainement la forme la plus haute de l'autorité, fondée sur le battage, la corruption, soit ! mais enfin c'en est encore une forme : un démagogue a encore une personnalité à soutenir : il est *un nom*. Il y a des risques, une certaine grandeur brutale ; rien de tel pour l'homme de Société.

## APPENDICE III

### LOYALISME — SOLIDARITÉ

#### a) *La méthode scientifique.*

Le fond de Durkheim (1) :

Il y a un instinct de conservation. Il se trouve placé dans certaines conditions matérielles, qui ont déterminé un groupe d'individus semblables. De là des intérêts communs fondés sur ces natures pareilles. La différence avec Jean-Jacques, c'est que Jean-Jacques ne voit que des *raisons conscientes*. Durkheim voit des *instincts* à demi conscients, des natures pareilles. Et d'abord un intérêt d'union dont la première condition est de rester pareils : par suite, *châtiment*, exclusion de toute divergence.

Ce châtement est l'œuvre sociale, le phénomène social par excellence. C'est là que la science prend sur le fait la Société. Par le fait même qu'on prend le point de vue scientifique, on se condamne à ne voir la Société que par là. Or, c'est se condamner à ne pas la voir du tout, dans ce qu'elle a d'essentiel du moins.

Sommes-nous donc entre une réalité sociale purement inconsciente et une conscience purement individuelle? Ce qui relève de la deuxième est-il de nous seuls, sans règles et sans discipline? et ce qui nous vient de la Société, est-il pure contrainte du dehors?

(1) *De la division du travail social*, par Émile DURKHEIM.

Le « donné social », dit M. Durkheim ; mais voilà justement la question : est-il donné ? et assuré là même où il semble donné ? Et à côté de l'effort scientifique qui consiste à déterminer ce *donné*, n'y a-t-il pas un autre effort bien autrement essentiel et profond qui consiste à l'acquérir ? Et mieux encore, le prendre pour donné, n'est-ce pas, par le fait même, se condamner à le perdre ? Est-ce qu'un vivant peut impunément prendre pour objectif donné son passé ou plutôt son présent et le traiter comme tel ? Est-ce qu'une société peut dire : ce que j'ai de religion est *donné* ? Je vais le déterminer bien exactement, sans rien ôter, mais sans rien ajouter non plus, me mettre en dehors de mon élan, de mon enthousiasme et user d'eux comme je ferais d'une situation matérielle ?

Définir la société par la *peine*, c'est comme définir l'art par la laideur, l'amour par la jalousie, l'être par le néant, c'est scientifique assurément, mais ici tout à fait inefficace. Et bien mieux, si la science perd ici toute valeur de connaissance, elle en prend une d'action, elle détruit ce qu'elle ne peut connaître ; comme déjà en biologie et en psychologie, elle le niait. Dès le moment où il est compris que Dieu est une loi sociale, que la patrie est un intérêt collectif, ce qui donnait une valeur transcendante à cette loi et à cet intérêt disparaît. C'est l'illusion qui consacrait la réalité ; l'illusion évanouie, la réalité sociale disparaît ; à se demander si l'illusion n'était pas la réalité ?

Si M. Durkheim insiste plutôt sur le côté négatif, — *répression* (j'aime mieux savoir ce qu'on imite que ce qu'on condamne, ce qu'on espère que ce qu'on punit), que sur le côté positif et principal — *foi*, c'est à cause de la méthode purement objective : elle est par là même, comme il le dit, purement scientifique, mais n'oublions pas qu'il s'agit ici d'un phénomène subjectif

par excellence, insaisissable par aucune expérience si ce n'est peut-être cette expérience intérieure qui n'est pas du ressort de la science sociale de M. Durkheim. Nous comprenons alors pourquoi une méthode scientifique, c'est-à-dire objective, ne pouvait ici donner que peu de chose : très scientifique, elle n'est pas raisonnable.

Mais ce n'est là qu'une première étape. Voici la seconde. Sans doute, du côté du loyalisme, du côté positif, tout est détruit avec cette illusion ; mais il reste la pression collective de *la loi*, ou plutôt de la libre-pensée et des Sociétés de pensée « conscientes ». Après l'inconscient, le conscient, la solidarité, le syndicat. Durkheim retrouve Rousseau.

Or, qu'a-t-on fait pour préparer les hommes à entrer dans une société aussi admirable, mais aussi redoutable ? où sont les citoyens prêts à travailler toute leur vie pour une multitude qu'ils ne connaissent pas, et à obéir toute leur vie à des magistrats qui sont leurs élus, c'est vrai, mais pour un dix millième ?

La théorie de Rousseau a été réalisée : cet état extrême n'est pas sans exemple dans l'histoire : les grandes communautés monastiques du moyen âge ne vivaient pas autrement et quelle force, quelle richesse ! Mais aussi quelle vie pour les individus ! Ces moines étaient soutenus non par la règle, mais par l'amour de Dieu. Lequel est le plus difficile ? de composer une règle terrible, une conception comme celle de Rousseau, ou de souffler aux hommes l'esprit d'abnégation, de sacrifice, de leur inspirer la sagesse, l'énergie, la suite nécessaire pour exécuter cette règle ?

Rousseau crut bonnement que la règle suffit, ou plutôt il n'y pensa même pas : il raisonnait en l'air, songeant peu aux hommes, aux difficultés pratiques

de son système, qu'il ne croyait jamais destiné à être appliqué.

b) *Loyalisme. Solidarité* (1).

Dans le *monde réel*, l'union, la communion des âmes, celle d'une Église, d'une nation, suppose un état de fait d'abord naturel : affinités de tempérament, de race, d'état ; puis surtout moral : foi commune. On ne peut communier sans communier en quelque chose. La ressemblance, le parallélisme des sentiments ne suffit pas à créer l'union : il faut encore un principe souverain de *convergence* : l'ascendant d'une grande idée, d'une réalité connue, la patrie, le roi, Dieu, qui répondent à l'impulsion du sentiment ; il faut que la grâce agisse en face de la nature. La volonté propre ne vient qu'en tiers, poussée par l'une, sollicitée par l'autre.

Il est bien entendu que nous ne recherchons pas ici l'origine de cette puissance transcendante, ni si elle est le produit des tendances qu'elle centralise ou leur cause : nous nous en tenons à constater son existence reconnue de tout le monde, et à examiner la nature des liens dont elle est le commun point d'attache.

Ces liens sont *personnels* et *moraux*. La foi, le loyalisme est affaire directe entre Dieu, le roi, la patrie et moi. « Les autres » n'y sont pour rien. Quand tous agiraient comme moi, mon devoir resterait personnel, c'est-à-dire qu'aucun homme au monde n'aurait le droit de m'y contraindre ; et quand je serais seul, mon devoir resterait absolu : la défection des autres ne saurait m'en dispenser.

Un lien de ce genre comporte la *peine*, non la contrainte, ni de la part du maître : il peut châtier ma volonté mauvaise, comment me contraindre d'en avoir

(1) Mars 1909.



une bonne? — ni de la part des autres, car ils n'ont aucun droit sur moi. Pas de contrat, ici, ni de solidarité. Si nous sommes unis c'est par contre-coup, parce que nous servons le même maître, la même cause, nous ne sommes pas *liés*, il n'y a pas entre nous de lien direct. Notre union pourra être intime et croître avec notre foi; elle ne sera pas « mutualisée », ne comportera ni règlement de compte, ni égalité de droit. Au contraire, plus elle sera profonde, parfaite en son genre, plus elle se passera aisément des conventions extérieures et de légalisme. Plus le lien personnel sera fort, et moins il sera subordonné à l'opinion collective; plus il y a de charité entre les croyants, et moins il y a de solidarité. Le type parfait de cette union-là est donné dans l'Évangile : aimer Dieu par-dessus toutes choses, et son prochain comme soi-même pour « l'amour de Dieu ». Cette union sera essentiellement inégale, hiérarchique, suivant la distance variable où se trouve chacun de l'idéal commun. D'elle-même, l'opinion commune reconnaîtra à certains hommes, à certaines classes, l'autorité, c'est-à-dire le droit de décider pour les autres, parce qu'elles se trouvent, en fait, plus aptes, mieux douées ou mieux placées que les autres pour incarner l'idéal de tous, et commander en son nom. Cette prérogative pourra s'attacher aussi bien à une condition, à un état, qu'à une supériorité individuelle : nulle règle ici.

De plus, l'autorité y sera non plus *légale*, volonté de tous, mais *personnelle*; elle se présentera sous la forme d'une volonté souveraine, concrète et réelle, et non fictive et idéale.

Encore une fois, nous ne cherchons pas à donner ici une explication contestable, mais à définir un point de vue certain, celui du loyalisme. On peut nier qu'il soit essentiel, qu'il suffise à expliquer l'acte : on ne peut nier qu'il apparaisse comme tel. A l'homme de foi,

il apparaît comme un *type*, personnel, un modèle et non comme une moyenne collective.

C'est grâce à cet idéal qu'il y a but, foi commune, union et pas seulement nature, état semblable, *convergence* et non *parallélisme*, et ce but commun, à tort ou à raison les hommes voient en lui et en celui qui l'incarne, roi, seigneur, prêtre, un être à la fois semblable et supérieur à eux, un idéal distinct, et plutôt intérieur, plus parfait qu'eux, qui a droit à leur dévouement, leur sacrifice. Ils pensent qu'en le servant ils accomplissent leur vraie mission, que leur être individuel n'est pas leur être véritable, qu'en obéissant à cet idéal, en lui sacrifiant appétits et passions et leur vie au besoin, c'est eux-mêmes qu'ils développent en fin de compte : « Qui se cherche se perd et qui se perd se trouve. »

De là, par exemple, le primat de la noblesse. Ce n'est nullement, comme le veut M. Durkheim, un cas de division du travail, la spécialisation du courage militaire, mais, au contraire, la preuve même que le ressort de l'union est dans une foi, un esprit, un idéal unique, commun, indivisible et non dans un échange et une distribution de services. La noblesse est le modèle de tous et non le métier de quelques-uns. Un noble n'est pas le guerrier d'une termitière, c'est un homme comme les autres, mais « un homme de qualité », un idéal que tous adoptent, malgré les divergences de la vie matérielle et des métiers, parce que tous s'élèvent au-dessus de ces divergences : c'est une négation de la *division du travail*, une affirmation consciente de l'unité de l'esprit humain, dominant les contrats de la vie matérielle.

A quel point une telle conception est opposée à toute idée de contrat, d'échange, de commerce, même en ce qu'il y a de plus légitime à nos yeux, je n'en donnerai

que deux exemples : le mot de M. Jourdain dans le *Bourgeois gentilhomme* et le trait de Velasquez affirmant qu'il n'a jamais vendu de tableaux, mais toujours travaillé pour les églises ou pour le roi.

On voit combien ce but, conception *centrale* de l'homme, riche, plus réelle que la réalité actuelle, s'oppose à son idée *générale* construite par élimination des différences, et plus pauvre que cette réalité. La première est un modèle que le plus riche n'atteint pas ; la seconde un résidu, un minimum que le plus pauvre possède. La première est pratiquement antérieure aux individus puisqu'elle détermine leur effort et intellectuellement postérieure puisqu'elle dépasse leur être actuel ; la seconde à l'inverse. Le type collectif (1) est d'autant plus riche, plus concret, plus personnel, qu'il est plus central, c'est-à-dire plus humain, qu'il sert de ressort, de centre commun à plus d'activités, jusqu'à l'Être par excellence, l'Être des êtres, Dieu. L'idée générale est d'autant plus pauvre et plus vide qu'elle embrasse et s'étend davantage, jusqu'à l'idée de l'être en général, le Dieu que détruit Kant, et qui n'est en effet qu'un pur néant. La première commande, dirige l'activité pratique au sens moral, depuis l'effort inconscient de la nature, qui tend vers le type de race et la beauté, jusqu'à l'effort conscient de l'esprit, qui s'attache au modèle divin et cherche à atteindre l'autonomie par la perfection. La seconde résulte d'un travail intellectuel de l'entendement, et n'a d'intérêt pratiquement qu'au sens utile du mot, en nous permettant de classer et d'utiliser l'expérience.

L'idée chrétienne de la *personnalité* — il n'y en a proprement que dans le christinaisme — est tout autre : tous tendent à la même perfection et de là l'uniformité.

(1) [V. *Vérité*, l'Idée-type.]

Chacun y va de sa place, de sa nature, et de là les différences. C'est la volonté d'aller à la perfection, la direction prise, la convergence voulue qui donnent aux différences et particularités naturelles, pur hasard autrement, une valeur et un intérêt.

Le *sentiment*, ici, est principe de convergence. Mais il l'est de divergence dans la conception individualiste où, au contraire, c'est la *raison* qui unifie. Mais alors c'est en tuant.

Si nous savons gré à un homme d'être lui et que son type personnel se dégage, cela signifie non du tout qu'il suit sa nature, mais que partant de sa nature, il va vers une perfection que je cherche aussi, dont je retrouve en lui le reflet. C'est à travers cet idéal et pour lui, que sa nature — qui autrement serait une force aveugle comme les autres — prend une valeur personnelle. C'est au point de vue de l'idéal commun, — parce qu'il va par un autre chemin au même but que nous et nous en donne par conséquent une vision neuve et en même temps humainement comprise, — que chaque effort personnel vers le but commun, illustre un point de vue nouveau de ce but, enrichit et encourage notre propre idée. Ainsi, loin d'y avoir conflit entre les personnalités, il y a concours, et c'est parce que mon voisin allant au même but que moi est différent de moi que j'entrevois la richesse et la beauté de ce but.

On voit pourquoi M. Durkheim met la personnalité dans l'espèce, dans la différence et en voit l'achèvement dans la spécialisation, et pourquoi M. Bouglé la met dans le genre, dans la ressemblance, et en place l'idéal dans l'uniformité. Ils ont tort, c'est la vieille erreur intellectualiste, analysée par M. Bergson dans son livre des *Données immédiates de la conscience*. Elle consiste à vouloir immobiliser le mouvement, à prendre pour une réalité achevée, fixée, pensable, ce qui est progrès,

et ne se conçoit comme tout progrès que d'ensemble et par ses deux termes extrêmes. Ce n'est pas en regardant un peu d'eau dans le creux de la main que l'on s'explique le courant de la rivière. Ils le font d'ailleurs chacun à sa manière : M. Bouglé en philosophe, c'est-à-dire en réalisant l'idéal ; M. Durkheim en savant, c'est-à-dire en l'omettant, et restant au point de départ. L'un n'est pas parti, l'autre est arrivé.

M. Durkheim définit le ressort de l'union par la *peine*, et en effet, la peine lui présentait la seule base objective, mesurable, de comparaison. Mais comme l'objet, le lien moral est subjectif par excellence, il n'est pas étonnant que l'essentiel, le ressort principal, soit resté en dehors de l'analyse. Seule, l'expérience intérieure pouvait découvrir ce ressort, le principe de convergence, que toutes les ressemblances du monde n'expliqueraient pas. S'il était plus scientifique de prendre la méthode objective, il serait peut-être plus raisonnable de prendre l'autre, ici : faire de la science en morale, n'est-ce pas s'exposer aux mêmes dangers que les scolastiques du quinzième siècle, qui faisaient de la physique subjective avec les « vertus » et « formes substantielles » et mettaient des âmes dans les phénomènes comme nous mettons des mécanismes dans les âmes ?

L'effet de cette erreur est le même de part et d'autre : c'est de substituer l'idée générale à la conception centrale, le cadre à son contenu, la forme à la réalité. Cet effet est très sensible chez M. Durkheim qui fait de la pauvreté même de cette idée générale une qualité, et la garantie de la liberté des individus (pas d'État). C'est la traduction politique et morale de l'axiome de Hegel, de l'identité de l'être et du néant.

Et tel est justement l'effet du travail intellectuel des Sociétés de pensée : substituer l'idée générale à la conception centrale. L'avantage est que la première

est *pensable*, donnée, peut servir de point de départ, de terrain commun à une construction intellectuelle; l'inconvénient est qu'elle n'est pas réelle, qu'elle est sans intérêt et sans vérité dans l'action morale, qui la dépasse et par son point de départ, la réalité particulière, et par son effort, et encore bien plus par son but.

Et tel est l'individualisme intellectuel des Sociétés de pensée. C'est une doctrine d'abstraction, et, par suite, d'arrêt, de réalisation immédiate. Elle fixe arbitrairement l'être humain dans son progrès vers l'autonomie personnelle, le proclame arrivé, alors qu'il est en route, le traite en être achevé, alors qu'il est imparfait. Il suit de là que l'individu ainsi sacré « personne », prend la valeur absolue de son modèle idéal, tout en gardant les lacunes et les imperfections de son être actuel, de la réalité.

Or, n'est-ce pas établir en principe l'état de guerre, l'atomisme et la dissolution sociale, ôter d'avance aux hommes tout moyen de hiérarchie, toute chance d'union et d'entente? N'est-ce pas à la fois consacrer les différences accidentelles et détruire dans leur source les ressemblances essentielles? Oui, sans doute, si on prend ces mots dans l'ancien sens; car pour des « individus », toute tradition est bêtise, et tout idéal contrainte; l'harmonie n'est possible que par la hiérarchie.

Mais il est une forme nouvelle de Société qui non seulement s'accommode et s'accorde avec l'*individualisme philosophique*, mais en résulte nécessairement: celle qui est fondée sur le *contrat*, le pacte social. C'est parce qu'ils sont isolés que les individus doivent s'unir, c'est dans la mesure où ils sont indépendants les uns des autres qu'ils peuvent contracter. Le but, ce ressort de toute Société d'égaux, est la défense commune, sa forme, le contrat, sa loi, la justice distributive.

Il n'est d'autre principe supérieur ici que celui de

*l'égalité idéale* des contractants. Sans doute, c'est bien un principe supérieur. Car naturellement les contractants n'étant pas de fait égaux, les contrats ne seraient jamais conclus librement de part et d'autre, toujours de plus fort à plus faible.

Le lien d'union, ici, est la *solidarité*, impersonnelle et forcée. Il n'est plus de principe supérieur. Je ne suis lié qu'à mes égaux et par contrat. A charge de revanche. S'ils manquent à ce contrat, je n'aurai plus de raison de le tenir, le lien n'est donc pas absolu. Mais s'ils le tiennent, ils ont le droit de me forcer à le tenir aussi, le lien n'est donc pas personnel. Il engage mon caractère conventionnel d'associé, de citoyen, ma volonté initiale ou supposée de contractant, non mon être réel d'homme, ma volonté présente. C'est un lien *légal*, non *moral*; il est matériel et forcé. Peu m'importe que la loi soit juste, il n'y a pas de justice intérieure par la contrainte, mon acte contraint n'en sera pas pour cela plus moral. Les autres ne m'en sauront aucun gré — ni moi à moi-même — ce sera une œuvre morte. Je n'aurai aucune raison intérieure d'agir; je crois que rien ne ressemblerait à l'enfer comme cette image et cette réalisation extérieure et contrainte du paradis: l'extérieur de l'union parfaite sans le dedans, l'union par la haine, la justice par la force.

Mais encore une fois, nous ne sommes pas dans la réalité — dans le monde réel — mais dans le monde spéculatif de la pensée. Dès lors ces impossibilités de fait disparaissent et l'enchaînement logique se poursuit et se fortifie.

On voit en somme en quoi consiste proprement le « travail des Sociétés de pensée »; ce n'est ni un effort intellectuel, ni un effort moral. C'est un effort d'abstraction. Une lutte est engagée entre le citoyen, l'homme abstrait, dont le propre est de penser sans agir, et

l'homme ordinaire, complet, bon ou mauvais, égoïste ou désintéressé. Il s'agit de savoir non pas laquelle l'emportera de deux doctrines ou de deux forces, mais lequel prévaudra de deux points de vue : celui de la pensée et celui de l'action.

De là une lutte étrange, qui sort bien vite du monde de la métaphysique pour pénétrer dans la réalité. N'en avons-nous pas sous les yeux mille exemples ? Et n'est-ce pas le fond même de la guerre sourde qui travaille la France ? Il ne faut pas s'attendre ici à voir des armées en présence ; la bataille est engagée autrement et ailleurs, dans le cœur et la vie des gens.

Dans le monde de la pensée, deux des trois points d'appui de l'ancienne union perdent de leur valeur, car ils n'en ont qu'au point de vue de l'action et de la vie réelle : les tendances naturelles d'une part, l'ascendant moral de l'autre. Restent des volontés isolées, coupées par abstraction et de l'impulsion d'en bas, et de l'attrait d'en haut, « affranchies », disent les philosophes, en un mot des « individus », conception curieuse et nouvelle, née du point de vue et consacrée par le travail des Sociétés de pensée, car dans le fait, la volonté n'est jamais donnée dans cet état d'isolement. L'idée de personne, d'autorité personnelle, n'a pas de place dans ce monde-là.

Notre être personnel se compose de trois facteurs. La *nature* d'abord, notre « habitude », un ensemble d'habitudes, un tempérament. A l'autre extrême notre *conscience morale*, c'est-à-dire une volonté à la fois intérieure et supérieure à la nôtre, qui s'impose à elle et lui commande. Entre deux, notre *volonté individuelle* entée sur la nature orientée vers la foi, qui sert de pont et de transition entre les deux, et détermine nos actes.

Notre être naturel ne prend une valeur personnelle



qu'autant qu'il en a une morale, c'est-à-dire qu'il est orienté par l'amour de Dieu.

C'est au sens dynamique seulement que peut se comprendre l'idée de personne.

Dans le monde réel, l'autonomie personnelle est le dernier effet du progrès moral, non son point de départ. Nous ne sommes des personnes, n'avons de droits personnels, qu'à des degrés divers et en des sens relatifs. Il n'existe qu'un seul être personnel, volonté, raison, amour parfait, qui soit digne de droits absolus : l'Être divin, qui est le « type collectif » par excellence. On voit en quel sens personnel veut dire *spécifique* : il n'est pas deux points de départ pareils, et en quel sens personnel veut dire *général* : il n'y a qu'un but.

Ainsi, qui dit Société de pensée dit société d'individus, société d'égaux, société contractuelle, toutes ces idées se tiennent et se supposent ; on peut ajouter un dernier qualificatif : société *légale*, c'est la seule dans ce cas.

## APPENDICE IV

### UNE SOCIÉTÉ RÉELLE : L'ÉGLISE CATHOLIQUE (1)

- 1<sup>o</sup> Réalité plus haute que la nôtre ;
- 2<sup>o</sup> Effort réel, œuvre de chacun vers cette réalité ;
- 3<sup>o</sup> Convergence de tous devenue sensible et révélatrice de certitude.

Quel genre d'union fondera entre les hommes, l'idée collective ainsi définie? L'*Union réelle*, comme nous l'avons définie plus haut. Elle aura deux conditions essentielles :

1<sup>o</sup> Elle suppose : une réalité souveraine que chacun voie, connaisse et aime assez pour que son effort ne s'arrête pas à lui-même, à ses impulsions propres, mais s'élève au delà, se fonde dans cette connaissance et s'y cherche. De là les maximes chrétiennes : « Il faut que le grain meure pour qu'il vive. » « Que l'homme se perde pour se trouver. » Pas d'individualisme. Nous sommes à l'opposé des principes de nature bonne, de raison souveraine ; c'est l'obéissance, la pénitence, l'expiation, le sacrifice ; c'est la vie, c'est l'action, le développement, le progrès.

Cela suppose que chaque effort aille plus haut que lui, soit *œuvre*, c'est-à-dire exprime non plus l'impulsion individuelle, la nature, mais une réalité supérieure et dès lors intéressant les autres, qui dépasse chacun,

(1) [*Trouvé sur sa table* (juin 1916)].

mais qu'il connaisse pourtant. Nous avons dit comment c'était possible (1).

La présence d'une réalité supérieure fonde l'autorité qui traduira cette réalité dans le dogme.

La connaissance de cette réalité et par le sens intérieur et par l'exemple des autres, va s'amplifiant et se précisant sous forme vivante.

2<sup>o</sup> Union réelle par le fait : l'effort de chacun prendra valeur d'œuvre, et non de simple action, c'est-à-dire vaudra pour les autres. Car il témoignera de la vérité, la reflétera et, par conséquent, il révélera aux autres un aspect que lui seul pouvait leur montrer, celui de son point de vue, de sa nature, aspect unique et personnel de la vérité. Cette existence et valeur personnelle, c'est à cette vérité qu'il la doit et à lui-même, nullement aux autres et elle ne ressemble à aucune autre : pas de socialisme. Rien ici qui ressemble à la défense commune, à la volonté générale, secours mutuel, salut public, solidarité et autres doctrines sociales où le fait d'union est posé seul, le corps de la Société seul considéré, son esprit omis.

Aimer Dieu pour lui-même, voilà le principe. L'aimer dans le prochain, voilà la conséquence et le secours. Tel est l'idéal social posé en principe par le christianisme, approché dans l'Église.

Toute Société vivante s'en approche.

Le type de ce genre d'union où l'esprit domine le corps, où le corps est l'œuvre de l'esprit, où l'esprit est tout, le corps rien, c'est l'union de foi, la religion, l'Église.

Dans toute Société humaine vraiment puissante et profonde le lien social prend un caractère religieux.

(1) Cf. *Vérité*, p. 33. L'Idée-type.

Une société est vivante, dans la mesure où le corps social apparaît vivifié par une réalité souveraine, vérité, bien, bonheur, objet commun et terme de convergence des esprits et des volontés. L'affirmation de la foi en cette vérité est l'âme et le lien de l'union. L'union ne dure et ne grandit que par elle, dans la mesure où tous communient en elle, où chacun lui rapporte sa logique, son égoïsme, son bien-être immédiat, ses raisons, ses intérêts, ses désirs propres.

Vue de ce biais et au regard de la foi, la vérité commune apparaît comme la cause, le fait premier ; le fait social comme une conséquence désirable, jamais comme une fin ni un but. Ce n'est pas pour l'amour de l'ordre universel qu'on sert son pays, ni pour le bien de l'union qu'on rend témoignage à sa foi, mais parce qu'on aime son pays, qu'on croit en Dieu. Il est possible que la vérité religieuse soit un phénomène d'origine sociale pour qui la voit du dehors comme M. Durkheim ; il est certain qu'elle n'apparaît pas telle à qui la suit.

Au surplus, le témoignage ainsi rendu ne servirait de rien à la foi. Si quelque chose déshonore l'Église, c'est l'adhésion pharisaïque à la forme, à l'extérieur sans le fond. S'il est un anathème, c'est contre ceux qui adhèrent au corps et ignorent l'âme. C'est le plus grand crime qu'ils puissent commettre contre la foi, et c'est, nous l'avons dit, à ce caractère que nous nous en tenons pour désigner le genre de société, considérée comme société « spirituelle », « ordre moral ». On peut même aller plus loin : l'idéalisme, de Kant à Renan, distingue la fonction sociale de la foi de sa valeur réelle, et prétend conserver l'une en ruinant l'autre. Vue juste ? Je ne sais ; calcul faux, certainement. Ces sages trop pressés tuent la poule aux œufs d'or. Le jour où la foi est convaincue d'illusion, d'erreur, d'imposture, peu importe qu'on croie ou non, qu'on rende ou ne

rende pas hommage à sa vertu sociale ; elle s'évanouit et le corps social, Église ou patrie, comme un corps sans âme et sans vie, privé de sève, meurt et sèche sur pied. Symbole, soit ! c'est en tant que le symbole est nécessaire à la réalité même qu'il exprime. Otez l'illusion de vérité, la réalité d'union disparaît. C'est en ce sens que M. Boutroux disait à M. Durkheim que la sociologie religieuse a pour caractéristique, entre les autres sciences, de détruire son objet. Et il se peut que l'esprit humain, dans son œuvre la plus haute, la plus essentielle, l'édification de la société humaine, poursuive un fantôme ; il est nécessaire qu'il l'ignore. S'il est désabusé, il se détournera de son œuvre, de la vie même, comme don Quichotte mourant. Il faut renverser le mot de Pascal : l'homme est l'être le plus puissant qui soit, l'être social, mais à la condition de ne le savoir pas.

Le superflu, l'illusion de la foi est nécessaire à la réalité de l'union.

Que cette foi soit sociale dans ses effets, c'est assez clair : elle est la clef de voûte de l'union. Qu'elle le soit aussi dans ses causes, qu'elle puisse s'expliquer comme effet moral de rapports sociaux, un symbole réalisé, objectivé, voire personnifié, de fait et de loi sociale, — la nouvelle sociologie de M. Durkheim, la nouvelle exégèse de M. Loisy s'accordent à le croire ; ils la nomment et définissent « l'idée collective », et il se peut. Mais qu'elle reste personnelle en elle-même, je veux dire devant la conscience de l'associé, c'est ce qu'on ne saurait contester et qui fait le caractère propre de la société croyante. Considérée comme fait social par ces conséquences, certes, par ses origines peut-être, la foi demeure aux yeux de l'associé, du chrétien, du patriote, idée vraie, conviction personnelle. La science, la théorie scientifique, ici, brise le ressort de l'action, le lien de l'union.

La vérité, ici, précède l'union. C'est par la vérité qu'on est uni, non pour la chercher qu'on s'unit.

Cette ignorance ou dédain du « social » devant le « moral » est le propre d'une société forte et vivante.

Il en est du corps social comme du corps humain ; plus il est jeune et fort, et moins on y pense et on en parle. Il est une façon de soigner le corps, et non pas la moins bonne, qui consiste à l'oublier, pour ne songer qu'aux fins, à vivifier l'esprit.

Le christianisme du moyen âge comprenait ainsi l'intérêt social, « l'édification » ; il a édifié sur le monde le plus vaste et le plus majestueux édifice social, l'Église universelle, et fondé toutes les nations de l'Europe sur des assises religieuses. Et pourtant, ce n'est pas de l'intérêt de l'union, de défense, de souci de la cause, qu'il s'inspire, mais de la doctrine de vérité, de Dieu, du Christ, de la vie éternelle ; l'Église n'est même pas nommée dans la *Somme* de saint Thomas, et jamais elle n'a été plus vivante. Les solitaires d'Égypte et de Syrie ont fondé les corps sociaux les plus compacts, les plus « intègres » qui soient, les ordres religieux ; et pourtant ils songeaient si peu à l'union, et si fort à l'Évangile, sentaient si peu le nouveau lien spirituel, qu'ils fuyaient leurs semblables jusqu'au désert, et s'appelaient eux-mêmes les « monoï », les solitaires. Nous sommes précisément à l'inverse du socialisme, comme les termes l'indiquent ; ces isolés dans la foi, ces moines, furent les seuls collectivistes de fait ; tant il est vrai que seule peut associer avec cette force la foi qui isole avec cette rigueur, et que c'est sous les espèces de l'isolement que se présente à l'esprit cette union-là.

Par contre, c'est quand le corps s'affaiblit, quand le lien se relâche, que paraît le souci de l'union, du corps social pour lui-même dans son être physique et maté-

riel. Après la crise protestante, le terme social *catholique* prend place dans l'Église affaiblie auprès du mot réel *chrétien*. Après la catastrophe révolutionnaire, la nation passe avant le roi, le patriotisme collectif avant le patriotisme personnel, première étape de la déchéance qui l'a fait descendre du loyalisme d'autrefois, qui donnait tout et ne comptait pas, au solidarisme d'aujourd'hui qui « revendique » toujours et ne donne jamais, et n'est plus sous sa dernière forme, « syndicat », qu'un contrat d'égoïsmes toujours à la veille de se rompre.

On voit alors passer l'argument social, souci de la cause, de l'*union*, de salut commun, avant le motif personnel et le souci de la vérité ; les raisons négatives de défense commune, haine ou dangers communs, avant les raisons positives et réelles de foi, d'enthousiasme. La haine de l'étranger tient plus de place que l'amour, et par l'étranger, il faut entendre tout ce qui n'est pas de la Société.

C'est dans cette patrie négative et non dans l'autre, que le patriotisme n'est plus que la haine de l'étranger.

Ainsi, plus on songe à l'Union et moins elle est réelle. Dans une société vivante, elle ne passe qu'au second plan, n'est pas cherchée pour elle-même. Sans doute, elle se resserre ou se relâche selon qu'on s'approche ou qu'on s'écarte de la vérité centrale ; mais c'est là le terme, le signe d'un effort qui regarde ailleurs, l'effet de l'œuvre accomplie, non l'objet d'une entreprise. Union ? certes, mais non contrat, convention ; appui réciproque, mais non mutualisé ; charité, et non règlement de comptes, solidarité ; production, et non partage. L'Union de tous n'est qu'un fait, et résulte de la conviction de chacun, sans qu'on la cherche, la réglemente ou la conclue. Telle est, du point de vue de l'associé, la loi de toute Société vivante par rapport à la

réalité qui la fonde : l'expression est ici en raison inverse de l'existence réelle, l'organe, de l'être.

Dans l'Union, par excellence, son nom même disparaît et l'effort qui la fonde apparaît comme un isolement.

Voulez-vous resserrer l'Union? exaltez l'idée.

Elle est spontanée, elle est positive. Ne suppose ni organisation, ni entente, mais les produit sans les chercher.

La conviction précède l'union, l'âme crée le corps.

En somme, la connaissance s'étend bien au delà du phénoménal, du représentable. Au delà de la sensation, impression passive, de la perception, connaissance utile, il y a la notion, connaissance vraie.

Cette notion est susceptible d'un progrès indéfini. Je puis pénétrer plus ou moins loin dans le sens des choses...

FIN





# TABLE DES MATIÈRES

---

PRÉFACE.....	Pages. I
--------------	-------------

## INTRODUCTION

I. — Le problème historique .....	XIX
Les sociétés .....	XXVII
II. — Proposition et division.....	XLIII

## PREMIÈRE SECTION

### VÉRITÉ OU LA PENSÉE SOCIALISÉE

#### CHAPITRE PREMIER

#### LES SOCIÉTÉS DE PENSÉE

Exposé.....	3
-------------	---

#### LA VÉRITÉ DANS LA PENSÉE SOCIALISÉE

§ 1. LE TRAVAIL COLLECTIF ET LA LOI DE RÉDUCTION.	8
1. Opinion réelle.....	8
2. Opinion sociale .....	14
§ 2. LOGIQUE DE L'IDÉE COLLECTIVE.....	27
a) L'Idée-type .....	32
b) L'Idée-moyenne .....	43
c) L'Idée-mot.....	49

## CHAPITRE II

### LE PHÉNOMÈNE RÉVOLUTIONNAIRE ET LA MÉTHODE SOCIOLOGIQUE

	Pages.
1. Le phénomène révolutionnaire.....	65
2. La conception de l'État.....	71
3. Le contrat social.....	76

## CHAPITRE III

### LA THÉORIE PHILOSOPHIQUE

1. Les philosophes.....	86
2. La loi de liberté.....	89
a) Point de vue pratique de l'intuition morale.....	91
b) Point de vue spéculatif de la connaissance.....	94
3. Liberté de fait.....	101
4. Le progrès des lumières.....	107

## DEUXIÈME SECTION

### LIBERTÉ OU LA VOLONTÉ SOCIALISÉE

#### CHAPITRE PREMIER

##### L'ORGANISATION

Exposé.....	123
§ 1. LE FAIT, L'ASSERVISSEMENT DU NOMBRE. LA MACHINE.....	128
1. Unité de direction : le principe de la décision préalable.....	133
2. La discipline. Le principe de la conformité.....	138
3. Société de sociétés.....	143
§ 2. LE MOYEN : LA LIBERTÉ IDÉALE.....	150
1. L'intérêt.....	155

TABLE DES MATIÈRES 291

	Pages.
2. La peur.....	157
3. L'inertie.....	159
§ 3. LA CONDITION : LA LIBERTÉ, L'INDIVIDUALISME..	162
LES RÉSULTATS. L'orthodoxie jacobine.....	167

CHAPITRE II

L'ASSERVISSEMENT DU NOMBRE

Comment on dirige « le peuple » (exemples historiques).	176
§ 1. LES COMMUNES.....	176
1. La foule, l'émeute.....	176
2. La Commune officielle.....	177
3. La Commune révolutionnaire.....	179
§ 2. LES CORPS ET CORPORATIONS.....	180
§ 3. LES SOCIÉTÉS PERMANENTES.....	182

CHAPITRE III

LES TYPES ACTIFS

I. — LES MACHINISTES.....	188
1. Le politicien.....	191
2. Le vénérable.....	199
3. L'orateur.....	204
II. — LA RESPONSABILITÉ.....	215
CONCLUSION.....	219

TROISIÈME SECTION

JUSTICE OU LES BIENS SOCIALISÉS

(1793-1794)

CHAPITRE UNIQUE

LES BIENS SOCIALISÉS

Exposé.....	229
I. — LE GOUVERNEMENT RÉVOLUTIONNAIRE.....	232
II. — L'ENTRAÎNEMENT.....	236



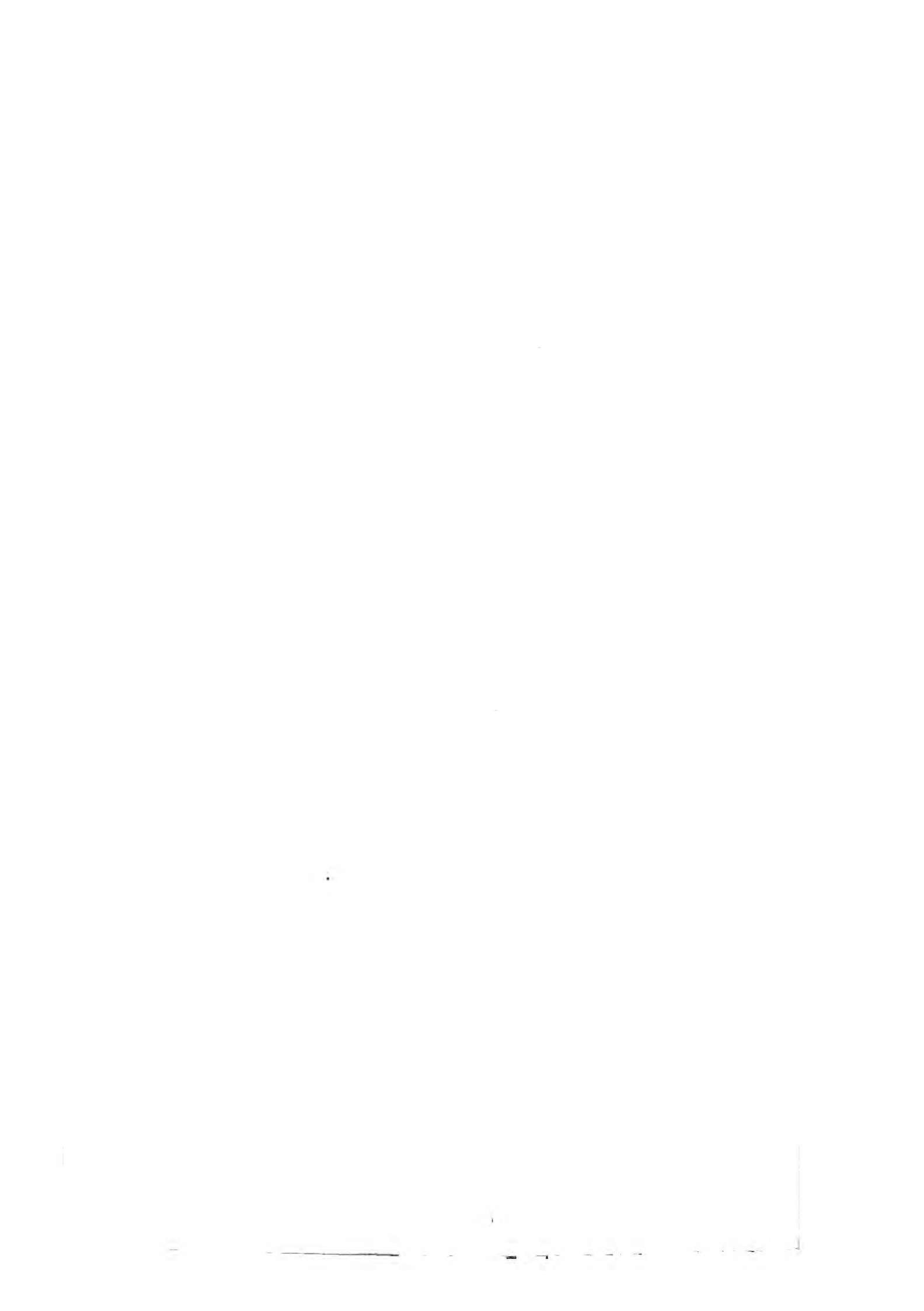


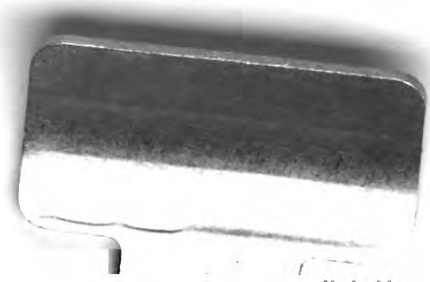
## A LA MÊME LIBRAIRIE :

- La Crise de l'État moderne. L'Organisation du travail*, par Charles BENOIST, membre de l'Institut. Tome I. *Le travail, le nombre et l'État*. Tome II. *L'espèce, l'ouvrier*. Deux volumes in-8°. Chaque volume. Prix..... 20 fr.
- Figures et doctrines de philosophes. Socrate — Lucrèce — Marc-Aurèle — Descartes — Spinoza — Kant — Maine de Biran**, par Victor DELBOS, membre de l'Institut, professeur à la Sorbonne. Un volume in-16. Prix..... 7 fr.
- La Philosophie française**, par Victor DELBOS, membre de l'Institut, professeur à la Sorbonne. Un vol. in-16. Prix. 9 fr.
- Les Maîtres de la pensée française. Descartes*, par Jacques CHEVALIER, professeur à l'Université de Grenoble. Un volume in-8° écu. Prix..... 9 fr.
- Les Maîtres de la pensée française. Pascal*, par Jacques CHEVALIER, professeur à l'Université de Grenoble. Un volume in-8° écu. Prix..... 12 fr.
- Les Mauvais Maîtres. Rousseau — Chateaubriand — Balzac — Stendhal — George Sand — Musset — Baudelaire — Flaubert — Verlaine — Zola**, par Jean CARRÈRE. Un volume in-16. Prix..... 7 fr.
- La Morale dans l'histoire.** Étude sur les principaux systèmes de philosophie de l'histoire depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, par René LAVOLLÉE, docteur ès lettres, ancien consul général de France. Un volume in-8°. Prix..... 15 fr.
- Histoire religieuse de la Révolution française**, par Pierre DE LA GORCE, de l'Académie française. Cinq volumes in-8°. Chaque volume. Prix..... 15 fr.
- L'Europe et la Révolution française**, par Albert SOREL, de l'Académie française. Huit volumes in-8°. Chaque volume. Prix..... 12 fr.
- La Russie des tsars pendant la grande guerre** (20 juillet 1915-17 mai 1917), par Maurice PALÉOLOGUE, ancien ambassadeur de France. Trois volumes in-8° ornés de nombreux portraits et de 14 reproductions d'aquarelles de G. LOUKOMSKY. Prix de chaque volume..... 15 fr.
- Souvenirs de Russie** (1916-1919), par la princesse PALEY. Préface de Paul BOURGET, de l'Académie française. Un volume in-16 avec 5 portraits. Prix..... 8 fr.
- Yashka. Ma vie de paysanne, d'exilée, de soldat**, par Maria BOTCHKAREVA. Traduction de Michel PREVOST. Un volume in-16. Prix..... 7 fr.
- Un séjour dans la Russie soviétique. Pionniers ou déments?* par Richard EATON. Un volume in-16 orné de 2 gravures hors texte. Prix..... 7.50
- Rousseau, juge de Jean-Jacques ou la Comédie de l'orgueil et du cœur**, par C.-A. FUSIL. Un volume in-16. Prix.... 8 fr.









112 11 1111

