

QUESTIONS DU JOUR

20982
Abbé GAYRAUD

DÉPUTÉ DU FINISTÈRE

QUESTIONS DU JOUR

POLITIQUES, SOCIALES

RELIGIEUSES, PHILOSOPHIQUES

13
209
GAY
PARIS

BLOUD ET BARRAL, LIBRAIRES-ÉDITEURS

4, RUE MADAME ET RUE DE RENNES, 59

1897

Ce volume est composé d'articles publiés depuis quatre ans dans diverses revues catholiques.

Jamais sans doute ces articles n'eussent été recueillis, si la Providence, en me plaçant dans un poste que je n'ai point ambitionné, ne m'avait pour ainsi dire contraint à exposer nettement « mes idées » sur les principales questions actuelles.

J'aurais pu, dans ce dessein, écrire, depuis mon élection, un exposé méthodique et complet de mes principes et de mes opinions. J'ai mieux aimé offrir au public ce que j'avais écrit avant ma candidature, afin que l'on ne m'accuse point d'avoir changé d'idées pour la circonstance.

Mes ennemis — ai-je le droit d'employer ce mot ? — qui ont rendu ce recueil nécessaire, y pourront, à loisir et commodément, chercher les traces des opinions socialistes et révolutionnaires qu'ils ont contracté l'habitude généreuse de m'attribuer. Ceux qui accusent Léon XIII de socialisme en trouveront assurément dans ces pages.

Mes amis, dont j'ai éprouvé le dévouement et

senti l'affection, verront, je l'espère, à chaque ligne de ce volume, la conformité de mes idées avec la doctrine de l'Eglise. Non certes que l'Eglise enseigne tout ce que ce livre contient ; mais parce que ce livre ne contient rien, je crois, de contraire aux enseignements de l'Eglise de Jésus-Christ.

Servir la cause du Christ et de l'Eglise, qui est la cause même de l'humanité, voilà mon unique ambition. J'aime à penser qu'il n'y a pas un mot dans ce volume qui ne tende à ce but. Plaise à Dieu que toute ma vie politique soit aussi consacrée à ce noble service !

Paris, 24 octobre 1897.

ABBÉ GAYRAUD

Missionnaire apostolique.
Député du Finistère.

QUESTIONS DU JOUR

I

LE DEVOIR DES CATHOLIQUES FRANÇAIS

AU MOMENT PRÉSENT ¹.

Acceptation franche et loyale de la République.

Telle est la ligne de conduite tracée par Léon XIII aux catholiques français. La parole du Pape est formelle : plus de doute possible, semble-t-il ; nul besoin d'ajouter à l'énergie et à la clarté des expressions. Voici les propres termes de la Lettre du 3 mai dernier aux cardinaux français :

« Acceptez la République, c'est-à-dire le pouvoir constitué et existant parmi vous ; respectez-la, soyez-lui soumis comme représentant le pouvoir venu de Dieu.

« Acceptez sans arrière-pensée, avec cette loyauté

1. Ce travail a été publié en brochure, à Toulouse, quelques mois après l'encyclique du « ralliement », laquelle est du 16 février 1892.

parfaite qui convient au chrétien, le pouvoir civil dans la forme où de fait il existe. »

Telle est la volonté manifeste du Saint-Père.

Dans une dépêche adressée à la vingt-et-unième assemblée générale des catholiques qui vient de se tenir à Paris, le cardinal Rampolla exprimait la volonté du Chef de l'Eglise dans les termes suivants :

« Le Saint-Père a accueilli avec satisfaction les protestations d'absolu dévouement des catholiques français étroitement unis pour la défense de la liberté religieuse, et, dans la ferme confiance qu'ils suivront à cet effet la conduite tracée dans ses dernières Lettres pontificales, *en se plaçant sur le terrain constitutionnel*, il leur envoie, avec une paternelle affection, la bénédiction apostolique. »

« Se placer sur le terrain constitutionnel, » tel est donc le devoir de tous les catholiques français.

Cependant, il se rencontre des esprits et des cœurs indociles. — « Les monarchistes, affirme la *Correspondance nationale*, organe de M. le comte de Paris, demeurent unis autour du prince, qui est leur chef, et du principe qu'il représente. D'accord avec le sentiment national, ils estiment que c'est aux Français qu'il appartient de décider en toute liberté quelle forme de gouvernement convient le mieux à leur pays ; mais ils continueront, comme par le passé, de prendre la défense des intérêts catholiques *sur le terrain de la liberté*. Les monarchistes sont donc aujourd'hui ce qu'ils étaient hier, et *rien ne sera changé ni à leur attitude ni à leur ligne de conduite*. » — « Une apostasie politique, déclare le *Nouvelliste de Bordeaux*, journal royaliste, ne peut convenir aux fondateurs de l'*Union de la France chrétienne*. » — « Nous refusons, disent quelques monarchistes toulousains dans une adresse au comte de Paris, de nous incliner devant le fait républicain. L'expérience de tous les jours nous démon-

tre qu'en France la République est devenue la forme même de l'organisation maçonnique ; et le patriotisme nous défend d'apporter, par notre adhésion, un surcroît de force aux institutions qui favorisent le mieux les progrès d'une secte impie et révolutionnaire. Ainsi donc, pour servir, autant qu'il est en nous, les causes solidaires de l'ordre social et de la religion, nous demeurons fermement attachés à la monarchie chrétienne. » — Enfin, le *Moniteur universel* s'écrit : — « C'est notre *désir* comme notre *droit* de rester monarchistes. »

Tel est l'état d'esprit d'un certain nombre de catholiques français. Attachés par tradition et par conviction à la cause de la monarchie nationale, ils craignent « de fournir à leurs adversaires un prétexte pour dire que les catholiques ne sont pas des citoyens comme les autres, et qu'il ne leur est pas permis d'avoir sur les affaires intérieures de leur pays une opinion qui leur soit propre ». Et ils estiment « apporter à la défense religieuse un concours d'autant plus efficace qu'ils auront su conserver leur dignité plus intacte ». C'est le langage tenu par les auteurs de la fameuse *Déclaration de la droite royaliste*.

Apostasie politique, capitulation honteuse, déshonneur sans profit, jeu de dupes : voilà ce que des catholiques voient clairement dans l'adhésion à la République.

Il est évident que le conseil, le désir, l'ordre du Pape trouble la conscience de quelques monarchistes français. Tous ceux qui ont mis leur honneur à soutenir la cause monarchique, qu'ils estiment être la cause même de la patrie, ceux qui ont sacrifié pour elle leur fortune et leur position, ceux qui ont lutté et qui, dans la défaite, gardent encore l'espérance, comment leur vieille, généreuse et vaillante fidélité ne serait-elle pas émue, indignée, quand on leur

parle d'accepter la République ? Ces hommes de cœur et de foi ont combattu la République pendant quinze ans pour la défense des intérêts religieux ; par la parole et par la presse, dans les assemblées et parmi le peuple, ils ont livré bataille à nos républicains pour les droits et la liberté de l'Eglise ; de leur argent et de leur influence ils soutiennent avec un infatigable dévouement toutes les œuvres catholiques ; les écoles chrétiennes, les religieux expulsés, les traitements des curés et des évêques, le denier de Saint-Pierre : leur charité embrasse tout et s'épuise à conserver ce que la République s'acharne à détruire. Peuvent-ils maintenant, sans tristesse, sans colère, voir l'Eglise, qu'ils ont aimée et servie, dont ils sont les fils dévoués, s'éloigner de la monarchie et commander à ses enfants d'« accepter, avec une loyauté parfaite et sans arrière-pensée, la République ? »

J'ai entendu ces plaintes, ces murmures, ces cris du vieil honneur monarchique blessé. Pourquoi ne dirais-je pas qu'ils me sont allés au cœur, et que j'ai beaucoup souffert du *malentendu* qui les provoque ?

Oui, un MALENTENDU.

Le Pape ne demande pas aux catholiques français monarchistes la honteuse capitulation que ceux-ci craignent uniquement ; il ne leur demande pas de faire litière de leurs convictions et de leurs espérances politiques ; il ne leur demande pas d'acclamer la République et de passer à l'ennemi.

Que demande-t-il donc ?

Je vais essayer, après d'autres, de faire à cette question une réponse qui dissipe tout malentendu.

Le Saint-Père a dit dans sa lettre du 3 mai : « Il s'est trouvé des hommes appartenant à divers partis politiques, et même sincèrement catholiques, qui ne se sont pas exactement rendu compte de nos paroles. Elles étaient pourtant si simples et si claires qu'elles

ne pouvaient donner lieu, semblait-il, à de fausses interprétations. »

Ces fausses interprétations persistent encore, et peut-être tirent-elles leur origine, et la plus grande partie de leur valeur apparente, de ce que les catholiques n'ont point assez réfléchi sur l'autorité du Pape dans l'Eglise, et ne connaissent pas toute la force et l'étendue de son pouvoir.

Voilà pourquoi je dirai tout d'abord ce que le Pape demande aux catholiques français en les poussant à accepter la République, et puis je tâcherai de montrer que le Pape, dans cette affaire, ne dépasse nullement les bornes de son autorité.

1° Qu'est-ce qu'accepter la République, suivant la volonté du Saint-Père ?

2° Le Saint-Père a-t-il le droit de donner un tel ordre aux catholiques français ?

PREMIÈRE PARTIE

Ce que le Pape demande aux catholiques français.

I

L'autorité du Vicaire de Jésus-Christ s'étend au domaine des idées et à celui de l'action ; car la religion chrétienne comprend des vérités qu'il faut croire et des devoirs qu'il faut pratiquer.

Le Pape, en disant d'accepter la République, exige-t-il la soumission de notre jugement à une vérité ?

Il est hors de doute que les Lettres du Pape contiennent un enseignement moral au sujet du respect

et de la soumission dûs par les citoyens au gouvernement établi de fait dans un pays, à la suite d'une révolution violente.

« Lorsque dans une société, dit le Saint-Père¹, il existe un pouvoir constitué et mis en œuvre, l'intérêt commun se trouve lié à ce pouvoir, et on doit, pour cette raison, l'accepter tel qu'il est ».

Ces paroles expriment avec autorité la doctrine catholique, ainsi que la raison principale sur laquelle elle est fondée, à savoir (l'intérêt commun.)

Et le Saint-Père poursuit en ces termes : « Acceptez la République, c'est-à-dire le pouvoir constitué et existant parmi vous ; respectez-la, soyez-lui soumis, comme représentant le pouvoir venu de Dieu ».

D'où il apparaît que, dans la pensée du Saint-Père, le devoir pour les catholiques français d'accepter la République est une conséquence logique de cette vérité de droit naturel : que la nécessité du bien social impose d'accepter les nouveaux gouvernements constitués de fait pour le maintien de l'ordre et de la paix, car « ce bien est, après Dieu, dans la société, la loi première et dernière »².

Qui pourrait nier une vérité si sage et si manifeste ?

Est-ce la conséquence que l'on ne peut admettre, c'est-à-dire l'application du principe général au fait particulier de la République française ?

Voyons donc de près ce que le Pape veut dire par ces mots : Acceptez la République.

Accepter un gouvernement, cela veut-il dire : le regarder comme celui qui convient le mieux au tempérament et aux mœurs du pays, comme le meilleur en pratique pour le peuple qui l'a adopté ? — ou seulement : le tenir pour le gouvernement *légitime*, et se dévouer à lui de cœur et d'âme comme à la seu-

1. Lettre du 3 mai 1892.

2. Encyclique du 16 février 1892.

le autorité qui ait le *droit* de commander au nom de Dieu ? — ou, moins encore, le traiter comme un simple gouvernement *de fait*, à qui, malgré son origine illégitime, on doit obéissance en vue de l'intérêt commun dont il a la charge ?

Je remarque tout d'abord que le Pape ne prétend pas nous imposer de croire que la République soit, en général, la meilleure forme de gouvernement. On trouve, en effet, dans l'Encyclique du 16 février, le passage suivant :

« En se renfermant dans les abstractions, on arriverait à définir quelle est la meilleure de ces formes — (Empire, Monarchie, République) — considérées en elles-mêmes. On peut affirmer également, en toute vérité, que chacune d'elles est bonne, pourvu qu'elle sache marcher droit à sa fin, c'est-à-dire au bien commun, pour lequel l'autorité sociale est constituée. Il convient d'ajouter finalement qu'à un point de vue relatif, telle ou telle forme de gouvernement peut être préférable comme s'adaptant mieux au caractère et aux mœurs de telle et telle nation. *Dans cet ordre d'idées spéculatif*, LES CATHOLIQUES, *comme tout citoyen*, ONT PLEINE LIBERTÉ DE PRÉFÉRER UNE FORME DE GOUVERNEMENT A L'AUTRE, précisément en vertu de ce qu'aucune de ces formes sociales ne s'oppose, par elle-même, aux données de la saine raison, ni aux maximes de la doctrine chrétienne. »

Cela me paraît clair. Moi, catholique, je suis pleinement libre, *au point de vue spéculatif et abstrait*, de préférer la Monarchie à la République.

Il est dit : au point de vue abstrait, dans l'ordre spéculatif.

Comment faut-il entendre ces expressions ?

Suis-je libre seulement de penser que la Monarchie est meilleure que la République, si l'on parle en général, comme parlerait un philosophe dissertant sur

les formes politiques, en dehors de toute considération de peuple et de temps déterminés ?

Ou bien suis-je libre aussi de penser que, pour la France, aujourd'hui, la Monarchie serait meilleure que la République ?

Je crois que je suis libre aussi sur ce point ; car dans le passage cité, le Pape le dit en propres termes :

« Il convient d'ajouter finalement qu'à *un point de vue relatif* telle ou telle forme de gouvernement peut être préférable, comme s'adaptant mieux au caractère et aux mœurs de telle ou telle nation ».

Et ce point de vue relatif est compris, sans nul doute, « dans l'ordre d'idées spéculatif » dans lequel « les catholiques ont pleine liberté de préférer une forme de gouvernement à l'autre ».

A quel titre, du reste, et pour quelle raison le Pape se prononcerait-il dans une question purement historique, sur un point qui n'a aucun rapport avec la foi et les mœurs ¹ ?

C'est pourquoi un catholique monarchiste peut, en toute sûreté de conscience, continuer de penser que

1. Au récent Congrès de l'Association catholique de la Jeunesse française à Grenoble, M. Descostes a prononcé un éloquent discours, qui lui a mérité une lettre très flatteuse du cardinal Rampolla. On peut croire cependant que M. Descostes a dépassé dans le passage suivant la pensée du Saint-Ere :

« Il faut accepter ce qui est, en tant que forme, comme la forme DÉFINITIVE, comme la forme légale, comme le *patri-moine incontesté* de tous les Français... Il faut qu'à la longue, en vous voyant à l'œuvre, le pays puisse se dire que les institutions qu'il s'est données, qu'il a le droit de conserver. *vous les faites vôtres* ; non seulement vous ne les combattez pas, mais *vous les considérez comme acquises, comme aussi indiscutables que la monarchie constitutionnelle en Angleterre et le pacte fédéral en Suisse et aux Etats-Unis* ». Ces paroles me semblent exprimer une *renonciation* au passé, un *engagement pour l'avenir*, une sorte de *légitimation* de la République, que le Pape, assurément, ne demande pas aux monarchistes.

la forme de gouvernement qui convient à la France aujourd'hui, c'est la monarchie et non la République. « Accepter la République », ce n'est pas la regarder comme la meilleure forme de gouvernement pour notre pays.

Mais est-ce l'accepter pour le gouvernement légitime, le gouvernement de droit ?

— Nullement, et la pensée de Léon XIII à ce sujet ressort avec une entière évidence. Voici comme il parle dans la Lettre du 3 mai : « Un des moyens (d'assurer l'union entre les catholiques et tous les hommes honnêtes et sensés de France ¹ pour soutenir de

1. « Une importante observation, dit le Saint-Père dans sa lettre du 22 juin à Mgr Fava, terminera ce que nous voulions dire. Il est vrai que le progrès de la vie religieuse dans les peuples est une œuvre éminemment sociale, vu l'étroite connexion entre les vérités qui sont l'âme de la vie religieuse et celles qui régissent la vie civile ; il résulte de là une règle pratique qu'il ne faut pas perdre de vue et qui donne aux catholiques une largeur d'esprit toute caractéristique. Nous voulons dire que tout en se tenant ferme dans l'affirmation des dogmes, et pur de tout compromis avec l'erreur, il est de la prudence chrétienne de ne pas repousser, disons mieux, de savoir se concilier dans la poursuite du bien, soit individuel, soit surtout social, le concours de tous les hommes honnêtes.

« La grande majorité des Français est catholique. Mais parmi ceux-là mêmes qui n'ont pas ce bonheur, beaucoup conservent, malgré tout, un fond de bon sens, une certaine rectitude que l'on peut appeler le sentiment d'une âme naturellement chrétienne ; or, ce sentiment élevé leur donne, avec l'attrait du bien, l'aptitude à le réaliser, et, plus d'une fois, ces dispositions intimes, ce concours généreux leur sert de préparation pour apprécier et professer la vérité chrétienne. Aussi n'avons-nous pas négligé, dans nos derniers actes, de demander à ces hommes leur coopération pour triompher de la persécution sectaire, désormais démasquée et sans frein, et pour conjurer la ruine religieuse et morale de la France.

« Quand tous, s'élevant au-dessus des partis, concourront dans ce but leurs efforts, les honnêtes gens avec leur sens juste et leur cœur droit, les croyants avec les ressources de leur foi, les hommes d'expérience avec leur sagesse, les jeunes gens avec leur esprit d'initiative, les familles de hau-

concert la cause de la religion), c'est d'accepter sans arrière-pensée, avec cette loyauté parfaite qui convient au chrétien, le pouvoir dans la forme où *de fait* il existe. *Ainsi* fut accepté, en France, le premier Empire, au lendemain d'une effroyable et sanglante anarchie ; *ainsi* furent acceptés d'autres pouvoirs, soit monarchiques, soit républicains, qui se succédèrent jusqu'à nos jours ».

On le voit clairement, le Pape demande aux catholiques français d'accepter la République de la même manière qu'ils ont accepté les gouvernements antérieurs depuis la Révolution, c'est-à-dire comme des gouvernements *de fait*. La question de savoir si la République actuelle est le gouvernement *légitime* de la France, le gouvernement *de droit*, est laissée à l'écart. Le Saint-Père ne touche pas à cette question délicate, bien loin de la trancher contre les monarchistes.

Voici le texte de l'Encyclique du 16 février :

« Quelle que soit la forme des pouvoirs civils dans une nation, on ne peut la considérer comme tellement définitive qu'elle doive demeurer immuable, fût-ce l'intention de ceux qui, à l'origine, l'ont déterminée... C'est un fait gravé cent fois dans l'histoire, que le temps, ce grand transformateur de tout ici-bas, opère dans les institutions politiques de profonds changements... Il va jusqu'à substituer aux formes primitives d'autres formes totalement différen-

te condition avec leur générosité et leurs saints exemples ; alors le peuple finira par comprendre de quel côté sont ses vrais amis et sur quelles bases durables doit reposer le bonheur dont il a soif ; il s'ébranlera vers le bien, et dès qu'il mettra dans la balance des choses sa volonté puissante, on verra la société transformée tenir à honneur de s'incliner d'elle-même devant Dieu pour contribuer à un si beau et si patriotique résultat ». — On voit avec quelle largeur de vues Léon XIII conçoit la formation de l'*Union* ou *Ligue* de tous les honnêtes gens pour la défense des intérêts sociaux.

tes, sans en excepter le mode de transmission du pouvoir souverain.

« Et comment viennent à se produire ces changements politiques dont nous parlons ? Ils succèdent parfois à des crises violentes, trop souvent sanglantes, au milieu desquelles les gouvernements préexistants disparaissent *en fait*. Voilà l'anarchie qui domine. Bientôt l'ordre public est bouleversé dans ses fondements. Dès lors une *nécessité sociale* s'impose à la nation : elle doit, sans retard, pourvoir à elle-même... Cette *nécessité sociale* justifie la création et l'existence des nouveaux gouvernements, quelque forme qu'ils prennent...

« Lorsque ces nouveaux gouvernements qui représentent cet immuable pouvoir (qui est de Dieu, car il n'y a point de pouvoir si ce n'est de Dieu), sont constitués, les accepter n'est pas seulement permis, mais réclamé, voire même imposé par la nécessité du bien social qui les a faits et les maintient. D'autant plus que l'insurrection attise la haine entre les citoyens, provoque des guerres civiles et peut rejeter la nation dans le chaos et l'anarchie, et ce grand devoir de respect et de dépendance persévéra tant que les exigences du bien commun le demanderont, puisque ce bien est, après Dieu, dans la société, *la loi première et dernière*. »

Ainsi parle Léon XIII. C'est au nom du bien public et de la paix sociale qu'il impose aux catholiques le devoir d'accepter le Gouvernement établi, c'est-à-dire de ne pas travailler à le renverser. On doit à l'exemple de l'Eglise, accepter la République comme un gouvernement *de fait* et ne pas fomenter de révolution nouvelle.

Telle est la pensée de Léon XIII. Il dit, en effet :

« Par là s'explique d'elle-même la sagesse de l'Eglise dans le maintien de ses relations avec les nombreux gouvernements qui se sont succédé en

France en moins d'un siècle, et jamais sans produire de secousses violentes et profondes. *Une telle attitude est la plus sûre et la plus salutaire ligne de conduite pour tous les Français, dans leurs relations civiles avec la République, qui est le gouvernement actuel de leur pays*¹. »

Peut-on désirer un langage plus net et plus précis ?

Accepter la République, c'est prendre vis-à-vis d'elle l'attitude de l'Eglise elle-même vis-à-vis des gouvernements *de fait* qui se sont succédé en France depuis cent ans : ce n'est pas juger qu'elle est le gouvernement *de droit*, le gouvernement *légitime* ; ce n'est pas juger qu'elle est, pour nous, la meilleure forme de gouvernement ; mais c'est voir en elle le gouvernement qui, *de fait*, exerce actuellement en France ce pouvoir social, dont Dieu est l'auteur ; c'est lui obéir dans les choses justes, parce que le bien commun l'exige ; c'est ne pas s'insurger contre elle au détriment de l'ordre public et de l'intérêt général.

Écoutez encore Léon XIII :

« Le bien commun de la société l'emporte sur tout autre intérêt, car c'est le principe créateur, c'est l'élément conservateur de la société humaine. D'où il suit que tout vrai citoyen doit le vouloir et le procurer à tout prix. Or, de cette nécessité d'assurer le bien commun dérive, comme de sa source propre et immédiate, la nécessité d'un pouvoir civil qui, s'orientant vers le but suprême, y dirige sagement et constamment les volontés multiples des sujets groupés en faisceau dans sa main. Lors donc que dans une société il existe un pouvoir constitué, l'intérêt commun se trouve lié à ce pouvoir, et on doit, *pour cette raison*, l'accepter tel qu'il est. C'est pour ces motifs et dans ce sens que nous avons dit aux catholi-

1. Encyclique du 16 février 1892.

ques français : Acceptez la République, c'est-à-dire le pouvoir constitué et existant parmi vous ; respectez-la, soyez-lui soumis, comme représentant le pouvoir venu de Dieu. »

Ce texte est pris dans la Lettre du 3 mai. On le voit, le Pape tient constamment le même langage et le même raisonnement :

Il faut respecter la République comme le gouvernement existant *de fait*, à cause du bien commun, « qui est le principe créateur et l'élément conservateur de la société humaine. » et qui souffrirait grandement dans la secousse violente et profonde d'une révolution.

« L'honneur et la conscience réclament, en tout état de choses, la subordination sincère aux gouvernements constitués. Il la faut au nom de ce droit souverain, indiscutable, inaliénable qui s'appelle la *raison du bien social*. Qu'en serait-il, en effet, de l'honneur et de la conscience, s'il était permis au citoyen de sacrifier à ses visées personnelles et à ses attachements de parti les bienfaits de la tranquillité publique ? »

En conséquence, accepter la République, c'est la reconnaître loyalement, sans arrière-pensée, pour le gouvernement actuel de la France ; la respecter et lui être soumis, comme représentant *en fait* le pouvoir venu de Dieu.

Telle est, évidemment, la pensée du Saint-Père. Le *droit* et l'*idéal* restent saufs. Léon XIII n'impose pas aux monarchistes « une apostasie¹. »

1. Dans une lettre adressée le 13 mars 1894 à un journal de Rennes je m'exprimais en ces termes : « J'ai défini l'apostasie politique le *reniement de la foi politique*. Or, quel est l'objet de la foi politique d'un monarchiste ? C'est, me semble-t-il, ce fait ou cette opinion : que le régime monarchique est le seul légitime, le seul qui convienne au pays. Mais le Pape Léon XIII n'a pas affirmé le contraire. Bien plus, il a dit expressément que dans ces questions les catholiques ont

Voilà donc ce que le Pape enseigne aux catholiques français : se soumettre au gouvernement actuel, comme à un gouvernement *de fait*, est pour eux une obligation de conscience ; car « ce droit souverain, indiscutable, inaliénable, qui s'appelle la raison du bien social, » leur impose le devoir de ne pas troubler l'ordre public par une révolution nouvelle.

N'est-ce pas à juste raison que le Pape rappelle instamment aux monarchistes français cette sage doctrine morale, ces « principes qui doivent régler notre conduite envers les gouvernements constitués ¹ ? »

« pleine liberté. » Il s'ensuit que les catholiques monarchistes ne sont pas obligés de renier leur foi politique. Le Pape ne leur demande donc pas une *apostasie*. A mon avis, le Pape ne nous demande que d'adopter une *tactique nouvelle*. — Le « communiqué officiel » paru dans l'*Osservatore Romano* du 10 juin dernier nous apprend que « l'intention du S. Père n'a pas été de recommander une préférence et encore moins une prédilection quelconque soit pour la forme républicaine, soit pour la forme monarchique, car ni l'une ni l'autre n'est opposée aux principes de la saine raison ni aux maximes de la doctrine chrétienne. Les catholiques sont donc libres, comme tous les citoyens, de préférer, dans l'ordre spéculatif, une forme de gouvernement à une autre. Jamais non plus le Pape n'a eu l'intention de blesser les sentiments intimes ni le respect dû aux souvenirs du passé. » Cependant « les catholiques français ne doivent combattre, ni directement ni indirectement, le gouvernement constitué *de fait* ; ils doivent au contraire se placer sur le terrain constitutionnel et légal, soit pour obtenir l'union compacte de leurs forces, soit pour enlever à leurs adversaires tout prétexte de les signaler comme des ennemis des institutions en vigueur, (prétexte qui, exploité largement, diminuait devant le peuple l'efficacité de leur action), soit pour que la cause supérieure de la religion ne semble pas s'identifier avec celle d'un parti politique. Tout autre terrain, dans la situation actuelle de la France, ne serait ni solide, ni avantageux pour les intérêts de la religion. »

1. Encyclique du 16 février.

II

Plaçons-nous maintenant au point de vue de l'action. Le Pape n'est pas seulement un docteur qui enseigne, il est de plus un chef qui commande. A ce titre, il doit encore être docilement obéi. Chef de l'Eglise, il lui appartient de dire aux catholiques : la cause de Jésus-Christ, qui prime toute cause terrestre, exige que vous acceptiez le gouvernement établi chez vous. C'est le langage tenu par Léon XIII aux catholiques français. On peut résumer ainsi son raisonnement :

L'intérêt de la religion demande que tous les catholiques de France s'unissent comme un seul homme pour résister aux entreprises audacieuses et impies des ennemis du Christ. — Or, un des moyens de fonder solidement cette union c'est « de repousser tout germe de dissentiments politiques sur la conduite à tenir envers la République actuelle, d'imiter la sagesse de l'Eglise dans le maintien de ses relations avec les nombreux gouvernements qui se sont succédé en France en moins d'un siècle ¹, d'accepter sans arrière-pensée, avec cette loyauté parfaite qui convient au chrétien, le pouvoir civil dans la forme où de fait il existe. Les efforts des catholiques seraient, en effet, radicalement stériles, s'il manquait aux forces conservatrices l'unité et la concorde dans la poursuite du but final, qui est la conservation de la religion. Là doit tendre tout homme honnête, tout ami sincère de la société ². » — Donc les catholiques français, pour qui « la religion prime tout avantage terrestre, » doivent « accepter la République, la respec-

1. Encyclique du 16 février.

2. Lettre du 3 mai.

ter et lui être soumis, comme représentant le pouvoir venu de Dieu¹. »

Telle est la volonté du Chef de l'Eglise.

A quoi cette volonté oblige-t-elle pratiquement les catholiques français vis-à-vis de la République? — Qu'est-ce, pratiquement, qu'« accepter la République? »

Je distingue trois états d'âme possibles pour un citoyen vis-à-vis de son gouvernement : l'amitié, l'hostilité, l'indifférence ou la neutralité. Il y a, par suite, trois manières d'agir qu'un homme peut avoir envers la République : ou la défendre en ami, ou l'attaquer en ennemi, ou ne faire ni l'un ni l'autre.

Accepter la République est-ce la défendre en ami?

Non, les catholiques ne sont pas tenus d'en agir de la sorte avec elle, puisqu'ils sont libres de penser que la République n'est pas la forme de gouvernement qui convient à la France, qu'elle n'est pas le gouvernement *légitime* de leur pays, et, par suite, qu'elle ne doit être ni soutenue, ni favorisée des bons Français. Cela me paraît clair.

Mais il n'est pas moins clair aussi que « accepter la République », c'est, au moins, ne pas agir en ennemi vis-à-vis d'elle, ne pas travailler à la renverser. Evidemment, une conduite hostile serait contraire au devoir, que l'intérêt commun et le bien de la religion nous imposent, d'accepter cette forme de gouvernement. Les catholiques français ne doivent pas se proposer pour but de leurs efforts de rétablir la Monarchie à la place de la République.

— Faut-il donc mettre bas les armes, capituler devant la Révolution maçonnique, cesser de combattre les sectaires dont la haine s'acharne contre les catholiques, ne plus crier à la France que les Répu-

1. Lettre du 3 mai.

blicains méconnaissent ses intérêts et la poussent aux abîmes?

— Non, le Pape ne demande pas aux monarchistes catholiques une si honteuse capitulation.

— Mais alors il faut combattre, il faut traiter la République en ennemie, il ne faut pas l'accepter?

— Une petite distinction est ici nécessaire. La voici formulée par Léon XIII lui-même dans l'Encyclique du 16 février : « Il y a, dit-il, une distinction considérable entre les *pouvoirs constitués* et la *législation*. La législation diffère à tel point des pouvoirs politiques et de leur forme, que, sous le régime dont la forme est la plus excellente, la législation peut être détestable ; tandis qu'à l'opposé, sous le régime dont la forme est la plus imparfaite, peut se rencontrer une excellente législation... La législation est l'œuvre des hommes investis du pouvoir et qui de fait gouvernent la nation. D'où il résulte qu'en pratique la qualité des lois dépend plus de la qualité de ces hommes que de la forme du pouvoir. Les lois seront donc bonnes ou mauvaises, selon que les législateurs auront l'esprit imbu de bons ou de mauvais principes, et se laisseront diriger ou par la prudence politique ou par la passion ».

On le voit, le Pape distingue avec soin dans la République, d'une part, la forme du gouvernement, et, d'autre part, la législation, c'est-à-dire les hommes, leurs principes et leurs lois.

Est-ce qu'il prescrit aux catholiques d'accepter toutes les lois faites depuis quinze ans? Non, certes, tout au contraire.

« Qu'en France, dit-il, depuis plusieurs années, divers actes importants de la législation aient procédé de tendances hostiles à la religion, et par conséquent aux intérêts de la nation, c'est l'aveu de tous, malheureusement confirmé par l'évidence des faits. Nous-même, obéissant à un devoir sacré, Nous en adressâ-

mes des plaintes vivement senties à celui qui était alors à la tête de la République. Ces tendances cependant persistèrent, le mal s'aggrava, et l'on ne saurait s'étonner que les membres de l'épiscopat français, placés par l'Esprit-Saint pour régir leurs différentes et illustres Eglises, aient regardé encore tout récemment, comme une obligation, d'exprimer leurs douleurs touchant la situation créée en France à la religion catholique ».

Le Pape n'approuve pas les iniques lois de la République française. Il se fait, au contraire, le puissant écho des justes griefs de la religion contre la République, relevés avec tant de vigueur dans la fameuse *Déclaration des cinq cardinaux*.

Donc, dans la pensée du Pape, accepter la République ce n'est pas en accepter les maximes, ni les hommes, ni les lois. « L'acceptation (de la République), a-t-il écrit le 3 mai, n'implique nullement l'acceptation des points où le législateur, oublieux de sa mission, se met en opposition avec la loi de Dieu et de l'Eglise. » Ces lois perverses, il faut les combattre et les abolir.

« Les gens de bien, dit le pape, doivent s'unir comme un seul homme pour combattre, par tous les moyens légaux et honnêtes, ces abus progressifs de la législation. Le respect que l'on doit aux pouvoirs publics ne saurait l'interdire ».

Telle est la volonté expresse de Léon XIII.

Donc, pas de capitulation !

Capituler, c'est ne plus combattre ; et les catholiques ne doivent pas cesser de combattre les sectaires républicains. Les catholiques doivent au contraire continuer la lutte contre les ennemis de l'Eglise, leurs principes antichrétiens et leurs lois maçonniques. C'est un devoir sacré.

— Mais, dira-t-on, avec des intentions si hostiles et des idées si arrêtées de lutte sans merci,

n'est-il pas contradictoire d'accepter la République ?

— Non, car la prétention d'identifier la République avec l'antichristianisme, — l'anticléricalisme, comme ils disent, — est ridicule et absurde. L'antichristianisme est une doctrine, la République n'est qu'une forme de gouvernement. Faut-il en appeler au bon sens et à l'histoire ? Je sais bien qu'il s'agit, non pas de la République en général ou de la République américaine, mais de notre République à nous, de la République française actuelle. Qu'importe ? La distinction entre le pouvoir et les hommes qui l'exercent n'en est pas moins fondée et réalisable. — On dit que la République, chez nous, dérive des idées antichrétiennes de la Révolution, et quelle est, par nature, le régime d'une démocratie dévoyée et antisociale¹. — Cela est vrai, on peut l'avouer, des principes politiques et d'un grand nombre d'actes et de lois de nos républicains. Mais est-il exact de le dire aussi de la forme du gouvernement, considérée en elle-même ? Un président temporaire, des ministres responsables, deux chambres de représentants, le suffrage universel : est-ce un régime essentiellement antichrétien et révolutionnaire ? Evidemment non. D'autant que rien n'empêche de le modifier, de l'améliorer, — c'est le vif désir de beaucoup de républicains, — sans toucher à l'essence de la République.

Donc, on peut combattre la législation, le gouvernement des républicains, et accepter la République,

¹ De graves esprits pensent que la République appliquée à la société française est mauvaise en soi : qu'elle est inacceptable parce qu'elle est irréfutable ; qu'elle porte la persécution comme l'arbre porte son fruit naturel ; qu'il y a un duel à mort entre la République et l'Eglise. — Qu'elle soit fondée ou non : le Pape ne peut pas adopter cette thèse, accepter ce duel. Il est tenu de traiter la République comme l'Eglise traite depuis dix-huit siècles tous les gouvernements qu'elle voit passer (*Correspondant*, 25 mai 1892.)

c'est-à-dire *ne pas combattre la forme politique de ce gouvernement*.

— Mais, dira un monarchiste, moi qui pense que la Monarchie convient mieux que la République au caractère et aux mœurs de mon pays, et, en outre, qu'elle n'est pas le gouvernement légitime de la France, — et je suis libre de le penser, — ne puis-je pas, au lieu de me renfermer dans un platonique espoir de restauration monarchique, user des *moyens légaux*, que me donne la Constitution, pour travailler à ce changement de régime politique que je crois devoir être très salulaire à ma patrie, très utile à l'intérêt commun, très favorable à la religion et à l'Eglise ? Je consens, pour obéir au Pape, à me placer sur le terrain constitutionnel. Mais, remarquez-le bien, la Constitution est revisable. Par conséquent, j'ai le droit, en vertu même de la Constitution, d'attaquer toujours par la parole et par la presse le gouvernement établi ; je puis, en conscience, viser à un changement de constitution, préparer le retour légal de la Monarchie, déployer mon drapeau politique et me présenter aux élections comme monarchiste ; entretenir, développer dans le peuple l'esprit, les espérances monarchiques. Et si je suis encore tout cela, alors rien n'est changé, et à quoi bon ces Lettres pontificales ?

— Non, vous ne le pouvez pas, et c'est là précisément le sacrifice que le Saint-Père demande à votre foi, à votre dévouement de catholique.

Le Saint-Père veut que les catholiques se placent *sur le terrain constitutionnel*. S'il ne leur demande pas de devenir les partisans déclarés, les amis de la forme républicaine, il leur défend de se poser devant elle en ennemis et de la combattre. Cette attitude n'est pas une sorte de *neutralité théorique et abstraite*, comme celle qu'avaient imaginée certains catholiques monarchistes ; elle ne laisse pas les catho-

liques libres, en particulier et dans l'action, de lutter ouvertement pour la monarchie contre la République ; elle ne consiste pas à adhérer à un programme de défense religieuse d'où la question politique est exclue, mais avec lequel chacun garde la pleine liberté de combattre à outrance le gouvernement établi. L'attitude des catholiques français doit être, au moins, une *neutralité pratique et effective* à l'égard de la forme républicaine. Ils ont le devoir de ne pas se poser en ennemis de la forme républicaine, de ne pas couvrir du drapeau monarchique leurs justes revendications.

Les royalistes commettent ici une équivoque surprenante. Oui, la Constitution est revisable, mais non pas quant à la forme républicaine du gouvernement. Voici, en effet, le texte de l'article 8 de la loi constitutionnelle : « La forme républicaine du gouvernement ne peut faire l'objet d'une proposition de révision. » Par conséquent, il est contraire à la Constitution de prétendre établir légalement la Monarchie et renverser la République. Toutefois, je reconnais volontiers que notre droit public donne aux Français les moyens de défendre la Monarchie et de combattre la forme républicaine. La presse, les réunions publiques ou privées, les élections surtout, sont des moyens légaux que l'on peut employer à ce but. Mais le Pape ne veut pas que les catholiques en usent aujourd'hui. Chef de l'Eglise, chargé de soutenir sur la terre la cause du Christ, il estime, dans sa haute sagesse, que l'intérêt commun et le bien de la religion imposent aux catholiques de France le devoir, douloureux pour plusieurs, de ne plus combattre la Constitution républicaine et de se placer, pour la défense de la liberté de l'Eglise et des droits sacrés de la conscience chrétienne, sur le terrain constitutionnel ¹.

1. Voici quelques paroles de Léon XIII dans sa lettre du 22 juin à Mgr Fava : « Il en est, nous regrettons de le consta-

Telle est la neutralité réelle, effective, pratique, que le Pape exige des catholiques français à l'égard de la République. Voilà le sacrifice demandé à la foi vive et au dévouement filial des monarchistes convaincus.

Objecterez-vous qu'il est dur d'obéir quand on est persuadé que le chef se trompe, que la manœuvre est fausse, inutile, peut-être même dangereuse?

Je ne le nie point. Mais les catholiques français ignorent-ils que, dans le gouvernement de l'Eglise, le vicaire de Jésus-Christ est assisté de la grâce divine et des lumières de l'Esprit-Saint, et que, par suite, ses vues sont préférables aux nôtres et ses ordres à nos conceptions? Est-il donc si manifeste que le Pape dirige mal et à contre-temps les catholiques français? Il faudrait obéir d'abord, exécuter le plan, avant de se prononcer sur les résultats. Si l'indiscipline et la mauvaise volonté des troupes causent un échec, faudra-t-il en accuser les commandements et les conseils des chefs? — D'ailleurs, un ordre ne se discute pas, il s'exécute, quand il émane, à n'en pouvoir douter, de l'autorité compétente.

ter, qui, tout en protestant de leur catholicisme, se croient en droit de se montrer réfractaires à la direction imprimée par le chef de l'Eglise, sous prétexte qu'il s'agit d'une direction politique. Eh bien, devant ces prétentions erronées, nous maintenons, dans toute leur intégrité, chacun des actes précédemment émanés de nous, et nous disons encore : « Non, sans doute, nous ne cherchons pas à faire de la politique; mais quand la politique se trouve étroitement liée aux intérêts religieux comme il arrive actuellement en France, si quelqu'un a mission pour déterminer la conduite qui peut efficacement sauvegarder les intérêts religieux dans lequel consiste la fin suprême des choses, c'est le Pontife romain. » On lit de même dans l'*Osservatore Romano* du 10 juin 1897 que « les intérêts sacrés de la religion étant en péril, c'est le Pape qui a le droit et le devoir d'indiquer les moyens, les plus appropriés aux lieux et aux temps, par lesquels on doit défendre ou favoriser la cause de la religion ».

Par conséquent, tous les catholiques français doivent se placer *sur le terrain constitutionnel*.

C'est le devoir de l'heure présente.

C'est le devoir que le Pape nous impose en ordonnant d'« *accepter la République* sans arrière-pensée, avec la loyauté parfaite qui convient à des chrétiens ».

Ce devoir n'ôte pas aux catholiques la liberté de croire que la République ne convient pas au caractère et aux mœurs de la France actuelle, et que la Monarchie est encore aujourd'hui pour nous la meilleure forme de gouvernement; il ne les oblige pas à regarder la République comme le gouvernement *légitime* de la France, le gouvernement *de droit*, et à renoncer à leurs espérances de restauration monarchique. Qui sait ce que l'avenir nous réserve? Encore moins les oblige-t-il à approuver les hommes, les principes et les actes du gouvernement, et à cesser de les combattre.

Ce pénible devoir astreint les monarchistes catholiques, non pas certes à se déclarer ouvertement pour le maintien de la République, à la soutenir et à la défendre, mais à la regarder comme le gouvernement établi, dont la tranquille possession est liée, *de fait*, à l'ordre public, à la paix sociale, à l'intérêt général, et qui ne pourrait être renversé violemment sans que le bien commun eût beaucoup à souffrir de cette révolution nouvelle, contraire sans nul doute à la volonté du pays. Il les oblige, en outre, à faire une distinction réelle entre la religion et les partis politiques; à ne pas identifier la cause de la religion à celle de la Monarchie; à ne pas marcher à la défense de la religion en arborant le drapeau monarchique, comme si ce drapeau était celui de l'Eglise elle-même. Il les oblige enfin, comme catholiques qui mettent les intérêts religieux au-dessus de tous les autres, à ne plus faire opposition à la forme politique sous laquelle

nous sommes présentement, à ne plus se déclarer les ennemis de la constitution politique qui, de fait, existe en France aujourd'hui, et, par conséquent, à se placer sur le terrain constitutionnel, afin de poursuivre, avec plus de courage, d'ensemble et d'entrain, la lutte engagée, sous la République, entre les sectaires anti-chrétiens de la maçonnerie judaïque et les serviteurs du Christ.

C'est ainsi que les catholiques français « acceptent la République, sans arrière pensée, avec la loyauté parfaite qui convient à des chrétiens. »

Et voilà précisément ce que le Pape demande aux catholiques français, au nom du bien social et de la religion, « qui prime tout autre intérêt terrestre. »

Le Pape, dans cette demande, n'outrepasse-t-il pas ses pouvoirs ?

DEUXIÈME PARTIE

De l'autorité du Pape.

Quelques membres de la droite, dont on ne connaît exactement ni le nombre ni les noms, ont cru devoir dire au pays, dans une déclaration solennelle, « comment ils comprennent leurs devoirs de catholiques et de citoyens. »

Voici leurs paroles :

« Comme catholiques, ils s'inclinent avec respect devant l'autorité infaillible du Saint-Père en matière de foi.

« Comme citoyens, ils revendiquent le droit qu'ont tous les peuples de se prononcer en liberté sur toutes

les questions qui intéressent l'avenir et la grandeur du pays.

« La forme du gouvernement est, par excellence, une de ces questions. C'est en France et entre Français qu'elle doit être résolue. Telle est la tradition nationale. »

Ainsi parlent plusieurs députés de la droite ¹.

Assurément, l'expression dépasse leur pensée dans cette phrase : « Tous les peuples ont le droit de se prononcer en liberté sur toutes les questions qui intéressent l'avenir et la grandeur du pays. » Il s'ensuivrait, en effet, ou que les questions religieuses n'intéressent pas l'avenir et la grandeur du pays, ou que les peuples ont le droit de se prononcer en liberté, c'est-à-dire contre le Pape, dans les questions religieuses elles-mêmes. Sans nul doute, les députés catholiques, auteurs ou approbateurs de la déclaration, ne prétendent soutenir ni l'un ni l'autre. Ce serait toucher à la foi et « refuser de s'incliner avec respect devant l'autorité infaillible du Pape en cette matière. » Hérésie et contradiction manifestes.

La *Déclaration* royaliste vise le conseil, l'ordre donné par le Saint-Père aux catholiques français d'accepter la République. Il est donc juste de restreindre à ce point précis les paroles et la pensée des députés de la droite.

Ces messieurs revendiquent, à titre de citoyens, le droit de ne pas céder au Pape et de lui résister en cela.

— Le Pape, disent-ils, n'a pas qualité pour s'occuper de nos questions politiques. Nous sommes libres

1. M. Pichon, député radical, a tenu le même langage dans la *Justice* : « Le Pape n'a pas le droit de prétendre à la direction politique des partis dans un pays qui n'est pas le sien. Il n'a pas le droit d'imposer une ligne de conduite à des hommes qui ne relèvent de lui qu'au point de vue purement religieux. »

en politique de faire ce qui nous plaît ; cela ne le regarde pas.

En conséquence, certains catholiques monarchistes refusent d'accepter la République ¹.

J'ai déjà dit ce que le Pape me semble demander aux catholiques français. Ce n'est pas de regarder la République comme la forme du gouvernement qui s'adapte le mieux au tempérament et aux mœurs de notre pays, — ni de la tenir désormais pour le gouvernement légitime de la France, le gouvernement *de droit*, — ni par suite de renoncer à leur fidélité et à leurs espérances monarchiques, — ni surtout d'accepter les lois et la politique antichrétiennes de nos républicains. Le Pape demande seulement que les catholiques cessent de marcher à la défense de la religion sous le drapeau de la monarchie, qu'ils ne combattent plus la forme politique actuelle, qu'ils se placent sur le terrain constitutionnel, qu'ils acceptent la République comme le gouvernement *de fait* que la France accepte, et sous lequel il est nécessaire de s'unir comme un seul homme pour défendre les droits de la conscience religieuse et les intérêts de l'Eglise de Dieu.

Voilà ce que le Pape demande aux catholiques français.

En a-t-il le droit, ou bien dépasse-t-il ses pouvoirs divins ? — Les catholiques sont-ils tenus de lui obéir, ou peuvent-ils lui résister en conscience ?

Je vais essayer de répondre clairement à cette question.

1. Les monarchistes toulousains ont dit : « Pour servir les causes solidaires de l'ordre social et de la religion, nous demeurons fermement attachés à la monarchie. » Ce langage ne manque-t-il pas un peu de mesure ? Refuser d'obéir au Pape pour mieux servir la religion, n'est-ce pas ajouter l'ironie injurieuse à la désobéissance ?

I

Le Pape est le chef de l'Eglise, et l'Eglise est une société religieuse. — Donc, pour connaître et mesurer l'autorité du Pape, il suffit de savoir quelle puissance est nécessaire au gouvernement de l'Eglise, considérée comme société et comme religion.

Toute religion comprend essentiellement deux choses : un culte, une doctrine. La religion, en effet, n'est pas autre chose que l'ensemble des vérités qui concernent les rapports de l'homme, être moral, avec Dieu, cause première et fin dernière de toute créature, et l'ensemble des devoirs qui résultent de ces rapports, et des actes qui les expriment. Les vérités constituent le dogme religieux ; les devoirs et les actes forment la morale et le culte. Pour nous catholiques, les principaux dogmes sont contenus dans le *Credo*, la morale se trouve dans le *Décalogue*, et le culte tout entier dans la *liturgie sacrée*, dont le sacrifice de la messe est comme le centre et le fondement.

Il y a donc à distinguer dans l'Eglise une triple autorité : 1^o celle qui a pour objet le culte, et qu'on nomme précisément puissance sacerdotale ou pouvoir d'ordre, parce que l'ordination des prêtres est appelée sacrement de l'Ordre ; 2^o celle qui regarde les vérités dogmatiques et morales : c'est la puissance d'enseignement ou de *magistère* ; 3^o enfin, celle qui est nécessaire à la société, car il ne peut y avoir de société sans autorité sociale ou gouvernement : on la nomme pouvoir de *juridiction*.

Quelle est la puissance du chef de l'Eglise à ce triple point de vue ?

Est-il besoin de démontrer que le Chef de l'Eglise possède la plénitude du pouvoir sacerdotal ? Assurément non, car il est évident que le Pape est évêque

et le premier des évêques, et qu'il a reçu, par conséquent, avec la consécration épiscopale, la perfection du sacrement de l'Ordre et du caractère sacré des prêtres de Jésus-Christ. Il est l'Evêque des évêques et le Souverain-Pontife. Du reste, ce n'est pas cette puissance que l'on met en question et dont on conteste le légitime exercice.

Quant à l'autorité du magistère, elle est ouvertement reconnue par les auteurs de la déclaration royaliste et tous les monarchistes catholiques. Le Pape, disent-ils, est infaillible quand il enseigne *ex cathedra* une vérité ou condamne une erreur qui touche à la morale. « Comme catholiques, tous s'inclinent avec respect devant l'infaillibilité du Saint-Père en matière de foi ou de mœurs. » Il est donc inutile de prouver, à l'aide de documents traditionnels, que le chef de l'Eglise a reçu de Dieu la pleine puissance du magistère apostolique. Le décret du Concile du Vatican suffit à former sur ce point la croyance de tous les fidèles enfants de l'Eglise romaine.

Mais il faut remarquer une conséquence de cette doctrine.

La politique relève de la morale, et il y a une justice en politique comme dans tous les rapports des hommes entre eux. Il n'est pas nécessaire de le démontrer à mes lecteurs. Que suit-il de cette vérité ? Le Pape est juge, juge infaillible de la morale : donc, en vertu de son pouvoir d'enseignement en matière de foi et de mœurs, il a le droit de se prononcer sur les maximes de la politique, de condamner celles qui sont contraires à la morale chrétienne, de diriger la conscience des fidèles dans l'observation de la justice sociale aussi bien que dans l'accomplissement des devoirs de la justice qui existe entre les particuliers.

Cette conséquence est grave, et nul ne comprendra bien le rôle des Papes dans l'histoire s'il n'a cette doctrine présente à l'esprit. Par exemple, n'est-ce pas

au juge infaillible des questions de morale qu'il appartient de résoudre ce cas de conscience politique, à savoir, si le chef de l'Etat a violé la Constitution nationale au point de mériter de perdre la couronne et de voir ces sujets déliés de leur serment de fidélité ? Sans nul doute, c'est là une question de justice entre le prince et les sujets ; et par là ces sortes d'affaires ressortissent naturellement au tribunal de celui qui dans le monde chrétien, dans la République chrétienne, selon la belle expression du moyen âge, est établi infaillible interprète de la justice et de la loi de Dieu.

C'est en vertu de cette même puissance que le Pape a condamné les fausses maximes sur lesquelles la Révolution prétend édifier la société moderne. N'est-ce pas au juge de la vérité morale qu'il appartient de décider si l'autorité vient du peuple ou de Dieu ? — si le suffrage populaire crée le droit, fait lui-même la loi, s'il est la règle suprême de la conscience ? — ou encore, si l'erreur et la vérité ont également droit à la protection des lois, à la bienveillance des pouvoirs publics ? Assurément, toutes ces questions intéressent la morale, et partant sont soumises à l'autorité du Pape, Docteur infaillible de la foi et des mœurs.

Telle est la conséquence du dogme de l'infaillibilité du Pontife romain. Il est aisé sans doute d'imaginer des cas chimériques où le Pape emploierait son magistère à résoudre des questions ridicules et à régenter despotiquement tous les détails de la vie. Les ennemis de l'Eglise et les adversaires de l'infaillibilité n'y ont point manqué. Quoi de plus facile que de rendre un pouvoir odieux en étalant les monstrueux et absurdes abus qu'il serait possible d'en faire ? Mais de pareilles difficultés ne méritent que le mépris. L'histoire et la théologie nous montrent quel usage les Papes ont fait de leur magistère, avec l'assistance

de l'Esprit-Saint. La sagesse de leur conduite dans le passé nous est une preuve et un sûr garant de ce qu'elle sera dans l'avenir.

II

Après avoir montré quelle est l'autorité du Pape en tant que Maître et Docteur de la religion, il nous reste à dire quelle est sa puissance comme chef de cette grande société, qui est l'Eglise catholique.

Je parle à des catholiques. Pas n'est besoin, par conséquent, de réfuter les erreurs des anciens gallicans sur la primauté du Pape. Voici la définition dogmatique qui règle notre foi en cette matière :

« Si quelqu'un ose dire que le Pontife romain, qui est le vrai successeur de Pierre à la tête de l'Eglise du Christ, n'a pas la pleine et suprême puissance de juridiction sur l'Eglise universelle, non seulement dans les choses qui appartiennent à la foi et aux mœurs, mais encore en ce qui est de la discipline et du *gouvernement* de l'Eglise répandue par tout l'univers : ou s'il ose dire que le Pontife romain n'a que la principale part et non toute la plénitude de ce pouvoir suprême : ou encore que ce pouvoir n'est pas ordinaire et immédiat, soit sur toutes les Eglises et sur chacune d'elles, soit sur tous les fidèles, et sur chacun d'eux : qu'il soit anathème ! »

Telle est la formule canonique de notre foi, rédigée et approuvée par le Concile du Vatican.

Personne ne met en doute que les députés de la droite royaliste qui ont adopté la *Déclaration* ne professent et ne tiennent fermement cette foi de l'Eglise catholique, apostolique et romaine.

Mais en comprennent-ils bien toute la portée ?

Pour ce qui regarde la question présente, la doc-

trine contenue dans la formule canonique peut se résumer en ces termes : le Pape possède dans l'Eglise la plénitude du pouvoir social ; il est le *Roi*, il règne et il gouverne.

Faisons-nous d'abord une idée générale, claire et nette de la monarchie pontificale.

Ce pouvoir, cette royauté, ce gouvernement, n'ont pas pour objet les biens matériels, mais les biens surnaturels de l'âme ; ils ne sont pas institués pour procurer aux hommes les avantages de la vie terrestre, mais pour les diriger vers l'éternelle vie. C'est une monarchie religieuse et surnaturelle.

Cependant le Pape a pour sujets des hommes vivant sur la terre, et l'Eglise, qui n'est pas un royaume de ce monde, existe néanmoins en ce monde, et doit y vivre en bonne harmonie avec les gouvernements établis par les hommes, avec les sociétés dont tous les intérêts sont terrestres et matériels. On ne doit pas négliger ce point de vue si l'on veut apprécier justement la nature et l'étendue de l'autorité du Pape dans l'Eglise.

Dire que le pouvoir du Pape est tout spirituel, c'est s'exposer à ne pas reconnaître, à nier à l'Eglise certains droits inhérents à toute société d'hommes, quel que soit l'objet honnête de leur association ; par exemple, le droit de propriété. On oublie que l'Eglise sur la terre est soumise aux nécessités de cette vie, et que Dieu ne lui a pas refusé, autant que le but surnaturel de son institution l'exige, les droits que la nature donne d'elle-même à toutes les sociétés humaines. Oui, le pouvoir du Pape est spirituel par son origine et par son but final. Mais qui ne sait que ce pouvoir s'exerce forcément sur des êtres qui ne sont pas de purs esprits, mais aussi des corps, et que, par là, il doit toucher à des intérêts terrestres et matériels, et entrer parfois en conflit avec eux ?

De même, prétendre que l'autorité du Pape est tou-

tesurnaturelle et ne s'étend pas au-delà des rapports de l'homme avec Dieu, c'est méconnaître les relations forcées que l'Eglise existant sur la terre doit entretenir avec les pouvoirs publics des différents Etats, dont les sujets sont ses enfants. Il y a une politique de l'Eglise vis-à-vis des gouvernements humains et des chefs des peuples; et la direction de cette politique appartient naturellement à celui qui possède dans l'Eglise la plénitude de la souveraineté.

Voilà l'idée qu'il faut se faire de la puissance papale dans l'Eglise de Jésus-Christ. C'est une puissance souveraine: religieuse, spirituelle, surnaturelle, quant à sa raison d'être fondamentale; mais instituée par Dieu pour diriger des hommes vivant sur la terre, et partant humaine et terrestre par certains intérêts, certaines relations, et par sa manière d'être et d'agir dans la terrible lutte pour la vie qu'elle livre depuis dix-huit cents ans contre toutes les forces de ce monde.

Une société est un organisme vivant, et dans tout vivant on distingue les opérations de la vie intime ou l'entretien des organes, et la vie de relation ou les rapports de l'être avec ses semblables. De même le gouvernement de toute société comprend l'administration intérieure, qui a pour fonction l'entretien et le perfectionnement de l'organisme social, et la politique extérieure, qui embrasse toutes les relations d'un peuple avec les autres peuples.

Voilà pourquoi l'autorité du Pape dans l'Eglise catholique s'exerce, non seulement pour la discipline et la police intérieure de la société des fidèles du Christ, mais encore en ce qui concerne les rapports de cette société avec toutes les sociétés humaines parmi lesquelles elle vit ici-bas. Et dans l'une ou l'autre partie de ce divin gouvernement l'autorité est souveraine.

Telle est la foi catholique touchant le pouvoir de juridiction du Vicaire de Jésus-Christ.

Je ne m'arrête pas à traiter de l'autorité du Pape en matière de discipline ecclésiastique ou de gouvernement intérieur de l'Eglise, ni à réfuter les vieilles maximes gallicanes de la supériorité du concile général sur le Pape et de l'assujettissement du Pape aux saints canons et aux décrets des conciles et des Pères. Personne ne soutient aujourd'hui ces erreurs, et du reste ce n'est point cette partie de l'autorité pontificale qui est mise en question parmi nous. Il s'agit uniquement de l'intervention du Pape dans les rapports des catholiques français avec leur gouvernement. Cela ne touche pas à l'administration intérieure de l'Eglise, mais à sa politique vis-à-vis des Etats.

III

Est-il nécessaire de démontrer que l'Eglise est indépendante de tout pouvoir d'origine humaine, et que le Pape, chef de l'Eglise, est véritablement souverain? Il suffit d'ouvrir l'Evangile pour se convaincre que le Christ a institué son Eglise dans une indépendance toute divine, et, par suite, que l'autorité du Pape vient directement et immédiatement de Dieu seul. En conséquence, l'Eglise est libre dans tous les actes de son gouvernement; ses lois et sa discipline ne sont subordonnées à aucune puissance, et la valeur de ses règlements et ordonnances ne dépend en aucune sorte du *placet* ou de l'*exequatur* des rois et des parlements. Le Pape est un monarque souverain, non seulement vis-à-vis des simples fidèles et des Eglises particulières, mais encore à l'égard des peuples et des Etats.

Ce n'est pas assez dire: le Pape ne possède pas seulement une souveraineté véritable, il jouit de la suprématie, c'est-à-dire d'une supériorité marquée sur

les autres princes. Les sociétés humaines, en effet, sont soumises, comme les individus, à la loi morale et à la religion. Donc, le Pape, en tant que chef de la religion, a une réelle autorité sur les sociétés humaines et sur ceux qui les gouvernent. En outre, quoique les sociétés temporelles n'aient pas précisément pour objet les intérêts des âmes ou le bonheur éternel des hommes, néanmoins les biens dont elles poursuivent l'acquisition, les progrès qu'elles ont charge de réaliser, sont vraiment destinés, dans les desseins de Dieu, à servir aux hommes de moyens de salut. N'est-ce pas dans cet unique but que l'homme a été créé, et que le monde, avec tous les événements qui le remplissent, a été tiré du néant ? Il s'ensuit que les intérêts terrestres sont naturellement subordonnés au bien de la religion, et que les pouvoirs publics, institués pour la sauvegarde de ces intérêts temporels, doivent se soumettre à l'autorité de l'Eglise et de son chef, autant que le bien de la religion l'exige.

C'est là, je le sais, une vérité qui répugne aux idées du jour, et particulièrement à la théorie révolutionnaire de l'Etat omnipotent, de l'Etat-Dieu. Elle se heurte dans les esprits à mille préjugés contre l'influence des papes au moyen-âge, et à d'incroyables ignorances des principes premiers du droit naturel et de la foi. Le libre-penseur, le sectaire franc-maçon la réprouvent et s'en indignent. Que les catholiques ne se laissent point émouvoir ! La doctrine de la suprématie de l'Eglise et du Pape vis-à-vis des Etats est la plus solide garantie de la liberté et des droits de la conscience humaine ; je dis plus, elle est, elle a toujours été le boulevard de la liberté et des droits du peuple contre les entreprises tyranniques des princes et des rois. Je le demande : s'il existe dans le monde une force organisée pour faire respecter de tous la religion et la justice, n'est-elle pas la plus sûre protection, la meilleure défense des petits, des faibles,

des pauvres, contre la cupidité des grands et le despotisme des potentats ?

Telle est la puissance pontificale dans l'Eglise de Jésus-Christ. De ce point de vue, l'Eglise nous apparaît comme une vaste société spirituelle dans laquelle se meuvent et s'agitent les sociétés humaines, poursuivant chacune sa destinée terrestre, mais contenue par l'Eglise dans les justes limites de la loi morale, et gardée par elle de toute atteinte aux droits de la conscience et au bien supérieur de la religion.

Comment donc l'Eglise serait-elle une autorité étrangère, le Pape un souverain étranger quand il s'agit des intérêts religieux d'un peuple ? Est-ce que l'Etat est étranger au département ou à la commune lorsqu'il défend et soutient l'intérêt général compromis ? De même, au-dessus des intérêts temporels des peuples et des princes règne le bien de la religion, et le pouvoir établi par Dieu pour la défense de ce grand bien, le premier de tous, n'est étranger nulle part où il y a des hommes dont le devoir est de connaître, d'aimer et de servir le Dieu qui les a créés.

On voit par là quelle est la nature et la dignité du pouvoir de juridiction qui appartient au Pape dans le gouvernement extérieur de l'Eglise.

Ainsi s'expliquent l'existence des nonciatures et l'établissement des Concordats, pour ne rien dire des nombreuses interventions des papes dans la politique des rois au moyen-âge. Le Pape agit en monarque de l'Eglise, en roi qui règne et qui gouverne, car c'est à lui qu'il appartient de diriger l'Eglise dans ses rapports avec les pouvoirs établis à la tête des autres sociétés.

IV

J'arrive à la question du moment. Elle a pour objet l'attitude des catholiques français vis-à-vis de la République, qui est le gouvernement actuel de leur pays. Le Pape a-t-il le droit de se prononcer avec autorité en cette matière, et d'indiquer, d'ordonner l'attitude à prendre par les catholiques français ?

Je réponds : Oui, sans aucun doute.

Il ne s'agit pas ici du Pape comme docteur privé, pour employer une expression théologique, c'est-à-dire ayant son opinion personnelle et sa manière de voir sur un cas de conscience quelconque ; ni du Pape comme homme politique, comme diplomate habile, capable de porter un jugement personnel sur les affaires de France et de donner un sage conseil aux catholiques français. Assurément, Léon XIII n'a point perdu, parce qu'il est le Pape, la faculté de penser aux événements de ce temps et d'émettre sa pensée avec la grande autorité de son savoir et de sa vieille expérience des hommes et des choses. On peut même dire que nul n'est mieux placé que lui pour juger exactement la politique d'un pays et les grands faits qui forment la trame de l'histoire. Elevé à la tête de l'Eglise, tenant en ses mains les fils d'une politique qui embrasse toutes les nations et vise au delà des siècles, son regard se porte au loin et perçoit avec clarté la direction et la force du courant qui emporte les peuples. Tandis que, pareils à des fétus flottants qu'une branche légère arrête et retient sur les bords du fleuve dans une petite anse aux eaux immobiles, ou qu'un léger contre-courant semble faire remonter vers la source, les hommes, perdus dans l'inextricable mêlée des événements, emportés dans les

remous, abrités dans un recoin paisible et calme, ne voient pas, ne sentent pas le grand mouvement du vaste fleuve de l'humanité, le Pape, du point élevé où il contemple le monde, embrasse toute l'étendue des eaux et considère, peut-être d'un œil attristé, mais assurément d'un cœur plein de tendresse, la pente et la force du courant où toutes les choses humaines sont entraînées vers l'avenir et vers l'éternité. Cependant, quelle que soit l'autorité du savoir et de l'expérience de Léon XIII, s'il ne donnait aux catholiques français que l'opinion et le conseil d'un simple particulier, personne ne serait en conscience tenu d'y conformer sa conduite.

Mais c'est comme Pape, comme Chef de l'Eglise, que Léon XIII a parlé. Est-il besoin d'en donner des preuves ? N'est-ce pas plus clair que le jour ? Que sont les deux Lettres pontificales, celles du 16 février, en forme d'encyclique, à tous les catholiques de France, et celle du 3 mai aux six cardinaux français, sinon des actes authentiques du Saint-Siège ? Et que signifie la fameuse dépêche du cardinal Rampolla à la dernière assemblée générale des catholiques, sinon que c'est le Pape, le chef de l'Eglise, qui manifeste sa volonté et qui ordonne de se placer sur le *terrain constitutionnel* ? Evidemment, cela ne peut souffrir aucun doute : c'est bien l'autorité du Pape, du Chef de l'Eglise, qui est en jeu.

Voici le point à éclaircir : L'usage que le Pape fait de son autorité est-il légitime ? En d'autres termes, le Pape ne dépasse-t-il pas ses pouvoirs ?

Considérons d'abord l'autorité doctrinale, la puissance du magistère.

Le Pape dit : Acceptez la République, parce qu'elle est le gouvernement constitué et que la nécessité du bien social impose aux citoyens le devoir d'accepter les pouvoirs établis et de ne point troubler l'ordre public par une révolution nouvelle. « Limitez la sa-

gesse de l'Eglise dans le maintien de ses relations avec les nombreux gouvernements qui se sont succédé en France en moins d'un siècle, et jamais sans des secousses violentes et profondes¹. — Le *criterium* suprême du bien commun et de la tranquillité publique impose l'acceptation des nouveaux gouvernements, établis *en fait* à la place des gouvernements antérieurs qui *en fait* ne sont plus. L'honneur et la conscience réclament, en tout état de choses, la subordination sincère aux gouvernements constitués. Il la faut, au nom de ce droit souverain, indiscutable, inaliénable, qui s'appelle la raison du bien social². »

Voilà les propres paroles du Pape. Qui peut nier que ce ne soit là un enseignement sur un sujet de morale et qui touche un des points les plus délicats de la justice entre les gouvernements et leurs sujets ?

C'est donc à bon droit que le Pape intervient à l'heure présente pour « établir solidement cette vérité³ » dans l'esprit des catholiques français.

Le Pape n'abuse donc pas de son autorité doctrinale ; il n'exerce par son magistère sur un point placé hors des limites de la foi et des mœurs.

Voyons maintenant le pouvoir de juridiction.

Le Pape, comme Chef de l'Eglise, a-t-il le droit de commander aux catholiques français d'accepter la République ?

La réponse à cette question se trouve dans la suivante : L'attitude des catholiques français vis-à-vis de la République intéresse-t-elle la religion ?

Si non, de quel droit le Pape prétend-il régler l'attitude des catholiques ?

Si oui, le droit du Pape est évident.

1. Encyclique du 16 février.

2. Lettre du 3 mai.

3. Lettre du 3 mai.

Or, quoi de plus manifeste que ce fait, à savoir : que l'hostilité des catholiques à l'égard de la République, loin de servir la religion, a été le prétexte de toutes les lois fabriquées depuis quinze ans contre les droits de la conscience chrétienne et les intérêts de l'Eglise du Christ ?

Donc, l'attitude hostile des catholiques français vis-à-vis du gouvernement de leur pays met en péril le bien de la religion et compromet la cause de Dieu et des âmes.

En conséquence, le Pape, chef de l'Eglise, a le droit d'intervenir et d'ordonner aux catholiques français de modifier leur attitude, de cesser leur opposition monarchique, et d'accepter la République, en se plaçant, pour la défense de l'Eglise, sur le terrain constitutionnel.

« Plus de partis entre vous, dit le Saint-Père, mais l'union complète pour soutenir de concert ce qui prime tout avantage terrestre, la religion, la cause de Jésus-Christ. En ce point, comme en tous, cherchez d'abord le royaume de Dieu et sa justice, et le reste vous sera donné par surcroît.¹ »

On le voit, c'est uniquement l'intérêt de la religion qui guide le Pape dans cette affaire.

« Dans notre conduite à l'égard des diverses nations, dit-il encore², nous ne cessons de faire converger tout au même but : la religion, et, par la religion, le salut de la société, le bonheur des peuples. » C'est donc pour la cause du Christ que Léon XIII intervient auprès des catholiques français.

Que s'ensuit-il ? Tout simplement que le Pape a le droit de commander aux catholiques français de changer d'attitude vis-à-vis de leur gouvernement, et d'accepter loyalement et franchement la République.

1. Lettre du 3 mai.

2. Lettre du 3 mai.

Ainsi donc, il est clair que, ni comme Docteur suprême de la foi et de la morale, ni comme Chef souverain de l'Eglise du Christ, Léon XIII n'outrepasse ses divins pouvoirs en intervenant auprès des catholiques français.

— Mais, disent les auteurs de la déclaration royaliste, pourquoi Léon XIII nous demande-t-il « d'accepter la République, » alors que les Papes ses prédécesseurs, Pie IX et Grégoire XVI, n'ont jamais imposé aux catholiques « d'accepter » l'Empire ou la Monarchie de juillet ? La République mérite-t-elle d'« être l'objet d'un privilège qu'aucun de ces gouvernements n'a obtenu : l'acceptation obligatoire ? »

Cette difficulté est plus spécieuse que solide. Il ne s'agit pas du plus grand mérite de l'un ou de l'autre de ces gouvernements, il s'agit de ce qu'exige aujourd'hui le bien de la religion. Les circonstances sont-elles vraiment identiques ? L'opposition de certains catholiques à l'Empire et à la Monarchie de juillet avait-elle cette apparence d'opposition et de lutte contre la forme même du gouvernement établi qui, de nos jours, a permis aux ennemis de l'Eglise d'identifier la cause religieuse et la cause monarchique, et de faire passer l'Eglise, aux yeux du peuple, pour l'irréconciliable adversaire de la République et de la Démocratie ? Je ne le crois pas ; et, par ce seul fait, la différence des situations devient manifeste, en même temps que s'explique la différence de la politique des Papes qui se sont succédé. Aujourd'hui, Léon XIII estime que la défense des intérêts religieux exige de tous les Français honnêtes et sensés l'oubli des dissentiments politiques et la bonne entente sur le *terrain constitutionnel*. Telle est sa volonté.

— Soit, dira quelqu'un, mais la volonté du Pape nous oblige-t-elle sous peine de péché ? Le Saint-Père a-t-il vraiment l'intention de nous faire un devoir strict d'accepter la République, de nous forcer en

conscience à cesser de combattre cette forme de gouvernement ? Léon XIII entend-il réellement nous donner un ordre et non pas un simple conseil ?

— J'ai de la peine à comprendre une pareille difficulté chez des enfants dévoués à l'Eglise. Il y a dans cet esprit de résistance je ne sais quoi d'obstiné, de rebelle, qui sent l'opposition tortueuse des jansénistes parlementaires et gallicans du siècle passé, et que le cœur d'un fils réprouve avec tristesse¹. Eh quoi ! n'est-ce point assez que la volonté du Pape soit claire et manifeste ? Faut-il, pour obtenir notre obéissance, que le Saint-Père use des formules solennelles du commandement ou du décret canonique ? Le chef de l'Eglise renoncera-t-il donc désormais à ses habitudes de paternelle mansuétude et de douce autorité dans la conduite de ses enfants ? Ignore-t-on que les décisions et ordonnances solennelles sont des extrémités où l'Eglise ne vient que poussée à bout, si l'on peut ainsi dire, par l'opiniâtreté de la révolte et de l'hérésie ? Et pourquoi les formules impératives lorsque l'intention d'être obéi de ceux à qui l'on parle est évidente aux yeux de tous ?

Or, qui peut douter que telle soit l'intention du Saint-Père ? « Aujourd'hui encore, dit-il dans l'Encyclique du 16 février, nous croyons opportun, nécessaire même, d'élever de nouveau la voix pour exhor-

1. On sait qu'un groupe de monarchistes catholiques, qui a pris pour organe le *Nouvelliste de Bordeaux*, n'a pas craint de sommer le Saint-Siège d'avoir à se prononcer « *dans les formes canoniques* » sur dix propositions concernant l'attitude des catholiques vis-à-vis de la République. Ces monarchistes réclament « selon leurs droits » : ou une condamnation *ex cathedra*, ou un décret bien en règle d'une Congrégation. Et ils ajoutent que « le silence équivaut à un acquiescement, quand l'autorité est mise en demeure de s'expliquer. » — Ce manque de respect à l'égard du Saint-Père, de la part d'hommes dévoués à l'Eglise, n'est-il pas fait pour surprendre et attrister tous leurs amis ?

ter plus instamment, nous ne dirons pas seulement les catholiques, mais tous les Français honnêtes et sensés, à repousser loin d'eux tout germe de dissenti-
ments politiques, afin de consacrer uniquement leurs forces à la pacification de leur patrie... Nous convions par les présentes Lettres toutes les âmes droites, tous les cœurs généreux à nous seconder pour la rendre stable et féconde... Nous avons l'espoir que l'éclair-
cissement des points (touchés dans les présentes Let-
tres) facilitera la pacification des esprits, et par elle l'union parfaite de tous les catholiques, pour soutenir la cause du Christ *qui aime les Francs*. Quelle consolation pour notre cœur de vous encourager dans cette voie et de vous contempler tous répondre docilement à notre appel ! »

Ainsi s'exprime Léon XIII. Assurément ce n'est pas le langage autoritaire d'un maître impérieux, c'est un Père qui parle ; mais avec quelle intention manifeste, avec quel espoir touchant de trouver des enfants dociles à sa voix et d'être obéi avec une généreuse promptitude !

Dirai-je que cette intention du Pape apparaît plus clairement dans sa Lettre du 3 mai aux cardinaux français ? « Notre consolation a été grande, dit-il, en recevant la lettre par laquelle vous adhériez, d'un concert unanime, avec tout l'épiscopat français, à notre Encyclique... Parmi tous les motifs qui nous réjouissent, cette unanimité est certes un des plus puissants, et nous en remercions Dieu du fond de l'âme. Nous comptons sur la continuation de votre empressement à seconder nos paternelles sollicitudes pour ce cher pays de France. »

Qui ne voit que la volonté du Saint-Père, c'est que « tous les catholiques répondent docilement à son appel ! » Voilà pourquoi le cardinal Rampolla a remercié en ces termes M. le comte de Mun du discours prononcé à Lille le 6 juin dernier : « Cette lecture m'a

causé une bien douce satisfaction, et non seulement à moi, mais au Saint-Père, à qui j'ai communiqué votre discours, parce que celui-ci fait tout entier éclater l'attitude de *dévouement pratique* au Saint-Siège que vous n'avez pas hésité à prendre, *même en sacrifiant vos sentiments personnels*. Sa Sainteté n'attendait pas moins d'un fils dont le dévouement s'est publiquement manifesté en mille occasions. Aussi, est-ce de tout mon cœur que je vous exprime les éloges que vous méritez pour cette très noble attitude, et *je souhaite que votre exemple ait bientôt de nombreux imitateurs*. »

Ce vœu du cardinal Rampolla est évidemment celui du Saint-Père ; car Léon XIII, suivant les termes de la fameuse dépêche à l'assemblée générale de Paris, « a la ferme confiance que les catholiques français étroitement unis pour la défense de la liberté religieuse, suivront à cet effet la conduite tracée dans ses dernières Lettres pontificales, en se plaçant sur le terrain constitutionnel. »

Je demande : Est-il permis à des fils dévoués de l'Église, dans une affaire qui intéresse la religion et relève, par suite, de l'autorité du Saint-Siège, de résister à la volonté du Pape et de ne tenir aucun compte de ses enseignements ?

Je résume en quelques mots toute ma pensée : le Pape, interprète souverain de la loi morale et chef suprême de l'Église du Christ, enseigne expressément aux catholiques français ce que la conscience commande vis-à-vis du gouvernement actuel de leur patrie, et leur indique l'attitude à garder vis-à-vis de la République, en vue de défendre les intérêts religieux : donc les catholiques français doivent « accepter la République sans arrière-pensée, avec cette loyauté parfaite qui convient au chrétien. »

DIFFICULTÉ PRATIQUE

J'ai montré ce que le Pape demande aux catholiques français.

J'ai dit ensuite que le Pape ne demande rien qu'il n'ait le droit d'exiger des catholiques.

Il reste à résoudre une difficulté pratique, à savoir : l'apparente impuissance où sont les catholiques monarchistes de se mouvoir sur le terrain constitutionnel, à cause de l'hostilité des républicains et de la défiance du peuple.

Les républicains répondent à nos avances loyales par l'insulte et le sarcasme.

« Vous acceptez la République, disent-ils, comme Néron acceptait Britannicus.

J'embrasse mon rival, mais c'est pour l'étouffer.

« Vous avez pour but déclaré d'étrangler la République, de détruire ses lois, d'étouffer son esprit. Or, l'esprit républicain, l'esprit anticlérical, les lois républicaines, les lois que vous appelez antichrétiennes, les mesures administratives dont vous vous plaignez si amèrement, c'est pour nous toute la République. Il faut accepter cela quand on accepte la République, quand on veut avoir place sur le terrain constitutionnel ; sinon, l'acceptation commandée par le Pape, et dont vous faites si grand bruit, n'est qu'un piège tendu à la naïve simplicité du peuple, mais où vous ne prendrez pas les vrais républicains. A bas ce nouveau masque d'hypocrisie ! Et vous osez dire que vous acceptez la République, que vous l'acceptez sans arrière-pensée, loyalement et franchement, alors que vous ne regardez pas la République comme le gouvernement légitime et de

droit, que vous en espérez le renversement pour le plus grand bien de la France, et que vous n'avez ni dans le cœur ni sur les lèvres ce cri de l'âme de tout républicain : « Vive la République ! » Allez, votre acceptation n'est qu'une tactique, une manœuvre, le dernier coup de barre du pilote à l'heure où le navire en détresse va sombrer. Il est trop tard. Ou venez à la République telle que nous la voulons et l'entendons, et prouvez-nous que vous y venez avec une loyauté parfaite, — ou restez hors de la République et consommez le reste de vos forces dans le *donquichotisme* de votre opposition. »

Tel est l'accueil fait par les républicains aux catholiques de l'opposition constitutionnelle. Les catholiques n'en sont pas surpris, et je connais des monarchistes qui n'en sont point attristés.

Cependant, il est facile d'expliquer aux monarchistes et aux républicains la loyauté de l'attitude des catholiques constitutionnels.

Certes, ce ne sont point les hommes de parti pris, journalistes et députés, ni les sectaires anticléricaux et francs-maçons, que les catholiques espèrent persuader jamais et gagner à leur cause. Ces gens-là sont au pouvoir, dont ils connaissent les douceurs et goûtent les avantages. Bien fou qui s'attendrait à les voir ouvrir leurs rangs et leurs bras à ceux qui s'apprêtent à les combattre, et qui prétendent les chasser de leurs positions et détruire l'œuvre capitale de leur gouvernement¹.

Mais le peuple, la masse des braves gens, qui votent pour la République, qui ne veulent pas de ré-

1. Il est évident, dit le *Journal des Débats*, que le parti catholique constitutionnel ne peut s'attendre à être reçu à bras ouverts dans le sein du parti républicain tel qu'il est actuellement constitué. Tout indique même que ses idées, ses tendances, ses visées ne s'accordent nullement avec celles de la fraction la plus modérée de ce parti.

volution, et qui sont las de la guerre faite à l'Eglise, désirent que l'anticléricalisme prenne fin : c'est à eux que les catholiques constitutionnels s'adressent.

Oh ! je ne l'ignore point, l'esprit du peuple est plein de préjugés contre l'Eglise. Ils ne veulent pas du *gouvernement des curés*, que personne du reste, ne songe à établir. Mais est-il impossible de les éclairer sur le véritable but que poursuit le Saint-Père ?

J'ai parlé à beaucoup d'entre eux : hommes du peuple, ouvriers ou paysans, gens du petit commerce, employés de bureau, bourgeois demi-lettrés, petits rentiers, hommes d'affaires, membres des professions libérales, instituteurs, avocats ou médecins, partout j'ai rencontré cet état d'esprit, qui est celui de l'esprit libéral « fin de siècle » : un composé bizarre dans lequel on trouve, à doses diverses, du chauvinisme démocratique, de la méfiance, sinon de l'antipathie envers l'Eglise ; beaucoup d'ignorance de la religion, un vieux fonds de foi et d'éducation chrétienne, de l'engouement pour la science et le progrès modernes, l'horreur du moyen âge et de l'ancien régime, un peu de scepticisme politique et religieux avec l'amour de la liberté pour tous et le désir sincère que les convictions religieuses soient respectées ; ajoutez-y des plaintes plus ou moins vives sur les souffrances de l'agriculture, du commerce et de l'industrie, et parfois d'inconscientes tendances de profondes réformes sociales. Voilà, me semble-t-il, la trempe d'esprit ordinaire de l'électeur français dans l'innombrable variété des différences individuelles.

Eh bien ! cet homme, quand on le tient quelque temps dans une conversation calme et désintéressée, finit par comprendre très bien que l'Eglise se plaigne de la politique du gouvernement républicain vis-à-vis d'elle, et qu'elle exige d'être traitée avec justice et respect.

Il vient ensuite facilement à distinguer entre la

forme ou la constitution du Gouvernement et sa politique, son administration. N'y a-t-il pas de bons républicains qui désapprouvent ce qu'a fait, non pas la République, mais tel ministre républicain qui tenait en main le pouvoir et n'en usait pas selon les vrais intérêts du pays ?

Pourquoi donc les catholiques ne pourraient-ils pas, tout aussi justement, faire de l'opposition constitutionnelle, et chercher à modifier les lois dans un sens conforme à la vraie liberté de conscience, sans qu'on les accuse de travailler, par le fait, à renverser la République, à changer la forme du gouvernement ?

Je faisais naguère ces réflexions devant un monarchiste de mes amis. Il répondit aussitôt :

— « Oui, je l'admets, un catholique républicain se fera très bien entendre sur ce point, et son attitude sera comprise. Il croit à l'avenir, à la légitimité de la République ; il est évidemment sincère et loyal. Mais la tâche est plus difficile à un catholique monarchiste qui ne veut pas se dire républicain, qui a lutté au

1. « Assurément, les constitutionnels qui viennent de prendre leur rôle sans affectation et sans subterfuge ont une tâche difficile. Ils ont contre eux ceux qui ne veulent pas de la République du tout, et ceux qui veulent perpétuer une République à leur image, faite avec leurs passions et leurs préjugés, les fidèles quand même de la royauté et les sectaires du radicalisme. Ils ont pour eux la raison, qui est encore une force, le travail qui s'accomplit partout et qui tend à une transformation des vieux partis, les vœux d'apaisement qui sont dans le pays, l'intérêt même de toutes ces questions sociales qui ne peuvent être résolues que par l'accord de toutes les bonnes volontés, l'avènement croissant de générations nouvelles étrangères aux conflits stériles du passé. Ils ont pour eux l'instinct de cette vieille vérité que les régimes sérieux, destinés à durer, ne se fondent que par la modération, par la libérale alliance de toutes les forces d'une nation, et qu'il n'y a que les régimes ainsi fondés qui inspirent la confiance au monde. L'œuvre fût-elle laborieuse et difficile, elle mérite d'être tentée pour l'honneur et la sécurité de la France. » (Ch. de Mazade, *Revue des Deux-Mondes*, 1^{er} juillet 1892).

grand jour pour la Monarchie contre la République comme forme de gouvernement, qui aspire encore à voir un changement de régime, à saluer de ses acclamations l'Empire ou la Royauté. Son opposition constitutionnelle ne sera pas comprise. Le peuple ne croira pas qu'il accepte loyalement la République, qu'il n'ait plus dans son opposition, l'arrière-pensée de rétablir la Monarchie. J'en ai fait souvent l'expérience, et je ne puis me flatter d'avoir réussi pleinement une seule fois à convaincre personne qu'un monarchiste catholique, qui reste tel, puisse faire de l'opposition constitutionnelle sans arrière-pensée, et accepter la République avec une loyauté parfaite. A mon avis, c'est là, pour le moment, la principale difficulté du nouveau terrain où les catholiques doivent continuer la lutte pour la défense de leurs libertés et des droits de l'Eglise. Le terrain me paraît impraticable aux monarchistes. Non pas certes en théorie, ni que leur conscience n'y soit à l'aise ; mais en fait, devant le peuple, qu'il s'agit de conquérir et de ranger derrière nous. Le peuple écouterait peut-être, à la longue, les républicains catholiques. Il n'écouterait pas les catholiques monarchistes, et ceux-ci nuiront à ceux-là ; ils seront un obstacle au lieu d'être un secours. Faut-il donc que ces vaillants soldats abandonnent le champ de bataille ? Ce n'est certes pas l'intention du Pape. Mais les faits ne prévalent-ils pas souvent contre les intentions ? Or, c'est un fait que les expressions fautiveuses : « Acceptez la République sans arrière-pensée, avec une loyauté parfaite », s'accommodent mal, dans l'esprit du peuple, qui juge simplement d'après son gros bon sens, avec les sentiments intimes de fidélité monarchique et de répulsion pour la forme politique du gouvernement républicain. A ses yeux, « accepter la République loyalement et sans arrière-pensée », c'est se dire républicain et renoncer à toute restauration monarchique. Je le répète, c'est là un

fait d'expérience, et ce fait-là constitue précisément l'impossibilité pour les monarchistes catholiques de former un parti constitutionnel. »

Ainsi parla mon ami le monarchiste, et ce sont les sentiments d'un grand nombre d'entre eux, de ceux-là même qui n'ont qu'une foi chancelante au rétablissement de la Monarchie.

On ne peut nier, me semble-t-il, que cette difficulté ne soit réelle et sérieuse. Est-elle insurmontable ? Je ne le crois pas. Est-ce que le peuple n'arriverait pas à comprendre le langage que voici :

« Jusqu'à présent, moi catholique monarchiste j'ai combattu la République et j'ai travaillé de toutes mes forces à préparer le retour du Roi. Quel était mon but principal, sinon de défendre les intérêts religieux et de les placer sous la protection du seul gouvernement que je crois capable de les sauvegarder ? Eh bien ! aujourd'hui, le Pape, le chef de l'Eglise, c'est-à-dire celui qui a reçu de Dieu la charge de veiller sur la religion, me demande de ne plus combattre pour elle sous le drapeau monarchique, mais d'arborer seulement l'étendard de la croix. J'obéis, et mon obéissance vous est une solide garantie de ma loyauté. Je cesse d'attaquer la forme républicaine ; désormais je ne lutterai que pour obtenir le respect des consciences chrétiennes et la liberté de l'Eglise. Voulez-vous en finir comme moi avec l'anticléricalisme des juifs et des franc-maçons ? Je ne vous demande, je ne vous propose pas autre chose. Si jamais il est question de changer la forme du gouvernement, alors je viendrai à vous, non plus en catholique, mais en monarchiste, et vous me direz si vous êtes toujours républicains. A l'heure actuelle, il ne s'agit ni de République, ni de Monarchie, mais de lois, d'administration, de politique intérieure et extérieure. Je me place sur le terrain constitutionnel, et j'attaque les principes maçonniques et la tyrannie jacobine des hommes qui

exercent le pouvoir. Voilà tout. Mon opposition est donc parfaitement loyale et sans arrière-pensée. J'accepte la République, puisque je ne travaille plus à la détruire. »

Est-ce que le peuple ne comprendrait pas un pareil langage ?

Ma conviction est qu'il finira par le comprendre. Donc, le terrain constitutionnel n'est pas impraticable aux partisans de la Monarchie.

Voilà pourquoi le devoir de tous les catholiques est d'exécuter promptement les ordres du Pape, et de ne pas préférer leurs petites et courtes vues à celles du Vicaire de Jésus-Christ ¹.

C'est le salut de la patrie.

Sous l'étendard de la Croix, en avant !

Pour Dieu, et pour la France !

In hoc signo vinces !

1. Le « communiqué officiel » du 10 juin dit : « Le devoir strict des catholiques est d'écouter avec respect la voix de leur Chef suprême, chargé par Dieu de la défense et du soutien de la religion ; ils manquent à ce respect ceux qui, malgré leurs protestations d'attachement au Saint-Siège, voient d'un mauvais œil les conseils du Pape, et surtout ceux qui les combattent, ceux qui sciemment s'efforcent de les dénaturer ou de les mettre en contradiction avec les conseils de ses prédécesseurs ; ceux qui prétendent éluder les directions pontificales sous le futile et irrévérencieux prétexte qu'elles empiètent sur le terrain politique, ou qu'elles ne représentent pas la pensée du Pape, mais celle de ses conseillers ; ceux-là également qui, se basant sur des lettres particulières et des appréciations même d'éminents personnages, voudraient circoscrire et atténuer les instructions précises du Saint-Siège ; ceux enfin qui, au lieu de s'employer à l'œuvre de la pacification religieuse et de la concorde des esprits, visent plutôt à créer des difficultés, à semer la défiance et le découragement. »

Addition.

Dans cette brochure sur *le devoir des catholiques français* vis-à-vis de la République, je me suis placé au point de vue de la conscience des monarchistes, et j'ai cherché à définir le *devoir strict*. Ma pensée personnelle va un peu au-delà. J'ai eu l'occasion de la dire toute entière dans une lettre écrite le 17 décembre 1894 à l'*Echo de la Marne*. La voici :

« Vous croyez sincèrement à la nécessité d'une restauration monarchique. Je crois sincèrement que la monarchie est finie chez nous. Ne craignez pas que je parle de la personne ou de la famille des représentants de ce régime ni de leurs compétitions. Ce serait aborder le problème par ses côtés accidentels, et je veux, autant qu'il m'est possible, aller au fond même des choses. A mon sens, l'esprit démocratique, qui grandit et se développe de plus en plus chez nous, est opposé essentiellement à l'esprit monarchique. C'est pourquoi le temps de la monarchie française est passé. Notre esprit démocratique est un esprit d'égalité, d'égalité civile, sociale et politique. La masse du peuple est de moins en moins disposée à admettre la supériorité civile, sociale et politique, d'un homme et d'une famille. Or l'esprit monarchique est un esprit de respect, de soumission, de foi, puis-je dire, à une supériorité de ce genre dans la nation. Voilà pourquoi l'esprit monarchique s'éteint et disparaît chez nous. L'avenir est à la démocratie républicaine. La monarchie constitutionnelle, qui est une sorte de régime républicain, a fait elle-même son temps. Notre démocratie veut un chef qui soit un citoyen comme les autres. Le mouvement boulangiste a été pour moi le signe certain de la dissolution de l'esprit monarchique, rien n'étant, à mon sens, plus contraire à cet esprit que la

facilité à se tourner vers le premier aventurier venu et à l'acclamer comme chef du peuple. J'ose dire que le prince qui a poussé ses fidèles dans ce mouvement n'avait pas le véritable esprit royal. »

Au sujet du « ralliement » j'écrivais à la *Libre Parole* le 5 janvier 1897 :

« Vous n'êtes pas de ceux qui s'évertuent à crier que l'adhésion à la République, telle que le Pape l'a demandée aux catholiques français, n'est rien autre chose que l'acceptation de la politique et des lois de la secte judéo-maçonnique qui gouverne depuis vingt ans, et de plus, la soumission entière aux hommes néfastes qui ont si longtemps usé du pouvoir contre les droits de l'Eglise et les libertés nécessaires de la conscience chrétienne. S'il y a des « ralliés » qui pratiquent ainsi les conseils du Pape — ce que j'ignore — ce n'est point au Pape qu'il faut imputer un « ralliement » si contraire à ses instructions les plus formelles. Léon XIII a voulu montrer, non pas le chemin de la défection, mais *une bonne position de combat*. N'est-il pas le chef de l'armée catholique en même temps que le docteur des fidèles du Christ.

Mais, dit-on, pourquoi le Pape a-t-il donné l'ordre d'accepter la République alors que ses prédécesseurs n'avaient pas ordonné d'accepter l'Empire ou la Monarchie de juillet ?

J'ai eu le plaisir, il y a quelques années — c'était avant le toast du cardinal Lavigerie — de passer une ou deux semaines à Cauterets en compagnie d'un sénateur catholique pour lequel je professe la plus profonde estime et dont les services éclatants ont mérité la reconnaissance de l'Eglise. Il a toujours pro-

testé avec une infatigable et vibrante éloquence contre les attentats perpétrés par la secte anti-chrétienne. Dans les conversations que cet orateur illustre voulut bien tenir avec moi au sujet de l'attitude politique des catholiques français, il ne cessait d'insister sur ce point, que *le premier article de notre programme devait être de renverser la République et de restaurer la Monarchie ; comme si la forme républicaine du gouvernement était incompatible en France avec le catholicisme*. Cette opinion ne lui était pas personnelle. J'ose dire qu'elle faisait le fond des sentiments du clergé à l'égard de la République, et qu'elle était habilement exploitée par les partisans de toutes les monarchies en réserve. Ne servit-elle pas à justifier la politique anti-religieuse dont le mot d'ordre fut le fameux cri de guerre : le cléricalisme c'est l'ennemi ? Or cette erreur — car il y a à là une erreur cachée — pouvait-elle être admise par le souverain Pontife ? Que l'on se reporte au Concordat. Est-ce que Pie VII a regardé la République comme incompatible en France avec le catholicisme ? Est-ce qu'il n'a pas accepté la République consulaire de 1801, et plus tard la République impériale ? Ces actes solennels, très mûrement réfléchis, du premier Pape de ce siècle, du Pape qui a dû traiter avec la Révolution, renferment un haut enseignement politique : ils fixent théologiquement et canoniquement l'attitude de l'Eglise vis-à-vis des gouvernements *de fait* qui naissent des crises révolutionnaires. Comme ces Gouvernements ne sont pas, dans l'essence même du régime inauguré par eux, opposés au droit naturel et au droit divin, l'Eglise ne les combat point quant à leur forme politique essentielle. Mais, parce qu'elle ne peut abandonner les soins des intérêts religieux et la défense des droits du christianisme, elle s'efforce d'organiser, sur le terrain même de ces gouvernements nouveaux, une

armée catholique capable de soutenir ces intérêts et ces droits. Tel est, à mon sens, le motif fondamental de l'action politique de Léon XIII chez nous. Le Pape ne pouvait pas accepter que les catholiques de France prissent en face de leur gouvernement une attitude contraire à celle que l'Eglise a gardée constamment depuis un siècle vis-à-vis des régimes issus de la Révolution. Et si l'on se rappelle que ni sous l'Empire, ni sous la Monarchie de juillet, malgré l'hostilité de ces gouvernements contre l'Eglise, les catholiques de France n'avaient jamais prétendu faire du renversement de ces régimes le premier article de leur programme de combat, on comprendra sans peine que Pie IX et Grégoire XVI n'aient pas eu à ordonner aux catholiques de se placer sur le terrain constitutionnel, comme Léon XIII a cru le devoir faire.

Catholique avant tout, soldat du Christ uniquement, mon devoir eut été de combattre tous les gouvernements qui se sont succédé en France depuis un siècle : le premier Empire, ses articles organiques et ses crimes contre la Papauté, la Restauration, avec son gallicanisme régalien des 4 articles de 1682 et ses ordonnances contre les Jésuites ; la Monarchie de juillet et son libéralisme voltairien ; le second Empire et sa politique hypocrite contre le pouvoir temporel. C'est pourquoi je ne suis pas trop surpris d'avoir à lutter contre le gouvernement de la troisième République. Et même je l'avouerai : ce qui m'étonne c'est, non pas ce qu'on nomme la politique du Pape, laquelle n'est qu'une suite de la politique de Pie VII, mais bien la prétention de certains catholiques, trop oublieux des batailles du passé, d'unir indissolublement en France la cause du Christ à celle des héritiers de Napoléon ou à celle des descendants de Louis-Philippe.

II

UN PROGRAMME

A PROPOS DU BUDGET DE 1895¹.

La discussion du budget est toujours l'une des principales et des plus intéressantes de la session parlementaire. C'est la vie sociale toute entière, dans ses manifestations variées, que nos représentants passent pour ainsi dire, en revue. Vie intérieure et vie extérieure, administration et diplomatie, police et armée, toutes les diverses parties du corps national sont inspectées, jugées, critiquées. Figurez-vous un petit conseil de famille dans lequel on examine les ressources dont on dispose. Le logement n'est-il pas trop cher ? l'alimentation trop coûteuse ? les frais de l'habillement trop élevés ? les visites et les réceptions n'ont-elles pas occasionné trop de dépenses ? sera-t-il possible de payer aux enfants de nouveaux maîtres ? faut-il diminuer quelque chose de son train ? peut-on au contraire élargir un peu plus l'existence ? On le voit, la discussion du budget familial met en question toute la vie de la famille. Il en est de même du budget de l'Etat toutes les fonctions de la vie sociale y sont mises en cause ; on considère leur utilité, leur coût, les résul-

1. Cet article a été publié dans la *Correspondance catholique*.

tats qu'elles produisent, les améliorations qu'il y faudrait apporter.

Dans une famille dont les dépenses augmentent, la plus grave des questions budgétaires est celle de l'augmentation des ressources disponibles : comment se procurer plus d'argent ; où trouver un travail plus rémunérateur ? L'Etat français est, depuis longtemps, semblable à l'une de ces familles toujours nécessiteuses. La question des ressources nouvelles à trouver tourmente sans cesse nos ministres des finances. Un particulier, pour accroître la somme d'argent qu'il possède, a deux moyens : le travail et l'emprunt. Ainsi l'Etat : ou bien il exige des citoyens, il leur impose, en guise de salaire de ses services, des contributions pécuniaires plus fortes ; ou bien usant de son crédit, il se fait emprunteur. C'est pourquoi la question des impôts et celle de l'emprunt occupent d'ordinaire une large place dans la discussion du budget de l'Etat.

La discussion générale du budget de 1895 a vu paraître une augmentation de la taxe sur les successions, proposée par le ministre des finances, par mode d'impôt progressif. Conservateurs, républicains libéraux, radicaux et socialistes, se sont rencontrés là, comme sur un champ de bataille. Le chef de l'école libérale, M. Léon Say, avait prélué au combat dans la *Revue des Deux-Mondes* du 1^{er} octobre dernier. Il y repoussait l'impôt progressif au nom des principes de 89, et le traitait de socialiste. Ou libéral ou socialiste, voilà son dilemme ; il ne voit point de milieu. Le sentiment de M. Léon Say a été soutenu à la Chambre par M. Denis Cochin. L'orateur socialiste, M. Jaurès, regarde l'impôt progressif comme l'un des moyens pratiques à employer, dans notre société capitaliste, pour arriver à « niveler les fortunes ». Les radicaux, représentés par MM. Goblet et Pelletan, ne poursuivent pas le même but que les socialistes, mais

acceptent l'impôt progressif parce qu'il leur paraît plus juste que l'impôt proportionnel. Quant à M. Poincaré, ministre des finances, il semble voir dans l'impôt progressif de la taxe successorale une sorte de revanche des pauvres sur les riches, car les pauvres sont frappés, par les impôts de consommation et les octrois, d'un véritable « impôt progressif à rebours », pour employer l'expression de M. Frédéric Passy.

La discussion, du reste, ne s'est pas strictement limitée à l'impôt progressif. On a touché à la théorie générale de l'impôt sur le revenu. Les orateurs radicaux ont réclamé la suppression de certains rouages administratifs qu'ils jugent inutiles ; et, comme bien l'on pense, il a été plusieurs fois parlé de la liberté d'association.

N'y aurait-il profit pour personne à traiter de ces diverses questions au point de vue large et élevé du droit naturel et de l'idée démocratique ? Trop souvent au milieu de ces débats où les partis sont engagés, beaucoup jugent des choses par des raisons dans lesquelles le préjugé politique a trop de part. De leur côté les économistes et les financiers se tiennent à leur point de vue restreint. Sera-t-il inutile de rappeler brièvement les premiers principes de droit social qui dominent tous ces problèmes, et d'examiner à leur lumière ces questions capitales, avec l'indifférence placide d'un philosophe uniquement passionné pour la justice et la vérité ? Et puisque nous allons de plus en plus à la démocratie, ne doit-on pas, dans ces discussions, en appeler aux lois fondamentales de ce régime politique, et tâcher de faire prévaloir les solutions le plus conformes à ce nouvel ordre social ?

C'est dans cet esprit et dans ce but que nous allons essayer de dire notre pensée au sujet de l'impôt progressif, de son application à la taxe successorale, de la décentralisation administrative et de la liberté d'association.

I

Le premier point à éclaircir est celui de la nature même et de la raison d'être ou de la fin naturelle de l'impôt. Pourquoi l'impôt a-t-il été établi? à quoi est-il destiné? quel en doit être le résultat?

Laissons de côté la question historique de l'origine de l'impôt. Le temps où la terre appartenait au roi d'abord, puis au seigneur, où par conséquent l'impôt avait le caractère d'une redevance comme celle que le fermier doit payer au propriétaire du sol, ce temps, dis-je, est passé. La Révolution a fait disparaître, avec les dernières traces de la féodalité, jusqu'à l'idée même de l'imposition forcée, et l'a remplacée dans notre droit par celle de la contribution volontaire. Plaçons-nous donc au point de vue théorique et abstrait du droit naturel, et déterminons ainsi la véritable notion de l'impôt.

Les socialistes l'envisagent comme un moyen de s'emparer d'une part de la fortune des riches au profit des classes pauvres. D'après eux, l'Etat doit viser à détruire la propriété privée et à la transformer en propriété nationale ou collective. L'impôt est un instrument très propre à produire ce résultat. Dans la société socialisée, pour parler le langage des socialistes, il n'y aura point d'impôt, puisque la société étant l'unique propriétaire de tous les biens, tous les produits du travail appartiendront, non pas aux producteurs particuliers, mais à la commune ou à l'Etat. L'abolition de la propriété emporte nécessairement celle de l'impôt. Chose étrange, ce système ne diffère du régime féodal le plus absolu, dans lequel le seigneur est le seul propriétaire du capital et des instruments du travail, qu'en ce qu'il met l'Etat à la place

du roi. La différence est grande, il est vrai; mais les travailleurs en seraient-ils plus heureux? on peut assurément dans cette controverse prendre parti contre les socialistes. Quoi qu'il en soit, ceux-ci s'efforcent de tourner à leurs fins tous les rouages de la société capitaliste. Aussi veulent-ils employer les impôts, non pas à subvenir aux nécessités de l'Etat, mais à faire passer dans le trésor public la plus grosse part possible de la richesse possédée par les particuliers. C'est pourquoi ils s'applaudissent comme d'une victoire de ce que l'impôt progressif se glisse dans notre système financier. Leur espoir est qu'il finira par envahir tout le système. Dès lors le nivellement des fortunes n'est plus qu'une affaire d'exemption et de progression. Exonérer les pauvres et surcharger les riches, c'est, à leur avis, le bon moyen de préparer l'établissement définitif du régime de la collectivité. On voit quel est le point de vue des socialistes en matière d'impôt.

Ce n'est pas le lieu de réfuter la théorie du socialisme. Il faut supposer ici que le régime social de la propriété privée et des inégalités qui en sont la suite concernant la possession et la jouissance des richesses, est conforme aux conditions naturelles de l'humanité. Ce point admis, l'impôt n'est plus un moyen de « niveler les fortunes », de préparer l'égalité répartition des biens matériels entre les membres de la société. Il apparaît d'abord comme un besoin de l'Etat, c'est-à-dire des pouvoirs publics chargés de gouverner le corps social. Si les hommes qui reçoivent une part de l'autorité publique et ceux qui sont employés au service de la communauté, ne recevaient pour ce travail aucune rétribution et prenaient sur leurs biens propres de quoi pourvoir aux dépenses qu'il nécessite, l'impôt n'aurait aucune raison d'être; rien n'obligerait les citoyens à constituer un trésor public. Il n'en est pas ainsi, et cela ne peut être dans nos sociétés

tés dont l'organisme extrêmement compliqué renferme des fonctions multiples, lesquelles exigent que des hommes y consacrent leur carrière et y trouvent, comme il est juste, leurs moyens d'existence. Telle est l'origine rationnelle de l'impôt. Comme les individus, la société a besoin d'argent pour vivre.

Il est clair que cet argent doit être fourni par les membres de la société, car c'est à leur avantage qu'il est dépensé, ou du moins qu'il devrait l'être. La justice semble demander que tous ceux qui retirent quelque utilité du bon fonctionnement du corps social, contribuent pour une part à former les fonds publics. Voilà pourquoi les étrangers eux-mêmes sont justement soumis à certains impôts et à certaines taxes. Ils bénéficient, en effet, dès là qu'ils vivent sur le territoire, des dépenses faites pour le bien commun de la société.

Mais dans quelle mesure les membres du corps social doivent-ils contribuer à alimenter le trésor public ?

Ce n'est pas uniquement en proportion des avantages qui leur en reviennent, mais aussi en proportion de leurs facultés. Il ne sera peut-être pas inutile d'insister sur ce point, et de faire remarquer que l'impôt ne devrait pas frapper le *strict nécessaire*. En effet, toute la raison d'être de la société civile c'est que l'homme a naturellement besoin pour vivre de l'aide de ses semblables. Les premiers secours lui sont donnés par la famille de laquelle il a reçu la vie ; la société pourvoit à l'insuffisance de la famille. Par les relations des familles se constitue le milieu social où, grâce au déploiement varié et fécond de l'activité humaine, chacun trouve de quoi subvenir aux nécessités corporelles et intellectuelles, physiques et morales, réelles ou factices, de l'existence terrestre. On voit par là que la société est tenue, en justice, de secourir ceux de ses membres qui sont dans l'indigence. Par

ses lois elle vient en aide à tous ; les indigents, qui sont dans l'impossibilité de gagner leur vie ou qui ne peuvent amasser que le strict nécessaire, ne sauraient être abandonnés par elle ou dépouillés au moyen de l'impôt de leur pain quotidien. N'y aurait-il pas dans cette manière de voir quelque chose de contraire aux taxes qui tombent sur les objets destinés à satisfaire les premiers besoins de la vie matérielle ? Mais il suffit pour le moment de remarquer que la mesure de l'impôt n'est pas uniquement la proportion des avantages retirés de l'ordre social.

C'est la proportion des facultés. Du reste, plus l'homme a de bien propre, plus il est intéressé au bon ordre de l'Etat ; et plus il a d'intérêts à sauvegarder, plus il bénéficie d'ordinaire, des dépenses que l'Etat fait pour le bien public. En règle générale, la proportion des facultés est équivalente à celle des avantages. On ne peut donc qu'approuver la formule usitée en 1789, à savoir que l'impôt doit être réparti entre tous les citoyens « en raison de leurs facultés ».

Mais comment faut-il entendre cette formule ?

Il importe peu de savoir comment les Constituants l'entendirent et l'appliquèrent. Examinons-la au point de vue du droit naturel.

Dans la question présente les facultés d'un citoyen ce sont ses biens ou sa richesse. Mais qu'est-ce qui fait précisément la richesse d'un particulier ? est-ce son capital, ou bien son revenu ? Évidemment c'est le revenu qui constitue la *richesse disponible*, si l'on peut ainsi parler, c'est-à-dire la partie des biens que l'on peut employer soit à l'entretien de la vie soit à l'accroissement du capital. Cette richesse n'est pas toujours proportionnelle au capital constitué, car tous les capitaux ne sont pas également productifs. Mais elle est, en général, la mesure du bien-être quotidien, et par suite de la facilité avec laquelle les particuliers peuvent, sans s'appauvrir, contribuer aux charges de

la vie sociale. Voilà pourquoi il paraît juste que l'impôt frappe les citoyens en proportion de leur revenu.

On a discuté la question de savoir si le revenu imposable devait être le revenu brut ou le revenu *net* ; en d'autres termes, si l'impôt devait être proportionnel à la somme totale de ce que le capital rapporte, ou seulement à ce qui reste de cette somme, lorsqu'on en a retiré ce qui est nécessaire à l'entretien du capitaliste. Ne semble-t-il pas que ce dernier reste, qui constitue le *revenu net*, soit la seule richesse vraiment disponible, et partant constitue le seul revenu imposable ?

Mais il importe surtout d'éviter toute équivoque dans l'expression d'impôt sur *le* revenu. Elle n'a pas dit, M. Léon Say, le même sens que celle d'impôt sur *les* revenus. La première signifie l'impôt *personnel* ; la seconde désigne un ensemble d'impôts *réels*. Cette différence est caractéristique, et il la faut bien saisir avec toutes ses conséquences.

L'impôt sur *le* revenu atteint directement et nominativement la personne du contribuable. Pour le répartir suivant les règles de la justice il faut d'abord évaluer le revenu total de chaque citoyen. Cette évaluation est une œuvre fort délicate et pleine de difficultés. L'Etat s'en rapportera-t-il à la déclaration des imposables ? Combien ne s'en trouvera-t-il pas qui ne se feront pas faute de frustrer le trésor public en diminuant leur revenu ? Combien encore qui seront forcés, pour conserver leur réputation et leur crédit, de déclarer plus de bien qu'ils n'en possèdent et de se charger ainsi d'une plus lourde part de l'impôt ? Préférerait-on à la déclaration personnelle du contribuable une estimation qui serait faite ou par des agents de l'Etat ou par des enquêteurs jurés ? Mais n'y aurait-il pas à craindre d'établir par ce moyen une inquisition odieuse, qui ouvrirait la porte à une multitude d'abus et de passe-droits ? La situation

financière des individus et des familles doit être souvent tenue secrète ; et quelle tyrannie plus intolérable pourrait-on imaginer que celle qui livrerait au public, grâce au rôle des contributions, l'état des affaires de chaque particulier ?

L'impôt sur *les* revenus n'aurait peut-être pas les mêmes inconvénients. Il frappe les choses, et non les personnes ; la terre, la maison, et non le propriétaire. Il n'a pas le caractère inquisitorial du premier ; il semble moins sujet à la fraude et aux estimations arbitraires. Ce sont là des avantages considérables et fort appréciés, surtout dans une société démocratique où rien ne doit être plus sacré, hormis la religion, que la liberté individuelle et l'égalité devant la loi.

La difficulté de ce système d'impôt est d'atteindre tous les revenus, les revenus mobiliers comme les autres, et de les atteindre en proportion des facultés des citoyens. Prenons pour exemple les impôts de consommation. Calculez ce que devrait boire et manger un homme qui possède cent mille livres de rente pour payer l'impôt de consommation en proportion de ses facultés, si on le compare à ce que boit et mange un ouvrier gagnant cinq francs par jour. Il est clair que la proportion exigée par la justice n'existe pas dans ce genre d'impôts.

La proportion, pour être juste, devrait être une progression établie en raison directe des facultés. C'est la question très actuelle de l'impôt proportionnel et de l'impôt progressif. Théoriquement, elle est facile à résoudre. En effet, si la quotité de 1 pour 10 donne, en arithmétique, la somme de 10 pour 100, au point de vue du coût de la vie, celui qui ne possédant que dix francs en perd un, fait une perte plus grosse que celui qui est frustré de dix francs sur cent francs. En d'autres termes, pour un homme qui n'a que dix francs à dépenser par jour, la petite somme de

un franc est plus précieuse que la somme de dix francs pour celui qui en a cent à consacrer à sa dépense quotidienne. Si le premier verse une part de son modique superflu, cette part n'est évidemment pas proportionnelle à celle que le second prendra sur l'énorme superflu de sa journée. Le rapport de un franc au superflu que le pauvre trouve dans ses dix francs n'est pas le même que celui qui existe entre dix francs et le superflu des cent francs du riche. Faisons l'hypothèse que l'ouvrier vive avec sept francs par jour, de dix francs il lui en reste trois, et s'il paie un franc au trésor, c'est le *tiers* de son superflu qu'il remet au fisc. Comptons maintenant le superflu du capitaliste. Supposé que vingt francs lui soient nécessaires pour son entretien, il lui reste un superflu de quatre-vingts francs, dont dix francs ne sont que le *huitième*. D'où l'on voit que, dans ce cas, la proportion arithmétique de l'impôt constitue une sorte de progression qui est en raison inverse des facultés des contribuables, loin de leur être réellement proportionnelle. La proportion arithmétique de l'impôt est donc contraire à la règle de justice qui doit présider à sa répartition. Voilà pourquoi, en droit théorique, l'impôt progressif est le seul qui soit juste, car seul il réalise la formule : répartir les contributions proportionnellement aux facultés.

Cependant, il faut le reconnaître, ce n'est pas une œuvre aisée que celle d'établir l'impôt progressif. A la vérité, dans le système de l'impôt personnel sur le revenu, on conçoit sans trop de peine qu'une progression équitable puisse être fixée pour rendre la charge des contributions proportionnelle à la somme des facultés. Mais il n'en est pas de même dans le système de l'impôt *réel* sur les revenus. Les taxes sur les boissons, par exemple, ne peuvent pas varier avec la situation de fortune ou la condition sociale des consommateurs, étant donné même que celles-ci soient

exactement connues. On échapperait sans peine par la fraude aux taxes élevées, et ce classement des citoyens serait aussi odieux qu'il est pratiquement impossible.

La justice et la liberté ne s'accordent pas plus facilement dans la question de l'impôt, que dans les autres parties du vaste problème social.

Résumons nos idées sur ce point. L'impôt n'est pas destiné, comme le voudraient les socialistes, à faire le nivellement des fortunes ; sa raison d'être c'est de pourvoir au bon fonctionnement du corps social. En droit, il devrait peser sur les citoyens en proportion de leurs facultés, c'est-à-dire de leur revenu disponible. C'est pour cela que l'impôt progressif paraît être conforme à la justice. Mais le respect de la liberté individuelle, sauvegarde de toute démocratie, semble faire obstacle à la mise en pratique absolue et rigoureuse de ce système. Ce n'est pas à dire que l'on ne doive s'efforcer d'approcher le plus possible de cet idéal. Nous allons voir si la nouvelle taxe progressive sur les successions est un pas en avant dans cette voie de la justice sociale.

II

Puisque l'impôt doit être proportionnel aux facultés des contribuables, il est juste qu'il frappe l'accroissement de richesse qui arrive par les successions. Il suit de là que seul l'actif d'une succession devrait être taxé, et qu'il est inique d'en frapper le passif. Seul en effet l'actif augmente les facultés de celui qui hérite. Rien ne paraît donc plus légitime, en principe, qu'une taxe sur l'actif réel des successions.

De même, en principe, il est juste que cet impôt soit progressif et non pas proportionnel, puisque l'im-

pôt progressif est le seul qui frappe vraiment les contribuables en raison directe de leurs facultés. Les raisons générales apportées contre cette taxe progressive dans les discours dirigés contre le projet de M. le ministre des finances, peuvent se ramener à une seule, à savoir qu'elle ouvre la porte au socialisme. C'est l'argument des libéraux et des conservateurs contre l'impôt progressif. Mais sa faiblesse est évidente, car, si l'application du système de l'impôt progressif, c'est-à-dire la détermination du coefficient de la progression, peut être faite d'après des tendances socialistes, le système lui-même, considéré dans son essence, n'a rien de commun avec le socialisme; à moins qu'on ne veuille identifier avec cette erreur tout effort tenté dans le but d'établir une législation plus conforme aux lois de la justice naturelle. Qu'importe que les socialistes s'applaudissent de l'entrée de l'impôt progressif dans notre système fiscal? Le tout est qu'ils ne soient jamais assez forts pour l'employer, suivant leur doctrine, à niveler les fortunes en dépouillant les riches de leurs biens. Or le seul moyen d'empêcher l'avènement des socialistes au pouvoir n'est-il pas de réformer selon la justice les institutions sociales dans lesquelles cette vertu capitale est violée? Du reste, nos économistes libéraux et conservateurs votent sans hésiter les impôts de consommation, qui sont un « impôt progressif à rebours » pesant sur les pauvres. Pourquoi refuseraient-ils de voter un impôt progressif atteignant les riches par les successions?

Mais l'on se heurte à des difficultés d'application. Sur quoi la progression des droits à percevoir s'établira-t-elle? sur la succession, ou sur la fortune de l'héritier? Un riche qui hérite d'une petite succession ne paiera-t-il pas plus qu'un pauvre héritant d'une succession égale? Ou, dans le cas contraire, le riche et le pauvre paieront-ils une taxe égale pour

une grosse succession? La règle sera-t-elle: droits égaux pour successions égales, sans égard à l'état de fortune des héritiers? Ne faudrait-il pas tenir compte des facultés antérieures de ceux-ci?

L'esprit de notre démocratie doit être de toucher le moins possible à la dignité personnelle et à la liberté de l'individu. C'est pourquoi il est préférable de frapper de l'impôt les biens plutôt que les personnes, et d'établir par conséquent la progression des taxes d'après la valeur réelle de l'héritage, en laissant de côté la situation de fortune de l'héritier. D'autant que l'impôt dont il s'agit ici, est spécial à la succession au moment où elle est acquise, et ne vise pas la richesse totale des contribuables.

Cependant une exemption semble s'imposer au législateur: celle des legs faits aux œuvres de bienfaisance. Ils sont déjà frappés d'une taxe de 11,25 pour 100. Le projet ministériel porte ces droits à la somme de 19,50 pour 100. Certains députés radicaux, ennemis des congrégations religieuses, trouvent ce taux trop faible pour elles, et demandent que par une exception qui leur paraît se justifier de soi-même, les héritages faits par ces associations soient frappés d'un droit de 20 pour 100, lequel s'élèverait progressivement jusqu'à 37,50 pour 100, d'après la valeur réelle des successions.

La cause des congrégations religieuses ne devrait pas, en cette matière, être séparée de celle des sociétés de bienfaisance. Pour tout homme, en effet, que la haine anti-religieuse n'aveugle pas, il est clair, d'abord, que les congrégations dépensent leurs biens dans l'intérêt des pauvres, et ensuite, que la somme des biens de chacune d'elles, divisée par le nombre de ses membres ne donne pas, pour chaque membre, une part de richesse qui l'élève au-dessus de la classe des travailleurs. Mais ne considérons ici que le service des pauvres. Qui consomme la plus grosse part des

biens des Sœurs de Charité ou des Petites Sœurs des Pauvres? Ne sont-ce pas les indigents? Qui profite des revenus de l'Institut des Frères des écoles chrétiennes? Ne sont-ce pas les enfants des ouvriers? Dès lors, tout ce que le fisc prélève sur les biens de ces congrégations et des associations similaires, c'est en réalité aux pauvres qu'il le soustrait. Voilà pourquoi l'on doit ranger, dans la question présente, ces congrégations religieuses parmi les sociétés de bienfaisance.

Plusieurs congrégations s'en distinguent, il est vrai, par leur but : ce sont celles dont les membres sont voués à l'enseignement secondaire ou supérieur, à la prédication ou à la prière dans les cloîtres. Les hommes qui croient à la nécessité sociale de la religion, et qui comprennent le rôle des congrégations au point de vue des intérêts religieux du peuple, n'hésiteront pas à ranger ces congrégations elles-mêmes dans la catégorie des sociétés de bienfaisance, ou du moins à les en rapprocher, pour ce qui regarde les charges publiques, et en particulier la question de l'impôt. Mais, le nombre de ces hommes étant si petit dans le Parlement, on doit se borner à faire valoir, en faveur de ce genre de congrégations, la pauvreté réelle, la médiocre aisance, si l'on veut, de chacun de leurs membres, à considérer la quotité des biens communs qui reviendrait, en cas de partage, à chacun d'eux. Il s'ensuit que ces congrégations seraient assimilables aux sociétés de bienfaisance.

Quoi qu'il en soit, ces dernières, y compris les congrégations de la première catégorie, ne devraient être soumises, pour les successions qui leur adviennent, qu'au *minimum* des droits si l'on ne pouvait les en exonérer totalement. En effet, la société doit assistance aux indigents. Ce devoir de l'assistance n'oblige-t-il pas la société à ne rien prélever sur les aumônes que les indigents reçoivent de la charité des tes-

tateurs? Ne l'oblige-t-il pas du moins à ne pas taxer les indigents plus qu'elle ne fait les héritiers directs? Or, les legs faits aux sociétés de bienfaisance sont vraiment des aumônes destinées aux indigents. Telle est la raison pour laquelle les sociétés de bienfaisance et les congrégations de charité devraient jouir d'une exemption ou d'un privilège dans le nouveau projet sur les taxes successorales.

Ne devrait-on pas réduire les droits qui frappent les héritages en ligne directe? du moins les petits héritages? Cette mesure serait assurément conforme à l'esprit démocratique, car, dans une démocratie surtout, les pouvoirs publics et les lois doivent pourvoir aux intérêts des pauvres, qui forment la grande majorité des citoyens.

Mais une autre question est à l'ordre du jour, à propos de successions. Serait-il injuste, et ne serait-il pas utile, de supprimer dans le cas de mort sans testament, l'hérédité en ligne collatérale, au profit du trésor public, soit pour l'amortissement de la dette, soit en faveur des assurances ouvrières ou d'autres institutions fondées dans l'intérêt des travailleurs?

L'hérédité en ligne directe est de droit naturel, car l'enfant est, au point de vue social, le remplaçant et le continuateur du père et de la mère. La personne des parents se perpétue en lui pour ainsi parler. N'est-ce pas pour lui que le père a travaillé et qu'il a conservé ou amassé les biens qu'il possède? Le désir naturel, instinctif, d'acquérir du bien pour les enfants est l'un des plus vifs stimulants de l'activité humaine. C'est pourquoi, en toute vérité, dans la lignée directe, *le mort saisit le vif*.

On ne peut raisonner de même pour l'héritage en ligne collatérale. Il est vrai que si l'on regarde la propriété dans ses rapports avec la famille, il est très conforme au droit naturel que les proches parents héritent à défaut de descendants; car d'ordinaire un homme

n'est pas le seul auteur de sa richesse, il en a reçu de ses ancêtres directs une bonne part, soit en biens, soit en force de travail au moyen de l'éducation physique et morale : et par suite sa fortune a un certain caractère familial qui donne aux proches, issus des mêmes ancêtres directs, une sorte de droit sur ces possessions, et justifie parfaitement l'héritage qui leur en revient. L'aïeul embrasse dans une même affection ses enfants et ses petits-enfants, et il paraît fort légitime que frères et cousins se succèdent dans la propriété des biens que l'aïeul a laissés ou dont l'origine remonte moralement jusqu'à lui. Cette manière d'envisager l'hérédité entre les proches ne semble pas comprendre les cas assez nombreux de fortunes faites par un seul homme, dans le cours d'une vie ou de quelques années ou même en quelques jours, grâce à des entreprises heureuses. Mais est-il sûr que l'influence de l'éducation, c'est-à-dire des ascendants, ne soit pas l'une des causes de la plupart de ces fortunes rapides ? L'action de cette influence indirecte et morale des parents et des aïeux paraît être la règle générale ; et c'est une maxime reçue de tous que les lois doivent être faites d'après ce qui arrive communément : ainsi l'exige le bien social.

Il ne serait donc pas juste d'abolir toute hérédité en ligne collatérale. S'ensuit-il que la loi ne puisse borner cette hérédité au cinquième ou au sixième degré, par exemple ? Où serait l'injustice ? quelle atteinte cette mesure porterait-elle au droit de propriété ? L'hérédité en ligne collatérale est limitée par nos lois au douzième degré. Pourquoi l'étendre jusque-là ? En vertu de quel principe ? Pourquoi la société ne bénéficierait-elle pas des biens d'un de ses membres mort intestat, lorsque celui-ci n'a point de collatéraux en deçà du sixième degré ? Au delà, que reste-t-il du lien qui rattache à l'ancêtre commun ?

On le voit, si la proposition de supprimer toute

hérédité en ligne collatérale ne paraît pas acceptable, celle qui restreindrait seulement cette hérédité, soulèverait peut-être moins d'opposition, et surtout ne porterait aucune atteinte au principe fondamental de la propriété.

Pour alimenter le trésor public, l'État pourrait donc, non seulement introduire dans notre régime fiscal l'impôt progressif sur les successions, mais encore limiter de quelques degrés l'hérédité en ligne collatérale. Ces fonds seraient destinés à améliorer le sort des classes ouvrières, et nulle sollicitude n'est plus naturelle dans une véritable démocratie.

III

C'est la nécessité de trouver des ressources nouvelles qui a fait surgir le projet d'impôt progressif sur les successions. Encore ces ressources seraient-elles insuffisantes, et ne fermeraient-elles pas la porte à de nouveaux emprunts. On annonce déjà que la dette publique s'accroîtra prochainement de plus d'un milliard de francs. Le service de la dette joint aux dépenses exigées par le militarisme qui sévit sur l'Europe, écrase et ruine le pays. Les deux tiers de notre budget y sont consacrés. Sous le poids de l'impôt, l'agriculteur et l'industriel français tombent dans une infériorité de plus en plus grande vis-à-vis des producteurs étrangers. Si l'on ne réduit pas les dépenses de l'État, la banqueroute sera bientôt l'issue inévitable de ce long gaspillage de nos finances, auquel de prétendus hommes d'Etat se sont livrés surtout depuis vingt ans.

Entre autres moyens de réaliser des économies, l'on a parlé de la décentralisation administrative. Qu'en faut-il penser au point de vue démocratique ? Je laisse

à d'autres le soin de calculer ce qu'une telle réforme nous vaudrait au point de vue budgétaire. Pour moi, je considère en quoi elle s'adapterait à notre réorganisation sociale d'après les principes de la démocratie.

L'erreur la plus funeste dont la société soit victime depuis les débuts de la Révolution, est sans contredit celle qui domine le *Contrat social* de Rousseau, à savoir, que la société a son origine, non pas dans la nature, mais dans la libre volonté de l'homme. Il s'ensuit, en effet, que l'Etat, formé de l'accord de toutes les volontés particulières, est l'auteur et l'arbitre souverain de toutes les fonctions du corps social, de tous les devoirs et de tous les droits respectifs des citoyens. L'Etat absorbe donc la vie sociale tout entière ; et l'idéal d'une parfaite organisation de la société c'est que le mouvement et la vie de tous les membres et de tous les organes du corps social procèdent de l'Etat et aboutissent à lui, comme s'il était leur principe et leur fin. Cette conception de l'Etat est toute païenne. L'Eglise en avait délivré le monde. Elle reparut avec les légistes dans la dernière période du moyen âge, et se raviva au souffle du droit romain. La doctrine régaliennne naquit d'elle. On la retrouve dans les opinions d'ancien régime sur la souveraineté du pouvoir royal. Rousseau, par la théorie du contrat social, lui donna une base d'apparence philosophique ; et, conséquent avec son principe, il mit le peuple à la place du roi. Mais, au fond, l'idée était la même : l'omnipotence absolue de l'Etat, le despotisme du pouvoir social.

Je n'ignore pas qu'on peut expliquer par d'autres causes la centralisation excessive dont la société d'avant 89 est morte, et dont la nôtre est en grand train de périr aussi. La Révolution a centralisé la politique et l'administration, plus que n'avait fait la monarchie. A la suite est venue la centralisation économique. De

plus en plus, l'industrie, le commerce, la richesse, se centralisent en un petit nombre de mains. Ainsi se prépare l'avènement du socialisme, qui sera le 89 du prolétariat.

Cherchons le principe d'où doit procéder l'œuvre salutaire de la décentralisation.

La société n'est pas un effet de la volonté des hommes, comme Rousseau l'a imaginé, mais une conséquence de leur nature. L'homme est un être naturellement sociable, disait Aristote ; formule qui exprime simplement ce fait manifeste, à savoir que les hommes ont par nature besoin de l'aide, du secours, et partant de la société les uns des autres. Tout homme reçoit la vie de la société de deux êtres humains, et cette même société lui est nécessaire pour soutenir et développer son existence. Comme l'entretien, l'éducation est l'œuvre de cette société première. Enfin, l'homme fait aspirer naturellement à former une société pareille à celle dont il est né. Voilà l'origine de l'homme et le point de départ des sociétés humaines.

Mais la famille elle-même n'est pas un groupement isolé, séparé des autres groupements semblables. Les rejetons restent liés aux familles-souches ; ce lien commun les unit entre eux, et par là, se forment entre les individus ces relations d'où résulte la société civile. C'est que la famille, non plus que l'individu, ne trouve en soi de quoi suffire au développement complet, physique, intellectuel et moral, de ses membres. Le perfectionnement de la vie humaine, en d'autres termes la civilisation, requiert une infinie variété de travaux, lesquels doivent être divisés entre un grand nombre d'hommes, et sont le motif naturel de leurs rapports sociaux.

Telle est l'origine rationnelle de la société en général. Le pouvoir public, ou l'Etat, n'en est pas le principe, mais la conséquence. En effet, la nécessité d'une autorité sociale et d'un gouvernement résulte

de ce que les hommes, groupés naturellement en société, ont besoin que plusieurs d'entre eux s'occupent, pour tous les autres, de pourvoir à l'ordre public et d'assurer à chacun le libre exercice de ses droits et le libre accomplissement de ses devoirs. De là viennent légitimement les divers régimes politiques et les différentes fonctions de l'organisme social. On le voit, la raison d'être, le but naturel de l'Etat n'est pas de créer la vie sociale, de s'en faire le moteur unique, mais seulement de régler en vue du bien commun, de diriger l'action des organismes sociaux élémentaires, et de présider à ce qu'ils fonctionnent dans l'intérêt général.

D'après ces principes, il est aisé de concevoir que le respect des droits et des devoirs naturels de l'individu et de la famille est la première obligation de l'Etat. C'est la raison pour laquelle, ni la religion en particulier, ni l'éducation des enfants, n'appartiennent par elles-mêmes au domaine de l'Etat. Il ne peut sur ces deux points, que j'ai pris comme exemples, abolir les droits primordiaux de la conscience individuelle ou supprimer ceux du père de famille.

Mais entre l'individu ou la famille et l'Etat se trouvent des sociétés intermédiaires, et principalement celle que les anciens appelaient la cité, et que nous nommons la commune. Ces sociétés locales ou régionales sont rationnellement et historiquement antérieures à la grande société de la nation, car c'est dans les rapports de voisinage qu'apparaissent premièrement les intérêts communs qui sont l'objet de la société civile. La commune est, en effet, la société civile élémentaire, pour ainsi parler, dans laquelle se manifeste la première autorité supérieure à l'autorité familiale. La nation résulte du groupement des communes.

D'après cette manière d'envisager le rôle et la place des communes dans le corps social, il est peu con-

forme à la nature des choses et à la constitution originelle de la Société que l'Etat détruit l'organisme de la vie communale et se charge lui-même de toutes les fonctions qu'elle requiert. Le bon ordre, c'est-à-dire l'ordre que la nature semble prescrire, exige au contraire que l'Etat conserve et développe la vitalité communale, tout en veillant à ce qu'elle ne tourne jamais au détriment du bien public. Il est donc juste que la commune jouisse de l'indépendance et de l'autonomie qui convient à son rang naturel dans la société.

La même conclusion résulte du principe de la démocratie. Le caractère distinctif de ce mode de gouvernement, c'est que le peuple *fasse lui-même ses affaires* . Or il est impossible que, dans une vaste et nombreuse société, cette formule se vérifie à la lettre. Ni la politique générale, ni les grandes administrations, ni les relations extérieures, ne peuvent être conduites directement par le peuple tout entier. Il agit alors par des mandataires et des chefs élus qui le représentent. En outre, la compétence de la plupart des citoyens en matière de gouvernement est, tout le monde en convient, fort limitée. Il serait contraire à l'intérêt public que la direction des affaires fût livrée à la multitude des citoyens. Voilà pourquoi un grand corps social ne peut être soumis en toute rigueur au régime complètement démocratique.

Il n'en est pas ainsi de la société communale. La gestion d'une commune pourrait et devrait appartenir à ses habitants. Il n'est rien de plus ridicule que la tutelle imposée par l'Etat à nos communes. Le peuple souverain y est traité comme un mineur incapable d'une conduite raisonnable et régulière. Quoi de plus odieux dans une démocratie ? Il est fort à souhaiter que notre droit administratif, qui est d'institution et d'esprit monarchique, soit révisé sur ce point, et que la démocratie règne enfin dans notre vie communale.

Ne devrait-il pas y avoir entre la commune et l'État une société, un groupement intermédiaire? On n'en peut douter, si l'on considère qu'il existe réellement, entre les intérêts généraux de la nation et les intérêts locaux des communes, une classe moyenne d'intérêts propres à chacune des diverses régions du pays. Ces intérêts régionaux, qui n'ont rien de chimérique, comme l'on sait, déterminent naturellement la formation et la constitution de sociétés moyennes que l'on peut appeler des provinces. Nos cantons, arrondissements et départements, ont été constitués en considération de cette catégorie d'intérêts. Mais il est arrivé que les principes centralisateurs du jacobinisme révolutionnaire et du césarisme ont absorbé au profit, ou plutôt au détriment de l'État, presque toute la vie de ces groupements intermédiaires.

Il serait juste et avantageux de rendre à la province, de même qu'à la commune, une vie sociale aussi parfaite que possible, une autonomie réelle en tout ce qui regarde leurs intérêts particuliers. C'est la tendance du véritable esprit démocratique. Les citoyens aptes au gouvernement y trouveraient à exercer leur activité; et l'on verrait disparaître de nos mœurs administratives l'absurde prétention de soumettre en tout à une réglementation identique, sans égard aux différences qui les distinguent et les divisent, les habitants des contrées diverses dont la patrie française est composée.

Assurément, il ne s'agit pas de briser l'unité nationale et d'y substituer une fédération de communes et de provinces séparées, à la manière des États-Unis d'Amérique. Nous n'avons nul besoin d'aller chercher notre idéal au delà des mers. Il suffit de relire notre histoire, non pas certes pour galvaniser le passé et rendre aux morts une apparence de vie, mais afin d'y retrouver les principes constitutifs de notre tempéra-

ment national, et de les appliquer à l'œuvre de notre réorganisation sociale.

Je me persuade que la décentralisation administrative, dont je ne me suis pas proposé de fixer ici la mesure, serait un très grand obstacle à l'invasion menaçante de l'athéisme et du socialisme, car elle devrait porter avant tout, me semble-t-il, sur l'enseignement public et les associations professionnelles. Les pères de famille sont trop intéressés à la bonne éducation des enfants pour chasser eux-mêmes la religion de l'école et lui refuser la place qui lui appartient en droit, la première sans contredit, car l'éducation morale doit être le but de l'éducation intellectuelle elle-même. Quant aux travailleurs, pensez-vous que s'ils étaient intéressés, d'une manière évidente pour eux-mêmes, au maintien de l'ordre public sur ses bases naturelles, il serait possible de les pousser en masse à une révolution dont ils voient eux-mêmes les côtés injustes et chimériques? La liberté d'association est la sauvegarde de la société.

Il nous reste à parler de cette liberté nécessaire.

IV

Après les liens du sang, les plus naturels et les plus forts sont ceux que le travail fait naître entre les hommes. C'est le travail qui est à la base de toutes les relations sociales. Les hommes, en effet, se groupent et s'associent en vue de se porter mutuellement aide et secours dans l'acquisition des biens nécessaires à l'existence. Or, cette acquisition se fait par le travail, et conséquemment c'est par le travail que les hommes viennent au secours les uns des autres. Le travail est donc, pour ainsi parler, l'agent primordial des rap-

ports qui constituent la société. On peut même dire que c'est en vue de lui et des intérêts communs qui s'y rattachent, que toute organisation sociale a été faite à l'origine et s'est développée dans la suite des temps. Le travail, dis-je, non pas seulement le travail mécanique et corporel, mais tout exercice de l'activité humaine, est le facteur universel des liens sociaux. Voilà pourquoi il est absolument contraire à la nature d'empêcher les hommes de s'associer en raison de leur travail, de proscrire les associations professionnelles.

Cette prohibition était d'autant plus injuste chez nous que nos lois autorisent et encouragent les groupements de capitaux, lesquels dans la grande bataille économique sont opposés souvent aux travailleurs¹. Une législation démocratique ne saurait souffrir de pareilles exceptions. Où le peuple est souverain, les lois doivent être faites surtout dans l'intérêt du peuple; j'entends du peuple tout entier, et non pas seulement des coteries électorales ou des majorités de hasard.

La liberté d'association est un droit naturel de l'homme, antérieur au droit et à l'existence même de l'Etat. Ce n'est donc pas une concession du pouvoir public; c'est un droit véritable que tout homme devrait pouvoir exercer librement. L'Etat n'a que la charge de le protéger et de le garantir. Ses seules limites naturelles sont la liberté des citoyens et l'intérêt général de la société. Voilà ce qui résulte clairement du rôle naturel du travail dans les groupements sociaux.

Mais il ne suffit pas que les hommes aient la liberté de s'associer en vue des intérêts qui leur sont communs en tant que travailleurs; il faut que ces asso-

1. On connaît la maxime capitaliste : « L'or et l'argent n'ont point de patrie. » A quoi les socialistes répondent : « Pourquoi le travail en aurait-il ? » Le cosmopolitisme de la finance explique et justifie l'internationalisme des travailleurs.

ciations professionnelles aient une existence assurée. Or il n'y a qu'un moyen d'assurer l'existence humaine, c'est la propriété. Un homme est sûr du lendemain, quand il possède pour ce lendemain de quoi vivre, lui et sa famille. C'est de la possession certaine des biens nécessaires à la vie que résulte la sécurité de l'existence. Voilà une vérité évidente pour l'individu, pour la famille; elle ne l'est pas moins pour les autres associations ou sociétés humaines. Celles-ci, de quelque nature qu'elles soient, ont besoin d'une certaine somme de ressources matérielles, sans lesquelles il leur serait impossible d'exister et de fonctionner. Voilà pourquoi leur existence n'est point assurée, si elles ne sont pas sûres d'avoir au moins ce *minimum* de ressources nécessaires. Cette assurance leur est donnée par la propriété.

Une autre considération vient à l'appui du droit de propriété des associations professionnelles. C'est la propriété qui fait l'indépendance des hommes au point de vue social. En effet, d'où vient qu'un individu est parfaitement libre vis-à-vis d'un autre individu? De ce qu'il ne dépend en rien de lui pour les choses nécessaires à son existence et à celle des siens; de ce que, dit-on vulgairement, il n'a pas besoin de lui pour vivre. L'homme, dont la vie est assurée indépendamment de la volonté d'autrui, voilà le type de l'indépendance sociale. Plus on a de besoins ou de nécessités à satisfaire, plus en cela l'on dépend des autres hommes, moins on est indépendant dans sa vie de citoyen. Il s'ensuit que la propriété est, au point de vue social, le principe et la garantie de la liberté véritable. C'est pourquoi ou les associations professionnelles seront propriétaires, ou leur indépendance, et partant leur autorité et leur rôle social, seront nuls dans l'Etat.

Que l'on me permette de faire observer ici que cette considération va directement contre le socialisme.

En supprimant la propriété privée ; en réduisant tous les travailleurs à une situation économique inférieure à celle des employés et des domestiques, puisque ceux-ci possèdent d'ordinaire quelque bien propre, et que personne dans la société socialisée ne pourrait rien posséder en particulier ; en mettant de la sorte, à ce même point de vue économique, et vis-à-vis de la commune ou de l'Etat, tous les hommes au rang de l'ancien serf ou de l'esclave antique — (encore ceux-ci jouissaient-ils en fait d'un certain droit de propriété privée), — le socialisme détruit l'indépendance sociale, seul fondement réel de la vraie liberté civile et politique. C'est l'une des principales raisons, me semble-t-il, qui militent contre ce faux système. Assurément le remède qui convient à la crise actuelle, ce n'est pas de transformer la société en une innombrable armée de forçats et de mendiants, rangés sous la discipline bureaucratique d'une assistance générale par le travail, avec l'unique consolation de désigner eux-mêmes par le suffrage universel les chefs qui présideront à ce baign social et à cette commune misère. Pour assurer à l'ouvrier le libre exercice de ses droits, c'est à lui donner la propriété, et non pas la supprimer, qu'il faut employer ses efforts.

Du reste, la propriété est la conséquence naturelle du travail, qui trouve d'abord en elle son stimulant le plus actif. Posséder quelques biens, voilà ce que l'homme cherche en travaillant, ce qu'il désire, ce qui l'encourage et le soutient dans ses labeurs journaliers. Quoi de plus juste dès lors que d'accorder aux associations de travailleurs le droit de propriété ?

C'est une nécessité de notre démocratie. En effet, l'idée fondamentale de la démocratie est celle de l'égalité civile et politique de tous les citoyens ; car ce régime consiste précisément en ce que tous les membres du corps social aient, à ce titre, part à son gouvernement ; et, comme ce titre est le même pour

tous, il s'ensuit que tous doivent jouir dans la société d'une égalité réelle au point de vue des droits civils et politiques. Mais une véritable égalité n'est point possible entre des hommes qui ne jouissent pas d'une véritable indépendance vis-à-vis les uns des autres. Ceux dont l'existence dépend de la volonté d'autrui, sont en fait dans un état d'infériorité réelle, et par conséquent d'une condition inégale. Or la mesure de l'indépendance sociale c'est la propriété. Il faut donc, ainsi paraît l'exiger l'esprit démocratique, que tous les citoyens d'une démocratie possèdent, comme garantie de leur indépendance, une certaine quantité de biens et de richesses. Les socialistes poussent à l'excès, et partant à l'absurde, ce raisonnement, lorsqu'ils concluent à l'égalité économique de tous les citoyens par l'abolition de la propriété privée et le communisme. Ce moyen est contraire au but que l'on poursuit, car il a pour effet de réduire tous les hommes au même niveau de misère et de dépendance vis-à-vis de l'Etat. Mais, sous prétexte d'éviter de tels excès, il ne faudrait pas refuser obstinément de reconnaître le droit des travailleurs à la propriété et à l'indépendance. De nos jours, par l'effet de diverses causes économiques qui agissent sur la production et la répartition des richesses, on ne peut guère songer à créer pour chaque citoyen une propriété privée qui suffise à tous ses besoins et lui donne la sécurité de la vie. Mais qu'est-ce donc qui empêche d'atteindre, autant que possible, ce résultat par le moyen de la propriété *collective* dont jouiraient les associations professionnelles de travailleurs ? la profession serait ainsi, comme il est juste, le principe de la dignité civile et la garantie de l'indépendance sociale de l'ouvrier. Quoi de plus conforme à l'esprit démocratique ?

Le travailleur pauvre jouirait des richesses de l'association. Celle-ci, en effet, administrerait ses biens en vue de procurer à tous ses membres le

nécessaire du jour et la sécurité du lendemain. Ecoles professionnelles, caisses de secours, d'assurances et de retraites, hospices pour les invalides et les vieillards, toutes ces œuvres naîtraient dans chaque association ou dans les groupes formés par elles. Les plus florissantes créeraient sans doute des coopératives de production, et l'on verrait ainsi l'ouvrier devenir maître des instruments de travail. Beaucoup favoriseraient, par le moyen de bourses ou de fondations, l'entrée des enfants dans les écoles supérieures, et contribueraient de la sorte à maintenir dans le gouvernement du corps social le véritable esprit de la démocratie.

Mais le rôle des associations professionnelles doit être, à mon sens, plus considérable encore. J'y vois la solution de tous les grands problèmes sociaux de notre temps.

V

Et d'abord, de la question sociale.

Celle-ci me paraît être née de trois causes principales. La première est de l'ordre économique : elle consiste dans la situation d'infortune et l'insécurité de l'existence où sont tombés la plupart des travailleurs. La seconde peut être appelée politique : c'est la diffusion de plus en plus grande de l'idée démocratique de l'égalité ; les socialistes la poussent jusqu'à l'égalité dans la possession et la jouissance des biens de ce monde, et par là ils exercent une sorte de fascination sur l'esprit d'un grand nombre d'ouvriers. La troisième cause est de l'ordre moral et religieux : c'est la négation d'une vie future et la perte de la foi aux dogmes chrétiens. Pour un homme qui ne croit ni à l'âme immortelle ni à la justice de Dieu, il

faut que le bonheur auquel il aspire et pour lequel il se sent fait, soit réalisé sur la terre. De là les séductions du socialisme, qui promet de faire revivre ici-bas les félicités de l'âge d'or. Telles sont les trois causes dont l'action pernicieuse sur les masses ouvrières prépare la grande révolution de l'avenir.

Les associations professionnelles les combattent avec succès. Par elles, en effet, le désordre économique que l'on remarque à l'heure présente dans le monde du travail, sera réparé et la justice rétablie ; les questions irritantes du salaire et des heures de travail seront tranchées à l'amiable ; les entreprises du capital et les manœuvres financières seront réprimées ; enfin, la propriété collective, et les avantages qu'elle comporte, rattacheront le cœur de l'ouvrier à l'organisation sociale grâce à laquelle ses désirs légitimes seront satisfaits dans une juste mesure. C'est ainsi que l'association professionnelle le mettra en garde contre la chimère d'une égalité, non seulement irréalisable, mais encore contraire aux véritables intérêts des travailleurs. Le gouvernement de l'association et les bienfaits qu'elle assure, lui feront vivement sentir qu'il y a des inégalités sociales nécessaires, et que le communisme est un rêve d'idéologues, fait pour plaire aux dissipateurs et aux fainéants. Enfin, l'association sera une force moralisatrice, parce qu'elle soumettra l'ouvrier à certaines règles de justice et de fraternité, dont l'observance donnera entrée dans son esprit et dans sa vie à certaines maximes religieuses et chrétiennes ; outre que l'influence de l'Eglise ne peut manquer de s'exercer puissamment sur les associations ouvrières, au moyen du clergé, lequel étant du peuple par sa naissance ne peut rester étranger aux intérêts des travailleurs. Voilà comment les associations professionnelles concourraient à résoudre la question sociale de notre temps.

De même pour la question politique. Une grande réforme s'impose à notre démocratie : la réforme du suffrage universel. On peut dire en toute vérité qu'il n'existe pas chez nous de représentation nationale. Notre mode de suffrage est impropre au but pour lequel il a été établi. En effet, le but de l'élection est de créer des représentants du peuple, chargés par lui de le gouverner en son nom. Or le peuple n'est pas une somme d'unités, non plus qu'il n'est un agglomérat d'individus. Un peuple est un corps vivant, dans lequel les individus, pareils à des atomes, n'ont de vie sociale que par les sociétés ou associations dont ils font partie, et qui sont comme les organes de ce grand corps. Voilà pourquoi c'est la vie d'un peuple, et non pas une somme quelconque d'individualités élémentaires, que le suffrage universel doit avoir pour but de résumer, et, pour ainsi dire, de condenser dans la représentation nationale. Qu'arrive-t-il, au contraire, chez nous, dans les élections ? Une somme de suffrages individuels, qui n'égale pas toujours la majorité des électeurs, suffit à constituer les représentants du peuple, aussi bien dans les assemblées municipales et départementales que dans le Parlement. Et c'est ainsi que nos mandataires ne représentent pas autre chose qu'une certaine quantité de votes, lesquels n'expriment d'ordinaire que la volonté plus ou moins libre, plus ou moins éclairée, d'un certain nombre d'individus, mais non une partie quelconque de la vie nationale, un groupe quelconque d'intérêts sociaux. Il n'est pas un seul député, dans une seule de nos assemblées, qui ait le droit de parler à ses collègues à titre de représentant d'un intérêt ou d'une institution sociale quelconque. Tous ne représentent en réalité que les volontés éparses et incohérentes du petit nombre de votants qui les ont nommés. Il paraît exact de dire qu'un certain nombre d'électeurs français ont des députés, mais que la

France, elle, n'a pas de représentants. Eh bien, il s'agit d'organiser le suffrage universel de manière à produire une véritable représentation nationale. Les associations professionnelles, en pourraient être l'instrument. Qui empêcherait, en effet, de former les collèges électoraux, non pas seulement d'après les divisions territoriales, mais encore d'après la profession, et de convoquer les électeurs à nommer des représentants de leurs intérêts professionnels ? Les associations professionnelles, locales ou régionales, selon qu'il s'agirait d'élire des conseillers municipaux ou des députés aux assemblées départementales et au Parlement, seraient les corps électifs représentés par les élus. De la sorte, un député représenterait vraiment une force sociale, une partie réelle de la vie nationale : le peuple de France se retrouverait tout entier dans ses assemblées et son Parlement. L'agriculture, le commerce, l'industrie, les sciences, les lettres et les arts, la magistrature et la religion elle-même, auraient ainsi dans l'Etat leurs représentants respectifs et autorisés. Le Parlement représenterait la France. Ne serait-ce pas un très grand bien ? le pays n'en serait-il pas plus sagement gouverné ? Outre que l'on ne verrait pas en de telles élections dominer la politique pure, et que les électeurs se mettraient plus en peine de la compétence professionnelle du candidat, et de son aptitude à défendre les intérêts de l'association, que de ses idées sur la forme du gouvernement et autres sujets de discussions oiseuses et stériles. Les préoccupations et les luttes politiques embarrassent encore la marche de notre démocratie : ce sont elles qui entravent son organisation et empêchent son développement légitime. Il est grand temps de s'en défaire. Le bon moyen d'y réussir ne serait-ce pas de réformer le suffrage universel sur la base de l'association professionnelle ?

Mais la liberté d'association servirait plus encore

peut-être à résoudre la question religieuse. Celle-ci est double aujourd'hui chez nous, car elle a deux objets : les rapports de l'Eglise et de l'Etat et les congrégations. Quant à la question des congrégations religieuses, il est clair qu'elle pourrait être facilement résolue par la liberté d'association. De tout temps les hommes se sont unis les uns aux autres en vue de leurs intérêts religieux, et l'on rencontre, dans presque toutes les religions, des sociétés particulières, formées sous l'empire d'un sentiment religieux plus intense, dans le but de mener une vie moralement plus parfaite que celle du commun des croyants. — Le christianisme a favorisé l'éclosion de ces sociétés particulières ; elles ont pris dans son sein un immense développement. On peut dire qu'elles en sont une partie intégrale, et le catholicisme surtout ne se conçoit guère sans cette sorte d'associations. Quoi qu'il en soit, une démocratie véritable, laquelle doit, semble-t-il, plus que tout autre régime, garantir les droits de la conscience humaine et maintenir la liberté de toutes les aspirations que la nature reconnaît légitimes, ne peut refuser aux associations religieuses leur place dans la société. Il est juste que la liberté s'étende jusqu'à elles, et qu'elle ne leur soit pas mesurée avec une mesquine parcimonie. La vie morale, la plus noble de toutes, ne doit pas être moins favorisée que la vie intellectuelle et la vie matérielle, dans une démocratie policée. La liberté d'association apporterait donc à la question des congrégations religieuses la solution naturelle et démocratique qu'elle attend parmi nous.

La question des rapports de l'Eglise et de l'Etat est plus complexe et plus délicate. Il n'est pas malaisé de faire, au point de vue catholique, une esquisse de la théorie de ces rapports. L'Eglise est une institution divine, entièrement indépendante de l'Etat. Son but est de travailler au salut éternel des hommes par

l'enseignement et le ministère de la religion de Jésus-Christ qui est la seule véritable religion. En conséquence, l'Etat doit reconnaître l'origine divine de l'Eglise, favoriser l'établissement de son empire sur les consciences, et lui assurer de tout son pouvoir le libre exercice de ses droits. Rien de plus facile à concevoir que cette situation respective de l'Eglise et de l'Etat. Mais cette théorie catholique est loin d'être admise par les gouvernements. La puissance morale de l'Eglise, son influence sur les peuples, leur a toujours paru si redoutable, qu'ils n'ont presque jamais consenti à lui laisser une complète liberté d'action. Ceux-là mêmes qui croyaient à sa divinité, regardaient comme un devoir, sinon comme un droit, d'intervenir dans la nomination des chefs ecclésiastiques et dans les principales affaires de la religion. De tout temps, l'Etat s'est appliqué à tenir la main sur l'Eglise. Aujourd'hui, l'Eglise n'est plus regardée, au point de vue social, comme une puissance instituée par Dieu. Elle est, aux yeux des hommes politiques, une simple association humaine ayant la religion pour objet. Sa constitution, ses droits, n'ont d'autre valeur que celle qu'ils tirent de sa force propre et des traités existant entre elle et l'Etat. Elle est, plus que jamais, une puissance suspecte, contre les entreprises de laquelle la société civile ne saurait trop se prémunir. De là, découle une théorie des rapports des deux puissances absolument contraire à la théorie catholique. Au lieu de l'entente et de l'harmonie, on voit entre l'Eglise et l'Etat se multiplier les malentendus et les désaccords ; même durant la paix, une guerre sourde se livre toujours entre ces deux pouvoirs, dont l'autorité s'exerce sur les mêmes sujets.

La question religieuse devait naître des dissensions de l'Eglise et de l'Etat sur les principes et les lois fondamentales de leurs rapports. Elle est restée

pendante aussi longtemps que les hommes politiques sages et modérés, n'ont pas voulu entreprendre effectivement de séculariser ou, comme l'on dit, de laïciser la société civile. Aujourd'hui, sans nul doute, elle est arrivée à l'état aigu. Les atteintes portées aux droits de l'Eglise par l'Etat, depuis quinze ans, ont poussé à bout la patience des catholiques ; et l'on en trouve, en grand nombre, qui verraient sans peine l'Eglise de France délivrée des entraves du Concordat. Car le Concordat, on ne saurait trop le dire, est considéré et employé par nos gouvernants comme un « parfait instrument d'oppression ».

Voilà pourquoi Mgr d'Hulst, dans la séance de la Chambre du 1^{er} décembre dernier, exprimait, on peut l'affirmer, le sentiment général des catholiques, quand il disait : « Il ne m'appartient pas de stipuler au nom de l'Eglise sur l'abandon du budget des cultes. Mais voici ce que je dis : certes, je continue de voir dans la rente servie par l'Etat au culte catholique en France, au culte catholique, dis-je, car aux autres on a rien pris, le rachat du capital qui a été incorporé à la nation. Mais, dans l'avenir, je considère la liberté vraie et pleine d'association pour tous, pour nous comme pour les autres, et au même titre, comme un bien si grand, qu'elle me consoleraient amplement de la perte, même injustement subie, des ressources assurées par le budget des cultes. » Ainsi donc, d'après l'éminent recteur de l'Institut catholique de Paris, la liberté d'association, qui rendrait à l'Eglise la libre nomination de ses chefs et le libre gouvernement de ses fidèles, serait un si grand bien pour l'Eglise de France qu'elle ne le paierait pas trop cher au prix de sa part du budget des cultes, encore que cette part ne soit que la rente d'un capital dont elle fût injustement spoliée.

La liberté d'association, appliquée à l'Eglise comme régime de ses rapports avec l'Etat, devrait résou-

dre trois difficultés principales : celle de la subsistance de l'association, celle de son gouvernement, et celle de ses relations avec Rome et les autres parties de l'Eglise catholique.

La solution de la première difficulté serait dans le droit de propriété reconnu aux associations paroissiales et diocésaines, et dans la liberté de recevoir les aumônes et les legs des fidèles pour l'entretien du culte, du personnel et des œuvres nécessaires au service religieux. Mgr d'Hulst, dans une lettre adressée le 9 décembre à M. Goblet, semble demander que l'Etat donne à l'Eglise, en échange du budget des cultes, des titres de rente française consolidée. Quoique le député de Brest se contentât d'une somme inférieure à la subvention actuelle, sa proposition ne me paraît pas devoir être agréée de nos hommes d'Etat. Peut-être ceux-ci trouveraient-ils moins onéreux d'abandonner à l'Eglise les immeubles qu'elle possède ou dont elle jouit présentement. Ces immeubles, à savoir, les églises, les évêchés, les presbytères, les séminaires et collèges, les menses épiscopales et les biens des fabriques, constitueraient les premiers fonds des biens de l'Eglise de France, sous le régime de la liberté d'association. Les aumônes des fidèles reformeraient peu à peu le patrimoine ecclésiastique. Il est à croire que l'Eglise ne manquerait pas plus du nécessaire en France qu'elle n'en manque dans les pays où il n'y a pas de budget des cultes. Du reste, si l'Etat voulait agir avec équité, le changement de régime, quant à la subvention servie à l'Eglise, ne s'opérerait que par retranchements successifs ; et, de plus, les départements et les communes seraient libres de contribuer, dans la mesure de leurs ressources, aux frais du service religieux. Quant à fixer une limite aux accroissements de la mainmorte ecclésiastique, c'est l'affaire d'une entente à établir entre l'Eglise et l'Etat.

La seconde difficulté, qui est celle de la nomination

des évêques et des curés, serait tranchée par la dénonciation même du Concordat. L'Etat renoncerait simplement au droit qui lui a été concédé par l'Eglise. Comme les autres associations professionnelles, l'Eglise se gouvernerait elle-même et nommerait elle-même ses pasteurs et ses prélats. Le droit canonique, et la législation en vigueur chez les peuples où l'Etat n'intervient point dans les nominations ecclésiastiques, faciliteraient à l'Eglise de France un changement aussi considérable et de si grande conséquence pour sa prospérité actuelle et pour son avenir. Je me persuade sans peine que les chefs ainsi nommés ne le céderaient guère en savoir, en prudence et en vertu, non plus qu'en zèle et en dévouement, à ceux qui sont aujourd'hui à la tête de nos Eglises. Le clergé n'a pas moins de lumières pour le choix de ses supérieurs que n'en ont des hommes d'Etat, hostiles pour la plupart à la religion de Jésus-Christ. Sans nul doute, il chercherait plus qu'eux le bien des âmes ; et l'honneur de l'Eglise, sa grandeur, son progrès, sa gloire, lui seraient plus chers. Pourquoi l'Etat s'alarmerait-il de cette indépendance de l'Eglise ? Je parle de l'Etat moderne, de l'Etat démocratique. L'Eglise est la mère de la démocratie. C'est elle seule qui, par sa doctrine de la fraternité chrétienne et son dogme d'un Dieu fait homme et ouvrier, a semé et fait croître dans le monde, malgré le paganisme et la barbarie, le germe de l'égalité civile et politique des citoyens ; c'est elle qui, dans les congrégations religieuses, a réalisé, autant qu'il est possible sur la terre, l'égalité parfaite des hommes entre eux, même leur égalité économique, par la réelle communauté des biens. N'est-ce pas l'Eglise qui, dès l'origine, a mis des enfants du peuple, de pauvres pêcheurs galiléens, à la tête du gouvernement religieux du monde, en face des Césars ; et qui, depuis lors, a toujours fait monter d'humbles fils d'ouvriers à tous les degrés des honneurs et de la

puissance ecclésiastiques, et jusque sur le siège du vicairé de Jésus-Christ ? Le clergé n'est-il pas sorti presque tout entier des rangs du peuple ? Pourquoi donc la démocratie redouterait-elle l'indépendance du clergé ? Quiconque a le souci, non pas d'arracher du cœur du peuple l'idée de Dieu, et partant de détruire la religion chrétienne, mais uniquement de favoriser toute institution capable de servir les intérêts populaires, doit souhaiter à l'Eglise catholique le grand bienfait de la liberté. La liberté de l'Eglise du Christ, c'est la sauvegarde de la démocratie.

Il resterait ensuite à régler les relations de l'Eglise de France avec le Pape et les autres Eglises de catholicité. Tous les politiques ont attaché une extrême importance aux rapports de leur Eglise avec Rome ; ils y ont vu la possibilité d'un danger pour l'Etat, et se sont fait un devoir d'exercer sur ces rapports une surveillance et un contrôle. Pour des hommes qui ne croient pas à la divinité de l'Eglise, cette conduite s'explique aisément. On ne peut nier qu'il n'y ait péril à permettre aux associations françaises de s'unir à des associations étrangères, de manière à former une vaste société internationale, sous l'autorité suprême d'un chef omnipotent, qui n'est pas français. Voilà pourquoi, soit dit en passant, il est bon que le Pape ne soit le sujet d'aucun gouvernement, et que la ville des papes, capitale de l'Eglise, soit une ville libre, et, pour ainsi dire, sans nationalité. Mais allons au fond même du débat. L'internationalisme des catholiques ne présente aucun danger pour l'Etat. La raison en est que l'union des catholiques n'a point pour objet les intérêts dont les divers Etats ont la charge et qui les divisent entre eux. La religion, non plus que la science, n'est point par elle-même un caractère distinctif des nationalités, ni une affaire engagée dans les conflits des puissances, et dont le règlement dépende de l'habileté diplomatique ou du succès des batailles.

Voilà pourquoi les hommes peuvent être unis dans une même foi et une même société religieuses, tout en gardant chacun dans son cœur et en pratiquant avec fidélité l'amour de la patrie. L'histoire en fournit des preuves sans nombre, et l'expérience de chaque jour confirme cet enseignement des siècles passés. Le catholicisme n'est pas cet internationalisme odieux qui va jusqu'à nier les devoirs du citoyen envers son pays. Ce serait donc sans motif que l'Etat refuserait aux associations catholiques françaises le droit, qui leur appartient, d'être unies à toutes les autres Eglises du monde, et de reconnaître pour chef suprême le Pontife Romain.

Si j'ai séparé ici, non sans raison, la cause du catholicisme de celle de l'internationalisme socialiste, ce n'est pas que je nie toute communauté d'intérêts entre les ouvriers de nations différentes, et que je sois opposé aux relations internationales des associations de travailleurs. Bien au contraire, je regarde comme une iniquité de proscrire les fédérations ouvrières internationales, en ce temps de cosmopolitisme, où le capital ne connaît plus, depuis longtemps, ni frontières, ni patrie. Mais j'ai tenu à marquer nettement le caractère à la fois universel et patriotique de la religion, afin d'ôter tout prétexte de vexation aux ennemis acharnés de l'internationalisme du travail. Qui ignore, d'ailleurs, que ce prétexte serait surtout invoqué par les sectaires de l'internationalisme maçonnique, lesquels ne veulent de liberté que pour eux-mêmes, et sont les ennemis jurés du peuple et de Jésus Christ ? L'Eglise catholique peut souffrir leurs outrages et leur tyrannie ; jamais elle ne leur sacrifiera ses droits divins, qui sont les droits imprescriptibles de la conscience humaine à la justice et à la fraternité.

La liberté d'association est la véritable base de la réorganisation sociale de notre démocratie. Avec la

représentation professionnelle, la décentralisation administrative et la réforme de l'impôt, elle doit former le programme des vrais démocrates français. Il faut se tourner résolument vers l'avenir. Les regrets du passé sont stériles, et les tombeaux ne renferment que des morts. Les régimes changent, les organismes se décomposent ; mais les peuples restent, et le Christ règne toujours sur le monde. A sa lumière, poussons les peuples en avant. L'Eglise, qui a protégé les Monarchies, bénira la République chrétienne.

Paris, 15 janvier 1895.

III

LE PROJET DE LOI GOBLET

SUR LA LIBERTÉ D'ASSOCIATION ¹

Il est hors de doute que l'histoire véridique de notre temps, si jamais une telle histoire est écrite, offrira aux philosophes de l'avenir de nombreux sujets d'études intéressantes, de piquantes réflexions, de vives controverses et de profond étonnement. Mais peut-être rien ne leur causera-t-il plus d'admiration et de surprise que les efforts multiples, passionnés et toujours vains de notre siècle épris d'indépendance, pour la conquête et l'établissement d'une sage mais véritable liberté d'association. N'est-ce pas en effet une contradiction étrange que celle qui, depuis plus de cent ans, éclate entre les maximes, promesses et programmes des politiciens de toute couleur, et le refus obstiné que tous les gouvernements nous ont fait de cette liberté, qui est le fondement de la société elle-même, et sans laquelle toutes les autres ne sont rien ? L'ordre social, dans la famille, la commune ou la province, n'a-t-il pas pour base logique le droit naturel de s'associer ? et les libertés publiques de conscience, d'enseignement et même de la presse, quelle application large, quelles garanties solides, quelle puissance et

quelle vie peuvent-elles avoir, si les citoyens n'ont pas la faculté de s'unir entre eux et de constituer des associations pour s'assurer l'usage de ces libertés, en organiser fortement l'exercice et en recueillir tous les bienfaits ? Il semble donc que, de toutes les libertés publiques, celle qui a pour objet le droit naturel d'association devrait tenir le premier rang dans l'estime des citoyens et occuper le premier rôle dans l'organisation et le fonctionnement d'une société d'hommes libres, surtout d'une société démocratique.

Quoi qu'il en soit de ces considérations théoriques, le fait est que la Révolution, tout imbue des doctrines du *Contrat social*, nous ôta cette liberté précieuse, laquelle a été jusqu'à ce jour vainement promise par les constitutions et vainement réclamée par la majorité des citoyens. Il est vrai que l'on autorisa tout d'abord quelques associations religieuses, puis les sociétés industrielles, commerciales et financières ; enfin nous avons eu naguère la loi sur les syndicats professionnels. On a vu l'Etat octroyer ainsi à certains Français, d'une main parcimonieuse, de rares et informes parcelles de la liberté d'association. Encore a-t-il tenté de les reprendre, par haine et par envie, aux congrégations religieuses. Mais ces concessions mesquines et ces frêles apparences ne font que rendre plus sensible la privation d'une liberté si naturelle et si nécessaire.

Le projet de loi récemment déposé par M. René Goblet sur le bureau de la Chambre des députés, au nom de la commission parlementaire instituée à cet effet, nous donnera-t-il enfin cette liberté précieuse ? M. Goblet, dans son exposé des motifs, nous l'affirme. Cette loi, dit-il, « est réellement une loi de liberté et d'égalité ». Je crains néanmoins que plusieurs ne doutent, sinon de la sincérité, au moins de la vérité de ces paroles ; car M. Goblet ajoute aussitôt : « en même temps que cette loi assure à l'Etat et à la société civile

1. Article publié dans la *Quinzaine* du 15 janvier 1896.

les *garanties indispensables* ». Cette réserve et ces deux mots, ces « garanties indispensables », dans la bouche d'un radical plus ou moins entaché de jacobinisme, peuvent, non sans raison, donner à penser aux vrais amis d'une sage mais véritable liberté. Et, de fait, ce projet, qui prétend nous donner une loi « depuis si longtemps attendue », viole d'abord l'égalité à l'endroit des associations religieuses en les soumettant, d'après le seul gré de l'Etat, à de nombreuses « mesures exceptionnelles », et, de plus, porte une grave atteinte à la liberté même d'association en la séparant, avec la subtilité tracassière et jalouse d'un légiste césarien, de la capacité de posséder, sans laquelle il est manifeste qu'une association, comme un particulier, doit manquer de vitalité, d'indépendance et de force.

Le projet de loi dont M. Goblet est le rapporteur offre donc une occasion naturelle de discuter, au point de vue philosophique ou rationnel et au point de vue du droit chrétien et catholique, la question si importante, pour l'ordre social et pour les intérêts religieux, de la liberté d'association. On ne saurait faire sur un tel sujet assez de lumière, d'autant plus que cette liberté et la loi qui doit en régler chez nous l'exercice sont, dans la pensée d'un grand nombre, et nommément dans l'intention du rapporteur, le prélude au régime de la séparation des Eglises et de l'Etat, lequel doit nous donner, assure-t-on, « la solution des difficultés qui mettent trop souvent en conflit la puissance civile et les représentants des cultes reconnus par elle ».

Essayons donc, s'il est possible, de redresser les théories de M. Goblet sur la liberté d'association et de montrer quelle place doit être faite, dans nos lois, aux associations religieuses.

I

M. René Goblet s'exprime en ces termes :

« Si la liberté d'association doit être considérée comme étant de droit naturel, la capacité de posséder est incontestablement de droit civil ; d'où il résulte que, tandis que les plus larges facilités doivent être données aux citoyens pour s'associer, au contraire, pour ce qui concerne la capacité de posséder, autrement dit la personnalité civile, il est juste que l'Etat reste maître d'apprécier à quelles associations, dans quelle mesure et à quelles conditions, il convient de l'accorder ».

Ces paroles si nettes et si précises de M. le rapporteur expriment l'erreur capitale du projet de loi. Elles disent en effet très clairement que la capacité de posséder n'est pas de droit naturel. Examinons de près une assertion si contraire, non seulement à la doctrine expresse de l'Eglise catholique, laquelle est sur ce point, comme sur tant d'autres, plus favorable à la dignité et à l'indépendance de l'homme, et, si l'on peut ainsi dire plus libérale que ses ennemis, mais encore à l'inclination innée de la nature humaine et aux données communes du bon sens¹.

La capacité de posséder est une conséquence rigoureuse du droit naturel de propriété qui appartient à tout homme, et du droit naturel d'association, qui n'est pas moins conforme que le premier aux instincts de l'homme et à sa raison. M. Goblet n'hésite pas à

1. « La propriété privée et personnelle est pour l'homme de droit naturel... Dans beaucoup de pays, l'Etat a porté la main sur ces associations et a accumulé à leur égard injustice sur injustice : ... *privation du droit légitime de personne morale...* » (Encyclique sur la Condition des ouvriers)...

reconnaître que la liberté d'association est de droit naturel. Admet-il également que la propriété privée et personnelle relève du même droit pour les particuliers ! Il ne le dit point. Mais il nie ouvertement que la capacité de posséder soit le « corollaire nécessaire » de la liberté d'association.

Peut-être trouverait-on, chez un grand nombre d'esprits, le principe de cette erreur dans la théorie césarienne de l'Etat que Rousseau a renouvelée et adaptée au régime démocratique. D'après cette manière de considérer les origines logiques et abstraites, pour ainsi parler, de la société civile, l'Etat serait la source de tous les droits de l'individu et de la famille, aussi bien que de la commune et de la province. Les citoyens n'auraient aucun droit qui ne leur fût donné par l'Etat, pas même le droit de propriété, pas même celui de fonder un foyer et d'élever leurs enfants, moins encore celui de constituer des associations en vue de se venir en aide dans la poursuite de leurs intérêts personnels. On ne saurait concevoir, chez les individus, de droits antérieurs à la souveraineté absolue de l'Etat. Il n'y a point, pour les particuliers, de droits naturels ; toutes les lois qui régissent les sociétés humaines tirent leur origine et leur force de la volonté du prince, c'est-à-dire de l'autorité publique : *Quidquid placuit regi legis habet vigorem*. Ce sont les fondements théoriques du despotisme.

Je ne sais si jamais philosophe ou légiste a soutenu ces maximes dans toute leur rigueur absolue ; mais assurément elles ont, à doses diverses et dans des proportions variées, infesté beaucoup d'esprits, même, chose étrange ! parmi les plus enclins aux exagérations du libéralisme.

Il est cependant aisé de voir que cette théorie dénature et fausse le rôle de l'Etat, en même temps qu'elle est en opposition manifeste avec les fondements logiques et naturels de la société. On ne sau-

rait accorder la moindre valeur au paradoxe de Hume et de Rousseau, à savoir que la société civile est contraire à la nature de l'homme. Le fait primitif qu'est à la base de l'ordre social, c'est la naturelle sociabilité du genre humain ; et cette naturelle sociabilité a pour principe, pour raison explicative et cause immédiate, les besoins du corps et ceux de l'esprit, auxquels l'homme isolé, ni la famille elle-même, ne peuvent donner complète satisfaction. Cette nécessité, qui nous est naturelle, de recourir à autrui dans la recherche des biens sans lesquels la vie humaine serait impossible, tel est le principe de toute société. L'état de société est donc l'état naturel de l'homme. Voilà pourquoi la société civile n'a, de par la nature elle-même, qu'un seul but et qu'un seul rôle, non pas certes celui d'être la source de tous les droits des citoyens, mais celui d'en être la gardienne vigilante, de les protéger, de les favoriser, d'en assurer le libre exercice. Telle est l'unique raison d'être de l'ordre social et de l'Etat. Il s'ensuit que l'on doit reconnaître à l'individu d'abord, et ensuite à la famille, qui est, en théorie comme en fait, la première société humaine, une existence et des droits antérieurs à la société de la commune et à la société de la nation. Cette dernière, dont on désigne les pouvoirs sous ce nom mal défini d'Etat, ne peut, sans se nier elle-même, pour ainsi dire, porter atteinte aux droits que l'homme tient de la nature, encore qu'elle puisse légitimement en régler l'usage en vue de procurer le bien commun de tous les citoyens. Conserver ces droits en effet, telle est la raison d'être théorique et réelle de l'Etat.

Or on ne saurait contester sérieusement que le droit de propriété et le droit d'association ne soient naturels à l'homme et antérieurs à la société civile. La chose est claire pour le droit d'association, puisque la société civile elle-même ne se forme qu'en

vertu de cette nécessité naturelle de s'associer, qui est le principe de la sociabilité humaine. Léon XIII l'a dit excellemment : « L'expérience quotidienne que fait l'homme de l'exiguité de ses forces l'engage et le pousse à s'adjoindre une coopération étrangère... De cette propension naturelle, comme d'un même germe, naissent la société, civile d'abord, puis au sein même de celle-ci, d'autres sociétés qui, pour être restreintes et imparfaites n'en sont pas moins des sociétés véritables... C'est pourquoi une société civile qui interdirait les sociétés privées s'attaquerait elle-même, puisque toutes les sociétés, publiques et privées tirent leur origine d'un même principe, la naturelle sociabilité de l'homme ¹. »

Quant au droit de propriété, il n'est pas moins clair qu'il ne peut être, du moins pour l'individu et pour la famille, une grâce, une concession de l'Etat. Ce droit est, en effet, une conséquence immédiate du besoin que l'homme éprouve naturellement d'user des biens matériels, et de l'application que l'homme fait de ses facultés et de ses forces, par un travail fécond, sur une partie de ces biens que la Providence a mis à la disposition du genre humain. De là résulte naturellement une certaine appropriation de cette portion de biens à cette personne déterminée en quoi consiste précisément le droit naturel de propriété privée et personnelle, sauf toutefois la destination générale voulue par Dieu de tous les biens terrestres à l'usage commun de la famille humaine ².

1. Encyclique sur la condition des ouvriers.

2. Cette réserve est nécessaire ; elle distingue le droit rationnel et chrétien de propriété du droit césarien et païen ; distinction capitale, et dont la méconnaissance, l'oubli et surtout la négation *ex-professo*, ont causé les abus de la richesse et ramené le paganisme dans nos mœurs. « Sur l'usage des richesses, voici l'enseignement d'une excellence et d'une importance extrême que la philosophie a pu ébaucher, mais qu'il appartenait à l'Eglise de nous donner dans sa perfection

« La terre, sans doute, dit Léon XIII, fournit à l'homme avec abondance les choses nécessaires à la conservation de sa vie, et plus encore à son perfectionnement ; mais elle ne le pourrait d'elle-même sans la culture et les soins de l'homme. Or, celui-ci, que fait-il en consommant les ressources de son esprit et les forces de son corps pour se procurer ces biens de la nature ? Il s'applique pour ainsi-dire à lui-même la portion de la nature corporelle qu'il cultive, et y laisse comme une certaine empreinte de sa personne, au point qu'en toute justice ce bien sera possédé dorénavant comme sien, et qu'il ne sera licite à personne de violer son droit en n'importe quelle manière ¹. »

Telle est l'origine première et le fondement logique du droit de propriété. On voit clairement qu'il est, comme la vie même de l'homme, antérieur à toute société ; c'est l'un des droits pour le libre et juste exercice desquels la société civile est demandée et instituée par la nature.

Voyons maintenant si M. Goblet a raison de dire que « la capacité de posséder n'est pas un corollaire nécessaire de la liberté d'association ».

J'admets volontiers qu'à un point de vue purement abstrait et quelque peu métaphysique on puisse faire « une distinction capitale entre la liberté d'associa-

et de faire descendre de la connaissance à la pratique. Le fondement de cette doctrine est dans la distinction entre la juste possession des richesses et leur usage légitime. La propriété privée est pour l'homme de droit naturel... Mais, si l'on demande en quoi il faut faire consister l'usage des biens, l'Eglise répond sans hésitation : Sous ce rapport, l'homme ne doit pas tenir les choses extérieures pour privées, mais bien pour communes, de telle sorte qu'il en fasse part facilement aux autres dans leurs nécessités. » (Encyclique sur la condition des ouvriers.) Cf. *Somme Théologique* de Saint Thomas, 2a, 2æ. qu. 65, art. 2.

1. Encyclique citée.

tion et la capacité de posséder », comme on peut la faire entre le droit de l'homme à l'existence et son droit de propriété privée. Ce genre de considérations est fort à la mode chez les philosophes, qui en usent parfois avec une grande subtilité et d'une manière fort habile pour la solution de leurs problèmes ; mais convient-il à des législateurs et à des politiques de se livrer à de tels raffinements de pensées ? Les idéologues du dernier siècle se faisaient un jeu de considérer ainsi l'homme à la manière des mathématiciens, comme un nombre dont on étudie les propriétés et les rapports, indépendamment de toute réalité matérielle et concrète. On sait quelles théories sociales sont issues de ces jeux d'esprit, et quels maux de telles idées ont enfantés. Sans doute la nature humaine, l'homme en général, mérite d'être étudié en lui-même, à part de tout individu, suivant le procédé des philosophes ; mais, quand il s'agit de déterminer les droits et les devoirs des hommes, c'est surtout les individus vivants qu'il importe de considérer dans leur personnalité réelle, avec leurs besoins, leurs instincts, leurs passions, leurs intérêts, leurs forces et leurs faiblesses. Si le raisonnement joue le premier rôle dans les constructions abstraites du mathématicien, le juriste, le législateur, l'homme d'État, doivent suivre avant tout l'observation et l'expérience.

Ne serait-ce pas là l'erreur de M. Goblet ? Soit, on peut concevoir, dans l'abstrait, l'homme sans droit de propriété et la liberté d'association sans la capacité de posséder ; mais, dans la pratique de la vie et la réalité des choses, peut-on organiser la vie humaine, étant donnés les facultés et les besoins de l'homme, sans supposer à celui-ci le droit naturel de propriété personnelle ? Peut-on mettre en jeu dans l'ordre social les associations ou sociétés privées sans leur reconnaître, ainsi qu'aux individus qui les composent, ce droit naturel à la vie et à l'indépendance, qui n'est

pas autre que la capacité légale de posséder ? Et que serait une société d'hommes qui ne pourrait, comme telle, rien posséder ? Une société a des besoins qui lui sont propres, des besoins distincts de ceux des membres qui la composent ; il lui faut un local, elle a un budget. Pourquoi donc, si son existence est de droit naturel, sa capacité de posséder, ne serait-elle pas de droit naturel aussi ?

En outre, la société est un être moral composé de personnalités humaines. Or, il me semble que l'on doit au moins reconnaître à ce corps les facultés qu'il est capable d'avoir et dont jouit en droit chacun de ses membres. Les hommes, en s'unissant en société, ne perdent rien de ce que la nature leur confère, excepté ce qui est contraire à l'existence et au fonctionnement de la société. Pourquoi donc cette société serait-elle privée de la capacité de posséder, laquelle est naturelle à l'homme, que l'homme apporte dans la société dont il devient membre, et de laquelle il peut jouir, non seulement comme individu mais encore et précisément comme partie de ce corps social qui est, de fait, une extension progressive, un accroissement fécond de sa personnalité morale ? Ne serait-ce pas, en quelque sorte, mutiler l'homme lui-même et porter atteinte à son droit naturel de propriété, que de dénier la capacité de posséder à l'association que l'homme est, de droit naturel, libre de constituer dans le sein de la société civile ?

On le voit donc, contrairement à l'assertion de M. Goblet, la capacité de posséder nous apparaît être le « corollaire nécessaire » d'une véritable liberté d'association ; et c'est pourquoi il nous semble quelque peu contradictoire de proclamer et de reconnaître par une loi le droit de s'associer librement et de déclarer en même temps que « l'association ainsi librement formée, sans aucune intervention de la puissance publique, ne peut exercer aucun droit en

« tant qu'association ». Qu'est-ce qu'une association qui ne jouit d'aucun droit, qui est comme frappée de mort civile, qui n'est capable ni de contracter, ni d'ester en justice, ni d'acquérir, ni de posséder quoi que ce soit, qui ne peut agir que sous le nom d'un de ses membres? Ne serait-ce pas une raillerie que de parer du beau nom de liberté le droit légal de former des associations pareilles? Est-ce une aussi ridicule liberté que la nature donne à l'homme, lorsqu'elle le fait sociable et qu'elle le pousse à s'unir à ses semblables par les liens de quelque société? M. Goblet exige que, pour avoir le droit de contracter et d'ester en justice, l'association « fasse connaître, par une *déclaration au greffe du tribunal civil* du lieu où elle a son siège, ses statuts et le nom de celui ou de ceux de ses membres qu'elle aurait désignés pour la représenter » ; il veut que, pour avoir le droit d'acquérir et de posséder, pour être une personnalité civile, l'association soit d'abord reconnue d'utilité publique par une loi délibérée et votée au Parlement après enquête administrative ; et, de peur que cette association privilégiée ne devienne un péril pour l'Etat, il l'avertit non seulement que « la loi ainsi rendue déterminera la nature et la quotité des biens qu'elle pourra acquérir et posséder », mais encore, touchante sollicitude ! que « le bénéfice de la reconnaissance publique lui pourra toujours être retiré par une loi contraire », et que « ce retrait entraînera la dissolution de l'association ». En vérité ne croirait-on pas que le projet qui contient des dispositions pareilles n'est qu'une ironie imaginée par quelque vieux légiste césarien, pour se rire des revendications du peuple en lui octroyant un simulacre de liberté? J'admets, s'il le faut, que l'Etat impose une déclaration préalable : mais pourquoi cette déclaration ne suffirait-elle pas à donner à l'association l'existence légale et la personnalité civile ? Pourquoi

faire intervenir l'administration et le Parlement? D'où viendrait leur compétence à déterminer « la nature et la quotité » des biens que l'association possèlera? N'aperçoit-on pas, dans toutes ces mesures, cet esprit jacobin, bureaucratique et tracassier, étroit et despotique, haineux, sectaire, violent, qui ne redoute rien tant que le règne de la vraie liberté et qui toujours conspire à resserrer les entravés de l'Eglise?

Que craignent-ils donc, nos libéraux, de la liberté véritable et de la personnalité civile des associations? « Il est, disent-ils, particulièrement grave de laisser prendre naissance à un être fictif, entièrement distinct des individus qu'il représente, survivant à tous, recueillant des dons et des legs, et dont la fortune placée hors de la circulation, soustraite à tout partage, est destinée à s'augmenter sans cesse. *C'est ainsi que se constituent les biens de mainmorte*, qui permettent à des personnes purement fictives d'accumuler des richesses et d'acquérir une puissance par laquelle les lois économiques et politiques peuvent, dans certains cas, être tenues en échec. »

Voilà donc ce qui épouvante nos légistes, nos économistes et nos politiciens, la mainmorte ! Les biens de mainmorte se trouvent hors de la circulation ; ils pourraient faire échec aux lois économiques et politiques. Assurément, c'est un juste sujet d'inquiétude et de soins pour des législateurs ! Mais n'existe-t-il pas de nos jours des fortunes qui n'ont pas été accumulées par des personnes fictives et ne sont pas le fruit d'un travail honnête, lesquelles échappent habilement à tout partage et exercent, de plus, une puissance qui maintes fois tient en échec les lois de l'ordre économique et se fait sentir jusque dans les sphères élevées de l'ordre politique, gouvernemental et administratif? Ne serait-ce pas, pour nos législateurs, jacobins et libéraux, un plus juste et plus pressant

sujet d'inquiétude, un digne motif de vigilance, un objet de soins pressés, de préoccupations et de précautions patriotiques et démocratiques ?

Mais regardons en face le spectre de la mainmorte. S'il faut en croire M. Claudio Jannet, l'éminent économiste dont les savants travaux ont grandement contribué aux progrès des sciences sociales, « les préjugés qui régnaient autrefois contre la propriété collective, contre la mainmorte, pour l'appeler par son nom, ont disparu, au moins dans les régions éclairées. On a compris qu'elle ne profitait pas seulement à l'Eglise, mais aussi aux classes moyennes et inférieures, qui sont aujourd'hui les plus intéressées à sa reconstitution. Le grand mouvement de formation de sociétés, de syndicats professionnels de toute sorte, auquel nous assistons, sera bienfaisant seulement dans la mesure où ces associations, devenant propriétaires, seront intéressées à la conservation de l'ordre social ¹. »

Voilà sous quel aspect il faut aujourd'hui considérer la question de la mainmorte. A ce point de vue, qui doit dominer tous les autres dans une démocratie, les vieilles objections s'évanouissent d'elles-mêmes. « L'expérience de tous les temps, dit encore M. Claudio Jannet ², démontre que les familles de condition inférieure sont plus exposées que les autres aux vicissitudes économiques, et qu'elles se maintiennent d'autant mieux qu'elles trouvent un point d'appui dans des patrimoines collectifs, biens communaux, propriétés corporatives, fondations. Si la circulation des biens a des avantages, encore faut-il qu'il y ait dans la société des assises fixes, des rivages contre lesquels la vague des spéculations et des grands mouvements financiers vienne se briser. » Et le judicieux

1. *Le capital, la spéculation et la finance au dix-neuvième siècle*, ch. XIII.

2. *Ibid.*

économiste ajoute : « Les arguments contre la mainmorte, tirés de la soustraction de trop grandes étendues de terre au libre commerce, n'existent plus. La nouvelle mainmorte démocratique doit *surtout* consister en valeurs mobilières. Les fonds d'Etat et les obligations des grandes entreprises lui fourniront une matière, sinon inépuisable, au moins assez abondante pour que toutes les institutions libres puissent pratiquement se développer indéfiniment. » On le voit, la mainmorte aujourd'hui ne trouble plus guère que certains de nos législateurs et de nos légistes.

Ce n'est pas à dire que l'on ne doive se préoccuper un peu du grand développement que la mainmorte pourrait prendre, sous l'influence de causes diverses, dans certaines sociétés, et spécialement dans les associations religieuses. L'Eglise, sans doute, ne se refusera pas sur ce point, non plus que sur beaucoup d'autres, à une entente avec l'Etat. Mais est-il admissible que ce dernier s'arroge de son chef le droit de trancher, à lui seul, une question aussi complexe et aussi délicate, et de déterminer à son gré la nature et la quotité des biens que l'Eglise pourra posséder ? S'il est une question mixte, à la solution de laquelle l'une et l'autre puissance, la séculière et l'ecclésiastique, doivent concourir amicalement, j'estime que c'est la question des biens de l'Eglise. Nos hommes d'Etat se doutent-ils qu'en attribuant à la puissance civile une autorité souveraine et absolue sur le temporel du clergé ils se montrent tous imbus de l'esprit césarien des parlementaires de l'ancien régime ? N'est-ce pas étrange chez des gens qui se glorifient d'être les tenants attitrés du plus pur libéralisme ? Pourquoi donc ne viendrait-on pas enfin à concevoir et à pratiquer vis-à-vis de l'Eglise une politique vraiment animée de l'esprit de liberté ? Divine ou humaine, l'Eglise n'en est pas moins, en fait, la plus haute puissance morale qui soit au monde, et, parmi

nous, une puissance sociale d'une incomparable grandeur. Notre histoire en est la preuve ; les événements contemporains en contiennent la démonstration. Est-il d'un véritable homme d'État de ne tenir aucun compte des doctrines religieuses, des droits historiques, et même, si l'on veut ainsi parler, des prétentions toujours maintenues et des revendications souvent réitérées d'une Eglise qui exerce une telle influence et qui jouit d'une si grande autorité ? Le Concordat qui devrait être, par son esprit plus encore que par sa lettre, la règle des rapports entre l'Etat et l'Eglise catholique, prouve clairement que la question du temporel du clergé ne saurait être justement et définitivement tranchée par la seule puissance civile. On y voit, en effet, le Saint-Siège intervenir dans le but de mettre un terme aux difficultés que la confiscation et la vente des biens d'Eglise avaient créées dans l'Etat, et déclarer qu'il ne troublera point les acquéreurs de ces biens ; tandis que l'Etat de son côté, s'engage, devant le Saint-Siège, à « assurer un traitement convenable aux évêques et aux curés » et à « prendre des mesures pour que les catholiques français puissent faire en faveur des églises de pieuses fondations ¹ ». D'où il apparaît que l'Eglise et l'Etat ont agi de concert dans cette grave et délicate affaire, et que l'Etat ne s'est pas attribué toute la compétence et l'autorité. Je sais bien qu'il s'agit à l'heure présente de préparer l'établissement d'un nouveau régime concernant les relations entre les deux puissances ; mais, puisque l'on déclare expressément ne vouloir pas violenter la conscience religieuse des citoyens, et que l'on se propose d'assurer le libre exercice de la religion catholique, suivant la formule employée dans le premier article du Concordat, il me semble qu'il serait juste et sage de ne

1. Art. 13, 14 et 15.

point décider à l'insu du Saint-Siège, et surtout contrairement à des droits qu'il tient pour sacrés et qu'il revendiquera toujours, des questions aussi importantes que celles de la liberté des associations religieuses et des droits dont elles jouiront sous ce nouveau régime de séparation absolue et de mutuelle indépendance. Ainsi agiraient, sans nul doute, des politiques avisés et des législateurs prudents. Mais les nôtres sont-ils bien de ce nombre ? et ne les verrons-nous pas encore dans la discussion de ce projet de loi, plus préoccupés de forger des chaînes pour l'Eglise que de donner aux associations une véritable liberté ?

C'est donc à tort et par une erreur de très grave conséquence que M. Goblet sépare le droit d'association de la capacité de posséder. La nature donne à l'homme l'un et l'autre en même temps, à savoir : et le droit de s'associer avec ses semblables, et le droit de propriété, non seulement personnelle et privée, mais encore commune et collective. M. Goblet ne se trompe pas moins lorsqu'il réserve à l'Etat seul, à l'administration et au Parlement, la détermination de la nature et de la quotité des biens que chaque association aura la faculté de posséder. Un pareil césarisme serait aussi funeste aux associations en général qu'il est impolitique vis-à-vis de l'Eglise en particulier ; il engendrerait des abus sans nombre et de toute espèce, et créerait entre les deux puissances des difficultés sans cesse renaissantes, dont l'ordre public pourrait être troublé, et qui entraveraient certainement l'œuvre de pacification religieuse et de liberté, objet des vœux de tous les bons citoyens, et à laquelle on prétend travailler d'une manière efficace par le récent projet de loi.

Telles sont les atteintes portées à la liberté par M. Goblet dans ce projet qu'il nous présente comme une « loi de liberté ». Voyons s'il mérite davantage d'être appelé une « loi d'égalité ». La discussion des

« mesures exceptionnelles » proposées contre les associations religieuses nous renseignera sur ce point.

II

Dans l'assemblée nationale de Versailles, en 1872, M. Henri Brisson, le président actuel de la Chambre des députés, s'exprimait ainsi : « Ni de ma part ni, j'en suis convaincu, de la part d'aucun des membres qui siègent sur les mêmes bancs que moi, ne s'élèvera la prétention de faire revivre des lois répressives de la liberté des associations religieuses. Nous réclamons l'égalité dans la liberté. » M. Goblet fait siennes ces paroles de M. Brisson. Belles paroles en vérité, mais que l'on ne peut citer aujourd'hui sans se souvenir que celui qui les a dites et celui qui les répète ont applaudi aux décrets du 29 mars 1880 contre la liberté des associations religieuses, et que le dernier, comme président du Conseil, a ordonné la fermeture de la chapelle de Châteaullain et qu'il s'est lavé les mains de la mort tragique de M^{lle} Bonnevie. Ces faits sont de nature à autoriser un doute grave sur la sincérité des belles paroles lancées dans le Parlement, et à faire mettre en suspicion le libéralisme de ces orateurs devenus hommes d'Etat. Les faits, mieux que les paroles, montrent l'esprit qui anime les hommes.

M. Goblet affiche la prétention d'instituer un régime d'égalité entre les diverses associations. Mais ce régime, dit-il, « comporte nécessairement certaines mesures exceptionnelles en ce qui concerne les congrégations religieuses ». Voilà donc un régime d'égalité qui établit, et cela nécessairement, un régime d'inégalité ? Si de telles choses sont dites avec le sérieux qu'exige un tel projet, que doit-on penser du jugement

et de la conscience des gens qui admettent et proposent de pareilles contradictions ?

Mais qu'est-ce donc qui nécessite et justifie pour les congrégations « certaines mesures exceptionnelles » ? — « Ce qui caractérise les congrégations au point de vue de la loi civile, dit M. Goblet, c'est beaucoup moins l'obligation pour leurs membres de se soumettre à des vœux que la loi ne reconnaît pas que la *vie commune* sous l'empire de ces vœux, avec les conséquences qui en résultent : *l'absorption de l'individu dans la communauté*, la *sujétion à une autorité étrangère*, et la *perpétuité de l'association* qui se continue indéfiniment par le renouvellement de ses membres ».

J'avoue ne pas comprendre pour quelle cause la vie commune, avec les conséquences qui en résultent, nécessite et justifie le déni d'égalité que le projet de loi de M. Goblet commet à l'égard des congrégations religieuses. M. Goblet ne s'en explique point, et l'on ne peut deviner les pensées qu'il cache. Peut-être ne le voit-il pas lui-même fort clairement. La « perpétuité » est un attribut naturel de toute association, des associations littéraires, telles que l'Académie française, et des associations professionnelles, telles que les anciennes corporations et nos modernes syndicats, comme des associations qui ont la religion pour base et les œuvres charitables pour objet. Pourquoi donc serait-elle un motif de prendre contre les seules congrégations des mesures exceptionnelles ? L'« absorption de l'individu dans la communauté » est le phénomène caractéristique et, pour ainsi parler, fondamental de l'association. Celle-ci n'existe, ne vit, ne fonctionne et ne prospère qu'autant que les intérêts privés se fondent, s'absorbent dans l'intérêt général, et que la personnalité individuelle des membres se soumet à la personnalité morale ou collective du corps social. C'est sur ce phénomène, élevé à la

hauteur d'un principe, qu'est fondé le devoir patriotique et l'obligation de mourir pour la patrie. Si l'absorption de l'individu est plus grande dans les congrégations que dans toute autre association privée, c'est le fruit de tous ces vœux « que la loi ne reconnaît pas » et qui, par conséquent, ne peuvent motiver des mesures exceptionnelles contre les associations de ce genre. En quoi, du reste, cette « absorption » rend-elle les congrégations dangereuses pour l'Etat ou l'ordre public, et peut-elle justifier le déni d'égalité dont on veut les faire victimes ? Enfin, que signifie cette « sujétion à une autorité étrangère » dont on prétend abuser si odieusement contre les congrégations religieuses ? Si elle est un motif de lois d'exception, ce ne sont pas seulement les congrégations qu'il faut soumettre à ces mesures, mais toutes les associations qui se formeraient entre les catholiques dans le but d'organiser l'exercice du culte et de constituer des paroisses et des diocèses, mais l'Eglise de France elle-même, laquelle est religieusement sujette du Pape, que nos politiques regardent comme un étranger. D'où l'on voit combien il serait illogique et dangereux de refuser pour un tel motif aux associations religieuses le bénéfice de l'égalité dans la liberté. D'autant plus que l'on ne refuse pas d'autoriser les associations internationales, et que l'internationalisme, qui entraîne la sujétion à des chefs étrangers, ne paraît pas être, pour les associations professionnelles, par exemple, ni pour certaines sociétés de l'espèce maçonnique, un motif suffisant de mesures exceptionnelles. Pourquoi donc la vie commune, acceptée dans un but de perfectionnement moral et de pratique de la bienfaisance chrétienne, serait-elle une cause d'infériorité et d'indignité légales et obligerait-elle l'Etat à commettre une si criante injustice par un tel déni d'égalité ?

Mais, objecte M. Goblet, « les congrégations ont été,

de tout temps, soumises à un régime spécial ». C'est une preuve qu'un régime spécial leur est nécessaire, qu'il est utile au bien public et à l'Etat.

Voilà l'objection, et, je l'avoue, elle me paraît spécieuse. Pourquoi, en effet, l'Etat moderne n'aurait-il plus envers l'Eglise les mêmes droits que l'Etat ancien ? Sa puissance est-elle amoindrie et sa souveraineté restreinte parce qu'il n'est plus croyant comme autrefois ?

Ces idées séduisent certains esprits. Il n'est cependant pas malaisé de montrer qu'elles sont fausses, et que les raisonnements où elles entrent sont erronés. En effet, il existe entre l'Etat moderne et l'Etat ancien une différence capitale : celui-ci était religieux, chrétien, catholique ; celui-là se fait gloire de n'avoir pas de religion. Aujourd'hui, pour l'Etat, le catholicisme n'est plus que « la religion de la majorité des Français » ; sous l'ancien régime, le catholicisme était la religion de l'Etat lui-même. De cette différence première découlent des différences considérables dans les rapports entre l'Eglise et l'Etat. L'Etat moderne n'est plus l'« évêque du dehors », pour employer une antique formule qui exprimait avec une précision admirable l'idée chrétienne du pouvoir civil ; à ses yeux, la diversité des croyances n'établit aucune distinction ou inégalité entre les sujets ; la foi religieuse lui est civilement chose indifférente, il l'ignore dans les citoyens et ne s'en occupe, dans son gouvernement et sa politique, que pour en garantir le libre exercice à ceux qui veulent, suivant leur conscience, en faire profession. C'est pourquoi, à la différence de l'Etat d'autrefois, l'Etat moderne ne fait plus à l'Eglise, ni surtout aux congrégations religieuses, une condition privilégiée. Il ne veut avoir devant lui que des citoyens ayant des droits égaux au respect de leurs convictions et à la liberté de conscience.

Je le demande maintenant : Est-il juste que l'Etat

moderne traite avec l'Eglise et les congrégations religieuses comme faisait l'Etat ancien? Celui-ci était un fils, souvent indocile, il est vrai, et parfois rebelle; mais il prétendait toujours regarder l'Eglise comme une mère, et il se faisait un devoir de mettre sa force matérielle au service de son droit divin. De là les servitudes nombreuses que l'Eglise, en échange des bons offices rendus par l'Etat, subissait, non sans exhaler parfois de vives plaintes, lorsque la protection était trop onéreuse et lui imposait un joug trop pesant. L'Eglise, de son côté, exerçait sur l'Etat une sorte de tutelle morale, et plus d'une fois elle a usé à son égard des armes dont disposent sa souveraineté spirituelle et sa maternelle charité. En ce siècle, — est-ce un bien pour les peuples? — l'Etat, ayant rompu jusqu'aux liens de subordination religieuse qui assujettissent à l'Eglise tout être moral chrétien, ne croyant plus à la divine origine et aux pouvoirs divins de la société fondée par Jésus-Christ, est pour elle plutôt un adversaire, un ennemi défiant et jaloux. C'est pourquoi il traite avec elle comme avec une puissance étrangère, et ne se met que peu en peine de protéger les intérêts dont elle a la garde, et de favoriser le progrès qu'elle a mission de promouvoir. Comment donc l'Etat ose-t-il aujourd'hui prétendre exercer vis-à-vis de l'Eglise les mêmes prérogatives et les mêmes droits qui étaient confiés jadis à l'Etat catholique, à l'évêque du dehors, au défenseur de l'Eglise?

On voit par là quelle est l'erreur de ceux qui pensent que l'Etat moderne a le droit, en vertu de sa souveraineté temporelle, d'agir envers l'Eglise comme l'Etat ancien. Telle a été toujours, je le reconnais, la prétention de nos hommes d'Etat, ainsi qu'en témoignent les articles organiques annexés au Concordat par le gouvernement de Napoléon. Mais l'Eglise, on le sait, n'a cessé de protester contre cet abus de la

force matérielle. Sous l'ancien régime, alors que la puissance de l'Etat était au service de l'autorité de l'Eglise, on conçoit aisément que l'Eglise se soit prêtée avec condescendance à ce que l'Etat prit connaissance de ses lois et de ses décrets avant de les rendre civilement exécutoires; et de même il est aisé de comprendre que le pouvoir séculier ait exigé de connaître exactement les noms des membres des congrégations religieuses, dans un temps où il reconnaissait les vœux de religion et intervenait pour les faire observer. Mais, à notre époque, sous le règne de l'indifférentisme, pour ne pas dire de l'athéisme social, lorsque le domaine de la conscience, et spécialement le domaine religieux, est étranger à l'Etat, pour quelle cause et de quel droit la puissance civile élèverait-elle de pareilles prétentions? Ces exigences sont contraires au principe fondamental de l'Etat moderne et à l'indépendance de la conscience religieuse et de l'autorité spirituelle qui la régit.

Voilà pourquoi de ce que « les congrégations ont été, de tout temps, soumises à un régime spécial », lequel était à l'origine un régime de protection et de défense, il ne s'ensuit aucunement que l'on ait le droit aujourd'hui de les soumettre à un régime spécial de vexations et d'entraves, destiné, dans l'esprit de nos législateurs, à gêner leur développement et leur action.

Car les « mesures exceptionnelles » énoncées dans le projet de loi de M. Goblet n'ont assurément pas d'autre but. La première est une « *déclaration préalable* » qui doit être faite au siège de l'association et dans tous les lieux où elle a une succursale, afin que l'Etat connaisse les noms et qualités des membres, leur état civil, l'objet de l'association et ses statuts. »

Je dois faire remarquer ici tout d'abord que M. Go-

blet repousse lui-même, et pour d'excellentes raisons, l'exigence d'une déclaration préalable. « A quoi bon, dit-il, cette formalité ?... Quel besoin l'Etat peut-il avoir de connaître à l'avance la formation d'une association, d'obliger ceux qui la composent à publier son objet, ses statuts, les noms et les qualités des membres ? Toutes ces prescriptions, qui ne peuvent qu'entraver la liberté des associations, en appelant sur elles une sorte de surveillance policière, n'ont aucun caractère d'utilité réelle, puisque la police est toujours à même de poursuivre les infractions, les délits ou les crimes dont ces associations, ou leurs membres individuellement, viendraient à se rendre coupables. Ou l'association ne se manifeste pas d'une manière dangereuse ou répréhensible, et alors elle est indifférente à l'Etat ; ou elle se manifeste par des actes qui tombent sous le coup de la loi, et alors intervient la répression pénale suivie de la dissolution de l'association. »

Ainsi raisonne M. Goblet, et ne peut-on s'étonner, après de telles paroles, qu'un si grand ami de la liberté d'association veuille soumettre les congrégations à une mesure exceptionnelle si contraire à cette liberté et si inutile ?

Pour moi, j'admets, en principe, que l'exigence d'une déclaration préalable n'est point contraire à la liberté d'association. Mais pour quel motif l'exige-t-on seulement des associations religieuses ? C'est manquer à la justice que d'établir cette inégalité. De plus, puisque l'Etat se glorifie de ne pas reconnaître les vœux de religion, que lui importe de savoir les noms et qualités des citoyens qui s'engagent dans les associations de ce genre ? Ont-ils, de ce fait, devant lui une situation privilégiée ? Nullement. En quoi donc est-il intéressé à savoir si tel ou tel particulier est membre d'une congrégation religieuse ? Ce fait est d'ordre privé, d'ordre intime, c'est un fait de cons-

cience, pour ainsi parler ; et cela ne regarde en rien l'autorité civile dans l'Etat moderne, à qui la conscience est un domaine fermé. Mais surtout en vertu de quel principe l'Etat exige-t-il que les congrégations religieuses lui soumettent leurs règles, constitutions et statuts ? On voit ici à l'œuvre, me semble-t-il, cet esprit jacobin de défiance et d'hostilité envers l'Eglise, qui est au fond de la politique de tous les gouvernements modernes à l'égard de l'autorité religieuse. Ne devrait-il pas suffire à l'Etat, même s'il avait le droit de s'occuper de cette affaire, de savoir que l'association est approuvée par l'Eglise ? Quelle est sa compétence en matière de conseils évangéliques et de sanctification des âmes ? Dira-t-il qu'il veut s'assurer uniquement si les statuts ne contiennent point d'article contraire au bien public ? Mais c'est en cela précisément qu'il montre envers l'Eglise cette défiance injurieuse et cette hostilité outrageante contre laquelle proteste toute l'histoire de notre pays. En vérité, combien ces libéraux manquent du sens et de l'esprit de la liberté.

La seconde mesure exceptionnelle projetée contre les associations religieuses, c'est un *droit d'inspection* tel que celui « qui existe d'une façon générale pour tous les établissements publics ou privés destinés à la vie en commun ». M. Goblet sait-il qu'un pareil droit serait en contradiction ouverte avec le droit ecclésiastique et les statuts généraux de toutes les congrégations ? Connaît-il la loi canonique de la clôture et la sévérité avec laquelle l'Eglise en maintient l'observance et en punit les infractions ? Et, s'il n'ignore pas ces choses, comment ose-t-il prétendre que son projet est une loi de liberté, alors qu'il édicte une mesure directement contraire à la constitution canonique des associations religieuses ? Mais, dit-on, il faut « prévenir des abus dont l'expérience a fourni plus d'un témoignage ». — On fait allusion par ces

mots aux violences que plusieurs personnes auraient subies dans les couvents et les monastères. M. Goblet croit-il toutes les histoires de ce genre contées par les romanciers ? Sait-il les précautions prises par le droit canonique pour assurer la pleine et entière liberté des vœux de religion ? S'il est aussi ignorant et crédule, que doit-on penser de cet homme d'Etat ? S'il ne pêche ni par crédulité ni par ignorance, à quel sentiment, à quelle passion, faut-il attribuer la proposition d'une mesure aussi injurieuse à l'Eglise qu'impuissante à produire son effet, si elle était nécessaire ? Je ne conteste pas que des abus ne se soient produits, qu'il n'en existe encore, et qu'il ne s'en produise dans l'avenir ; mais assurément le bon moyen de les supprimer ou de les prévenir ne serait pas de soumettre les couvents, à l'égal des mauvais lieux, à l'inspection des agents de la puissance civile. Un esprit vraiment libéral, s'il avait conçu contre l'Eglise une pareille défiance, chercherait à remédier au mal, non pas en violant arbitrairement la loi canonique et en usant avec brutalité de la force matérielle, mais par une entente amicale avec la puissance ecclésiastique, laquelle, je le répète, est plus soucieuse que l'Etat lui-même de la liberté des engagements religieux. D'autant que l'histoire nous enseigne que les emprisonnements, séquestrations ou internements dans les monastères, étaient le fait du pouvoir séculier, et que l'Eglise n'a cessé de protester contre de si monstrueux abus, dont elle était la première victime.

La troisième « mesure exceptionnelle » proposée par M. Goblet regarde le droit de dissolution des congrégations religieuses. L'Etat les pourra dissoudre par un simple décret pris en conseil des ministres. Telle est la liberté octroyée aux associations religieuses par le libéralisme radical de M. Goblet. Elle pourrait être très exactement formulée en ces termes : « Vous êtes libre tant qu'il me plaira de vous

laisser subsister. » Si telle est la liberté, que sera l'arbitraire ? Mais sur quoi donc M. Goblet base-t-il ce droit de dissolution qu'il attribue à l'Etat, non pas au pouvoir judiciaire, mais au pouvoir administratif ? Il cite l'autorité de Portalis. « Si c'est par la puissance ecclésiastique qu'un ordre religieux existe dans l'Eglise, disait ce jurisconsulte, c'est par la puissance temporelle qu'il existe dans l'Etat... La puissance temporelle peut reprendre ce qu'elle a donné, sans que la puissance ecclésiastique ait le droit de se plaindre. C'est un acte de souveraineté qui donne l'établissement légal, c'est un acte de souveraineté qui le révoque, et la souveraineté est indépendante. » Voilà les maximes césariennes invoquées par M. Goblet et dont il fait le fondement de ce prétendu droit de l'Etat. Je remarque d'abord que, fussent-elles vraies en théorie, la conséquence qu'en tire M. Portalis est injuste et, par suite, pratiquement fausse. Si l'Etat accorde à certains citoyens un privilège, et si, en vertu de ce privilège, ces citoyens engagent dans une entreprise leur propre fortune et celle d'autres citoyens, est-ce que l'Etat a le droit de retirer arbitrairement, sans motif, sans compensation, du jour au lendemain, ce privilège, encore qu'il l'ait concédé comme une faveur et qu'il soit un acte bénévole de sa souveraineté ? Quel est l'homme de sens rassisé qui reconnaîtrait à l'Etat une autorité aussi déraisonnable ? N'en est-il pas ainsi pour les associations religieuses, dans lesquelles sont engagés plus que les biens de la fortune, mais la vie tout entière, l'honneur et la conscience même des citoyens ? Non, l'existence légale des congrégations fût-elle une faveur, un privilège, il serait injuste d'attribuer à l'Etat le droit de les dissoudre arbitrairement. Mais la maxime césarienne sur laquelle s'appuie le libéral M. Goblet est fausse, même en théorie. Est-il nécessaire de le démontrer ? M. Goblet le déclare lui-même quand il

dit que la liberté d'association est un droit naturel et non pas une faveur accordée par l'Etat. A-t-il remarqué la contradiction qui existe entre son assertion et la maxime de Portalis ? Si la liberté d'association est de droit naturel, elle n'est évidemment pas une simple concession de la puissance civile. L'Etat ne donne pas aux citoyens, il leur reconnaît et leur garantit seulement la liberté de s'associer. Ce n'est donc pas en vertu d'un acte de la souveraineté temporelle que les congrégations religieuses se forment dans l'Etat ; c'est en vertu du droit naturel lui-même, et leur établissement est légal, car il n'y a pas de loi valable contre le droit que la nature confère. Il est faux, par conséquent, que ce soit par la puissance temporelle que les congrégations religieuses existent dans l'Etat ; et il est, par suite, doublement faux que l'Etat ait à leur égard le droit de dissolution arbitraire. Outre que les congrégations, de même que l'Eglise, peuvent invoquer à juste titre et possèdent, dans l'opinion de tous les catholiques, d'après l'institution de Jésus-Christ, le droit divin à l'existence, et que ce droit divin n'a pas moins de force et d'autorité que le droit naturel primitif. Est-il d'un politique sage et d'un homme d'Etat avisé de ne tenir aucun compte de cette conviction des catholiques et d'entrer en lutte contre la foi d'un si grand nombre de citoyens ? Il me semble même qu'un véritable ami de la liberté n'agirait pas de la sorte, et qu'il se préoccuperait davantage de respecter les croyances religieuses, surtout quand il prétend travailler à les garantir. Je n'ignore pas que, pour certaines gens encore imbus de vieilles erreurs souvent réprouvées par l'Eglise, « il n'est pas nécessaire à la religion qu'il existe des associations pareilles ». C'était le sentiment de Portalis, et M. Goblet le rappelle avec complaisance. Mais j'estime que sur ce point l'Eglise est mieux informée que ce jurisconsulte et cet ancien ministre, et qu'elle en

doit être crüe, lorsqu'elle affirme que les congrégations religieuses sont un produit naturel de sa doctrine et qu'elles sont nécessaires à son développement et à sa vitalité, le Christ lui-même en ayant jeté les fondements. Ainsi donc on ne peut admettre que l'Etat ait le droit de dissoudre arbitrairement ni de sa seule autorité une congrégation religieuse. C'est contraire à la justice non moins qu'à la liberté.

Une dernière « mesure exceptionnelle » interdirait aux congrégations de « recevoir comme membres des mineurs non émancipés ». Cette mesure serait une « garantie nécessaire contre les prétendues vocations nées de la contrainte ou de l'habitude ». Voilà certes un digne gage de la sollicitude de M. Goblet pour la sincérité et la liberté des vocations religieuses ! Faut-il lui redire que l'Eglise n'en a pas un moindre souci, et lui apprendre que dès longtemps elle a pris des mesures ayant le même but que celle qu'il propose ? Comprendra-t-il enfin que la question des congrégations religieuses, une fois la liberté d'association reconnue par l'Etat, est de celles qui ne peuvent être bien résolues que par un accord formel avec l'Eglise ou du moins par un respect sincère des lois que les conciles et les papes ont portées en cette matière avec la compétence et l'autorité qui n'appartiennent qu'à eux seuls ?

On voit maintenant si la loi de M. Goblet, qui n'est pas une loi de liberté, serait une loi d'égalité ? On voit ce qu'il faut penser de ces paroles, que je veux croire ironiques plutôt qu'inconscientes : « Les congrégations ne peuvent légitimement se plaindre de se voir appliquer un régime commun à toutes les associations. » Un régime commun fait de « mesures exceptionnelles » !

Mais pourquoi ne dirai-je pas que les congrégations religieuses méritent en effet un régime spécial ? Elles ne sont pas — rien n'est plus vrai — des associations

comme les autres. Non seulement elles en diffèrent par leur but, qui est de l'ordre moral et religieux, par les liens qui unissent leurs membres, par la communauté de vie qu'elles instituent et qui exige leur organisation particulière si remarquable, mais encore elles relèvent d'une puissance distincte d'elles-mêmes et de chacun des membres, souveraine en son ordre, non moins considérable que l'Etat, je veux dire de l'Eglise. Tandis que les autres associations se forment uniquement par la libre volonté de leurs membres et n'ont d'autre autorité au-dessus d'elles que la puissance civile, les associations religieuses sont soumises dans leur formation au droit ecclésiastique et dépendent premièrement de la juridiction de l'Eglise catholique et du Pape son chef. Je ne considère ici que le fait, sans discuter le droit ; car, dans l'espèce, au point de vue politique, qui est celui de l'Etat et de sa loi, le fait en lui-même, qu'il soit ou non fondé en droit, a une valeur incontestable et doit servir de base à une législation vraiment libérale concernant les congrégations. Eh bien ! étant donnée cette différence entre les associations religieuses et les autres, il me paraît clair que l'on ne peut légiférer sur elles comme sur les autres, et qu'il faut les traiter d'une manière spéciale. La plus simple serait de s'entendre avec l'Eglise et de compléter sur ce point le Concordat ; la plus conforme aux tendances séparatistes de nos libéraux serait de ne rien édicter de contraire au droit ecclésiastique, afin de ne violer en rien la conscience religieuse des citoyens qui voudraient s'engager dans ces associations. C'est en ce sens seulement que l'on peut réclamer de nos hommes d'Etat, pour les congrégations religieuses, un régime spécial. Et je ne ferai pas valoir ici les services sans nombre qu'elles rendent à la patrie française au dedans et au dehors, et qui, de l'aveu même de plusieurs illustres adversaires, suffiraient à leur mériter, non pas le simple

droit commun, mais une spéciale protection et des privilèges qui tourneraient à la gloire et au profit du pays. Ces considérations seraient d'un grand poids sans doute sur des hommes qui ne regarderaient pas la religion comme un agent nuisible et l'Eglise comme l'ennemi ; mais, auprès de ceux qui, chez nous, deviennent aujourd'hui, plus en fait peut-être qu'en droit, la puissance publique, il suffit — n'est-ce même pas trop ? — de revendiquer pour l'Eglise, ses institutions et ses œuvres, cette liberté, au-dessus de laquelle Dieu n'aime rien, a dit saint Anselme, pour l'Eglise de Jésus-Christ.

Qu'il me soit permis de présenter en terminant une observation qui ne paraîtra peut-être pas inutile et sans portée. A mon sens, nos hommes d'Etat — le projet de loi de M. Goblet en est une preuve nouvelle — considèrent les idées plus que les faits, et c'est là, me semble-t-il, une grande erreur en politique. Loin de moi la pensée de donner aux faits la prédominance sur les principes. Dans le gouvernement des sociétés, comme dans celui de la conscience, de même que dans la littérature et dans l'art, l'idéal est le stimulant de l'activité, de l'énergie, la lumière qui montre la voie, la force qui fait renverser les obstacles. Il est donc nécessaire que les idées régissent la politique elle-même et président au gouvernement des nations. Mais la prudence est la vertu capitale des gouvernants, et c'est elle qui règle l'application des principes dans la réalité variable des faits. Son premier acte consiste à juger de ce qui est possible et de ce que les circonstances exigent. Ce jugement droit est la qualité maîtresse de l'homme appelé à diriger ses semblables. N'est-ce pas celle dont nos hommes d'Etat semblent le moins pourvus ? S'il est un fait évident, palpable, c'est que la liberté d'association n'est pas seulement un droit naturel ou même un droit divin, mais une nécessité sociale, car, malgré les lois

prohibitives, les associations se forment de toutes parts. M. Goblet le constate, après tant d'autres, en particulier pour les associations religieuses. « Déjà sous le premier Empire, dit-il, et depuis sous les divers régimes monarchiques, un certain nombre de congrégations se sont publiquement rétablies, les congrégations d'hommes en vertu de décrets ou d'ordonnances, les congrégations de femmes en vertu de décrets d'abord, puis de la loi du 2 juin 1825. Et, à côté de ces congrégations reconnues ou autorisées, combien d'autres se sont créées sans autorisation, contrairement à notre droit public ; et, bien que ne jouissant d'aucune personnalité civile, n'en sont pas moins arrivées à posséder par des moyens détournés, non-seulement des valeurs mobilières, mais des immeubles considérables ! Vainement a-t-on voulu mettre un terme à cet état de choses par les décrets de 1880. Les congrégations visées par ces décrets, après un simulacre de dispersion, se sont reconstituées, et aujourd'hui elles existent et possèdent en France au mépris de la loi. L'État ne sait exactement ni le nombre de ces congrégations, ni le nombre de leurs membres, ni surtout la quotité de leurs biens. »

Que prouve cet état de choses, sinon la nécessité sociale de la liberté d'association ? Dès lors, que devraient faire des législateurs animés d'un sincère libéralisme et légitimement soucieux d'assurer à leurs concitoyens la jouissance d'une liberté si nécessaire ? Leur premier soin, à mon humble avis, serait d'étudier comme un phénomène historique le fonctionnement des associations formées malgré des lois injustes et vexatoires, comment elles se constituent et s'organisent, agissent et se développent, quels sont leurs règlements et leurs statuts. De cette étude résulterait la connaissance exacte des conditions essentielles de la vie d'une association. Si l'on y ajoutait une sérieuse et impartiale enquête auprès des associés eux-mêmes pour s'infor-

mer de leurs désirs et de ce qu'exigerait un régime de liberté, il serait facile de savoir ce que doit autoriser et ce que doit interdire une législation vraiment libérale en faveur des associations. Il est à croire qu'une telle méthode n'aurait pas produit le projet de loi de M. Goblet, qui viole et la liberté et l'égalité, parce qu'il prétend soumettre à des idées préconçues sur la souveraineté de l'État la formation et la vie même de ces associations, qui naissent malgré l'État et qui tirent leur origine de ce besoin naturel de sociabilité qui est le principe de l'État même et sur lequel celui-ci ne peut rien.

M. Goblet estime que son projet « répond aux sentiments dont s'honore le parti républicain. » J'aime à penser que M. Goblet se trompe et que, même chez nous, du moins en droit, le nom de République n'est pas, pour tous ceux qui l'acclament, synonyme de césarisme démocratique et de despotisme antichrétien. Quoi qu'il en soit, j'espère qu'un jour viendra où le peuple de France aimera de nouveau et réclamera la liberté et la justice. Ce sera l'heure des réformes et des restaurations nécessaires ; et qui sait si la République n'aura pas alors à se repentir d'avoir voulu passer pour un régime contraire à la justice et à la liberté ?

IV

AU CONGRÈS CATHOLIQUE DE LILLE DE 1893 :

DES RAPPORTS ENTRE LES PATRONS ET LES
OUVRIERS ¹.

Dans la lutte que l'Eglise de France soutient depuis près de vingt ans contre la franc-maçonnerie, les catholiques du Nord ont une part très glorieuse. Dès 1875, avant que la bataille ne s'engageât, la fondation de l'Université catholique de Lille les avait mis au premier rang. Nulle part on ne déploya plus de zèle et de générosité ; nulle part aussi on ne fit œuvre plus grandiose et plus florissante. Lorsque les hostilités commencèrent, et qu'après avoir mutilé le haut enseignement libre le gouvernement essaya de détruire les écoles primaires chrétiennes, les catholiques, loin de se laisser abattre ou refroidir, redoublèrent d'ardeur et prodiguèrent sans compter leur argent et leur dévouement. La crise industrielle, commerciale et agricole, a diminué leurs ressources sans amoindrir leur charité. Chez eux, toutes les œuvres sociales fleurissent, et il n'est aucune misère devant laquelle ne s'ouvrent et le cœur et la bourse des catholiques du Nord.

1. Article publié dans la *Science catholique* du 15 octobre 1894.

Qui n'a lu avec intérêt, presque toujours avec admiration et applaudissement, les rapports, discussions et comptes-rendus, de leurs assemblées générales annuelles ? Assurément ces assemblées méritent une place de choix parmi les nombreux congrès tenus par les catholiques de France durant ce dernier quart de siècle. Il n'est point de question touchant les affaires religieuses, ou l'ordre économique et social, qui n'y ait été posée, discutée, souvent élucidée, parfois résolue. L'histoire de ces assemblées serait presque l'histoire du mouvement religieux et social chrétien de notre temps.

Dans quelques semaines, du 20 au 25 novembre, les catholiques du Nord et du Pas-de-Calais tiendront à Lille l'assemblée générale de 1894. J'attendais depuis plusieurs mois cette occasion pour parler d'un remarquable rapport lu au congrès de l'an passé par le R. P. Doyotte, de la Compagnie de Jésus. Il a pour titre : *du Patronage et des rapports entre les patrons et les ouvriers*. Ce travail donna lieu à une discussion fort animée, car il touche à plusieurs points de grande conséquence dans la question sociale ¹.

C'est sur ces divers points que je désirerais attirer la bienveillante attention de mes lecteurs afin de dissiper, s'il est possible, les malentendus qui existent entre catholiques, et d'atténuer, sinon de détruire, de fâcheux dissentiments.

Je résumerai donc tout d'abord le travail du R. P. Doyotte. A la suite je présenterai quelques observa-

1. Qu'il me soit permis de dire ici que le compte-rendu de cette discussion, tel qu'il a été publié dans les *Conférences d'études sociales de Notre-Dame du Haut-Mont*, n'est pas absolument exact. On ne rapporte pas ce que j'ai demandé, on m'attribue ce que je n'ai pas dit, on ajoute et on corrige un peu trop dans le discours du R. P. Castelein, s. j. Mais ce sont là défauts habituels des comptes-rendus, si l'on en croit les parties adverses.

tions et rappellerai sur quelques points la doctrine de Léon XIII dans l'encyclique *de conditione opificum*. Peut-être en résultera-t-il que l'accusation de socialisme portée par le R. P. Doyotte contre certaines formules et certaines expressions employées par des écrivains et des orateurs catholiques manque de fondement.

I

Après avoir débuté par le mot légèrement ironique de M. Anatole Leroy-Beaulieu : *la mode est aux questions sociales*, et raillé non sans malice « les naïfs qui vont bruyamment au devant des mécontents et se font comme un jeu d'acclamer avec complaisance les revendications du quatrième état », le R. P. Doyotte annonce, avec une parfaite modestie, qu'il va « livrer à l'intelligence et au bon vouloir de tous quelques notions élémentaires, simples, certaines, sur la nature et sur les rapports des patrons et des ouvriers ». Mais d'abord il est nécessaire, dit-il, « de débarrasser la question des idées fausses et des passions troublantes qu'on y mêle et qui ne font qu'accroître l'obscurité et les difficultés du problème ».

Ces idées fausses et ces passions troublantes « ont pour principe à la fois l'ignorance et la passion : l'ignorance de la vraie notion de la société, et une double passion » : d'une part, « la soif d'innovation », et, d'autre part, « l'amour de l'égalité, la haine des inégalités sociales ».

Assurément l'amour de l'égalité ne date pas d'hier. L'antiquité païenne l'a connu ; mais seule, l'Église a eu la puissance d'acheminer doucement les hommes « vers l'égalité devant les lois et dans l'amour », en

les faisant passer de *l'esclavage* au *servage*, et du *servage* au *salariat*.

Le salariat est « l'état normal de l'humanité ». Il résulte de l'inégalité naturelle des conditions, laquelle, dit Léon XIII, « tourne au profit de tous, de la société comme des individus ».

Mais les esprits « imbus de socialisme » voudraient détruire ces inégalités « indispensables à toute bonne organisation sociale ». Aussi voit-on que l'ouvrier veut s'élever au niveau du patron, « ou bien abaisser le patron jusqu'à lui, traiter avec lui d'égal à égal, et même lui dicter ses volontés sur le propre terrain de son usine, soit directement par lui-même, soit indirectement par le moyen d'un syndicat étranger, qu'il s'agisse du personnel à employer ou d'une question de discipline intérieure à décider ».

« C'est une révolution dans l'ordre social, une *altération* profonde des rapports des ouvriers et des patrons ».

A la vérité, « comme hommes, comme citoyens et comme chrétiens, c'est-à-dire devant les lois, devant la justice et dans la charité, tous les hommes, ouvriers et patrons, sont égaux ; mais, dans l'organisation sociale, il y a des inégalités et une subordination que la nature impose ».

Quelles sont ces inégalités et cette subordination ?

« Le patron n'est pas ouvrier et l'ouvrier n'est pas patron : celui-ci est supérieur, celui-là est subordonné ». C'est l'ordre et c'est la loi essentielle des sociétés. L'ouvrier peut devenir patron, mais « tant qu'il est ouvrier, il n'est pas le patron ni l'égal du patron ; la nature s'y oppose et l'ordre social y répugne absolument ».

Voilà pour la passion de l'égalité. Considérons maintenant ce que produit l'ignorance de la vraie notion de la société.

On a inventé de nos jours, sur la société et sur

l'autorité du pouvoir social, des théories nouvelles qui sont capables de bouleverser l'ordre social tout entier, qui atteignent inévitablement le droit de propriété et qui conduisent fatalement, qu'on le veuille ou qu'on ne le veuille pas, au socialisme, de quelque nom qu'on le décore ».

Précisons bien ces nouvelles théories.

Pour les sociologues nouveaux, la société est « un immense *organisme* corporatif, à partir de la première corporation naturelle et nécessaire qui est la famille, jusqu'à la grande corporation qui est l'Etat, en passant par ces corporations intermédiaires, filles de la première, origine de la dernière, les communes, les provinces, sans oublier les corporations professionnelles qui groupent les hommes voués aux mêmes occupations et ayant par conséquent les mêmes intérêts ».

Voilà, dit le R. P. Doyotte, la « conception nouvelle » : *la société est un organisme*. Conception hardie peut-être, mais encore plus révolutionnaire, et qui contient en germe le socialisme tout entier.

Il s'ensuit, en effet, premièrement que *le travail est une fonction sociale*, et secondement que *l'Etat est une Providence*.

« L'Etat, principe et moteur universel, viendra contre toute justice, s'immiscer dans tout, se substituer à tout, être lui-même tout dans l'usine comme dans l'école, dans la famille et dans l'Eglise, absorber en un mot la liberté individuelle et les droits de la propriété. » Tandis que, d'après les principes de la philosophie chrétienne et les enseignements formels de Léon XIII, « l'Etat a pour mission de garantir les droits des individus, de les affermir, de les protéger, de les défendre, et là doit s'arrêter son action. »

Quant au travail, il cesse d'être « une prestation d'ouvrage librement consentie moyennant un salaire convenu », il est une fonction sociale. « C'est la so-

ciété qui le produit, avec le concours et pour le profit de ses membres. » Le simple et libre contrat de travail devient un contrat de société. « Le capital et le travail étant des fonctions sociales, il s'ensuit, en bonne logique, que l'ouvrier et le patron sont vraiment sociétaires et font partie d'une *association en participation* : le travail est l'apport de l'ouvrier. » C'est ainsi que la *participation aux bénéfices*, en sus du salaire normal, devient un droit social.

« Vous le voyez, Messieurs, concluait avec une malicieuse bonhomie le R. P. Doyotte, c'est là qu'on arrive : à toucher aux bases mêmes de la propriété et à faire, au fond, sous prétexte d'organisation du travail, quelque peu de bon socialisme. »

Et il ajoutait aussitôt : Ces erreurs et ces passions écartées, nous pouvons aborder maintenant la question de la nature et des rapports des patrons et des ouvriers.

II

Avant d'aborder cette seconde partie du travail du R. P. Doyotte, arrêtons-nous un instant à la première. Elle produisit du premier coup, sur plusieurs membres du Congrès, une impression défavorable. Etait-ce sans raison ?

Tout le monde sait que parmi les causes de la crise sociale actuelle on doit compter la passion de l'égalité. Non contents de l'égalité civile et politique, fruit des révolutions opérées chez nous depuis cent ans, les socialistes réclament l'égalité dans la possession et la jouissance des richesses. C'est dans ce but qu'ils « prétendent que toute propriété de biens privés doit être supprimée, que les biens d'un chacun doivent être communs à tous, et que leur administration doit

l'autorité du pouvoir social, des théories nouvelles qui sont capables de bouleverser l'ordre social tout entier, qui atteignent inévitablement le droit de propriété et qui conduisent fatalement, qu'on le veuille ou qu'on ne le veuille pas, au socialisme, de quelque nom qu'on le décore ».

Précisons bien ces nouvelles théories.

Pour les sociologues nouveaux, la société est « un immense organisme corporatif, à partir de la première corporation naturelle et nécessaire qui est la famille, jusqu'à la grande corporation qui est l'Etat, en passant par ces corporations intermédiaires, filles de la première, origine de la dernière, les communes, les provinces, sans oublier les corporations professionnelles qui groupent les hommes voués aux mêmes occupations et ayant par conséquent les mêmes intérêts ».

Voilà, dit le R. P. Doyotte, la « conception nouvelle » : *la société est un organisme*. Conception hardie peut-être, mais encore plus révolutionnaire, et qui contient en germe le socialisme tout entier.

Il s'ensuit, en effet, premièrement que *le travail est une fonction sociale*, et secondement que *l'Etat est une Providence*.

« L'Etat, principe et moteur universel, viendra contre toute justice, s'immiscer dans tout, se substituer à tout, être lui-même tout dans l'usine comme dans l'école, dans la famille et dans l'Eglise, absorber en un mot la liberté individuelle et les droits de la propriété. » Tandis que, d'après les principes de la philosophie chrétienne et les enseignements formels de Léon XIII, « l'Etat a pour mission de garantir les droits des individus, de les affermir, de les protéger, de les défendre, et là doit s'arrêter son action. »

Quant au travail, il cesse d'être « une prestation d'ouvrage librement consentie moyennant un salaire convenu », il est une fonction sociale. « C'est la so-

ciété qui le produit, avec le concours et pour le profit de ses membres. » Le simple et libre contrat de travail devient un contrat de société. « Le capital et le travail étant des fonctions sociales, il s'ensuit, en bonne logique, que l'ouvrier et le patron sont vraiment sociétaires et font partie d'une *association en participation* : le travail est l'apport de l'ouvrier. » C'est ainsi que la *participation aux bénéfices*, en sus du salaire normal, devient un droit social.

« Vous le voyez, Messieurs, concluait avec une malicieuse bonhomie le R. P. Doyotte, c'est là qu'on arrive : à toucher aux bases mêmes de la propriété et à faire, au fond, sous prétexte d'organisation du travail, quelque peu de bon socialisme. »

Et il ajoutait aussitôt : Ces erreurs et ces passions écartées, nous pouvons aborder maintenant la question de la nature et des rapports des patrons et des ouvriers.

II

Avant d'aborder cette seconde partie du travail du R. P. Doyotte, arrêtons-nous un instant à la première. Elle produisit du premier coup, sur plusieurs membres du Congrès, une impression défavorable. Etait-ce sans raison ?

Tout le monde sait que parmi les causes de la crise sociale actuelle on doit compter la passion de l'égalité. Non contents de l'égalité civile et politique, fruit des révolutions opérées chez nous depuis cent ans, les socialistes réclament l'égalité dans la possession et la jouissance des richesses. C'est dans ce but qu'ils « prétendent que toute propriété de biens privés doit être supprimée, que les biens d'un chacun doivent être communs à tous, et que leur administration doit

revenir aux municipalités ou à l'Etat ¹ ». La passion de l'égalité est, au fond, l'inspiratrice de toutes les théories socialistes.

Mais pourquoi le R. P. Doyotte ne définit-il pas ce qu'il entend par la *subordination* de l'ouvrier à l'égard du patron, qui est une conséquence de l'inégalité de leurs conditions sociales? En quoi le patron est-il *supérieur* à l'ouvrier, et l'ouvrier *inférieur* au patron? Peut-être le vague de la pensée recèle-t-il quelque conclusion fausse. Nul ne songe à nier que « la nature ait disposé parmi les hommes des différences aussi multiples que profondes : différences d'intelligence, de talent, d'habileté, de santé, de force; différences nécessaires, d'où naît spontanément l'inégalité des conditions ² ». C'est là un fait qui s'impose et « contre lequel tous les efforts du socialisme seront vains », dit avec raison Léon XIII. Mais serait-il inutile de déterminer d'une manière plus précise quelle *subordination* de l'ouvrier à l'égard du patron résulte de leur condition inégale, c'est-à-dire de la richesse de l'un et de la pauvreté de l'autre? Quand le R. P. Doyotte affirme, sans restriction ni réserve, que l'ouvrier ne peut jamais « traiter d'égal à égal » avec le patron « sur le terrain de l'usine », n'exagère-t-il pas un peu la subordination naturelle des pauvres aux riches, du travail au capital? Ne serait-ce pas la pousser trop loin que de condamner en son nom les syndicats « composés des seuls ouvriers », alors que Léon XIII les approuve au même titre que les syndicats « *mixtes* qui réunissent à la fois les ouvriers et les patrons ³ »? Si les patrons, sur le terrain de l'usine, manquent à la justice et lèsent les droits des ouvriers, la subordination de la classe pauvre à la classe riche empêchera-t-elle ceux-ci de

1. Encyclique *Rerum novarum*.

2. Encyclique *Rerum novarum*.

3. Encyclique *Rerum novarum*.

« traiter d'égal à égal » avec leurs exploiters capitalistes? Comme hommes et comme citoyens, devant la justice et devant les lois, a dit très bien le R. P. Doyotte, ouvriers et patrons sont égaux. N'arrive-t-il pas quelquefois que « sur le terrain de l'usine » ce sont les hommes et les citoyens qui se rencontrent et se heurtent, et non pas seulement les riches et les pauvres, les patrons et les ouvriers?

Mais parlons de la « théorie nouvelle » dénoncée et réprouvée comme socialiste par le R. P. Doyotte.

Je l'avoue, ce fut pour moi une surprise extrême d'entendre accuser de socialisme une conception de la société qui est, je ne crains pas de le dire, celle de la philosophie chrétienne. Qui n'a rencontré chez nos plus grands docteurs ces expressions de *vie sociale* et de *corps vivant*, de *tête* et de *membres*, appliquées à la société? La comparaison entre le *corps social* et le *corps humain* est célèbre dans l'Ecole. L'autorité sociale y est souvent représentée comme l'*âme* de ce vaste corps. Pourquoi donc, fidèles à cette terminologie traditionnelle, ne dirions-nous pas que la société civile est un « immense organisme corporatif ¹ »?

1. Faisons un peu de scolastique. On appelle vivant l'être qui se meut lui-même vers sa fin. Or la société humaine se dirige elle-même vers son propre but naturel, qui est de faciliter à l'homme l'acquisition des biens de l'âme et du corps sur la terre. Voilà pourquoi toute société humaine peut être qualifiée de *corps vivant*, et le mouvement social, c'est-à-dire l'ensemble des opérations par lesquelles elle tend à sa fin, est justement nommé *vie sociale*. Les diverses institutions politiques, administratives, judiciaires, etc., en composent l'*organisme* gouvernemental avec ses *fonctions* multiples; et de même, on peut dire que le travail — à prendre ce mot au sens restreint d'activité corporelle et manuelle — est la *fonction* de l'*organisme social économique*, qui embrasse l'agriculture et l'industrie, pour la *production*, et le commerce, pour la *répartition* de la richesse. C'est là évidemment une terminologie *métaphorique*, car la société n'est pas *unum per se*, mais *unum per accidens*.

Le R. P. Doyotte cite avec complaisance les paroles de Léon XIII sur l'inégalité naturelle et nécessaire des conditions sociales. Il cite même ces mots : « Cette inégalité tourne au profit de tous, de la société comme des individus. » Que ne poursuit-il la citation ? Léon XIII ajoute en effet : « Car la *vie sociale* requiert un ORGANISME très varié et des *fonctions* fort diverses ; et ce qui porte précisément les hommes à se partager ces *fonctions*, c'est surtout la différence de leurs conditions respectives. » Est-ce l'expression : *l'organisme de la vie sociale*, qui dans le texte papal a arrêté la plume du P. Doyotte ?

Et quelles sont, je le demande, ces *fonctions* de la *vie sociale* dont parle ici Léon XIII, ces fonctions que les hommes se partagent d'après la différence de leurs conditions ? Le travail ne serait-il pas une de ces fonctions ? Léon XIII continue de parler en ces termes : « Ce qui porte précisément les hommes à se partager ces fonctions, c'est surtout la différence de leurs conditions respectives. *Pour ce qui regarde le travail en particulier*, l'homme, dans l'état même d'innocence, n'était pas destiné à vivre dans l'oisiveté ; mais ce que la volonté eût embrassé librement comme un exercice agréable, la nécessité y a ajouté, après le péché, le sentiment de la douleur, et l'a inspiré comme une expiation. » Ainsi s'exprime Léon XIII : il compte le travail au nombre des *fonctions* de la *vie sociale*. D'ailleurs le R. P. Doyotte convient que cette formule : *l'organisme de la vie sociale*, conduit logiquement à employer cette expression : *la fonction sociale du travail*.

Elle conduit de même à concevoir l'Etat comme une sorte de Providence. Et c'est pourquoi sans doute Léon XIII dit en termes exprès : « Que l'Etat se fasse donc, à un titre tout particulier, la PROVIDENCE des travailleurs. »

Est-il permis de dire que des expressions employées

par le Pape dans un document aussi étudié que l'encyclique *Rerum novarum* doivent être rejetées comme suspectes de socialisme ? Y aurait-il « quelque peu de bon socialisme » dans cette phrase du document pontifical : « Les pauvres, au même titre que les riches, sont, de par le droit naturel, des citoyens, c'est-à-dire du nombre des *parties vivantes* dont se compose, par l'intermédiaire des familles, le *corps* entier de la nation » ?

D'après le compte-rendu officiel du Congrès, le R. P. Castelein, jésuite belge, reconnaît que l'on peut dire de la société chrétienne qu'elle est un organisme. « L'attribut qui caractérise l'organisme vivant, lit-on dans le compte-rendu, c'est qu'il y ait un principe de vie commun à toutes les parties de l'organisme... La société chrétienne, à laquelle certains philosophes chrétiens ont appliqué cette notion, possédait ce principe de vie dans l'Evangile et dans l'autorité de l'Eglise universelle reconnue comme la règle vivante de tous les esprits et de toutes les volontés. Mais la société civile contemporaine a renoncé à ce principe de vie : il est impossible de lui appliquer cette note caractéristique. » Et le R. P. Castelein insiste beaucoup sur ce point dans le compte-rendu. « La société que M. l'abbé définit un organisme, lui fait-on dire, est la société civile et temporelle, complètement détachée de la société spirituelle ou de l'Eglise : c'est la société officiellement neutre et athée. »

Je n'ai aucun souvenir d'avoir entendu le R. P. Castelein faire cette remarquable distinction entre la société civile chrétienne et la société civile sans religion. Quoi qu'il en soit, je déclare ici que M. l'abbé, en défendant cette formule : la société est un organisme, et les formules connexes, ne voulait nullement parler de « la société civile officiellement neutre et athée », mais de la société civile telle que l'avait définie le R. P. Doyotte, de la société civile qui est de droit na-

tuel, de la société civile dont Léon XIII a décrit l'origine en ces termes : « L'homme est né pour vivre en société, car ne pouvant, dans l'isolement, ni se procurer ce qui est nécessaire et utile à la vie, ni acquérir la perfection de l'esprit et du cœur, la Providence l'a fait pour s'unir à ses semblables en une société tant domestique que civile, seule capable de fournir ce qu'il faut à la perfection de l'existence » ¹. Telle est la société que le R. P. Doyotte définit : « Une réunion d'hommes qui concentrent et qui dirigent leurs efforts vers un même bien : la sécurité de leurs droits et la commodité de leur vie, sous le gouvernement d'une autorité suprême ». Telle est la société dont il s'agissait dans le rapport, et dont je parlais dans la discussion : la *société naturelle*. Ce n'est pas la société sans religion, « officiellement neutre et athée » ; ce n'est pas non plus la société considérée précisément comme chrétienne : c'est la société telle qu'elle résulte des besoins naturels de l'homme, la société dont l'origine, la constitution et la vie sont de droit naturel. Pourquoi, dans le compte-rendu du congrès, a-t-on mis sur les lèvres du R. P. Castelein des paroles qui dénatureront ainsi la pensée de son adversaire, et que M. l'abbé n'eût assurément pas laissé passer sans protestation ?

Serait-ce par respect pour la terminologie traditionnelle et le langage de Léon XIII ? Prétendrait-on insinuer que le Pape, dans l'Encyclique, et les docteurs, dans l'Ecole, parlent de la société chrétienne prise formellement comme telle ! Je ne sais, mais il est très facile de se convaincre, que les philosophes chrétiens — non pas *certain*s philosophes comme dit un peu dédaigneusement le R. P. Castelein, mais saint Thomas d'Aquin et Suarez, pour ne citer que les plus illustres ², — et avec eux Léon XIII entendent parler

1. Encyclique *Immortale Dei*.

2. Saint Thomas commente Aristote en le corrigeant parfois.

de la société qui est de droit naturel ; de la société dont l'inégalité des conditions est l'une des bases, et le droit de propriété l'un des fondements ; de la société qui résulte du besoin que les hommes ont naturellement les uns des autres, de leur « naturelle sociabilité ». « L'expérience quotidienne que fait l'homme de l'exiguïté de ses forces, dit Léon XIII, l'engage et le pousse à s'adjoindre une coopération étrangère... De cette propension naturelle, comme d'un même germe, naissent la société civile d'abord, puis au sein même de celle-ci, d'autres sociétés qui, pour être restreintes et imparfaites, n'en sont pas moins des sociétés véritables... C'est pourquoi une société civile qui interdirait les sociétés privées s'attaquerait elle-même, puisque toutes les sociétés, publiques et privées, tirent leur origine d'un même principe, la naturelle sociabilité de l'homme » ¹.

Ne puis-je conclure maintenant que c'est à tort que le R. P. Doyotte réprouve comme socialistes les formules suivantes : *la société est un organisme — le travail est une fonction sociale — l'Etat est une Providence* ² ?

Le philosophe avait-il en vue la société chrétienne ? Le R. P. Castelein semble repousser absolument la sociologie d'Aristote. Ce n'est pas ainsi que procède saint Thomas d'Aquin. Il ne suffit pas de dire qu'une « notion est empruntée au paganisme ». Les grands génies païens ont en beaucoup de choses très exactement connu et fort bien exprimé le droit naturel.

1. Encyclique *Rerum novarum*.

2. Quand j'ai eu l'honneur de prendre la parole au congrès pour présenter quelques observations sur le rapport du R. P. Doyotte, j'ai demandé seulement que le Révérend Père voulût bien ajouter, en note, que les expressions qu'il incriminait étaient employées par des catholiques dans un très bon sens. Etait-ce trop demander ? et fallait-il absolument paraître attaquer ces catholiques ? Sans doute, puisque la seule note ajoutée par le Révérend Père est celle-ci : « Voir *Dictionnaire d'Economie politique*, article : *Socialisme chrétien*, sous la signature de M. Urbain Guérin ».

Aucun sociologue chrétien n'ignore que ces expressions métaphoriques sont employées dans un sens très faux par certains théoriciens anglais et allemands. Mais est-ce une raison suffisante pour abandonner au socialisme des manières de parler employées de tout temps dans les écoles catholiques, consacrées par l'usage de nos plus grands docteurs et de l'Eglise elle-même, enfin très faciles à justifier ? N'eût-il pas été plus sage, peut-être même, si je l'ose dire, plus juste et plus loyal, de faire une distinction bien marquée entre les théoriciens socialistes d'Outre-Rhin ou d'Outre-Manche et les sociologues chrétiens qui, au sentiment de plusieurs, paraissaient être visés dans le rapport du R. P. Doyotte ?

Le Révérend Père poursuit son attaque en disant que dans la « théorie nouvelle », le contrat de travail devient un *contrat de société*, et le patron et l'ouvrier des *sociétaires* faisant partie d'une *association en participation*.

Qu'il me suffise de faire remarquer ici que cette double notion, et les conséquences qui en découlent quant à la participation aux bénéfices, ne sont nullement liées aux précédentes formules sur l'*organisation* et les *fonctions* de la *vie sociale* ou la *Providence* de l'Etat. On peut très logiquement parler de la sorte, et garder intacte en son esprit l'antique notion du *contrat de louage d'ouvrage*, aussi bien que rejeter le *droit* de participation aux bénéfices. Mais nous reviendrons sur ce sujet après avoir résumé la seconde partie du travail du R. P. Doyotte.

III

Il s'agit de définir la nature et les rapports des patrons et des ouvriers.

« Le nom de *patron*, dit le R. P. Doyotte, désigne aujourd'hui un chef d'industrie, et celui de *patronage* la condition du patron, ou bien la protection qu'il exerce sur les ouvriers qu'il emploie. Le patron est donc un propriétaire d'une usine ou d'un champ, qui entreprend d'exploiter le sol ou les capitaux qui lui appartiennent en faisant appel à des ouvriers dont il loue le travail pour la culture de son champ ou la mise en activité de ses métiers : c'est un capitaliste qui prend à son service le travail d'autrui en échange d'un salaire dont il convient avec lui ».

Telle est la notion exacte du patron. Quelle est celle de l'ouvrier ?

« L'ouvrier c'est celui qui offre l'emploi de son activité pour recevoir, en retour de ses services, un salaire déterminé. »

Et le R. P. Doyotte ajoute aussitôt : « On peut se représenter l'ouvrier et le patron comme *deux propriétaires*, l'un du sol et de ses capitaux, l'autre de son temps et de ses forces, qui s'entendent librement et font ensemble un *marché* dont chacun a le droit d'attendre son profit. »

Le propriétaire « achète les services » de l'ouvrier, et il s'approprie son travail et le fruit de son travail moyennant un *salaire* qui en est la rémunération et le prix.

L'ouvrier, pour vivre, cherche l'emploi de son activité. C'est à lui de chercher, ce n'est pas à la société d'y pourvoir. « C'est Dieu et non point la société, dit le R. P. Doyotte, qui a pris l'engagement de donner à tout homme son pain de chaque jour..... C'est donc à la providence de Dieu et non pas directement à la société que l'homme a le droit de s'adresser pour trouver ses moyens de subsistance. » Et le Révérend Père affirme en conséquence que « *le droit social au travail n'est nullement fondé.* »

Dieu se sert des patrons pour faire travailler et

vivre les ouvriers, comme il se sert des riches pour subvenir au besoin des pauvres. Voilà l'ordre providentiel. Mais « la société n'a rien à voir dans la situation respective du patron et de l'ouvrier, et dans le besoin mutuel qu'ils ont l'un de l'autre : il n'y a là aucune fonction sociale ».

Ce n'est pas à dire que le patron ait rempli toutes ses obligations envers l'ouvrier, quand il a payé le juste salaire. Sans doute la *stricte justice* n'exige rien de plus ; mais le patron doit voir dans l'ouvrier un frère qui a besoin d'être aidé physiquement et moralement, il doit se faire librement la providence de ceux qu'il emploie et qui manquent du nécessaire ; il doit redevenir, dans le sens chrétien du mot, vraiment patron, c'est-à-dire *quasi le père de ses ouvriers*. Tel est le devoir du patronage.

Comment pratiquer ce devoir ? « Au point de vue purement social et économique, dit le R. P. Doyotte, nous nous trouvons en présence de deux solutions différentes que nous pourrions appeler l'une *socialiste*, quelles que soient les nuances qui caractérisent les groupes qui la représentent, et l'autre *chrétienne*, quelles que soient les formes particulières des institutions économiques qu'elle emploie » Les tendances et le programme de la solution socialiste peuvent tenir dans une formule très courte : la *participation aux bénéfices*, qui n'est que l'application pratique du contrat de travail devenu *contrat de société*. « Quant à la solution chrétienne, la formule de ses tendances et de son programme est plus courte encore : c'est la *charité*.

« C'est en dehors des lois de la stricte justice et des prétentions socialistes à la participation aux bénéfices, affirme le R. P. Doyotte, qu'il faut établir les relations des deux classes et le véritable exercice du Patronage chrétien ».

Et le Révérend Père termine par cette belle paro-

le : « La charité sera le pont qui unira les bords opposés, et l'abîme aura disparu ».

On le voit, d'après le R. P. Doyotte, les devoirs que la justice impose au patron vis-à-vis de l'ouvrier se réduisent à un seul : le paiement du juste salaire. Le Patronage n'est qu'une obligation de charité. Quant à la *participation aux bénéfices*, c'est du socialisme tout pur ; et il n'existe pour l'ouvrier aucun *droit social au travail*.

Considérons d'un peu plus près toutes ces choses.

IV

Je ne mettrai pas ici en question si de l'inégalité naturelle des conditions humaines résulte nécessairement ce que l'on nomme aujourd'hui le *salariat* ; je ne discuterai pas non plus si, comme l'affirme le R. P. Doyotte, le salariat est la dernière étape de la civilisation chrétienne et l'état normal de l'humanité. L'esclavage et le servage ont été regardés tour à tour comme des états définitifs, des rouages naturels de la société civile. Cependant l'un et l'autre ont successivement disparu. Mais ces questions sont ici hors de propos et nous entraîneraient loin de notre sujet. Il suffit de remarquer qu'elles n'ont pas été tranchées par l'Encyclique pontificale.

Attachons-nous au rapport du R. P. Doyotte, et parlons en premier lieu de la *participation aux bénéfices*.

Pourquoi le Révérend Père ne rappelle-t-il pas qu'il est une certaine participation aux bénéfices que Léon XIII connaît bien, qu'il ne désapprouve aucunement, et qui par suite ne saurait être taxée de socialisme ? Le programme social de M. le Comte Albert de Mun

comprend la participation aux bénéfices ¹. Or qui peut ignorer, en France, que le Pape des ouvriers est très exactement instruit de tous les points de ce programme, et qu'il n'en rejette aucun comme entaché de socialisme? « Nous l'avons lu, écrivait Léon XIII à M. de Mun, nous l'avons lu avec grande satisfaction.... Connaissant votre piété filiale et le zèle intelligent, avec lequel vous vous employez à seconder nos desseins, à rendre nos enseignements populaires et à les faire pénétrer dans la pratique de la vie sociale, la lecture de votre discours nous a été souverainement agréable... Nous vous exhortons à poursuivre votre généreuse entreprise... Nous avons d'ailleurs pleine confiance qu'en des questions si graves et si importantes, vous serez toujours fidèle aux règles par nous tracées ». Ainsi parle le Pape, et je le demande encore : Est-il permis, dans un congrès catholique, de repousser comme socialiste la participation aux bénéfices, sans faire aucune distinction ?

Le R. P. Doyotte présente la participation aux bénéfices comme une conséquence logique de ce que le contrat de travail est devenu, dans la « théorie nouvelle » un *contrat de société*.

Mais d'abord on peut admettre la participation aux bénéfices sans la lier logiquement et nécessairement à la théorie du contrat de travail. C'est un *moyen empirique*, dira-t-on, de rétablir la paix sociale en liant plus étroitement les intérêts des patrons et des ouvriers. Pourquoi ne vouloir considérer la participation que chez ceux qui la proposent comme la conséquence rigoureuse d'une théorie ?

Quant à l'expression du *contrat de société* employée pour désigner le *contrat de travail*, elle n'est pas juridiquement exacte. Mais le R. P. Doyotte qui

1. Voir le discours prononcé à Saint-Etienne le 18 décembre 1892, et le programme de la *Ligue catholique et sociale*.

enseigne que l'on « peut se représenter le patron et l'ouvrier comme deux propriétaires, l'un du sol et des capitaux, l'autre de son temps et de ses forces », doit comprendre aisément d'où elle est née. Le travail humain, qui est l'objet du marché conclu entre ces deux propriétaires, est-ce une *simple marchandise*? L'achat du travail humain, le louage de l'homme, est-ce absolument la même chose que le louage d'une maison ou d'un cheval et l'achat de l'usage de ces deux objets? Les obligations qu'impliquent les contrats de louage, a dit M. Gustave Théry en combattant la substitution du terme de contrat de société à celui de louage d'ouvrage, « changent non seulement, comme c'est naturel, quand il s'agit d'un homme ou d'une chose, mais encore selon qu'il s'agit d'un objet ou d'un autre, d'une chose ou d'un animal. » N'est-il pas nécessaire aujourd'hui d'insister énergiquement sur la différence de ces obligations entre le contrat de louage des choses et le contrat de travail? M. l'abbé Garnier n'hésite pas à l'affirmer. « L'expression de *contrat de louage*, a-t-il dit, répugne, à cause de l'assimilation à laquelle elle peut donner lieu. Le contrat de travail porte sur une personnalité humaine et entraîne des obligations étrangères au louage d'un animal. Il est d'une extrême importance qu'aucune confusion ne soit rendue possible à ce sujet, même du fait d'une simple expression ». Ne peut-on penser que la manière de concevoir le travail humain comme une simple marchandise, et le contrat de travail comme un simple contrat de louage, a contribué pour une bonne part à produire « la situation d'infortune et de misère imméritée » dans laquelle, dit Léon XIII, sont aujourd'hui « la plupart » des travailleurs? Ne voit-on pas des capitalistes méconnaître la dignité de la nature humaine, « user de l'homme comme d'un vil instrument de lucre et ne l'estimer qu'en proportion de la vigueur de ses bras » ?¹ On l'a

1. Encyclique *Rerum novarum*.

proclamé au Congrès, dans un rapport anonyme *sur les ouvriers mineurs* : « Il s'est introduit, dans certaines compagnies, une pratique trop habile qui consiste à donner la retraite aux ouvriers, non plus quand ils sont incapables moralement de tout travail, mais dès qu'ils commencent à être sur le déclin de leurs forces ». N'est-ce pas là une exploitation inhumaine ? Ce ne sont pas des cas chimériques, non plus que ceux dont parle Léon XIII quand il nous montre « ces spéculateurs qui ne font point de différence entre un homme et une machine, et abusent sans mesure de la personne des travailleurs pour satisfaire d'insatiables cupidités », et qui « imposent ainsi un joug presque servile à l'innfinie multitude des prolétaires »¹. Les catholiques qui, pour protester contre de pareils abus, appellent le contrat de travail un contrat de société sont-ils donc sans excuse, et doit-on les traiter en alliés illogiques et inconscients du socialisme ?

Mais l'expression de contrat de société, appliquée au contrat de travail, manque-t-elle absolument de vérité ? En d'autres termes, le salaire est-il le prix de la location du travail, ou bien le prix de la renonciation de l'ouvrier au produit du travail ? Le travail a-t-il, de par la nature même, un droit sur le produit, comme la cause sur l'effet ? ou bien doit-il être compté, dans l'analyse économique de la production, parmi les frais de fabrication qui sont à la charge du capital, seul maître du produit fabriqué ? Il n'est pas nécessaire, ni peut-être opportun, d'agiter ici ces questions délicates. Ce qui nous importe dans la discussion présente, c'est de faire observer qu'on peut les résoudre diversement sans encourir la qualification de socialiste, sans toucher en aucune sorte au droit naturel de propriété, sans aboutir par aucune voie au communisme.

1. Encyclique *Rerum novarum*.

Quant au *droit au travail*, tant célébré par les socialistes, le R. P. Doyotte le combat avec juste raison. L'Etat n'est pas précisément un entrepreneur, et son rôle, à parler d'une manière générale et abstraite, ne consiste pas à *fournir du travail* aux membres de la société. Une telle conception de l'Etat aboutirait logiquement à l'organisation collectiviste¹.

S'ensuit-il que l'on puisse dire que « c'est à la providence de Dieu, et non pas directement à la société, que l'homme a le droit de s'adresser pour trouver ses moyens de subsistance » ?

Je ne le crois pas. En fait, aujourd'hui, la société est responsable de la « situation d'infortune et de misère imméritée » dans laquelle se trouvent « la plupart » des travailleurs. Ce point est hors de controverse. « La violence des révolutions politiques, dit Léon XIII, a divisé le corps social en deux classes et a creusé entre elles un immense abîme. D'une part, la toute-puissance dans l'opulence : une faction qui, maîtresse absolue de l'industrie et du commerce, détourne le cours des richesses et en fait affluer en elle toutes les sources ; faction d'ailleurs qui tient en sa main plus d'un ressort de l'administration publique. De l'autre, la faiblesse dans l'indigence : une multitude, l'âme ulcérée, toujours prête au désordre² ». Lisez encore dans le prologue de l'Encyclique le remarquable résumé des causes de la crise sociale : abolition des corporations, athéisme d'Etat, individualisme économique et isolement des ouvriers, concurrence sans frein, usure déguisée, monopole du travail et des effets de commerce, joug presque servile imposé à la multitude des prolétaires. L'autorité publique n'est-elle pour rien dans l'origine et la durée d'un si triste état de choses ? Il en résulte, me semble-t-il,

1. Voir la *Science Catholique* du 15 mars 1894, page 363 et suivantes.

2. Encyclique *Rerum novarum*.

que les travailleurs peuvent à bon droit adresser leurs plaintes à l'Etat, cause d'un si grand mal. Car c'est un devoir de justice pour l'Etat de « faire en sorte que, de l'organisation même et du gouvernement de la société, découle spontanément et sans effort la prospérité tant privée que publique ¹ ». Si donc l'Etat manque à ce devoir, par rapport aux ouvriers, c'est *au nom de la justice* que ceux-ci lui feront entendre leurs revendications. Ainsi expliquée, le *droit au travail* n'a rien de socialiste. « Conserver l'existence, dit Léon XIII, est un devoir imposé à tous les hommes et auquel ils ne peuvent se soustraire sans crime. De ce devoir découle nécessairement le *droit* de se procurer les choses nécessaires à la subsistance, que le pauvre ne se procure que moyennant le salaire de son travail ». Voilà bien un certain *droit au travail*, et si l'Etat est cause que l'ouvrier ne peut se procurer le nécessaire, n'est-ce pas au nom de ce droit naturel que l'ouvrier réclamera de l'Etat les réformes sociales urgentes ? Voilà pourquoi sans doute Léon XIII recommande aux syndicats de « pourvoir d'une manière toute spéciale à ce qu'en aucun temps l'ouvrier ne manque de travail, et qu'il y ait (dans les caisses syndicales) un fond de réserve destiné à faire face non seulement aux accidents soudains et fortuits inséparables du travail industriel, mais encore à la maladie, à la vieillesse et aux coups de la mauvaise fortune ». Et si l'Etat fait obstacle à cette action légitime des corporations ouvrières, les pauvres travailleurs n'ont-ils pas raison de lui imputer à crime leur misère et de revendiquer devant lui leur *droit au travail* ² ?

1. Encyclique *Rerum novarum*.

2. Le compte-rendu officiel du congrès me prête cette *énormité* : « Si la société est ainsi constituée qu'il ne puisse gagner sa vie, le travailleur ne peut-il se dresser devant elle et lui dire : Nourris-moi ou saute, société. » Je n'ai pas tenu ce

Il nous reste maintenant à considérer la doctrine du R. P. Doyotte sur le patronage qui est, dit-il, un devoir de charité et non pas de justice, et à présenter quelques réflexions sur l'intervention de l'Etat dans les rapports entre patrons et ouvriers.

V

Si j'ai bien saisi la pensée du R. P. Doyotte, le seul devoir de justice qui existe pour le patron à l'égard de l'ouvrier, c'est le paiement d'un juste salaire.

Qu'est-ce que le juste salaire ? Le Révérend Père ne le dit pas clairement. Abaisser les salaires outre mesure, c'est commettre *un crime qui crie vengeance au ciel*, affirme-t-il. Sans nul doute, mais de quelle espèce morale est ce crime ? « Que le patron et l'ouvrier fassent telles conventions qui leur plaira, enseigne Léon XIII, qu'ils tombent d'accord notamment sur le chiffre du salaire, au-dessus de leur libre volonté, il est une *loi de justice naturelle* plus élevée et plus ancienne, à savoir, que le salaire ne doit pas être insuffisant à faire subsister l'ouvrier sobre et honnête. Que si, contraint par la nécessité ou poussé par la crainte d'un mal plus grand, il accepte des conditions dures que d'ailleurs il ne lui était pas loisible de refuser, c'est là subir une violence contre laquelle la

langage ; j'ai dit seulement que si la société est ainsi constituée, et si elle ferme l'oreille aux justes revendications des travailleurs, ON PEUT CONCEVOIR qu'il s'en trouve qui se dressent devant elle et lui disent, etc..... Mes paroles ne furent pas bien entendues, à cause du bruit que faisaient plusieurs membres, ni ma pensée bien comprise ; je m'en souviens parfaitement. C'est l'excuse du compte-rendu ; mais si le rédacteur avait soumis sa rédaction à tous les intéressés, de telles erreurs, qui peuvent être préjudiciables, ne se produiraient pas.

justice proteste¹ ». Voilà donc la *mesure* et la *loi* du salaire. Abaisser le salaire au-dessous de ce qui est nécessaire à la subsistance de l'ouvrier sobre et honnête, c'est violer la justice naturelle ; et l'on peut dire d'un capital si mal acquis : *la propriété c'est le vol*.

Mais le paiement du salaire est-il le seul devoir de justice imposé au patron ?

S'il en faut croire le R. P. Doyotte, « la stricte justice tolère » que le patron ne soit qu'un « vulgaire et égoïste propriétaire, exploiteur à son seul profit du bien qui lui appartient ». Que faut-il entendre par ces mots : la *stricte justice* ? Sans doute le Révérend Père y met un sens qui justifie son assertion ; car son langage paraît être en désaccord avec celui de Léon XIII.

Enumérant les « devoirs qui *dérivent de la justice* », le Souverain Pontife s'exprime en ces termes : « Quant aux riches et aux patrons, ils ne doivent point traiter l'ouvrier en esclave ; il est juste qu'ils respectent en lui la dignité de l'homme, relevée encore par celle de chrétien. Le christianisme prescrit qu'il soit tenu compte des intérêts spirituels de l'ouvrier et du bien de son âme. Aux maîtres il revient de veiller qu'il y soit donné pleine satisfaction ; que l'ouvrier ne soit point livré à la séduction et aux sollicitations corruptrices ; que rien ne vienne affaiblir en lui l'esprit de famille ni les habitudes d'économie. Défense encore aux maîtres d'imposer à leurs subordonnés un travail au-dessus de leurs forces ou en désaccord avec leur âge ou leur sexe. Mais, parmi les devoirs principaux du patron, il faut mettre au premier rang celui de donner à chacun le salaire qui convient²... » Telles sont, d'après l'enseignement so-

lennel de Léon XIII, les obligations que la justice impose aux patrons à l'égard des ouvriers.

Peut-on dire que le patronage n'est qu'un « devoir de charité » ? et que « la stricte justice tolère » que le patron ne soit qu'un « égoïste propriétaire exploitant son bien à son seul profit » ?

Non, le patronage est un devoir de justice ; la justice réproouve l'exploitation purement égoïste.

— Mais, dira peut-être le R. P. Doyotte, je parle de la *stricte justice*, et non pas simplement de la justice. Léon XIII invoque cette dernière seulement.

Oui sans doute ; mais le Révérend Père oppose la *stricte justice* à la *charité*, comme s'il n'y avait entre elles aucun terme moyen ; et là gît l'équivoque ou le malentendu. « Le véritable exercice du Patronage chrétien, dit-il, doit être établi en dehors des lois de la stricte justice, dans la charité ». Or Léon XIII, on vient de l'entendre, établit l'exercice du Patronage chrétien sur la justice. Alors il faut dire, ou bien que la justice invoquée par Léon XIII est précisément cette stricte justice nommée par le R. P. Doyotte, ou bien que par le mot de justice le Pape veut signifier la charité, ou bien qu'entre la stricte justice et la charité il existe une certaine loi de justice que le Révérend Père passe sous silence, et qui est, suivant Léon XIII, le fondement du patronage chrétien. Le R. P. Doyotte prétendrait-il que la justice invoquée par le Pape, c'est la charité ? Mais Léon XIII distingue expressément entre l'une et l'autre. En effet, après avoir énuméré les « devoirs qui dérivent de la justice », il poursuit en ces termes : « L'obéissance à ces lois suffirait à faire cesser tout antagonisme. L'Eglise toutefois porte ses vues plus haut ; elle propose un corps de préceptes plus complet, parce qu'elle ambitionne de resserrer l'union des deux classes jusqu'à les unir l'une à l'autre par *les liens d'une véritable amitié*. » Et il ajoute ensuite : « Mais c'est encore trop peu de la

1. Encyclique *Rerum novarum*.

2. Encyclique *Rerum novarum*.

simple amitié ; si l'on obéit aux préceptes du christianisme, c'est dans l'amour fraternel que s'opérera l'union » ¹. On le voit donc, dans la pensée comme dans le langage de Léon XIII, le patronage chrétien est un devoir de justice, et non pas seulement d'amitié, d'amour, de charité.

Par conséquent, c'est en justice que le patron doit à l'ouvrier de ne pas le traiter en esclave, mais en homme et en chrétien ; de sauvegarder ses intérêts spirituels et le bien de son âme ; de ne pas l'exposer à perdre l'esprit de famille et les habitudes d'économie ; de ne pas exiger de lui un travail au-dessus de ses forces ou en désaccord avec son âge et son sexe.

Cette doctrine est l'honneur du christianisme, et certes, je le dis à leur gloire, il n'y a rien là qui puisse paraître dur à ces généreux patrons chrétiens du Nord dont le dévouement à la cause des ouvriers est connu et célébré dans l'Eglise entière. Leur foi ardente ne souffrirait pas qu'on atténuat, même devant les hommes, la force de leurs obligations patronales. Et de quoi peut-il servir à ceux qui ne croient pas et qui ne sentent pas brûler dans leurs cœurs la charité de Jésus-Christ, qu'on leur prêche les devoirs du patronage au nom de l'amour plutôt qu'au nom de la justice ? Aux uns comme aux autres il faut prêcher simplement la vérité.

VI

Il nous reste à dire un mot du droit d'intervention de l'Etat dans les rapports entre les patrons et les ouvriers.

Le R. P. Doyotte s'exprime ainsi : « La société n'a rien à voir dans la situation respective du patron et

¹ Encyclique *Rerum novarum*.

de l'ouvrier et dans le besoin mutuel qu'ils ont l'un de l'autre : il n'y a là aucune fonction sociale ». Il dit encore : « Le contrat de travail est du ressort de la simple justice ; la justice sociale n'a rien à y voir ».

Ces paroles sont, je le crains, susceptibles d'être mal comprises et mal interprétées. Le R. P. Castelein qui, d'après le compte-rendu officiel de la discussion, jugea nécessaire de démontrer longuement ce que personne ne songeait à contester, dit que « le contrat de travail est un contrat d'*individu à individu*, un contrat d'*ordre privé* », et que par conséquent le contrat de travail n'est pas « une chose relevant *essentielement* de l'Etat et exigeant de celui-ci sa sanction positive et sa réglementation professionnelle ». Rien de plus juste, à prendre les termes avec précision. Si telle est la doctrine du R. P. Doyotte, je ne vois rien de solide à lui opposer. Non certes, ce n'est pas l'Etat qui est la source des droits naturels de l'individu ; et c'est un droit naturel de l'homme de se lier à son semblable par un contrat de travail. Pour être valide, juste, légitime, le contrat de travail n'attend ni la sanction positive ni la réglementation officielle de l'Etat. Par lui-même il engage la conscience de l'honnête homme, et il l'oblige en stricte justice.

Mais il est à craindre peut-être que les paroles du R. P. Doyotte ne contiennent quelque atteinte au droit de l'Etat concernant l'assistance et la protection des travailleurs. A la vérité, le R. P. Castelein a dit : « Si la justice ou la liberté individuelle se trouvent lésées par un des contractants, il y a évidemment recours au pouvoir, chargé d'empêcher les violations des libertés et des droits individuels ». Voilà bien un certain droit d'intervention reconnu à l'Etat dans les rapports entre patrons et ouvriers.

Néanmoins — je demande la permission de le dire ici — il a paru à plusieurs membres du congrès que l'idée d'une législation nationale ou internationale du

travail y était repoussée d'un grand nombre. Dans la séance de l'après-midi du samedi 25 novembre, un ingénieur belge, M. Harmant, « présente un vœu pour qu'en France on s'efforce d'obtenir, comme en Belgique, une législation sociale qui apporte remède à tant de souffrances *qui ne peuvent disparaître que par le moyen d'une action publique* ». Pourquoi ce vœu ne fut-il pas adopté ? M. le chanoine Fichaux, qui présidait la séance, le combattit avec force, et l'assemblée donna son assentiment aux paroles de M. le président. « Si en France, dit M. le chanoine, les législateurs étaient mûs, comme en Belgique, par un sincère amour de l'ordre et du bien social, j'appuierais le vœu de toutes mes forces. Mais en France, la législation n'est, le plus souvent, qu'une arme forgée contre la liberté, la société et l'Eglise. Il serait téméraire de créer en ce sens un mouvement d'opinion ». Ainsi parla M. le président, et le vœu de l'ingénieur belge fut écarté. Durant la même séance, M. le chanoine Fichaux avait repoussé « la prétention de l'État de se substituer à la charité privée et de s'arroger le monopole de l'assistance dans un but non dissimulé de politique et avec une tendance évidente au socialisme d'Etat » ¹.

1. Un membre du congrès a prononcé les paroles suivantes : « Je ne dis pas que l'ouvrier qui cherche de l'ouvrage n'existe pas... Ce que je dis, c'est que l'ouvrier vraiment bien disposé, vraiment valide et sans tare, qui cherche du travail et qui n'en trouve pas, celui-là je ne l'ai jamais rencontré. Pour moi, cet ouvrier-là est un *mythe* ! » La négation est peut-être trop absolue. Il serait, me semble-t-il, plus vrai de dire que l'armée des sans-travail est *presque* entièrement composée d'ivrognes, de paresseux, de débauchés. Mais la question de l'*assistance publique* est tout autre, à mon sens, et la voici : N'y a-t-il pas un grand nombre de personnes et de familles qui, pour la nourriture, l'habitation ou le vêtement, manquent du strict nécessaire et sont dans le *cas théologique* de la *nécessité extrême* ? Les *causes* de cette situation misérable importent peu ; le *fait* seul est à considérer

Je me plais à le dire bien haut, il n'y a pas dans ces paroles la négation absolue du droit d'intervention de l'État dans la question ouvrière. Cette erreur de l'économie libérale a succombé chez les catholiques, sous le coup des enseignements réitérés de Léon XIII. « L'État, affirme-t-il, *dans toute la rigueur de son droit et sans avoir à redouter le reproche d'ingérence*, peut grandement améliorer le sort des travailleurs... L'autorité publique doit prendre les mesures voulues pour sauvegarder le salut et les intérêts de la classe ouvrière. Si elle y manque, elle viole la *stricte justice* qui veut qu'à chacun soit rendu ce qui lui est dû... L'équité demande que l'état se préoc-

ici. Que le malheureux soit dans l'extrême nécessité par sa faute ou non, il n'en est pas moins dans le *cas théologique* où il peut, où il *doit* prendre ce qui lui est nécessaire pour sustenter sa vie et celle de siens ou de toute autre personne tombée à ce point d'indigence. (Cf. *Somme théologique*, 2, 2, q. 66, art. 7). Or dans ces cas d'extrême nécessité, l'assistance n'est pas simplement un devoir de charité chrétienne, mais de *stricte justice*, comme Léon XIII le fait remarquer (Encyclique *Rerum novarum*). A qui incombe l'accomplissement de ce devoir ? « S'il existe quelque part, dit le Pape, une famille qui se trouve dans une situation désespérée et qui fasse de vains efforts pour en sortir, il est juste que, dans de telles extrémités, le *pouvoir public* vienne à son secours, *car chaque famille est un membre de la société* ». L'État a donc un *devoir* d'assistance publique à remplir. Dire que l'État n'a pas « le *droit* de pourvoir aux nécessités de ses sujets » et de « s'arroger le monopole de l'assistance » ; ou bien que l'État, ayant détruit le patrimoine des pauvres dans l'Eglise, ne peut se faire, de sa violence, « un titre pour s'arroger des *droits* que sa mission ne comporte pas », c'est trop considérer l'État à la manière des socialistes. L'assistance publique est avant tout un *devoir de suppléer* à l'insuffisance de l'initiative privée en matière d'aumône ; et il me semble que les violences de l'État contre l'Eglise aggravent pour lui ce devoir, au lieu de l'alléger ou même de l'en dispenser. Il faut combattre les faux principes sur lesquels l'État base l'assistance publique, il faut réclamer contre les abus, mais non pas décharger l'État d'un *devoir que sa mission comporte*.

cupe des travailleurs et fasse en sorte que de tous les biens qu'ils procurent à la société — et le travail est la source unique d'où procède la richesse des nations en biens extérieurs — il leur en revienne une part convenable, comme l'habitation et le vêtement, et qu'ils puissent vivre au prix de moins de peines et de privations. D'où il suit, conclut Léon XIII, que l'État, doit favoriser tout ce qui, de près ou de loin, paraît de nature à améliorer le sort des travailleurs. » C'est pour l'État un devoir de *justice distributive* envers les pauvres, qui sont, eux aussi, à l'égal des riches, de véritables citoyens. La question de principe, concernant le droit d'intervention de l'État, est donc résolue et tranchée pour des catholiques.

La question encore pendante est celle de l'*opportunité* de pousser l'État à user de ce droit, et des *points* sur lesquels cette intervention serait nécessaire ou utile ou même légitime. En outre, il en est encore qui pensent que l'*initiative privée* suffirait, non pas certes à guérir tous les maux — qui serait assez insensé pour caresser un tel rêve ? — mais à les adoucir autant qu'il est possible sur la terre, au milieu des inévitables misères de cette vie et des conflits toujours renaissants des intérêts et des passions humaines.

Ce litige est d'une délicatesse extrême, je le sais, et Dieu me garde de rendre par un seul mot une seule de ces questions encore plus irritante. Ne peut-on dire cependant que, d'après Léon XIII, l'initiative privée est insuffisante à tirer la société de la crise qui l'agite en ce moment et où elle menace de sombrer ? Il semble l'assurer en propres termes : Une cause de cette gravité demande l'activité et les efforts de plusieurs agents : l'Eglise, l'Etat, les particuliers, tant les riches et les patrons que les ouvriers eux-mêmes. « L'Eglise, dit-il, estime que les lois et l'autorité publique doivent, avec mesure sans doute et

avec sagesse, apporter à cette solution leur part de concours » ; non seulement un « concours d'ordre général, qui consiste dans l'économie tout entière des lois et des institutions », mais un concours de mesures propres à « sauvegarder le salut et les intérêts de la classe ouvrière », et à la défendre de toute inique exploitation. « S'il arrive... qu'on foule aux pieds la religion des ouvriers, en ne leur facilitant pas l'accomplissement de leurs devoirs envers Dieu ; que la promiscuité des sexes ou d'autres excitations au vice constituent dans les usines un péril pour la moralité ; que les patrons écrasent les travailleurs sous le poids de fardeaux iniques, ou déshonorent en eux la personne humaine par des conditions indignes et dégradantes ; qu'ils attentent à leur santé par un travail excessif et hors de proportion avec leur âge et leur sexe : dans tous ces cas, *il faut absolument appliquer*, dans de certaines limites, *la force et l'autorité des lois* » ¹.

Ce point admis, à savoir l'insuffisance de l'initiative privée, quelle conduite nous dictent les circonstances actuelles touchant l'action de l'Etat ? Est-il sage d'attendre, pour demander hautement de bonnes lois, que le régime politique soit de notre goût et les législateurs du nombre de nos amis ? Cette abstention ne passera-t-elle pas, aux yeux des ouvriers, pour indifférence, peut-être même pour hostilité ? Doit-on rejeter une conclusion vraie, parce qu'elle est présentée comme la conséquence de faux principes ? Faut-il repousser une juste sentence, sous prétexte que les considérants sont entachés d'injustice et d'erreur ? Surtout est-il permis, est-il honnête, de crier au socialisme, lorsque des catholiques, très soumis à la direction du Saint-Siège, réclament une législation du travail, et étendent — faisons cette

1. Encyclique. *Rerum novarum*

hypothèse — l'autorité de l'Etat au-delà des limites que nous lui assignons dans notre propre esprit ? ¹.

Ceci nous ramène au point de départ de cet article, à l'accusation de socialisme lancée par le R. P. Doyotte contre certaines formules que des auteurs catholiques emploient couramment et qui se trouvent jusque dans l'Encyclique de Léon XIII sur *la condition des ouvriers*. « Je n'incrimine aucunement les intentions de ceux qui s'expriment de la sorte, dit le Révérend Père, mais je ne saurais rendre le même hommage à leur logique. » C'est parler avec esprit. Eh bien, non, dire que *la société est un organisme — le travail une fonction sociale — l'Etat une Providence*, ce n'est pas faire « un peu de bon socialisme » ; appeler le contrat de travail un *contrat de société*, préconiser la *participation au bénéfice*, nommer le *droit au travail*, rien de tout cela n'est, de soi et nécessairement, du socialisme ; non plus qu'il n'est socialiste d'exiger *l'intervention effective de l'Etat* pour résoudre la question ouvrière, et de réclamer une *législation nationale et internationale du travail*.

A l'occasion d'une affaire récente et malencontreuse, M. Léon Harmel écrivait au R. P. Doyotte : « Quand nous comparons nos petits bataillons à l'immense multitude des égarés, nous nous sentons une poignante douleur au cœur et nous appelons de toutes les énergies de notre foi les hommes vaillants qui apporteront leurs efforts à la cause commune. Ne soyons pas les Procustes de la bonne cause ; souffrons que les uns soient plus petits, que d'autres soient plus grands. Dans une armée, il y a plusieurs régiments, plusieurs costumes, plusieurs tactiques. Dans

1. Le programme de la *Ligue catholique et sociale*, approuvé, comme chacun sait, par le Souverain Pontife, demande une *législation du travail*.

l'Eglise, il y a plusieurs ordres religieux qui offrent souvent des différences profondes de vêtements, de règles et d'idées. C'est la variété dans l'unité. De même dans les œuvres de sauvetage social, souffrons la diversité des procédés et des apparences ; il y a tant de diversité dans les esprits, dans les volontés et dans les situations ! »

Ces belles paroles, dignes du grand cœur de celui qui les a écrites, sont l'épilogue naturel de ces modestes observations.

LA QUESTION DU SALAIRE ¹.

« Le travailleur ne veut pas l'aumône, mais la justice. » Ces paroles de Mgr Ireland disent bien quel sentiment légitime est le secret et puissant moteur de cette agitation, de plus en plus étendue, profonde, bruyante et audacieuse, que l'on nomme le mouvement socialiste. A l'heure présente, l'erreur la plus dangereuse peut-être des bonnes gens qui appartiennent à la catégorie des conservateurs, serait de croire que ce mouvement n'a point d'autres causes que des convoitises surexcitées, un déchaînement d'envie et de haine, des appétits déréglés et sans frein, les rêves chimériques de certains utopistes et les menées subversives de quelques ambitieux. Sans nul doute, l'influence de ces diverses causes dont le principe est l'irrégion, l'absence de foi chrétienne et l'insoumission à l'autorité de l'Eglise, est évidente. Ces causes se manifestent avec trop d'éclat dans les paroles et les écrits des chefs du socialisme contemporain, pour qu'elles ne frappent pas l'observateur le moins attentif. C'est là le côté moral, ou plutôt immoral, de la révolution qui se prépare. Mais doit-on penser qu'une telle agitation résulte uniquement des mauvais ins-

1. Article publié dans la *Correspondance catholique* de juillet 1895.

tincts de la nature humaine ? Au fond, dans ce mouvement, comme dans celui de la Révolution française, n'y a-t-il pas un principe social engagé, le principe de la justice ou, si l'on veut, le principe de la fraternité, de l'égalité chrétienne ? Beaucoup le disent qui condamnent plus que personne les idées et les entreprises des socialistes, et travaillent de toutes leurs forces à prévenir la révolution qui menace d'emporter l'ordre social. A leur avis, l'injustice générale qui motive le mouvement socialiste de cette fin de siècle a été clairement formulée par Léon XIII en ces termes : « La plupart des hommes des classes inférieures sont dans une situation d'infortune et de misère imméritée ¹ ». Cette situation de *misère imméritée* résulte, disent-ils, de l'insuffisance des salaires. Voilà le vice, le crime de ce capitalisme que l'économie libérale a enfanté, grâce d'une part au régime individualiste du travail et à la libre association des capitaux, grâce d'autre part aux multiples progrès de l'industrie moderne et à l'élargissement croissant du marché.

Personne n'ignore combien d'efforts ont été faits, et d'institutions établies, dans le but de remédier à l'insuffisance des salaires et de soulager la misère des travailleurs. Toutes ces œuvres de bienfaisance et de solidarité méritent sans doute d'être grandement louées et soutenues. Mais serait-il inutile de mettre en lumière combien cette insuffisance des salaires est injuste, antisociale, et quelle odieuse violation du droit de nature, du droit providentiel, recèle notre brillante civilisation.

Cherchons donc, au point de vue du droit naturel, la vraie mesure du juste salaire.

Ce n'est pas précisément un *cas de conscience* que nous discutons ici. Chacun sait que les circonstances malheureuses dans lesquelles peut se trouver

1. Encyclique sur la condition des ouvriers.

une industrie, imposent quelquefois au patron, et par suite justifient devant la conscience, un salaire inférieur et insuffisant. Dans ce cas, la conscience du patron est à couvert de tout reproche, car le patron subit, comme l'ouvrier, la force impitoyable des choses. La responsabilité d'une telle crise est à ceux, s'il s'en trouve, qui l'ont fait naître par imprévoyance ou par calcul.

Notre but est plutôt de rechercher ce que le salaire doit être, si l'on considère l'ordre providentiel des choses et la fin naturelle du travail. Y a-t-il une mesure théorique et absolue du juste salaire? un principe de droit, universel et fixe, d'après lequel on puisse toujours juger avec certitude de la justice ou de l'injustice de l'ordre économique.

De la réponse à cette question dépend notre jugement sur la crise sociale actuelle, et par suite notre attitude vis-à-vis des travailleurs.

I

Le salariat, considéré en lui-même, est sans nul doute un régime supérieur à l'esclavage et au servage; car la dignité de la personne humaine, qui consiste principalement dans l'indépendance à l'égard d'autrui, et résulte de ces deux nobles facultés de l'homme, la raison et le libre arbitre, est mieux sauvegardée dans le contrat de travail qui lie les salariés, qu'elle ne l'était chez les esclaves et les serfs. Cependant les conditions auxquelles sont parfois soumis les travailleurs qui reçoivent un salaire, peuvent rendre, au point de vue des nécessités de la vie, l'existence du salarié plus difficile, plus précaire, plus misérable même et plus digne de pitié, que celle du serf et de l'esclave. C'est lorsque le salaire étant

inférieur à la somme dont l'ouvrier aurait besoin pour se procurer le strict nécessaire, ce malheureux, privé des secours que les maîtres, plus par intérêt que par humanité, fournissaient à leurs esclaves et à leurs serfs, n'a d'autres ressources qu'une modique aumône humblement implorée et obtenue à grand peine de la charité du public. L'esclave était assuré de ne pas manquer de ces premiers biens qui sont le vivre, le vêtement et l'habitation; l'ouvrier sans travail est réduit à la mendicité, et trop souvent poussé par la misère et le désespoir aux résolutions les plus coupables: la femme au commerce de son corps, l'homme au crime, tous les deux au suicide.

Assurément ces maux ne sont pas une conséquence rigoureuse et inévitable du salariat. Le salaire, en effet, devrait être, dans l'état normal de la production et du commerce, suffisant à satisfaire les premiers besoins de la vie. Mais il arrive que l'agriculture, le commerce et l'industrie subissent certaines crises durant lesquelles le travail ne peut même pas recevoir ce salaire *minimum* nécessaire au travailleur pour qu'il ne soit pas forcé de mendier. Ces crises, quand elles sont l'effet de causes particulières, transitoires et locales, peuvent être adoucies, conjurées, et ne mettent pas en péril l'organisme économique du corps social; mais dès qu'elles se généralisent et se prolongent, dès qu'elles résultent de causes universelles qui paraissent être inhérentes à la constitution même des sociétés, alors la situation d'infortune imméritée dans laquelle se trouvent les travailleurs, devient un grief sans cesse grossissant qui ne tarde pas à menacer cet ordre ou plutôt ce désordre social d'une destruction complète. Telle sera l'issue fatale de cette redoutable crise là surtout où, par le développement naturel des institutions démocratiques, l'autorité des lois et du gouvernement appartient en réalité à la masse des travailleurs salariés.

On voit par là de quelle extrême importance est la question du salaire.

Quelle est la mesure ou la règle du juste salaire ? Est-ce le contrat particulier fait par l'ouvrier et le patron d'après la loi de l'offre et de la demande ? Est-ce le prix courant ou, comme disent les théologiens, l'estimation commune ? Est-ce plutôt la valeur marchande du produit du travail ?

Le contrat de travail est sans doute une règle du salaire, mais à condition qu'il soit juste, c'est-à-dire qu'il ne viole aucun des principes du droit. Or l'un des points élémentaires du droit naturel, c'est que le travail est un devoir imposé à l'homme en même temps qu'une nécessité de la nature : c'est le moyen de se procurer de quoi pourvoir à ses besoins. L'homme est dominé par ce devoir, par cette nécessité ; il n'est pas absolument libre de disposer à son gré de ce moyen providentiel. Voilà pourquoi, dans le contrat de travail, au-dessus des libres volontés des contractants, il y a l'obligation primordiale pour le travailleur de gagner ce qui est nécessaire à sa subsistance. Par conséquent tout contrat qui fixe un salaire inférieur à celui dont l'ouvrier aurait besoin pour vivre, est un contrat injuste, si l'ouvrier n'a pas d'autre moyen honnête de gagner sa vie. C'est ce que Léon XIII a fort clairement enseigné dans l'encyclique *sur la condition des ouvriers*. Après avoir dit, en employant une distinction très-heureuse, que le travail n'est pas seulement *personnel*, mais encore *nécessaire*, « parce que l'homme a besoin de son travail pour se conserver l'existence, qu'il doit la conserver pour obéir aux ordres irréfragables de la nature », le Pape tire expressément cette conclusion remarquable : « De ce devoir découle nécessairement le droit de se procurer les choses nécessaires à la subsistance, et que le pauvre ne se procure que moyennant le salaire de son travail. Que le patron

et l'ouvrier fassent donc tant et de telles conventions qu'il leur plaira, qu'ils tombent d'accord notamment sur le chiffre du salaire, il est *une loi de justice naturelle* plus élevée et plus ancienne, à savoir que le salaire ne doit pas être insuffisant à faire subsister l'ouvrier sobre et honnête. Que si, contraint par la nécessité ou poussé par la crainte d'un mal plus grand, il accepte des conditions dures que d'ailleurs il ne lui était pas loisible de refuser, parce qu'elles lui sont imposées par le patron ou par celui qui fait l'offre du travail, c'est là subir une violence contre laquelle la justice proteste ». On voit par ces graves paroles que le contrat de travail n'est pas toujours et de soi la règle absolue du juste salaire.

La loi de l'offre et de la demande ne suffit pas à justifier ce contrat. Sans doute cette loi est d'un usage fréquent, elle est le moyen ordinaire de modifier le prix des choses ; mais ce n'est pas une loi primordiale, une règle absolue de justice. De même que le contrat, elle est dominée par la fin providentielle du travail de l'homme. Dès qu'elle a pour effet d'abaisser les salaires au-dessous du *minimum* nécessaire à la subsistance du travailleur, elle devient injuste, et ne mérite plus le nom de loi. Dans ce cas, celui qui en use pour imposer à l'ouvrier un salaire insuffisant, commet une injustice, que la conscience réproche à défaut du Code, et que Dieu châtie sur les particuliers et sur la société elle-même.

L'estimation commune est un moyen empirique de connaître le juste prix des choses et la valeur exacte du travail ; mais, non plus que la loi de l'offre et de la demande, elle n'est une règle absolue, juste par elle-même. Comme celle-ci, elle violerait la justice, si elle ne donnait pas à l'ouvrier ce *minimum* de salaire que le travail est providentiellement destiné à fournir au travailleur. En outre, il importe de remar-

quer ici que souvent l'estimation commune n'existe pas et que le prix courant n'est pas fixé par elle. Comment, en effet, s'établit d'ordinaire le taux des salaires? Est-ce d'un commun accord entre les patrons et les ouvriers? Ceux-ci sont-ils consultés sur la valeur du travail? N'est-ce pas la volonté du patron qui, dans le plus grand nombre de cas, est la règle unique qui fixe le chiffre du salaire? Sans doute la volonté du patron est elle-même dominée par les nécessités de la concurrence; mais il ne s'agit pas de rechercher nide discuter présentement les motifs qui déterminent la volonté patronale : il suffit d'observer qu'en fait l'estimation commune n'est que l'estimation des patrons, et le prix-courant le prix que les patrons ont fixé, d'après leurs intérêts et leurs convenances, sans égard à la fin naturelle du salaire ou du travail et aux besoins de l'existence ouvrière. Ne pourrait-on pas citer de nombreux exemples où l'on verrait des ouvriers, non pas seulement des ouvriers exaltés, exigeants, prodigues, mais des ouvriers laborieux, économes, modérés et sages, se plaindre à bon droit de l'insuffisance des salaires, et de l'existence précaire qui en est pour eux le résultat? Quelle est alors la véritable estimation commune, celle du patron ou celle des ouvriers? L'estimation commune n'est donc pas toujours, par elle-même, la règle du juste salaire. Elle est, ainsi que la loi de l'offre et de la demande et le contrat de travail, subordonnée à un principe supérieur et primordial de justice, lequel est la règle absolue et générale de la valeur du travail.

Ce principe est-ce la valeur marchande du produit?

Evidemment la valeur marchande du produit est souvent en fait la limite du salaire. Lorsque le produit du travail est par lui-même sans valeur, le travail étant inutile ne saurait être évalué. Au contraire, quand le produit a une grande valeur, le travail doit être estimé davantage. Il existe donc une certaine

proportion entre la valeur du travail et celle du produit. Mais, de ces deux valeurs, laquelle est, en droit la règle et la mesure de l'autre?

La valeur marchande d'un produit résulte de considérations diverses, dont les principales sont l'utilité et l'abondance. Ces considérations influent, par contre-coup, sur l'estimation et la valeur du travail. On ne peut donc soutenir que la valeur du produit ait toujours pour mesure la valeur du travail, ni que celle-ci ne dépende en rien des causes qui déterminent la première.

Cependant il est incontestable que le prix de la main-d'œuvre ou le salaire du travail entre pour une part dans l'évaluation du produit. L'ordre naturel et logique de cette évaluation devrait, semble-t-il, être celui-ci : étant donné le besoin et par suite l'utilité d'un produit, pour trouver la valeur marchande de ce dernier il faut ajouter au prix de la matière première celui de la main-d'œuvre et les autres frais nécessaires de la production. D'où il apparaît que la valeur du travail *suppose* l'utilité du produit tandis qu'elle est un *élément* de l'évaluation de ce même produit. Il s'ensuit logiquement que la valeur marchande du produit ne peut pas être, en droit, la règle ou la mesure de la valeur du travail et du taux des salaires. Le salaire devant servir à fixer la valeur du produit, il faut qu'il soit lui-même fixé indépendamment de cette dernière, qui n'est qu'un total de prix et de frais divers. Par conséquent la règle première et absolue de la valeur du travail ne se trouve pas dans la valeur marchande du produit.

Où donc est-elle?

II

Elle est dans la fin même, naturelle et divine, du travail.

« Travailler, dit Léon XIII, c'est exercer son activité dans le but de se procurer ce qui est requis pour les divers besoins de la vie, mais surtout pour l'entretien de la vie elle-même ». Tel est le but que l'homme poursuit en travaillant. De ce but ainsi déterminé résulte ce principe, cette « loi de justice naturelle », proclamée par Léon XIII, à savoir, « que le salaire ne doit pas être insuffisant à faire subsister l'ouvrier sobre et honnête¹ ».

D'où l'on voit que le juste salaire n'est pas précisément celui qui est fixé par le contrat de travail d'après la loi de l'offre et de la demande ou par l'estimation commune, mais celui qui suffit à la subsistance de l'ouvrier économe et modéré dans ses besoins et ses désirs. Voilà ce que prescrit la justice naturelle et quelle devrait être la rémunération du travail, si l'agriculture, l'industrie et le commerce, se trouvaient dans l'état normal et rapportaient les profits que l'homme en peut légitimement attendre.

Mais ici vient une question délicate : que faut-il entendre par « la subsistance d'un ouvrier sobre et honnête » ? Est-ce uniquement sa subsistance *personnelle* ? ou bien est-ce la subsistance de la *famille ouvrière* ?

C'est la question fort discutée du *salaire familial*.

On a dit que l'erreur capitale des économistes et des philosophes du siècle passé était d'avoir considéré l'homme, non pas tel qu'il est et qu'il vit dans la réa-

1. Encyclique sur la condition des ouvriers.

lité des choses, avec son tempérament physique et moral, ses passions, ses préjugés, ses intérêts particuliers et ses besoins multiples, mais tel que la raison le définit, à l'état d'abstraction ou d'idée pure, comme une entité isolée, sans histoire, sans caractère distinctif, à la manière des figures de la géométrie. De là cette prétention chimérique des législateurs de la Révolution de faire *table rase* du passé et de créer en un jour, par mode de théorèmes bien ordonnés, la constitution de la société française, laquelle devait être le type de la constitution sociale de l'humanité. La nature ne tombe pas dans de tels errements, et pour marquer les droits et les devoirs de l'homme, ou les lois de la justice naturelle, ce n'est pas l'idée abstraite de l'homme en général qu'elle regarde, mais bien l'homme réel et vivant, tel qu'il existe sous nos yeux. Voilà pourquoi, dans la question présente, il faut se garder avec soin de l'erreur si funeste qui gît au fond du libéralisme révolutionnaire, et prendre « l'ouvrier sobre et honnête » dans la condition ordinaire où il est placé, avec ses besoins du corps, de l'esprit et du cœur, avec les nécessités communes dont il a la charge.

Or, qui oserait dire que, suivant l'institution même de la nature, l'homme n'a que des besoins personnels et que le travail n'est destiné par la Providence divine qu'à satisfaire ces besoins ? L'homme isolé, solitaire, sans autres besoins que ceux de son individualité, n'est pas l'homme ordinaire, j'oserais dire l'homme naturel, l'homme que Dieu a fait en lui donnant une compagne, avec la mission de perpétuer sa race sur la terre. Le mariage est la loi ; le célibat l'exception. En règle générale, d'après la loi providentielle et l'inclination de la nature, l'homme vit au foyer ; ou il possède une famille ou il y aspire ; par son travail, il doit pourvoir à ses besoins et aux besoins des siens ; il a donc des besoins *personnels* et

des besoins *familiaux*. Voilà l'état normal, la condition ordinaire de l'ouvrier. C'est à la subsistance de cet homme que le salaire doit suffire, d'après la loi de nature.

Si le travail devait pourvoir seulement aux besoins personnels du travailleur, qui donc serait chargé, en droit naturel, de fournir le nécessaire à ceux qui ne peuvent travailler, à l'enfant, au vieillard, à l'infirme, à la mère retenue au foyer ? De droit naturel, les enfants doivent aide et secours à leurs parents nécessiteux, le père de famille doit subvenir aux besoins de la mère et des petits. Voilà ce que prescrit la justice naturelle. Or l'ouvrier n'a qu'un moyen de remplir ce devoir, c'est de gagner par son travail un salaire suffisant. Le salaire, pour être juste, doit donc suffire, en règle générale, aux nécessités communes de l'ouvrier, c'est-à-dire aux besoins de la famille ouvrière.

Il y a des gens qui estiment qu'il existe un autre moyen pour l'ouvrier de se procurer de quoi pourvoir à ses besoins personnels et familiaux : c'est, disent-ils, le recours à la charité, l'aumône obtenue de la pitié des riches. Ce moyen, prétendent-ils, est naturel, comme le travail ; il est établi, comme ce dernier, par la Providence divine, qui a imposé le devoir de la charité aussi bien que celui du travail. D'où il suit que, de droit naturel, ce n'est pas de son seul travail que l'ouvrier doit tirer sa subsistance et celle des siens, mais de son travail et de la charité des riches tout ensemble. Le travail et la charité, tels sont les deux facteurs naturels du nécessaire des pauvres travailleurs.

Cette théorie est inadmissible. Loin de moi la pensée d'amoindrir et de restreindre le rôle de la charité dans l'ordre économique. Son champ d'action a toujours été très vaste, il le sera toujours, car toujours il se rencontrera des hommes qui manqueront du né-

cessaire, toujours certaines causes produiront l'état de misère pour un grand nombre d'individus. Mais la divine charité ne doit pas amoindrir le domaine de la justice ni diminuer les droits du travail.

Au point de vue providentiel, dans le plan divin du monde, si le travail est la règle universelle, la misère ne devrait être que l'accident ou l'exception. Dieu a donné à l'homme des forces corporelles et intellectuelles ; non pas afin qu'il demande à la pitié des autres hommes ce qui est nécessaire à la satisfaction de ses besoins, mais afin qu'il se procure lui-même ce nécessaire au moyen d'un travail utile et lucratif. Voilà le rôle social du travail. La main de l'homme est faite, non pour se tendre humblement à l'aumône, mais pour tenir l'instrument qui arrache à la terre ses richesses et qui fabrique mille produits variés. Dans l'acquisition des biens nécessaires à la vie, le premier rôle est évidemment celui du travail. C'est donc à tort que l'on mettrait, à ce point de vue, le travail et la charité sur le même rang. Dieu n'a pas prescrit à l'homme de mendier, mais de travailler. Le devoir de travailler est général et absolu ; celui de la charité n'est que particulier et relatif : il presse le riche, quand le pauvre ne peut se suffire par le travail. Ce n'est donc pas au moyen de l'aumône, mais par le juste salaire de son travail, que l'homme doit se procurer de quoi suffire à ses besoins et à ceux de sa famille.

Ne pourrait-on tirer, des paroles mêmes de Léon XIII, quelque argument en faveur de la thèse du salaire familial ?

Pourquoi le juste salaire est-il celui qui suffit à la subsistance de l'ouvrier sobre et honnête ? C'est, dit le pape, parce que tout homme ayant le devoir de conserver sa vie, « de ce devoir découle nécessairement le droit de se procurer les choses nécessaires à la subsistance », et que « le pauvre ne se procure ces cho-

ses que moyennant le salaire de son travail ». Telle est la raison de cette « loi de justice naturelle » qui fixe le juste salaire. Elle est une loi de justice, parce qu'elle découle d'un devoir de justice, le devoir imposé par Dieu à tous les hommes de se conserver l'existence. Or il est un autre devoir de justice qui oblige les travailleurs, c'est celui de subvenir aux besoins de leurs familles. De ce devoir découle, pour l'ouvrier, le droit de se procurer les choses nécessaires à la subsistance des siens ; et ces choses, comme celles qui sont nécessaires à sa subsistance personnelle, l'ouvrier ne se les procure que par son travail. Si donc, en raison du devoir de conserver à soi-même l'existence, le salaire, pour être juste, doit suffire à la subsistance de l'ouvrier, ne s'ensuit-il pas que, en raison du devoir de conserver l'existence aux siens, le salaire, pour être juste, doit suffire aussi à faire subsister ceux dont la vie est, d'après la loi de justice et les conditions ordinaires, à la charge de l'ouvrier ? Ainsi donc, si le raisonnement fondé sur le devoir de conserver l'existence personnelle, prouve que le salaire, pour être juste, ne doit pas être insuffisant à faire subsister l'ouvrier sobre et honnête, il semble que le raisonnement fondé sur le devoir de conserver l'existence à sa famille, prouve également que le juste salaire ne doit pas être insuffisant à faire subsister la famille du travailleur. Le recours à la charité, que l'on propose comme un moyen naturel, normal, de pourvoir aux besoins de la famille ouvrière, pourrait de même être un moyen normal de procurer à l'ouvrier ce qui lui est nécessaire personnellement. On dirait alors que le Pape se trompe en affirmant que « le pauvre ne se procure le nécessaire que moyennant le salaire de son travail », car le pauvre, en vertu de la loi naturelle, a un autre moyen de se procurer le nécessaire, à savoir, la bienfaisance des riches ou la charité. Par conséquent, ou le Pape fait

un raisonnement sans valeur, lorsqu'il tire la règle du juste salaire, tout à la fois de ce principe, que c'est un devoir pour tout homme de conserver son existence, et de ce fait, que le travail est le seul moyen naturel et normal de se procurer le nécessaire ; ou ce n'est pas sans raison que l'on enseigne que le juste salaire doit être suffisant à faire subsister l'ouvrier sobre et honnête et ceux qu'il est chargé, par une loi de justice naturelle, de faire vivre par son travail. Telle est l'opinion des tenants du *salaire familial*.

Mais il faut éviter toute exagération. Il en est qui professent que la mère doit rester au foyer, ne s'occuper que du ménage, et par suite que le travail du père est le seul moyen ordonné par la nature à procurer le salaire suffisant aux besoins de la famille. Est ce bien ainsi qu'il faut entendre les divines paroles qui expriment le but de la création de la femme : *adjutorium simile sibi* ? On peut en douter assurément. Les interprètes de l'Écriture n'ont pas donné à ces mots un sens aussi restreint. La femme doit être l'aide et l'auxiliaire de l'homme, non seulement dans l'œuvre d'accroissement et de multiplication de l'espèce, mais encore dans le travail qui a pour objet de pourvoir aux nécessités diverses de la société familiale. Ce serait donc tomber dans l'erreur que de soutenir comme une loi de nature, que le nécessaire de la famille doit être procuré moyennant le travail du père seul, et que la femme ne doit contribuer à la subsistance de la communauté que par une exacte économie et les soins intérieurs du ménage. J'estime que le travail de la femme, le travail salarié, peut être compté, sans aucune violation du droit naturel, comme l'une des ressources de la famille ouvrière. Cependant, il faut le reconnaître, le travail de la mère hors de la maison, à la fabrique, à l'atelier, surtout le travail de nuit, est l'origine de si nombreux

et si graves inconvénients, qu'il serait fort à souhaiter qu'il disparût de nos mœurs industrielles et commerciales. La moralité et le bien-être de la famille n'y perdraient rien assurément, et le foyer domestique y pourrait retrouver les charmes qu'il semble avoir perdus pour un grand nombre de travailleurs. Le travail qui convient à la femme est le travail au foyer. C'est l'idéal qu'il faut tendre à réaliser dans une civilisation chrétienne¹.

La thèse du salaire familial a soulevé plusieurs controverses. Quelques-uns s'imaginent qu'elle suppose ce principe erroné, que le travail est l'œuvre de la famille, et non pas uniquement de la personne du travailleur. Ce préjugé, sans doute, ne tardera pas à se dissiper entièrement. La thèse du salaire familial est fondée sur la fin naturelle et providentielle du travail, de laquelle se tire la véritable mesure du juste salaire, à savoir, cette « loi de justice », comme dit Léon XIII, qui doit servir de règle première et absolue au contrat de travail et à l'estimation commune.

1. S. th. 2. 2. q. 164, art. 2. — « On devra enseigner aux pères et aux mères, dit-il, que tout homme est tenu de se soumettre à la loi du travail, tant pour soutenir sa famille que pour ne point languir dans une oisiveté qui est la mère de tous les vices, que tout chef de famille est obligé de régler celle-ci, de la corriger, de former les mœurs de ceux qui la composent ; que le ministère principal de la femme est l'éducation religieuse de ses enfants et le soin des choses domestiques ; sa mission, de demeurer volontiers au foyer et son devoir, d'en sortir seulement par la nécessité et avec la permission de son mari ».

(Catech. conc. Trid., 2^{me} partie, de matrimonio, XXXI, 2^o et 3^o. XXXII, 2^o 3^o).

« Il est des travaux moins adaptés à la femme que la nature destine plutôt aux ouvrages domestiques ; ouvrages d'ailleurs qui sauvegardent admirablement l'honneur de son sexe et répondent mieux, de leur nature, à ce que demandent la bonne éducation des enfants et la prospérité de la famille. » (Encyclique sur la condition des ouvriers).

ne serait pas s'exprimer avec justesse que de dire : la famille de l'ouvrier a droit à un salaire qui suffise à ses besoins. La formule exacte, c'est que, au point de vue providentiel et dans les conditions normales, l'ouvrier a droit à un salaire qui suffise à ses besoins aux besoins de sa famille.

Mais, dira-t-on, tous les ouvriers n'ont pas une famille à nourrir ; et, parmi ceux qui en ont, tous n'ont pas le même nombre d'enfants ni les mêmes charges et nécessités. Faudra-t-il donner au chef de famille plus qu'au célibataire ? au père de cinq enfants plus qu'à celui qui n'en a qu'un ? Où serait la justice ? Car le travail de l'ouvrier sans famille ne vaut pas moins que le travail de l'ouvrier chargé d'enfants ; l'ouvrier dont la famille est nombreuse, ne travaille pas plus que le célibataire. La valeur du travail n'est pas proportionnelle aux besoins du travailleur. Pour quelle raison ces besoins seraient-ils la mesure du salaire ?

Ces difficultés, remarquons-le tout d'abord, n'atteignent pas les principes mêmes de la thèse du salaire familial ; elles portent uniquement sur la fixation de ce salaire : ce sont des difficultés d'application. Or, de telles difficultés peuvent bien faire obstacle à ce qu'une vérité devienne une règle de conduite et soit mise en pratique ; mais jamais elles ne pourront faire que cette vérité ne soit solidement établie, et que le droit qui en résulte, ne soit injustement violé par ceux qui la méconnaissent. Voilà pourquoi la thèse du salaire familial n'est nullement ébranlée par de pareilles objections.

Il est, du reste, facile d'y répondre d'une manière qui nous paraît satisfaisante. Dans les choses continentes et variables, parmi lesquelles assurément il faut compter les besoins de l'existence humaine, il serait déraisonnable de chercher des règles générales sans exception. Or il s'agit de trouver la commune

mesure des besoins de l'homme. Qui soutiendra que cette commune mesure doit être fixée d'après les besoins légitimes d'un célibataire ou d'après ceux du chef d'une famille nombreuse ? Ce sont là des exceptions. L'ouvrier célibataire, et qui n'aspire pas au mariage, qui ne se marierait pas, même s'il gagnait de quoi entretenir femme et enfants, cet ouvrier, se rencontre rarement, il faut en convenir. Il en est de même de l'ouvrier chef d'une famille trop nombreuse. Ces cas exceptionnels ne contiennent pas la commune mesure des besoins, et par suite ne peuvent servir à fixer le juste salaire. C'est d'après les besoins ordinaires que ce juste salaire doit être fixé. L'ouvrier sans famille gagnerait alors de quoi en fonder une et la faire prospérer, tandis que l'ouvrier, dont les charges sont trop lourdes, serait assisté par l'association professionnelle, dans l'hypothèse où le droit naturel d'association régirait, comme il est juste, le monde du travail.

En outre, il importe d'observer que le juste salaire, de même que le juste prix, ne consiste pas dans une somme invariable et fixe, mais comporte un *minimum* et un *maximum*. Ainsi peut se faire dans la rémunération la différence qui existe dans le travail. Un ouvrier habile et laborieux mérite un salaire plus élevé ; les travaux plus productifs doivent être payés plus cher. C'est dans ces limites que la loi de l'offre et de la demande, la véritable estimation commune et les libres conventions contractuelles, peuvent jouer un rôle utile et juste. Elles servent à différencier les aptitudes et les travaux.

On le voit donc, les difficultés de la thèse du salaire familial sont plus spécieuses que solides. Non seulement elles ne prouvent pas l'erreur et l'injustice de la thèse, mais elles ne la rendent même pas impraticable. Les associations professionnelles, en se prononçant avec compétence et autorité sur le taux des

salaires, en faciliteraient l'application et dissiperaient les dernières difficultés.

Il est donc prouvé, si je ne me trompe, que, d'après le droit naturel, le salaire doit suffire à l'ouvrier sobre et honnête pour se procurer de quoi subvenir à ses besoins personnels et familiaux. Cette règle est générale ; elle s'applique à l'ouvrier placé dans les conditions ordinaires d'habileté professionnelle et de charges de famille. On ne peut, en cet ordre de choses humaines, prétendre découvrir des lois absolues et sans exception.

Mais cette loi « de justice naturelle » ne vise-t-elle que la subsistance d'un jour, et le salaire du travail n'est-il destiné qu'à satisfaire aux nécessités de l'heure présente ? N'y a-t-il pas, pour le travailleur, en outre du devoir de conserver son existence et celle des siens un autre devoir qui regarde le lendemain, un devoir de prévoyance qu'il ne peut remplir que moyennant le salaire de son travail ? En d'autres termes, le devoir de vivre, imposé par Dieu à l'homme, n'embrasse-t-il pas l'avenir aussi bien que le présent, et ne nous oblige-t-il pas à amasser durant la jeunesse et l'âge mûr, de quoi subvenir à nos besoins au temps de la vieillesse ?

Ce n'est pas sans raison que l'insécurité de l'existence passe pour l'un des maux les plus graves de la classe ouvrière. La plupart des travailleurs vivent péniblement au jour le jour, et ne se réservent aucune ressource pour le cas de maladie, d'accident, de chômage, d'infirmité. Ce serait une erreur de croire que l'imprévoyance, la prodigalité, l'intempérance sont les seules causes de cette situation d'infortune. Il est plus vrai de dire qu'elle résulte, en général, et de l'insuffisance des salaires, et en outre de ce que les associations professionnelles ne jouissant pas largement du droit de propriété, sont peu capables de créer et d'entretenir des caisses de secours et de retraites pour les ouvriers.

Quoi qu'il en soit, il paraît d'abord certain que le travailleur doit gagner en six jours de quoi vivre pendant sept. La loi divine du repos hebdomadaire met ce point hors de controversé. « Le droit au repos de chaque jour ainsi que la cessation du travail le jour du Seigneur doivent être la condition expresse ou tacite de tout contrat passé entre patrons et ouvriers. Là où cette condition n'entrerait pas, le contrat ne serait pas honnête, car nul ne peut exiger ou promettre la violation des devoirs de l'homme envers Dieu et envers lui-même¹ ». Mais doit-il aussi en droit, gagner, au temps de sa vigueur, de quoi vivre quand il sera vieux et sans forces ?

On dira peut-être que les enfants doivent secourir leurs parents âgés et infirmes. Sans nul doute, mais quand il s'agit d'interpréter une loi générale de la nature, il faut en définir la portée exacte d'après ce qui arrive d'ordinaire et communément. Or le bon sens populaire conseille aux parents de faire des économies en vue des besoins de la vieillesse, et de ne pas compter sur les secours incertains et modiques de leurs enfants. D'où l'on peut conclure, semble-t-il, que d'après la loi de nature, l'obligation de pourvoir à ses vieux jours incombe premièrement à l'homme lui-même, et non à sa postérité. Les enfants ne doivent des secours aux parents, que dans le cas où ces derniers n'ont pas de quoi se suffire à eux-mêmes. Ce devoir est conditionnel, tandis que la loi première, c'est que l'homme gagne par son travail un salaire suffisant à ses besoins du jour et du lendemain, à ses nécessités présentes et à celles de sa vieillesse.

Tel est, au point de vue du droit naturel, la vraie mesure du juste salaire.

1. Encyclique sur la condition des ouvriers.

III

Il est aisé maintenant, à la lumière de ce principe, de répondre à certaines questions sur lesquelles on a discuté passionnément chez les libéraux et même chez les catholiques.

La première a pour objet le fait même de l'insuffisance des salaires.

On trouve encore des gens qui qualifient d'erreur dangereuse et de déclamation socialiste cette grave assertion de Léon XIII : « La plupart des hommes des classes inférieures sont dans une situation d'infortune et de misère imméritée. » Cette situation misérable, disent-ils, est un fait exceptionnel et particulier à certaines industries ; mais ce n'est pas un fait général, et qui doit servir de base à des projets de réforme et de réorganisation sociale complète d'après des principes nouveaux. En parlant de la sorte, le Pape a favorisé le socialisme qu'il voulait combattre, et ouvert la porte aux entreprises d'apôtres téméraires qui font le jeu des pires ennemis de l'Église et de la société.

Ainsi raisonnent les prétendus sages qui jugent et condamnent les paroles de Léon XIII ; mais ont-ils réfléchi, dans leur sagesse, à la « loi de justice naturelle » qui fixe la mesure du juste salaire ? Ont-ils bien compris que le salaire pour être juste ne doit pas être insuffisant à faire subsister l'ouvrier sobre et honnête ? Savent-ils donner à ces mots tout leur sens naturel ? Voient-ils dans l'ouvrier sobre et honnête la famille ouvrière ? Comprennent-ils dans le devoir de conserver l'existence le devoir de prévoyance qui concerne les besoins de l'avenir ? S'ils entendaient de cette manière la « loi de justice naturelle » rap-

pelée et démontrée par Léon XIII, ils ne contesteraient point que l'insuffisance des salaires ne soit un fait général, et par suite que la plupart des travailleurs ne se trouvent réellement dans une situation d'infortune et de misère imméritée.

Mais il n'est pas nécessaire de donner à cette loi de justice naturelle un sens aussi large pour que le fait de l'insuffisance des salaires se puisse aisément constater. Des enquêtes nombreuses ont été faites dans les diverses catégories des travailleurs. On a dressé le bilan de la vie ouvrière, on a mis en regard le compte des recettes et celui des dépenses. Qu'en est-il résulté ? Avec l'évidence parfaite et l'éloquence très simple des chiffres, il en est résulté que, dans les conditions actuelles de l'agriculture, de l'industrie et du commerce, en tenant compte des accidents ordinaires et communs de l'existence humaine, l'ouvrier ne gagne pas de quoi vivre sans les secours de l'assistance ou de la charité ; en d'autres termes, il en est résulté que le travail ne suffit pas aujourd'hui à donner aux travailleurs le nécessaire, — le nécessaire, dis-je, qui n'est ni ce *strict nécessaire* sans lequel on meurt de besoin, ni ce *nécessaire large* qui comporte du superflu, mais le nécessaire dont sait se contenter l'ouvrier sobre et honnête : ce nécessaire, le travail ne le donne plus. Voilà le fait que tout homme peut constater lui-même en faisant son enquête sur la vie des travailleurs.

L'insuffisance des salaires, cause de la situation d'infortune imméritée des classes ouvrières est un fait acquis à la science économique, un fait général dont les conséquences logiques doivent être envisagées sans trouble, un mal dont les remèdes doivent être cherchés avec une volonté sincère de les appliquer généralement.

La plus redoutable conséquence de ce fait frappe directement la société moderne. Il s'ensuit en effet,

que l'organisation économique actuelle aboutit à la violation générale d'une loi de justice naturelle, c'est-à-dire que cette organisation est contre nature.

L'homme doit vivre de son travail, et la société est destinée naturellement à accroître la fécondité du travail de l'homme. Voilà pourquoi d'après les desseins de la Providence, desseins que le péché originel a modifiés au détriment de l'homme, mais qu'il n'a pas détruits, l'ordre social économique tel que la nature le demande, doit comprendre un système de production et un système de répartition des richesses, dont le fonctionnement fournisse au moins le nécessaire à la plupart des hommes, et grâce auxquels la misère ne soit qu'une exception dans la société. Tel est l'ordre économique normal, providentiel, divin. Le christianisme, il importe de le remarquer, a perfectionné cet idéal naturel de justice sociale, en propageant parmi les hommes le dogme de la fraternité. Dès lors, à la loi naturelle de justice est venue s'ajouter la loi surnaturelle de la charité, et celle-ci a eu pour effet de faire paraître plus iniques, plus dures et plus intolérables, les violations de la première. C'est ainsi que les inégalités sur lesquelles l'ordre social était fondé jadis, et que les plus humains et les plus sages approuvaient alors, nous révoltent aujourd'hui, et que le sentiment de l'égalité pénètre de plus en plus dans l'esprit des peuples. On peut voir par là pour quelle cause l'insuffisance des salaires est de plus en plus regardée comme une insupportable violation de cette loi de justice naturelle que l'instinct du peuple, dans ce siècle d'aspirations démocratiques, sent plus que par le passé. Léon XIII a compté fort justement, parmi les causes du « redoutable conflit » qui divise le monde du travail « l'opinion plus grande que les ouvriers ont conçue d'eux-mêmes ¹. » Cette

1. Encyclique sur la condition des ouvriers.

opinion n'est pas autre qu'un sentiment, parfois excessif, de l'égalité, et un désir, juste en principe, de jouir plus largement des richesses accumulées. Quoi qu'on puisse penser de ces aspirations des travailleurs, il serait peu sage de n'y avoir point d'égard dans la question présente, car elles ont pour effet, en augmentant les exigences et en produisant les besoins nouveaux, de rendre l'insuffisance des salaires plus insupportable.

C'est ainsi que l'organisation économique actuelle apparaît aux travailleurs comme une exploitation inique et monstrueuse, et que ceux-ci se laissent séduire à l'espérance d'une révolution qui doit, leur dit-on, instituer une juste répartition des richesses et faire régner dans la famille humaine, entre des frères égaux, la véritable solidarité.

Il importe de remarquer ici une autre conséquence de la « loi de justice naturelle » qui détermine le juste salaire, et dont le sentiment est de plus en plus vif dans l'âme du peuple : c'est de rendre odieuses aux travailleurs les largesses philanthropiques des patrons et des capitalistes. Cet étrange phénomène mérite de fixer l'attention du sociologue.

L'ouvrier, d'ordinaire, ne se rend pas un compte exact des charges qui pèsent sur le capital ; il est porté d'instinct à exagérer les bénéfices de l'entreprise et la part que le capital prélève et s'attribue. Aussi fait-il volontiers ce raisonnement : « Les charités abondantes des patrons sont faites avec l'argent gagné par les ouvriers ; et cet argent aurait dû leur être distribué en salaires. » D'où il suit que l'ouvrier ne se croit en rien l'obligé du patron, et que les générosités de celui-ci rendent encore plus sensible et plus douloureuse l'insuffisance injuste de la rémunération du travail. Qui oserait dire qu'en raisonnant de la sorte l'ouvrier se trompe toujours, et que les œuvres patronales de bienfaisance, fondées pour sou-

ager ses misères, sont toujours faites avec un argent légitimement gagné et sur lequel le travail n'a aucun droit ?

Cette question soulève un problème fort délicat, celui des droits respectifs du capital et du travail sur la valeur du produit et partant sur les bénéfices de l'entreprise. Encore que le salaire ne soit que le prix d'un louage d'ouvrage — *pretium locationis operae* — on peut se demander s'il est permis au capital de prélever sur les bénéfices de quoi vivre dans l'abondance, le luxe et les plaisirs, et de n'attribuer au travail que de quoi mener une vie misérable. Ce contraste blesse aujourd'hui le sentiment des travailleurs, cette « opinion plus grande qu'ils ont conçue d'eux-mêmes ». Peut-être l'étude de ce problème est-elle destinée à transformer les conditions actuelles du salariat.

Quoi qu'il en soit, on ne peut rejeter sans examen les prétentions des ouvriers à participer à la gestion des *sociétés* et des *caisses* au moyen desquelles le capital cherche à soulager l'infortune du travail.

Insuffisance des salaires, organisation sociale contre nature, antagonisme entre le travail et le capital : voilà les trois grands faits que la loi naturelle du juste salaire permet de constater et d'expliquer scientifiquement, et qui sont les causes réelles et profondes du socialisme contemporain. De ces trois faits le premier paraît être la conséquence du désordre économique et le principe de la lutte entre les deux facteurs de la richesse. Il est sans nul doute celui dont l'ouvrier a le sentiment le plus vif et la connaissance la plus nette. Voilà pourquoi c'est à ce fait qu'il faut s'attaquer tout d'abord, c'est à ce mal qu'il faut apporter promptement remède. Inventer et mettre au jour des théories de réorganisation sociale, lancer avec éloquence de vastes programmes de réformes lointaines, cela peut-être un bien ; mais l'affaire la plus pres-

sante serait de pourvoir, soit par des institutions dues à l'initiative privée, soit par des réformes fiscales et de bonnes lois, à l'insuffisance générale des salaires. A mon sens, tous ceux qui s'intéressent au sort des travailleurs et à l'œuvre de la réorganisation sociale d'après les principes de la justice et de la fraternité, devraient s'appliquer à obtenir la réforme de l'impôt et la véritable liberté d'association. Sans amoindrir plus que de raison les revenus de l'Etat, dont le service de la dette publique et les dépenses militaires absorbent une si grosse part, on pourrait faire dans notre système fiscal d'utiles réformes. Quant à la liberté d'association, rien ne s'oppose à ce qu'elle soit reconnue par l'Etat à tous les citoyens, et qu'elle devienne la base d'un ordre social nouveau. Seule l'association professionnelle, grâce à un large droit de propriété et à une sage autonomie, est capable d'apporter le remède convenable à la misère et à l'imprévoyance des travailleurs.

Le mal est que, sous notre régime économique, la plupart des patrons se trouvent, comme leurs ouvriers, dans une réelle situation d'infortune. Des socialistes avisés le reconnaissent, et proclament que l'exploitation capitaliste s'appesantit non-seulement sur les ouvriers, mais encore sur les patrons, et que la concurrence s'exerce de plus en plus au profit des grandes associations de capitaux et au détriment des petits chefs d'entreprise. D'où ils tirent cette conséquence, que la plupart des patrons souffrent de la crise actuelle, autant que les ouvriers, et que l'insuffisance des salaires se légitime généralement par l'insuffisance des bénéfices. La conclusion dernière c'est que la misère commune des producteurs et des intermédiaires utiles, et l'opulence croissante des gros capitalistes, véritables parasites du corps social, sont un résultat fatal des lois économiques du régime de la propriété privée. En conséquence, disent-ils, le seul

remède à la crise actuelle c'est de substituer l'Etat ou la société aux associations capitalistes, de *socialiser* ainsi la production, et d'établir sur cette base une équitable répartition des richesses entre tous les membres de la société.

Tel est le raisonnement fondamental du socialisme. Il y faut répondre autrement que par des imprécations indignées et d'éloquents appels à la paix sociale. Assurément il est faux que la situation misérable des travailleurs soit un « résultat fatal du régime de la propriété privée » ; mais il ne suffit pas de l'affirmer ni même de le démontrer : il faut, au moyen de la réforme de l'impôt, de la liberté d'association et de la prompt répression des excès du capitalisme, remédier à l'insuffisance des salaires.

Le peuple est patient, et la révolution prônée et préparée par les socialistes, est encore pour le plus grand nombre un objet d'effroi. Cependant l'idée égalitaire, qui est au fond du socialisme, fait son chemin dans les esprits. Du travailleur de l'usine elle passe au travailleur des champs ; elle attire et fascine l'employé de commerce, elle enrôle le prolétariat intellectuel. Bientôt peut-être elle éclatera sur le monde, et jettera aux quatre vents du ciel des débris de notre ordre social.

Le péril est grand. Et s'il est encore un espoir d'éviter la tempête, où donc est-il sinon en Celui qui commande aux vents et aux flots ?

Addition ¹.

Disons un mot du salaire familial, c'est-à-dire du salaire suffisant à l'entretien, non-seulement de la

1. *Science catholique* du 15 novembre 1893.

personne du travailleur, mais encore de sa femme et de ses enfants. On discute beaucoup à ce sujet entre catholiques. Qu'exige la stricte justice ? « C'est une loi de justice naturelle, a dit Léon XIII, que le salaire ne doit pas être insuffisant à faire subsister l'ouvrier sobre et honnête ». Rien de plus clair, si l'on considère la fin naturelle, la raison d'être providentielle du travail, qui est de subvenir aux besoins du travailleur. Mais que faut-il entendre par les besoins du travailleur ? L'homme n'a pas seulement des nécessités corporelles et terrestres ; il est de plus sujet à des nécessités de l'ordre spirituel et moral. Est-ce que le travailleur ne doit pas, d'après la loi naturelle, trouver par le travail de quoi suffire à ses nécessités spirituelles et morales, aussi bien qu'aux nécessités de l'ordre matériel ? Sans nul doute ; et voilà pourquoi il est contraire aux intentions de la Providence, non-seulement que l'ouvrier « sobre et honnête » ne puisse acquérir par son travail le nécessaire pour ses vieux jours, mais encore qu'il n'ait pas le loisir de s'occuper des intérêts de son âme. Ainsi donc, la loi naturelle exige que le travailleur « sobre et honnête » gagne en six jours de quoi vivre pendant sept, et même de quoi faire des économies pour le temps de la maladie et de la vieillesse. Qui pourrait mettre en doute cette conclusion ? Mais le travailleur n'a-t-il, de par la nature, que des nécessités personnelles ? La nature ne lui impose-t-elle pas la charge de nourrir et d'élever ses enfants ? Le mariage est de droit naturel pour tous les hommes, et tous doivent par le travail subvenir aux besoins de leur famille. N'en faut-il pas conclure que le travail est destiné providentiellement à « faire subsister l'ouvrier sobre et honnête » avec la famille dont il est le chef et le nourricier naturel ? Tel est le fondement du salaire familial.

On dit : La parfaite justice réclame que *le salaire*

réponde adéquatement au travail. — Je ne le conteste pas ; mais quelle est la mesure de la valeur du travail ? Il me semble que la valeur du travail, ou la *plus-value* donnée par le travail aux matières premières, doit être appréciée premièrement d'après la fin naturelle et providentielle du travail lui-même, c'est-à-dire d'après les besoins du travailleur. Si la concurrence viole cette règle primordiale de la valeur du travail, c'est qu'elle devient injuste, tyrannique, qu'elle dépasse les bornes légitimes ; et l'autorité publique doit réprimer de pareils excès.

On dit encore : Telle industrie n'est point assez prospère pour que les ouvriers reçoivent le salaire familial. — J'en conclus que cette industrie ne se trouve pas dans des conditions normales, que cet état de choses est fort regrettable, et que l'on doit chercher les moyens d'y remédier en s'attaquant aux causes du mal.

Mais ne voit-on pas des industries prospères, où le salaire est insuffisant à faire subsister l'ouvrier « sobre et honnête » avec sa famille ? Ne voit-on pas des industries où l'entrepreneur et les capitalistes s'enrichissent tandis que le travailleur est réduit à recourir à la charité ? Est-ce justice ? A quel titre l'entrepreneur et le capitaliste s'attribuent-ils une si grosse part de la *plus-value* produite par le travail ? Je veux bien que le capital soit rétribué : mais de quel droit prélève-t-il tant de superflu, alors que le travailleur ne perçoit pas le nécessaire ?

Il y a des objections spécieuses contre le salaire familial. Quelle vérité n'en trouve point devant elle, surtout quand il s'agit de régler des intérêts contraires ? Mais les difficultés d'application du salaire familial n'empêchent pas qu'il ne soit juste et de droit naturel. Il est évident que la mesure de la valeur du travail, se tire des besoins de l'homme *estimés d'après la moyenne ordinaire*, et non d'après

certain cas exceptionnels. De là, à salaire égal, l'inégalité de richesse entre les salariés, suivant l'inégalité de leurs besoins et de leurs dépenses. Il en est de même pour le salaire familial : sa règle sont les besoins ordinaires d'une famille ouvrière moyenne. C'est à l'estimation commune qu'il appartient de le fixer.

VI

LES MŒURS CHRÉTIENNES ET LA PRÉPONDÉRANCE JUIVE¹

Un économiste de renom, M. Claudio Jannet, dans son ouvrage sur *Le Capital, la Spéculation et la Finance au XIX^e siècle*, a constaté, en termes clairs, modérés et précis, le fait social dont sont nés la question juive et l'antisémitisme.

« La population israélite, dit-il, est arrivée à occuper chez nous, dans la science et les arts, dans le commerce et dans l'industrie, dans les professions libérales et dans la politique, une place absolument hors de proportion avec son importance numérique ».

Naguère, le même fait social était rappelé, non sans une nuance habile d'ironie et de blâme, par le journal de M. Arthur Meyer :

« Les Juifs ne doivent pas oublier, disait le rédacteur du *Gaulois*, qu'ils sont, dans notre pays, une minorité récemment admise à la vie publique... Quelques-uns d'entre eux, cherchant dans le pré-

1. Cette étude, lue d'abord au Congrès de la Démocratie chrétienne tenu à Lyon en novembre 1896, a été publiée ensuite dans le *XX^e Siècle* de janvier 1897. J'ai écrit sur la question juive un volume intitulé *l'Antisémitisme de Saint-Thomas d'Aquin*, édité par la librairie Dentu.

« sent une revanche du passé, ont voulu être tout, « ce qui est trop, après que leurs ancêtres ne pouvaient être rien, ce qui était inique. Il y a eu un « peu d'exagération, explicable et expliquée d'ailleurs, dans la mainmise par l'Israélite sur tous les « fruits de ce beau pays de France, jadis interdits à « sa faim (1) ».

Ainsi donc l'excessive prépondérance du Juif parmi nous est un fait reconnu, avoué, hors de conteste.

Est-ce un événement heureux pour la patrie française ? Ne serait-ce pas plutôt un péril national ?

Je tiens, quant à moi, que la prépondérance juive est un mal social, et qu'elle constitue un grave danger pour la patrie. En effet, la grandeur et la prospérité de la France sont, me semble-t-il, étroitement liées, comme des effets à leurs causes, à l'action du christianisme dans nos lois, nos mœurs, notre politique. Or, l'influence sociale des Juifs, résultat inévitable de leur prépondérance, est directement opposée à l'esprit chrétien. Je regarde donc comme une sorte d'axiome, à la fois théologique, historique et canonique, *que le Juif c'est l'ennemi*. Je ferai tant qu'on voudra des exceptions en faveur des individus ; mais je maintiens constamment cette vérité en ce qui concerne l'influence qu'exerce naturellement le nationalisme juif, dans les milieux chrétiens où l'on a eu l'imprudence de l'admettre à se développer tout à l'aise d'après ses penchants innés.

Telle est, dans ma pensée, la raison fondamentale de l'antisémitisme, de celui de l'Eglise et de celui des Etats chrétiens dans les siècles passés, comme du nôtre en cette fin du XIX^e siècle. Je dis : la raison fondamentale ; car il y a eu jadis et il y a encore d'autres raisons, qui toutes peuvent s'exprimer d'un mot :

1. Cité dans la *Justice sociale* du 14 novembre 1896.

l'usure juive, cette *usura vorax* à laquelle le grand pape Léon XIII, dans l'encyclique sur la Condition des Ouvriers, a infligé une si énergique et si éloquente flétrissure.

Je voudrais signaler l'une des causes de l'établissement chez nous de la domination juive et indiquer quelques moyens d'attaquer sur ce point cette domination funeste.

I

Il me paraît hors de doute que, parmi les causes ou les circonstances qui ont favorisé l'évolution sociale des Juifs et abouti à leur prépondérance chez nous, l'on doit énumérer toutes celles qui ont concouru à la crise économique actuelle et fait éclore le socialisme. Telles sont, vous ne l'ignorez pas, l'abolition complète des anciennes corporations de métiers qui a produit le régime individualiste ; — les fausses maximes du *laissez-faire* et du *laissez-passer*, et leur mise en pratique sous la forme d'une concurrence effrénée et sans entrailles ; — les progrès des sciences physiques et des arts mécaniques, avec leurs multiples applications au commerce et à l'industrie ; — l'emploi des machines dans la production et le transport ; — les accumulations énormes de capitaux par le moyen de sociétés anonymes ; — la mobilisation de la richesse ; — l'extension de plus en plus grande du marché industriel et commercial ; — enfin, le régime désastreux des emprunts publics. De cette révolution économique sont issus le capitalisme et le prolétariat. Pour s'expliquer l'établissement de la prépondérance juive, il faut joindre à ces causes de la crise sociale actuelle : d'une part, l'acte d'émanci-

pation civile et politique des Juifs promulgué par la Constituante de 1789 ; et, d'autre part, les aptitudes financières et comme une sorte de prédestination séculaire des Juifs au maniement de l'argent et à l'exploitation du travail par le moyen des opérations de banque.

Mais toutes ces causes ne suffiraient pas, me semble-t-il, à expliquer ni la révolution sociale ni l'évolution rapide de la race juive, si l'on ne supposait qu'elles ont trouvé dans les esprits et dans les cœurs, dans les idées et les mœurs publiques, un milieu favorable à leur action. Et c'est ce milieu que je tiens à vous signaler ici.

Voici sur ce point toute ma pensée : l'antichristianisme des idées et des mœurs en matière d'argent, de travail, de propriété, de luxe et de plaisir, a créé le milieu le plus propre au développement de la juiverie.

Faisons œuvre de philosophes et, dans cette question de sociologie qui s'appelle la question juive, demandons-nous quels principes, quelles maximes ont préparé la domination d'Israël. Car, s'il est vrai, d'une vérité générale, que la raison explicative du fait se trouve dans l'idée, comme l'enseigne la métaphysique spiritualiste, personne ne saurait nier qu'il n'en soit ainsi du moins dans le domaine de la vie sociale, spécialement quant aux révolutions et aux changements qui surviennent dans les sociétés.

Eh bien ! j'estime que l'antichristianisme de la philosophie, de la science et de la morale, du siècle précédent et du nôtre, a contribué pour une grande part à l'évolution sociale de la race juive.

Serait-ce là une opinion sans fondement ? J'ose me flatter que non. Imaginez que la société française eût été pénétrée de l'esprit chrétien et qu'elle se fût toujours dirigée suivant les principes du christianisme sur le véritable but de la vie terrestre, sur l'acqui-

sition et l'usage des richesses, sur la loi divine du travail ; ne pensez-vous pas que, dans un tel milieu moral, le germe talmudique de notre décomposition sociale et le levain de la prépondérance juive ne seraient pas aussi aisément développés ? Est-ce une illusion de croire que les Juifs ont trouvé chez nous une coupable et folle complicité à leurs entreprises, dans cette « maudite soif de l'or », qui s'allume naturellement partout où s'éteint l'espérance d'une autre vie, et où le désir impétueux de jouir des biens terrestres remplace la croyance aux biens éternels ? Dès que la jouissance est la loi de la vie, la logique des idées et des choses pousse l'homme, pris du besoin de jouir, à devenir la proie de celui qui sait se faire le distributeur de la richesse ; car la possession de l'or apparaît comme le but suprême, l'exploitation du travail passe pour un moyen légitime de s'enrichir, et l'idéal de la vie c'est la rente parasitaire que l'on touche sans effort et qui procure une douce existence. Ces idées s'enchaînent rigoureusement, et voilà pourquoi j'estime que, parmi les causes circonstancielles de l'évolution rapide des Juifs en France et de leur domination, ce serait une grave erreur de ne pas compter l'antichristianisme philosophique, scientifique et moral, que le dernier siècle nous a légué avec l'antichristianisme politique et social de la Révolution, et que notre siècle a propagé au moyen du journal à un sou, jusqu'au tréfonds des masses populaires.

On me dira peut-être : vous raisonnez en théoricien ou en psychologue — c'est-à-dire un peu en l'air, — vous ne donnez aucune preuve scientifique de votre opinion, vous n'apportez aucun fait, vous ne citez point de statistique.

C'est vrai, je raisonne ; mais les idées de mon raisonnement ne sont-elles pas aussi des faits ? et des faits constatés par l'observation d'après toutes les règles de la méthode ?

Regardez autour de vous, observez, analysez les idées et les sentiments qui favorisent l'exploitation juive et travaillent pour elle ; ne démêlerez-vous pas aisément, dans cette apparence de chaos, les maximes et les mobiles issus de l'antichristianisme ?

Je ne doute pas de votre clairvoyance et je me flatte de penser comme vous et de tenir votre langage en disant que la restauration des idées chrétiennes concernant la propriété, la richesse, le luxe et le travail est l'un des remèdes nécessaires à l'extirpation du chancre qui dévore la patrie.

II

Comment travaillerons-nous avec efficacité à cette restauration urgente ?

Je ne parlerai pas des moyens spéciaux dont dispose le clergé ; je dois me borner aux moyens que les laïques mêmes peuvent mettre en œuvre.

Le premier, assurément, c'est l'exemple public d'une vie parfaitement chrétienne. Ce n'est pas le prêtre, le prédicateur de Jésus-Christ, qui vous parle en ce moment ; mais le philosophe, le sociologue. Aussi ne ferai-je aucun appel aux motifs religieux réservés à l'éloquence de la chaire. Je m'adresse uniquement aux sentiments du bon citoyen et au bon sens de l'honnête homme. N'est-il pas vrai que le meilleur moyen de persuader aux autres que certaines pratiques commerciales, agricoles, industrielles, que certains procédés en affaires, sont utiles, profitables et donnent de bons résultats, c'est de prêcher d'exemple, comme l'on dit, et de faire voir en soi-même ce que ces méthodes, ces idées, ces façons d'agir peuvent produire en effet ? Voilà, certes, une vérité banale. Eh bien ! en serait-il autrement quand il s'agit des ha-

bitudes chrétiennes ? Point du tout ; et si vous êtes convaincus qu'il faut, en vue de l'intérêt général et de la prospérité ou du salut de la France, restaurer parmi nous les maximes morales du christianisme, votre devoir est de pratiquer ces maximes dans votre vie de chef de famille, de propriétaire, d'industriel, de commerçant, d'actionnaire, dans votre vie entière de citoyen, et de montrer par là que votre conviction n'est pas toute en paroles, mais qu'elle est pratique, qu'elle est réalisable, qu'elle est avantageuse, qu'elle est conforme à vos intérêts bien entendus autant qu'à votre conscience.

Voilà le bon moyen de faire des chrétiens et de répandre autour de vous un antisémitisme effectif, fécond, qui résoudra sans violences la question juive, en clarifiant l'eau trouble ou pêche la juiverie.

Est-il nécessaire ici d'entrer dans le détail et d'énumérer tous les devoirs que la loi chrétienne de fraternité, de charité et de justice, impose au propriétaire, à l'industriel, à l'actionnaire, au commerçant ? Non, je ne ferai pas cette leçon de catéchisme. Il me suffit de vous avoir rappelé l'obligation de l'exemple. A vous maintenant de rechercher si, en fait de propriété, d'argent, de travail et de luxe, votre vie échappe à l'influence des idées antichrétiennes, si, en tout cela, vous êtes des chrétiens convaincus, je dirai presque : des antisémites pratiquants.

Après l'exemple, les moyens principaux de restaurer le christianisme dans les mœurs, ce sont la plume et la parole, en d'autres termes, le journal, la brochure et la conférence.

Certes, je n'ai pas la pensée de vous inviter à devenir des écrivains pour dévotes, ni des sermonneurs pieux. Je le répète, c'est le sociologue qui vous parle ici, et qui vous parle sociologie et non dévotion. Si je dis que vous devez écrire et parler pour répandre les idées chrétiennes, j'entends que vos écrits et vos dis-

cours doivent sentir, non pas la chaire ou la sacristie, mais le bureau de rédaction ou la salle publique des assemblées populaires. Donc, pas d'équivoque sur le genre littéraire à la pratique duquel je vous convie.

Vous ne me pardonneriez pas de m'arrêter à vous démontrer la nécessité du journal chrétien, de la brochure chrétienne, de la conférence chrétienne. Vous avez senti depuis longtemps cette triple nécessité. Dans une démocratie comme la nôtre, elle est encore plus sensible et plus pressante, car le journal, la brochure et la parole publique y sont, pour ainsi dire, les nourriciers de l'âme du peuple.

Permettez-moi seulement de vous indiquer sous quel aspect nos écrivains et nos orateurs populaires ne devraient jamais omettre de traiter les questions qui rentrent dans le champ de la question juive.

D'ordinaire, ils s'en tiennent au point de vue économique et au point de vue politique. Ce n'est pas assez. Si l'on veut travailler à la restauration du christianisme dans les idées et les mœurs, il faut ne jamais manquer de s'élever jusqu'au point de vue moral, jusqu'au point de vue chrétien, y conduire son public et de là s'efforcer de faire entrer dans les esprits et les cœurs les principes et les maximes de la foi chrétienne. C'est à force de dire que l'antichristianisme est à la source du mal social, à force de montrer le dommage causé à nos affaires temporelles par la violation de la loi du Christ, que l'on finira par rendre à cette loi son prestige et son influence, et par ruiner, au contraire, le crédit si funeste dont les erreurs antichrétiennes jouissent au détriment des intérêts vitaux du pays. Ne vous contentez pas d'être des économistes et des politiques : soyez surtout des moralistes chrétiens. Quant vous dénoncez au peuple, soit par la plume, soit par la parole, une vilénie quelconque de la bande juive, ne craignez pas d'aborder le fait par son côté immoral et antichrétien ; insistez sur

ce point, mettez-le bien en saillie, et que le peuple voie clairement que le remède au mal se trouve dans la restauration des idées et des mœurs chrétiennes.

Voilà l'apostolat qui vous incombe ; et, ce faisant, vous laisserez avec dédain les Juifs et leurs complices crier au capucin, au jésuite, au clérical ; mais vous, l'œil fier et l'épée haute, vous marcherez contre le veau d'or, avec la foi du chrétien et la vaillance du Français.

Un dernier mot. Je vous prie de ne pas vous méprendre sur ma pensée. Je ne prétends nullement que la question juive puisse être complètement résolue par une rénovation chrétienne des idées et des mœurs. Ma conviction profonde est que des mesures répressives et peut-être même quelques lois d'exception sont nécessaires pour contenir les appétits d'Israël et remettre les Juifs à leur place dans notre société. Ainsi donc, que nul de vous n' imagine que j'exagère l'efficacité de l'influence chrétienne. Dans cette question, comme dans la question sociale et ouvrière, je crois le christianisme nécessaire à l'apaisement des conflits, à l'heureuse issue de la crise, à la guérison du mal ; mais je ne pense pas qu'il suffise, par ses seuls moyens moraux et religieux, sans le concours des lois et l'énergique appui de l'autorité publique, à refréner assez les passions, à modérer assez les compétitions d'intérêts, pour faire régner partout l'ordre, la justice, la paix. Je souhaite donc, en cette matière et en plusieurs autres, la bonne entente, le commun accord de l'Eglise et de l'État. Ce vœu sort en même temps du cœur du prêtre et du cœur du Français.

Le Juif, c'est l'ennemi du Christ ; le Juif c'est l'ennemi de la France chrétienne. Contre lui, cependant, je ne pousserai pas un cri de haine. Mais toute ma foi, tout mon patriotisme, je les mets dans ces deux cris d'amour et d'espérance : *Vive le Christ ! Vive la Liberté !*

VII

LE CAPITAL, LA SPÉCULATION ET LA FINANCE

AU XIX^e SIÈCLE ¹.

Il est inutile de présenter aux lecteurs de la *Science catholique* l'éminent auteur de l'ouvrage dont nous venons de donner le titre. Nul n'est si peu instruit des choses qui regardent la science sociale qu'il ne connaisse, au moins de nom, l'*Ecole* de M. Frédéric Le Play, et, dans cette école, quelques économistes renommés, parmi lesquels brille le docte professeur d'Economie politique de l'Institut catholique de Paris. Peut-être ne serait-il pas sans intérêt d'analyser, encore que brièvement, les principaux ouvrages de M. Claudio Jannet, et d'en faire ressortir les idées maîtresses. Mais je craindrais qu'une telle entreprise ne m'entraînât à des discussions trop étendues. Que l'on me permette de me renfermer dans le cadre, du reste assez large, de ce volume.

Ce n'est pas une œuvre de vulgarisation, un de ces livres destinés à populariser la science par un exposé

1. Par M. Claudio Jannet, professeur d'Economie politique à l'Institut catholique de Paris; volume in-8°, de VI-607 pages, à la librairie Plon, 10, rue Garancière, à Paris. — Cet article a été publié dans la *Science catholique* du 15 mai 1893.

succinct, limpide, facile à saisir, des résultats de la recherche scientifique, M. Claudio Jannet a fait un livre d'étude, comme il convient à un professeur dont le but est de former de savants élèves. Aussi la lecture de son ouvrage exige-t-elle de la volonté, une attention soutenue, et beaucoup de réflexion, si l'on veut enrichir son esprit des trésors accumulés par le maître. C'est que l'érudition vaste et sûre de M. Claudio Jannet s'étale dans les nombreuses pages de son volume en d'innombrables faits et de fréquentes statistiques, dont les détails et les chiffres risqueraient, sinon d'égarer le lecteur peu attentif, au moins de troubler son regard et de l'empêcher de saisir nettement les idées générales, les conclusions et les lois, qui constituent seule la vraie science. De là vient sans doute la nécessité pénible d'un effort sérieux de l'esprit, quand on tient à tirer profit de la lecture de ces laborieuses études. Plaise à Dieu (ce souhait est sincère) de multiplier de tels ouvrages et de leur donner d'innombrables lecteurs! Ce n'est pas à dire cependant que les auteurs ne doivent s'appliquer un peu à diminuer le plus possible, par les qualités littéraires de la composition et du style, la fatigue des lecteurs, et à ôter à ceux-ci le prétexte que cherche quelquefois leur paresse.

Le livre de M. Claudio Jannet contient *treize* chapitres, plus un *appendice* sur la question monétaire en 1892. Les titres sont en général très alléchants : *de la formation des classes riches* (ch. 1^{er}), *la production capitaliste* (ch. 2), *le marché de l'argent* (ch. 3), *les sociétés anonymes* (ch. 5), *les spéculations commerciales* (ch. 7), *la Bourse* (ch. 9), *la finance internationale* (ch. 10), *la constitution de la Haute-Banque* (ch. 12), enfin, la conclusion annoncée en tête du chapitre 13 sous cette forme originale, grosse de sages conseils : « *ce qu'il y a à faire et ce qu'il ne faut pas faire* ». On voit que ce

volume ne dément pas son titre. C'est bien du capital, de la spéculation et de la finance au XIX^e siècle qu'il s'agit partout.

Ai-je besoin de montrer l'importance de ces questions? Non assurément; car il n'est personne qui ne sache que, dans le problème social si agité parmi nous, au milieu des solutions multiples et souvent contraires que l'on propose, il faut concevoir clairement l'origine, la nature et les diverses fonctions du capital, avant de chercher les remèdes qu'il convient d'apporter aux abus, pour ne pas dire aux crimes du capitalisme.

M. Claudio Jannet n'hésite pas à reconnaître que « l'attaque socialiste est de nature à troubler bien des esprits; car il y a, dit-il, un *fonds de vérité* dans les allégations du socialisme, quelque exagérées qu'elles soient et quelques conséquences abusives qu'on en déduise ». Quelles sont ces allégations? — « Dans le passé, affirment les socialistes, la richesse s'est constituée surtout par la conquête, par la spoliation violente ou par une législation qui transportait à des privilégiés le produit des sueurs du peuple ». M. Claudio Jannet nous apprend à ce sujet que « des doutes historiques sur la légitimité de la propriété foncière, telle qu'elle existe actuellement en Irlande, en Ecosse, en Angleterre, se sont répandus même en dehors des cercles révolutionnaires, et sont pour beaucoup dans l'agitation agraire de ces pays; et qu'en Allemagne, c'est au nom de la réparation des injustices historiques que les socialistes d'Etat de toute nuance, depuis les professeurs hégéliens jusqu'aux socialistes chrétiens, demandent à l'Etat de réajuster à nouveau les rapports économiques ». — Voilà pour l'origine du capital dans le passé et les critiques qu'elle fait naître. « Dans le présent, ajoutent les socialistes, les travailleurs continuent à être spoliés des fruits de leur travail dans des proportions

plus grandes encore par les exploitations du capital, par les accaparements et les spéculations qui se produisent sur les marchés et les bourses, par les razias que la Haute-Banque opère périodiquement aux dépens des petits et des moyens ». Telles sont les plaintes des socialistes. Et M. Claudio Jannet constate que « depuis un demi-siècle les sociétés anonymes permettent de commettre aux dépens du public des exactions beaucoup plus considérables et beaucoup moins dangereuses pour leurs auteurs que celles qui dans le moyen âge primitif avaient fait qualifier certains barons d'*excoriatores rusticorum*... Les brigandages de l'accaparement, dit-il, les fraudes de l'anonymat, l'agiotage coupable de la Bourse : telle est, incontestablement, l'origine d'un certain nombre de grosses fortunes contemporaines (page 530). Les opérations de bourse vont toujours en élargissant leur cercle, et portent souvent la perturbation dans le commerce, dans l'industrie, voire même dans l'agriculture. Les spéculations gigantesques sur les marchandises de première nécessité, les grandes concentrations industrielles, ne sont plus propres exclusivement à l'Amérique. Les catastrophes de l'*Union générale*, du *Panama*, du *Comptoir d'escompte*, de la *Société des métaux*, ont frappé d'autant plus vivement les imaginations populaires qu'elles ont atteint plus d'intérêts ». Enfin, poursuit M. Claudio Jannet, « les livres de M. Drumont sont venus à leur heure. Le mot de *juiverie* est sur toutes les lèvres; et la défaveur qu'il exprime vise beaucoup plus les choses, depuis la Bourse jusqu'aux grands magasins, que les hommes ». Et le docte professeur cite ces mots d'un penseur distingué : « Un système, qui a permis à Rothschild d'être ce qu'il est dans la société européenne, n'est pas ce qu'il doit être ». On voit par ces lignes qu'il y a réellement un « fonds de vérité » dans les allégations du socialisme.

N'est-ce pas là ce qui le rend si redoutable? Et si l'on veut combattre efficacement le socialisme, ne faut-il pas ôter de ses « allégations » le *fonds de vérité* qu'elles contiennent?

Mais comment y parvenir? Quelles sont à ce sujet les idées de M. Claudio Jannet dans le présent volume? D'après lui, qu'y a-t-il à faire pour remédier aux monstrueux abus du capitalisme?

Écoutons sa réponse. On peut la formuler en ces termes : Il faut restaurer l'ordre économique naturel en réprimant avec sévérité, quoique dans une sage mesure, les pratiques injustes introduites sous l'étiquette du progrès et de la liberté. Voilà l'indication générale du remède. Mais il importe de connaître le détail des prescriptions, car la formule pourrait être acceptée de tout le monde. Commençons donc par faire l'analyse du chapitre 13^e et dernier de cet ouvrage. C'est là que M. Claudio Jannet nous apprend « ce qu'il y a à faire et ce qu'il ne faut pas faire ».

M. Claudio Jannet est un *croyant* de la liberté. « Il ne faut pas, dit-il, condamner en bloc l'ordre économique naturel et la *liberté civile* que notre époque a eu le mérite de dégager des entraves qui l'avaient longtemps étouffée. Quand on étudie les causes du mal moderne, on reconnaît que la liberté économique n'y est pour rien, que son maintien est parfaitement compatible avec les mesures par lesquelles la Société peut combattre les formes nouvelles du mal, et enfin, que cette liberté est la condition *sine qua non* du développement des forces médicatrices qui existent dans l'ordre économique et de l'essor des institutions capables d'améliorer l'état de choses actuel ».

On le voit, M. Claudio Jannet est un chaud partisan, un défenseur convaincu de la liberté économique. A son avis, la liberté « n'est pour rien » dans notre malaise social; tout au contraire, c'est grâce à elle que les forces médicatrices, qui existent dans l'ordre

économique naturel, pourront agir et combattre les formes nouvelles du mal.

Est-ce bien la simple vérité? Si la liberté est, au dire de M. Claudio Jannet, « la condition *sine qua non* du développement des forces médicatrices », n'a-t-elle pas été aussi la condition du développement des forces perturbatrices qui existent partout où les intérêts et les passions des hommes sont en jeu? L'application des sciences à l'industrie, le machinisme, le perfectionnement des voies et moyens de transport, l'avènement des valeurs mobilières lui-même, auraient-ils engendré la crise sociale actuelle, si la production et le marché n'eussent été livrés à une concurrence sans frein, si l'égoïsme et la cupidité n'eussent joui d'une liberté sans limites? Non assurément. Et voilà pourquoi, « quand on étudie les causes du mal moderne », il faut faire à la liberté économique la part d'influence et de responsabilité qui lui revient. C'est, du reste, ce que fait ailleurs M. Claudio Jannet.

Le savant professeur ne veut pas non plus que l'on « condamne en bloc l'ordre économique naturel ». Non certes, l'ordre naturel institué par Dieu, ne doit être condamné ni en bloc ni en partie. Mais l'ordre économique où « Rothschild peut être ce qu'il est » ; où l'on voit « les brigandages de l'accaparement, les fraudes de l'anonymat, l'agiotage coupable de la Bourse », et tant d'autres « abus du capital » ; où la masse des travailleurs se trouve, comme a dit Léon XIII, « dans une situation d'infortune imméritée » ; ce désordre économique est-il l'ordre économique naturel? M. Claudio Jannet ne le pense pas plus que nous ; car il réclame une grande réforme sociale. Ainsi donc, la question se ramène à définir exactement l'ordre économique naturel. J'aurais été heureux de trouver cette définition, ornée de toutes les qualités qu'exige une dialectique rigoureuse, soit au

début, soit dans la conclusion de ce remarquable volume.

Mais voyons par le menu « ce qu'il y a à faire et ce qu'il ne faut pas faire ».

1° Il ne faut pas condamner « l'avènement des valeurs mobilières représentant, soit des terres, soit des entreprises, soit des créances sur les Etats ou les particuliers » ; mais seulement la régulariser, la moraliser, s'il est possible. « Cet émiettement de toutes les richesses en titres négociables et la transmission incessante des valeurs ainsi mobilisées, a dit André Cochut, un économiste de l'école libérale, est l'innovation caractéristique des temps modernes. Elle a suscité un commerce déjà prépondérant. Ce commerce est légitime et nécessaire en principe ; mais il est mystérieux par bien des côtés, car il ouvre carrière à des aléas suspects, à des manœuvres frauduleuses ». Néanmoins, fait observer M. Claudio Jannet, « cette masse considérable de valeurs toujours faciles à acquérir et à vendre à la Bourse a donné une vive surexcitation à l'esprit d'épargne et a aidé puissamment à la constitution des petits patrimoines et au développement des institutions de prévoyance ». Voilà ce qui justifie l'avènement et le commerce des valeurs mobilières. Est-ce une justification aussi complète que peuvent la désirer ceux qui pensent, non sans quelques raisons, que le prêt à intérêt n'est pas le moyen le plus légitime d'acquérir la richesse ?

2° Il ne faut pas non plus « écouter les utopistes qui ne rêvent rien moins que la suppression de la Bourse ou qui voudraient la régler comme un petit marché de denrées agricoles ». La Bourse est nécessaire, car « les gouvernements ont, de temps à autre, besoin de recourir au crédit ; et chaque Etat a intérêt, par conséquent, à avoir chez lui un marché financier autonome ». Cette nécessité admise, il est impossible d'empêcher le jeu et même certaines ma-

nœuvres d'agiotage qui se mêlent inévitablement à la spéculation, pour deux raisons : d'abord, parce qu'on frapperait du même coup toutes les opérations à terme indispensables aux besoins modernes de mobilisation des fortunes ; en second lieu, parce qu'aucune force au monde ne peut empêcher des gens de se réunir sous l'égide de la bonne foi et de faire des transactions qui ne sont pas malhonnêtes, encore que la loi civile les improuve ». Cependant, « si l'on connaissait un moyen de prescrire l'agiotage en laissant la spéculation libre, il faudrait l'accueillir avec autant d'empressement qu'on recevrait le moyen de distinguer la presse bonne et la presse mauvaise, a dit spirituellement M. Emile Olivier ». Faut-il donc rester spectateur muet des brigandages de la Bourse ? Non ; mais « il faut se borner à apporter au régime des sociétés par actions quelques réformes pratiques, à formuler une incrimination correctionnelle capable d'atteindre les agences véreuses qui fraudent la petite épargne, enfin à modifier les dispositions du code pénal relatives aux accaparements, de manière à frapper seulement les actes offensifs contre la liberté de l'industrie et du commerce d'autrui ». Voilà ce qu'il faut faire pour enrayer ce mal inévitable de l'agiotage. Mais cela suffirait-il à réprimer les brigandages du marché financier ? à mettre un frein aux entreprises d'une cupidité sans conscience et sans entraves ?

3° Il ne faut pas se jeter à tort et à travers dans l'antisémitisme. Les Juifs ne sont pas responsables de tout le débordement de la fraude et de l'agiotage. Beaucoup d'agioteurs de la pire espèce sont chrétiens de nom. Souvent, d'ailleurs, les opérations que l'on flétrit comme des pratiques juives, sont fort légitimes. Enfin, le mouvement antisémitique est exploité fort habilement par les socialistes ; et il est à craindre que, après M. de Rothschild, beaucoup de chrétiens,

et des meilleurs, ne soient *collés au mur*. Gardons-nous donc d'un antisémitisme aveugle. On doit reconnaître cependant que « les forces médicatrices de l'ordre économique ne font pas sentir leur action sur les Juifs et leur fortune, et que les Israélites arrivés au pinacle de la richesse et du pouvoir froissent trop souvent le sentiment chrétien ». Mais « il est à remarquer aussi que les Juifs sont d'autant moins malfaisants que la société est plus chrétienne et que l'état économique est plus sain ». Ainsi s'exprime M. Claudio Jannet. N'y aurait-il donc rien à tenter pour réprimer et contenir la malfaisance des fils d'Israël, et pour obtenir que les forces médicatrices de l'ordre économique fissent sentir leur action sur la fortune des hauts barons de la finance cosmopolite ?

Voilà, je crois, ce qu'il ne faut pas faire, suivant M. Claudio Jannet.

Voici maintenant ce qu'il y a à faire, d'après lui :

1° Il faut d'abord se féliciter de l'abaissement du taux de l'intérêt. « Ce grand phénomène se produit régulièrement à mesure que les sociétés deviennent plus riches ; il est dû à l'abondance des capitaux circulants, aux formes diverses sous lesquelles ils s'offrent à ceux qui les emploient, et, en partie peut-être, à ce que les capitaux sont appliqués à des entreprises moins lucratives. Il a pour résultat de diminuer le poids des dettes publiques, et d'améliorer notablement la condition des travailleurs. En effet, il va de soi que, toutes choses égales d'ailleurs, là où l'industrie est à même de se procurer des capitaux à 4 p. 100, les salaires des ouvriers peuvent être plus élevés que là où ils lui coûtent 6 p. 100. En outre, de nouveaux emplois au travail s'ouvrent sans cesse. Maintes œuvres agricoles, industrielles, commerciales, qui étaient impossibles quand l'intérêt était élevé parce qu'elles ne produisaient pas assez pour rému-

nérer à la fois le travail et le capital, deviennent praticables et sont effectivement entreprises le jour où le capital ne fait plus un prélèvement considérable. Que de chemins de fer pourront être faits, que d'inventions heureuses réalisées, quand l'intérêt des capitaux tombera à 2 p. 100 ! Il est vrai que l'abaissement du taux de l'intérêt a certaines conséquences défavorables, dont plusieurs économistes se sont préoccupés. Les institutions basées sur la capitalisation peuvent en être gênées ; les travailleurs d'élite s'élèveront moins rapidement par l'épargne ; le désir d'échapper à la diminution des revenus pousse les capitalistes aux placements aventureux et fait d'eux la proie des lanceurs d'affaires ; on cherche enfin dans le jeu et l'agiotage les profits que ne donnent plus les placements sûrs. Cela prouve que toute médaille a son revers. Mais ces constatations ne doivent pas faire perdre de vue les effets dominants de l'abaissement du taux de l'intérêt en faveur des grandes masses humaines. Elles montrent seulement qu'il faut épargner davantage, puisque la formation de capitaux nouveaux plus abondants est le seul moyen d'empêcher la loi de dépréciation des capitaux d'avoir des conséquences malfaisantes ». Ainsi donc la première chose à faire pour remédier aux conséquences fâcheuses de l'abaissement du taux de l'intérêt, c'est d'accroître l'épargne par tous les moyens. Mais ce moyen n'aggraverait-il pas le mal en produisant une baisse plus grande encore ?

2° Il faut travailler à christianiser les mœurs économiques ; car « un fort enseignement moral sur les conditions d'acquisition de la richesse et sur son usage est d'autant plus nécessaire que les formes modernes de la richesse, valeurs mobilières, sociétés anonymes, crédits en banque, ne placent pas leurs possesseurs sous les yeux et le contrôle de leurs concitoyens, comme la propriété de la terre et l'exercice

des industries manufacturières ». Rien de plus juste. La source du mal social est dans le cœur de l'homme. Non pas certes que tous les maux dont la société souffre, procèdent de la volonté humaine; mais une grande partie, sans nul doute, a pour causes l'égoïsme, la cupidité, l'amour du plaisir. Voilà pourquoi la religion est la plus puissante et la plus salutaire des forces médicatrices de l'ordre économique. Elle applique le remède à la racine du mal, en combattant les instincts égoïstes et en faisant régner dans les âmes l'amour de la justice et la divine charité. « Plusieurs chapitres nouveaux de morale pratique sont à écrire, dit M. Claudio Jannet, non seulement pour guider la conscience dans les procédés modernes du commerce et de la spéculation, mais surtout pour lui tracer ses devoirs dans l'emploi des capitaux, dans le choix des dépenses, dans les rapports, si différents de ceux du passé, que la démocratie a créés entre les différentes classes ». Oui, assurément, il est nécessaire de faire entendre à la conscience publique : que le travail utile et producteur est le seul moyen légitime d'acquiescer et d'accroître la richesse; que la propriété n'est pas le droit païen d'abuser de ses biens dans un but égoïste contraire aux sages desseins de la Providence, mais un droit d'usage en vue de l'intérêt de tous : *res proprias possidere tanquam communes*, dit Saint Thomas d'Aquin; que le luxe insolent et sensuel n'est pas un usage légitime, mais un abus criminel de la fortune; enfin, que devant Dieu l'ouvrier qui n'a d'autre richesse que ses bras et son métier, et le pauvre qui trouve à grand peine son pain de chaque jour, sont les frères et les égaux des princes de la finance, du commerce ou de l'industrie, des capitalistes de toute espèce : Jésus-Christ que les chrétiens adorent, gagna son pain à la sueur de son front dans l'atelier humble et pauvre du charpentier Joseph. Grand exemple, divine leçon donnée à la fois au capi-

tal et au travail ! sublime origine de la démocratie chrétienne !

3° Il faut en outre se souvenir que « le premier facteur pour une moralisation *relative* des affaires est une constitution politique saine et stable.... La constitution de la souveraineté sur des bases légitimes et la stabilité gouvernementale sont la condition première de la moralisation des affaires, de la réduction au moindre mal des abus de la Bourse ». Je n'y contredirai point; mais je demanderai par dessus tout, soit à la République, soit à la monarchie, un gouvernement honnête, économe des deniers publics, soucieux du bien commun, défenseur des opprimés, justicier sévère, réformateur prudent et résolu. Si l'Etat était animé de l'esprit chrétien, sans nul doute il serait « le premier facteur pour la moralisation des affaires »; et les monstrueux abus du capitalisme, réprimés sans faiblesse, ne s'étaleraient bientôt plus sous nos regards. Mais qui donc établira jamais un Etat vraiment chrétien ?

4° Il faut opérer une sage réforme de l'impôt. On ne saurait assez remarquer la doctrine de M. Claudio Jannet sur ce point. A la vérité, dit-il, « l'Etat n'a pas pour mission de supprimer les inégalités qui se produisent par le jeu des forces naturelles; mais il a le devoir de protéger particulièrement les droits de ceux à qui leur faiblesse ne permet pas de se défendre par eux-mêmes ». C'est là un principe incontestable, et le solide fondement du pouvoir protecteur de l'Etat vis-à-vis des prolétaires et des travailleurs. Le rôle de spectateur impassible et inactif du libre jeu des forces économiques n'est pas celui que la nature assigne à l'Etat dans la société. La formule : « laissez faire, laissez passer », peut bien résumer un système; elle n'est certainement pas l'expression du droit en ce qui regarde la mission sociale de l'Etat. Tout au contraire, celui-ci doit, au nom de la

justice, intervenir en faveur des faibles pour les défendre de l'exploitation économique, autant que de l'oppression politique ou civile, dont ils sont les pitoyables victimes de la part des forts. Nous voyons néanmoins, « dans nos sociétés modernes, qui demandent à l'impôt des sommes exorbitantes, beaucoup de taxes frapper plus gravement les petits et les moyens que les riches et les grands ». Telles sont les taxes sur les consommations populaires. « L'octroi mérite toujours le jugement sévère que M. Frédéric Passy portait, il y a bien des années : Il renchérit la vie des classes ouvrières et fait peser sur elles le principal poids du fardeau. Ces taxes sont des impôts progressifs à rebours, des impôts établis en raison inverse des facultés ou des revenus ». Voilà pourquoi, il faut « reviser à fond toutes les taxes de consommation. Il faut revenir à cette vieille maxime de la sagesse romaine, que *les prolétaires ont payé leur dette à la patrie quand ils ont élevé leurs enfants*, c'est-à-dire maintenu cette armée du travail qui est la première source de la richesse publique. L'impôt progressif doit être absolument repoussé, parce qu'il implique une négation du droit à devenir riche et reconnaît au législateur le pouvoir de fixer des bornes à la richesse. Mais l'impôt proportionnel n'est équitable qu'avec le tempérament de larges détaxes qui exemptent complètement le minimum de l'existence et dégrèvent les petits patrimoines. Là où existe l'impôt sur le revenu, ces dégrèvements sont généralement admis. Il faudrait, dans notre système fiscal, les étendre largement aux patentes, au nouvel impôt de quotité sur les propriétés bâties, surtout exempter de l'impôt les petites successions et les soustraire aux frais de justice qui les dévorent ». Ce n'est pas tout, et M. Claudio Jannet exige, avec raison, que l'Etat favorise et soutienne davantage les faibles et les petits. « La loi, dit-il, devrait établir des exemptions

de saisie pour dettes en faveur du foyer domestique, et des privilèges pour les créances ouvrières ; elle devrait rendre possible la transmission intégrale des petits domaines ruraux ; elle devrait même exempter de droits fiscaux les sociétés coopératives et les associations ouvrières, et leur donner des facilités pour les travaux publics qu'elles pourraient soumissionner. » Plus encore, car M. Claudio Jannet ajoute que « des subventions aux sociétés de secours mutuel qui constituent des pensions de retraite à leurs membres, se justifient, si elles restent dans une mesure raisonnable ». On le voit, le docte professeur de l'Institut catholique de Paris n'hésite pas à conseiller des mesures que les économistes libéraux ne savent pas toujours distinguer des procédés injustes et violents du socialisme. Dans la pensée de M. Claudio Jannet, le droit d'intervention de l'Etat en faveur des petits et des faibles, opprimés ou exploités par les puissants, est hors de conteste. La liberté, la charité et l'initiative particulière, ne sont pas les seuls remèdes à la crise effroyable qui agite le monde du travail.

5^e Il faut de plus se souvenir que « les familles de condition inférieure sont plus exposées que les autres aux vicissitudes économiques et qu'elles se maintiennent d'autant mieux qu'elles trouvent un point d'appui dans les patrimoines collectifs, biens communaux, propriétés corporatives, fondations. L'expérience de tous les temps le démontre » avec évidence. Par conséquent, on doit travailler à reconstituer des patrimoines collectifs à la classe des travailleurs. « Le grand mouvement de formation de sociétés ouvrières, de syndicats professionnels de toutes sortes, sera bienfaisant seulement dans la mesure où ces associations devenant propriétaires seront intéressées à la conservation de l'ordre social » Et que l'on ne s'effraie pas du spectre de la mainmorte. « Les préjugés qui régnaient autrefois contre la main morte,

ont disparu, au moins dans les régions éclairées », affirme M. Claudiot Jannet. Que de bienfaits sociaux sortiraient spontanément d'une propriété collective ouvrière sagement organisée ! Du reste, on ne peut concevoir d'association libre sans le droit légal de posséder, pas plus qu'on ne conçoit de personne humaine, indépendante et complète, sans la propriété. Or la liberté d'association, une liberté véritable, et non pas un parage jalonné de règlements tyranniques, est peut-être la première des institutions à créer, la plus féconde des réformes à accomplir.

6° Il faut, en effet, pense M. Claudio Jannet, organiser « le grand contrepois aux combinaisons du capital, c'est-à-dire la coopération sous toutes ses formes » : sociétés coopératives de consommation et sociétés coopératives de production. M. Claudio Jannet prévoit que « dans le commerce de distribution, l'avenir appartient aux sociétés coopératives de consommation, dont les grands magasins auront été, dit-il, les précurseurs ». Quant à la production, « les petits et moyens fabricants ne pourront se maintenir qu'en formant des sociétés pour l'achat en commun de leurs matières premières et des sociétés pour la vente de leurs produits ». Cependant le salariat ne sera jamais remplacé par la coopération. C'est là dit M. Claudio Jannet, « une thèse chimérique, et sa réalisation, fut-elle possible, ne constituerait nullement un progrès... Mais, au milieu de l'organisation industrielle fondée sur l'entreprise privée, il peut y avoir place pour des associations ouvrières de production composées de travailleurs d'élite ». Et M. Claudio Jannet répond par quelques exemples aux arguments spécieux des socialistes contre les associations coopératives. Il nous montre ensuite que la coopération ouvrière doit rendre de signalés services dans l'établissement de « sociétés mutuelles de crédit et de banques populaires, car c'est en matière de crédit

que l'inégalité des conditions se fait peut-être sentir le plus durement ». Qui ne sait en effet, que les emprunts à gros intérêts, le taux élevé de l'escompte, l'absence de crédit, sont, pour un très grand nombre de travailleurs, de petits industriels et de commerçants, une cause de misère et de ruine ? Enfin, M. Claudio Jannet voudrait voir « les hommes qui ont les mêmes principes moraux, se grouper en vue de leurs intérêts matériels ». Pourquoi, demande-t-il, la puissance de la banque ne serait-elle pas aux mains des honnêtes gens et des patriotes sincères ? Ne serait-elle pas aussi féconde en résultats sociaux que l'exercice de la grande industrie par des hommes à la fois capables et dévoués aux devoirs du patronage ? La catastrophe de l'*Union générale* ne rebute pas M. Claudio Jannet. « L'idée première en était juste, dit-il ; et les idées justes survivent aux fautes des hommes ». Et cette idée du groupement des honnêtes gens dans l'ordre économique, M. Claudio Jannet la jette à la fin de son livre comme un germe fécond déposé dans l'esprit du lecteur. « Il y a, dit-il, dans nos vieilles sociétés, assez de liberté et de justice, les fortunes sont assez disséminées, et l'opinion publique assez forte, pour qu'aucune coalition maçonnique ou juive ne puisse opposer un obstacle absolu à des honnêtes gens qui feraient correctement des affaires sérieuses ». Voilà jusqu'où M. Claudio Jannet étend le rôle de l'association dans la réforme sociale.

On voit maintenant « ce qu'il y a à faire et ce qu'il ne faut pas faire ». Cela suffirait-il à remédier au mal ? A quoi bon le dissimuler ? Non, cela ne peut suffire à tous, surtout aux gens qui, dénués d'espérances éternelles, avides de jouir des biens fugitifs et incertains d'ici-bas, pleins de désirs impatients et inassouvis, poursuivent fiévreusement, dans un rêve d'égalité sociale universelle, la possession de cette félicité à laquelle tout homme aspire, et dont l'irrre-

sistible attrait n'est rien moins, dans le cœur de l'homme, que la marque même du doigt de Dieu et le premier stimulant du progrès social. A de tels esprits il ne faut pas des réformes, mais la révolution économique la plus complète. Que leur importent les constitutions politiques « saines et stables », la répression vigoureuse de l'agiotage, le dégrèvement des impôts, les exemptions de saisie et de taxes, la liberté d'association et les œuvres diverses créées pour le soulagement des travailleurs ! Ce sont là des palliatifs peut-être ; et eux veulent appliquer promptement le remède radical. Ils repoussent, avec une tactique calculée, toutes les entreprises de réformation sociale ; car elles leur semblent destinées à tempérer les douleurs les plus cuisantes, à calmer les souffrances les plus vives des classes ouvrières, et, par suite, à retarder l'explosion de haine et de vengeance qui doit emporter le capitalisme et faire lever l'aurore de la félicité universelle sur le monde du travail. Pour les vrais socialistes, pour ceux qui s'inspirent des doctrines matérialistes de l'évolutionisme athée, l'économie politique et sociale, issue du christianisme, n'est qu'une médecine malfaisante dont l'unique résultat est de paralyser le malade, de lui ôter le sentiment de ses maux, et d'empêcher la nature de réagir avec une salutaire violence, en expulsant les germes morbides qui altèrent la constitution naturelle du corps social. Point de morphine, qui éteint la douleur et enlève la volonté ; mais plutôt une sensation vive et profonde du mal, un redoublement de tortures, qui produise une secousse effroyable et projette au loin tous les éclats du vieil ordre économique brisé ! Voilà pourquoi les sages conseils de M. Claudio Jannet ne peuvent suffire aux socialistes. Et j'avoue que ceux-ci me semblent être dans la logique absolue de leurs principes antichrétiens. A qui n'attend rien de Dieu et n'espère rien que sur la terre, il doit paraître juste

de jouir des biens d'ici-bas le plus possible, sans retard et par tous les moyens. N'est-ce pas là, dans nos sociétés sans religion, le secret de la puissance du socialisme et la raison fondamentale de son triomphe dans un prochain avenir.

Revenons au livre de M. Claudio Jannet. Je n'ai certes pas l'intention de faire l'analyse détaillée de tous les chapitres. Ce serait un volume à écrire, et il ne m'appartient pas de l'entreprendre ici. Peut-être cependant les idées principales de cet ouvrage ne perdraient-elles rien à être dégagées de l'érudition luxuriante qui les enveloppe, et exposées méthodiquement au plein jour. Il y a des cerveaux sur lesquels la surabondance des détails et la multiplicité des faits opère à l'instar de ces liqueurs capiteuses, qui troublent la vue en étendant sur les objets comme un brouillard intense où les contours s'effacent et la netteté des formes disparaît.

Ce livre a précisément pour objet, nous dit M. Claudio Jannet, « de faire le départ entre ce qui est juste et ce qui ne l'est pas dans les procédés du commerce et dans les spéculations sur les valeurs mobilières ». On comprend tout l'intérêt d'un pareil travail. Voici quelques exemples.

M. Claudio Jannet touche à la fameuse discussion sur le prêt à intérêt. Il parle de « la discipline de l'Eglise sur l'usure », et dit que « son application rigoureuse était, dans les siècles précédents, une mesure de salut public indispensable ». Ce n'est pas assez dire. L'Eglise n'a pas seulement une « discipline », elle a une *doctrine* sur l'usure ; et l'application de cette doctrine n'est rien moins que l'observation d'une loi divine, naturelle et positive. Cette loi n'a pas cessé d'être en vigueur pour la conscience des chrétiens. Si l'Eglise n'inquiète pas aujourd'hui ceux qui perçoivent l'intérêt légal ou conforme à l'estimation commune, ce n'est pas assurément qu'elle

ait varié dans sa doctrine, mais c'est plutôt parce que les changements survenus dans l'ordre économique paraissent avoir modifié la nature du prêt d'argent ou du moins multiplié les titres légitimes à une compensation en faveur du prêteur. C'est le sentiment de plusieurs que le retour à l'ancienne discipline de l'Eglise sur le prêt à intérêt serait peut-être la réforme capitale de l'ordre économique actuel, et la mesure la plus avantageuse aux travailleurs. Mais ne faudrait-il pas une révolution pour opérer une telle réforme ? Il va sans dire que, pour M. Claudio Jannet, ce sont là des « exagérations », issues « d'une idée complètement fausse » des faits économiques des siècles passés et du temps présent. Soit ; mais avouons qu'il y a bien des points obscurs dans ce vaste problème.

Il serait sans nul doute intéressant et utile de suivre la pensée de M. Claudio Jannet au sujet de l'escompte commercial, de la banque, des sociétés de crédit foncier, des sociétés anonymes par actions, de la spéculation « qui est l'âme du commerce », des syndicats industriels, de la Bourse, des emprunts publics, et de la Haute-Banque internationale dominée par « la dynastie des Rothschild ». Toutes ces discussions, fort savantes et approfondies, mettent sous les yeux le mécanisme économique contemporain, et font voir — chose très importante ! — ce qu'il y a de juste dans les principes et d'injuste dans les procédés de notre organisation industrielle et commerciale. Mais il est impossible de tout relever dans une simple analyse. Je signalerai seulement quelques parties.

Le chapitre sur *les sociétés anonymes par actions* est fort remarquable. Ce genre de société, dit M. Claudio Jannet, est « un mécanisme indispensable à l'accomplissement de la fonction du capital dans le commerce et l'industrie modernes ». Où est la preuve

de cette nécessité ? « La société anonyme consiste essentiellement en la constitution d'un corps moral dans lequel le capital, divisé en parts uniformes ou actions, est *seul responsable* des engagements sociaux. Les actionnaires ne sont tenus que du montant de leurs actions. Il en est de même des directeurs et administrateurs : ils ne sont responsables personnellement et *in infinitum* qu'en cas de dol ou de faute personnelle lourde ». Telle est la société anonyme par actions. Son caractère essentiel est la responsabilité impersonnelle et limitée. Cette société est-elle indispensable au fonctionnement du capital ? « Rien n'est plus légitime en soi que cette forme d'association. Pourvu que les tiers soient dûment avertis, aucun principe de morale ne s'oppose à ce qu'on traite avec eux en limitant sa responsabilité à une somme déterminée ». *Scienti et volenti non fit injuria*, dit l'adage. Assurément ; mais je demande encore quelle est la nécessité de cette forme d'association au point de vue économique ? « Il est heureux, répond M. Claudio Jannet, que certaines grandes entreprises, comme les chemins de fer, les canaux, les assurances, *qui sans cela deviendraient des services publics*, soient exploitées par des compagnies par actions ». D'où l'on voit que ce genre de sociétés est indispensable pour servir de barrière aux « empiétements de l'Etat ». Mais voilà précisément la raison pour laquelle les socialistes combattent sans merci les sociétés anonymes. Ils préfèrent la réglementation du pouvoir central à l'exploitation égoïste d'un anonymat sans entrailles. Et si l'on ajoute à cette raison fondamentale la longue liste « des abus considérables auxquels les sociétés anonymes donnent lieu dans leur fondation et leur administration », il est à craindre que ces compagnies ne paraissent plus si évidemment « indispensables à l'accomplissement des fonctions du capital dans le commerce et l'indus-

trie ». M. Claudio Jannet pense qu'une « bonne législation peut remédier en partie » à ces abus. Sans nul doute, mais ceux qui tirent tant de profits de ces abus monstrueux et lucratifs, voudront-ils se médéciner eux-mêmes et tarir les sources d'un mal si productif ?

Le chapitre 6 a pour titre : *la morale dans le commerce et l'industrie*. L'auteur s'inspire des théologiens casuistes. « La casuistique, dit-il, est parfaitement légitime dans son principe, puisque son objet est le respect de la liberté individuelle dans les cas déterminés qui se présentent ». Oui certes, mais n'oublions pas que la vraie morale — et c'est là sans doute sa supériorité sur la casuistique — a pour objet d'assurer le respect de la loi par la conscience individuelle, et que l'on trouve des casuistes pour permettre, ou du moins excuser et absoudre ce qu'un honnête homme ne fera jamais. M. Claudio Jannet s'en est bien souvenu. Il parle longuement de la théorie du juste prix, et démontre que ce prix dépend uniquement « de l'utilité qu'ont les objets sur le marché pour le consommateur ». Pourqu'oi s'étonne-t-il de ce qu'« un théologien allemand contemporain ait exprimé le vœu d'une taxation universelle des salaires et des produits » ? Ne dit-il pas lui-même que l'une des conditions « pour que le jeu de l'offre et de la demande soit un mode légitime de détermination des prix », c'est « l'amplitude du marché et la liberté des contractants » ? et que la taxation s'explique et se justifie par l'existence en fait des monopoles ? Or qui ne voit que, grâce à l'organisation rapide de l'industrie et du commerce sous forme de sociétés anonymes et à la concentration de ces sociétés entre les mains d'un petit nombre de capitalistes puissants, — phénomène précurseur de la socialisation universelle, — qui ne voit, dis-je, que le monopole va se rétablissant de plus en plus, que le marché perd

chaque jour un peu de son amplitude, et que la liberté des consommateurs et des travailleurs tend à devenir un leurre et un vain mot ? Quoi d'étonnant dans ces conjonctures que des économistes aient songé à une taxation universelle des salaires et des produits ? Ne sera-ce pas dans l'avenir un mal inévitable ?

M. Claudio Jannet admet le « combat pour la vie » par la libre concurrence. « Le progrès exige, dit-il, que le producteur incapable soit éliminé par le producteur le plus capable ». Mais il veut que le « combat soit loyal », et il réproche « les manœuvres et les fraudes qui font succomber l'honnête homme sous le coup de rivaux moins scrupuleux ». Cependant il ne condamne pas sans réserve « la pratique de ceux qui vendent au-dessous du prix normal, en vue d'éliminer leurs concurrents et de relever ensuite les prix ». Il reconnaît toutefois que « ces procédés soulèvent l'indignation publique ». N'est-ce pas le cas de se souvenir que la casuistique permet ce que l'honnêteté commune ne saurait absoudre ? Et n'y a-t-il pas, au point de vue de la raison d'être de l'état social, quelque injustice à abuser de sa richesse pour réduire à la misère et priver des fruits de son travail un concurrent moins fortuné ? Non, l'écrasement impitoyable des petits par les forts n'est pas la règle providentielle du progrès dans les sociétés humaines. S'entr'aider, et non pas se combattre, telle est la loi fondamentale de l'ordre social.

C'est à la lumière de ce principe, me semble-t-il, que l'on doit juger les spéculations commerciales, les ventes *à découvert* et *à terme*, le jeu et l'agiotage, et qu'il faut en apprécier les conséquences économiques et les résultats sociaux. Se renfermer dans le cadre rigide des disputes de la casuistique sur le juste et l'injuste, c'est rétrécir le champ de l'économie politique, laquelle embrasse toute la vie humaine, et ne

saurait être contenue, en face du socialisme, dans un petit recoin de la conscience, ni réduite à la recherche de l'utile au point de vue des biens matériels.

M. Claudio Jannet consacre, comme il est juste, tout un long chapitre au « marché des valeurs mobilières », c'est-à-dire à la Bourse, ce temple fameux de l'Argent. Il en décrit la constitution, le fonctionnement, les périls et les abus, ainsi que le rôle prépondérant à notre époque et les résultats immenses sur l'état économique d'un pays. Naturellement M. Claudio Jannet condamne le jeu et l'agiotage sur les valeurs, plus encore que le jeu et l'agiotage sur les marchandises. « Il y a, dit-il, quelque chose de déraisonnable et de vil à ce que ceux, *dont le commerce des valeurs n'est pas la profession régulière*, cherchent à faire des gains qui n'ont pour origine aucun travail utile » Rien de plus sensé; mais pourquoi restreindre la réprobation à ceux-là seuls « dont le commerce des valeurs n'est pas la profession régulière »? Les commerçants de valeurs seraient-ils autorisés à « faire des gains qui n'ont pour origine aucun travail utile »? ou le commerce des valeurs mobilières doit-il être rangé, comme les sociétés anonymes par actions, dans la catégorie des institutions absolument nécessaires à la vie économique des peuples civilisés? Sans nul doute, telle est la pensée de M. Claudio Jannet; et je n'oserais y contredire, mais je voudrais suivre sur cet important sujet une discussion méthodique et approfondie. Que la mobilisation des valeurs soit un fait économique considérable — « l'innovation caractéristique des temps modernes », a dit M. André Cochut; que de ce fait soit sorti naturellement le commerce de ces valeurs, — qui pourrait le contester? Mais que ce commerce et cette mobilisation soient un travail utile à la production ou à la distribution des biens que l'homme doit, suivant les desseins de Dieu, se procurer dans l'état social; qu'ils ne soient pas,

au contraire, l'effet de la cupidité et de l'amour du luxe et des plaisirs: voilà ce qu'il faudrait montrer clairement, en dehors de toute dissertation de casuistique sur le juste et l'injuste en matière de commerce et de procédés de capitalisation. M. Claudio Jannet l'a très bien dit, dans son chapitre sur *la morale dans le commerce et l'industrie*: « Si une pratique est réellement nécessaire à la vie du genre humain, elle est légitime. » J'accepte ce *criterium*, en souhaitant qu'on l'applique aux opérations de la Bourse. On a beau dire que « la Bourse, malgré le mal qui s'y produit inévitablement, est devenue un des organes essentiels de l'ordre économique, auquel on ne peut toucher imprudemment »; il reste à faire voir qu'elle est un organe de l'ordre économique naturel, et non pas une excroissance dangereuse, pareille à ces tumeurs qui se forment dans certains corps, et auxquelles « on ne peut toucher imprudemment » sans mettre en péril ces organismes morbides.

La Bourse est soumise en fait à la royauté de la Haute-Banque. A la tête de ces rois marchent les Rothschild. Sortis, vers la fin du siècle dernier, de la juiverie allemande de Francfort, ils dominent aujourd'hui les places de Paris, de Londres, de Vienne, de Berlin, de Bruxelles, de New-York, c'est-à-dire tous les marchés du monde. Le gouvernement financier des nations semble leur appartenir. « Ils ne supportent pas de rivaux, dit M. Claudio Jannet, et, depuis qu'ils se sont constitués à l'état de dynastie, ils semblent avoir pris pour règle de conduite la maxime du peuple-roi: *Parcere subjectis et debellare superbos*. Aussi ont-ils favorisé la fondation par leurs coreligionnaires de nombreuses maisons de banque, qui sont comme leurs satellites. Des membres de la famille font partie des conseils d'administration de toutes les banques nationales ainsi que des grandes sociétés de crédit... Leur activité ne s'est pas cantonnée dans l'é-

mission des emprunts publics et dans les affaires de change. Les grandes entreprises industrielles de notre époque les ont attirés aussi, et ils ont fort habilement mis à profit la forme de la société anonyme pour dissimuler à la masse du public la puissance qu'ils acquéraient sur ce terrain... A leur ombre de puissantes maisons juives ont surgi dans toutes les capitales et, de concert avec eux, dominant le marché financier... Ils ont étendu leur action sur la politique intérieure et touché aux questions religieuses. En Allemagne, ils servirent d'instrument au *Kulturkampf*. En France, ils ont pris part à la persécution maçonnique dirigée contre le catholicisme et les traditions nationales. Une situation analogue à celle qui, au temps de Louis le Débonnaire, faisait écrire à Agobard son livre brûlant : *de insolentia Judaeorum*, s'est reproduite de nos jours, et a fait le succès des livres de M. Drumont... Les Juifs sont cosmopolites. Ils demeurent indifférents aux luttes des nationalités et aux passions des partis; ils sont prêts à devenir riches aux frais de leurs amis et de leurs ennemis indifféremment... Les relations mondaines établies entre la Haute-Banque juive et l'aristocratie européenne ne sont qu'un trompe-l'œil, auquel ni l'une ni l'autre partie ne se prend en réalité ».

Telle est la force sans rivale, l'esprit dominateur et l'âpre cupidité de la finance juive : féodalité de l'argent plus odieuse que celle du sol et des titres. « L'accumulation permanente d'une partie considérable de l'épargne publique par les grands financiers israélites, poursuit M. Claudio Jannet, a des conséquences sociales et économiques qui, dans l'ancien régime, n'avaient point d'équivalent ».

Voici l'une des causes de cette autocratie financière. Elle mérite d'être signalée. « Depuis des siècles, dans presque toutes les communautés juives, le Talmud a supplanté la Bible comme base de l'enseignement

moral. Or, la spoliation systématique des chrétiens par tous les moyens, notamment par l'usure, est présentée dans le Talmud, non seulement comme un acte méritoire, mais comme un *devoir strict de conscience*. Et, quand on porte ses regards sur l'ensemble de la société contemporaine, et que l'on voit le Juif supplanter peu à peu les chrétiens, élever sa fortune sur leur ruine, attirer à lui partout l'empire de la Bourse, et dans certaines régions monopoliser le commerce, on se demande s'il ne faut pas chercher dans cette morale talmudique le secret de l'étonnante puissance acquise par le Juif dans tous les pays où il a conquis l'égalité des droits civils et politiques... Comment arrive-t-il à occuper, non seulement dans la finance, mais encore dans la science et les arts, dans le commerce et dans l'industrie, dans les professions libérales et dans la politique, une place absolument hors de proportion avec son importance numérique ? »

Ainsi parle M. Claudio Jannet touchant cette question juive qui « se pose d'autant plus que l'Europe occidentale est envahie par une émigration venant des pays où les traditions talmudiques dominent encore absolument la synagogue ». Et M. Claudio Jannet n'est pas un antisémite déclaré. Mais il comprend sans doute que, dans le passé, des chrétiens aient refusé l'égalité civile et politique à des gens infectés de morale talmudique et, par cela même, dangereux parasites de l'ordre économique et social chrétien. Qui donc s'étonnerait de rencontrer aujourd'hui des chrétiens résolus à se défendre vivement de l'exploitation insolente et tyrannique dont ils sont les victimes de la part des cupides et insatiables fils d'Israël ?

Ai-je donné à mes lecteurs une connaissance assez complète du volume de M. Claudio Jannet ? Peut-être ne l'ai-je pas loué autant qu'il le mérite ; peut-être n'ai-je pas assez dit combien il est digne d'être lu avec

une sérieuse attention. Il me semble cependant que ce que je viens de dire est la preuve du grand intérêt que j'y ai trouvé. Etudier une œuvre en détail, et la discuter avec une loyale franchise, n'est-ce pas en faire une très belle louange ?

On a dit que le livre de M. Claudio Jannet était « le complément nécessaire des traités de théologie morale ». Je le dis également, si l'on entend par là que les théologiens moralistes ont besoin d'étudier les opérations financières et les pratiques commerciales de notre époque afin de les juger, et qu'ils trouveront dans le présent volume une description complète et une discussion savante de ces pratiques et de ces opérations. Mais si « le complément des traités de théologie morale » doit être une œuvre méthodique, claire, concise, dans laquelle on voit tous les phénomènes de la production et de la distribution des richesses ramenés logiquement aux faits primordiaux, aux principes premiers du mouvement social, et discutés ensuite au double point de vue de leur valeur morale et de leur portée économique, je crains que l'ouvrage de M. Claudio Jannet ne paraisse à plusieurs éloigné de cet idéal. M. Claudio Jannet « a frayé la voie et préparé la tâche qui incombe aux moralistes ». C'est sa « seule ambition ». Elle est réalisée.

Je suis heureux, malgré les divergences de nos points de vue, d'avoir passé plusieurs jours dans la société d'un esprit aussi éminent. On ne peut que gagner beaucoup à ce commerce intime ; et je souhaite sincèrement à mes lecteurs d'en jouir aussi délicieusement que je l'ai fait moi-même et avec un profit encore plus grand.

Post scriptum.

L'article précédent est une étude purement critique et non pas une exposition doctrinale. J'y ai mis à dessein plus de points d'interrogation que d'affirmations de ma pensée personnelle sur ces questions si délicates. J'espère donc que l'on ne prendra point pour opinion arrêtée ce qui n'est qu'argument critique. M. Claudio Jannet me fit l'honneur de me remercier de mes observations, et ne se méprit pas sur ma pensée.

VIII

MÉLANGES DE SOCIOLOGIE ¹.

NÉCESSITÉ D'ÉTUДИER LES QUESTIONS SOCIALES.

La science catholique n'embrasse pas seulement les questions qui se rapportent à la théologie révélée, à la philosophie chrétienne, à l'histoire de l'Eglise de Jésus-Christ; elle s'étend encore, à juste titre, à toutes les diverses parties des connaissances humaines, car il n'en est aucune qui ne soit providentiellement destinée à faire rayonner dans l'esprit de l'homme le Verbe éternel de Dieu et à servir à l'illumination des peuples par l'Evangile. De nos jours l'étude d'un grand nombre d'hommes s'est portée avec raison sur les phénomènes que présente l'ordre social, particulièrement en ce qui concerne la production et la répartition des richesses. De ces efforts multipliés est née l'Economie politique. Or, dans cette science nouvelle, comme dans toutes les autres qui ont pour objet les rapports des hommes entre eux, on rencontre les principes de la morale chrétienne. Voilà pourquoi la science catholique doit embrasser, dans le cycle de son enseignement, l'Economie politique, afin d'y

1. Extraits d'articles publiés dans la *Science catholique* sous le titre de *Bulletin de sociologie*.

maintenir intactes les lois de la morale et de montrer que la doctrine du Christ est, aussi bien pour les nations que pour les individus, la meilleure source du bonheur et de la prospérité que l'homme puisse légitimement rechercher sur la terre.

Aujourd'hui, du reste, il existe une *Economie politique chrétienne*, qu'il n'est permis à aucun catholique, un peu instruit des choses de son temps, d'ignorer. Elle se trouve dans les encycliques du Pape Léon XIII, en particulier dans celle où le Souverain Pontife a traité, avec une si haute sagesse, de la *condition des ouvriers*. C'est là que tous ceux qui ont quelque souci de la question sociale et se préoccupent de porter quelque remède aux maux de la classe ouvrière, peuvent apprendre quelle est la véritable solution de ces grands problèmes. Il est donc manifeste que les études sociologiques doivent tenir une place importante dans le programme; si vaste et si varié, de la science catholique.

Les prêtres surtout ne sauraient se désintéresser de cette partie de la science contemporaine, ni rester indifférents aux questions qui en sont l'objet. C'est à eux qu'il appartient en vertu d'une mission divine de défendre et de propager l'Evangile de Jésus-Christ, non seulement en le faisant accepter comme règle de croyance et de conduite dans la vie privée de chaque fidèle, mais encore en s'efforçant d'amener les hommes à s'y conformer dans les affaires et au milieu des événements de la vie publique et nationale. Voilà ce que firent jadis, à l'origine de notre histoire, ces évêques qui, selon un mot célèbre, « ont fait la France comme les abeilles leur ruche »; et c'est ainsi que s'explique l'influence considérable de l'Eglise au moyen âge et l'immense autorité dont elle jouissait alors à bon droit. Les services rendus, tels furent les fondements légitimes de sa puissance sur les princes et sur les peuples pendant de longs siècles; car l'E-

glise a été la servante et la bienfaitrice des hommes au point de vue de leurs intérêts matériels et sociaux, non moins que dans la poursuite des biens spirituels et célestes. Suivant la parole souvent citée de Montesquieu : le Christianisme, qui est établi pour le bonheur éternel des hommes, fait aussi leur félicité ici-bas. Comment donc le prêtre, qui est le plus souvent fils et frère de travailleurs, resterait-il étranger à la question ouvrière, cette grande question sociale du temps présent, alors que ses devanciers ont résolu la question de l'esclavage, cette grande question sociale du temps passé, léguée par le paganisme au monde chrétien ?

Et ne suffit-il pas d'un instant de réflexion pour comprendre qu'il y va du sort de l'Eglise catholique dans la démocratie du siècle où nous allons entrer ? Il serait puéril de le nier : le socialisme s'avance menaçant et grossit chaque jour ses armées, tout prêt à donner l'assaut à l'ordre social et à bouleverser le monde. Et, certes, ce ne sont pas les scandales du capitalisme, pareils à ceux du Panama, qui en arrêteront les progrès ou en contiendront les fureurs. Or, le socialisme, tel qu'il s'organise sous nos yeux, est le plus redoutable ennemi de l'Eglise et de l'ordre chrétien. On l'a vu naguère encore lorsque, dans une réunion électorale socialiste, des candidats ont été éliminés pour le seul fait d'avoir participé, depuis leur affiliation au parti, à une cérémonie du culte catholique. C'est donc une lutte à outrance et sans merci que les soldats du Christ doivent livrer au socialisme.

Comment seront-ils préparés à combattre et à vaincre s'ils ne connaissent le terrain des questions sociales, et ne se munissent d'armes solides, forgées pour les besoins de cette lutte et capables de porter à l'ennemi des coups victorieux ?

LA PROPRIÉTÉ CHRÉTIENNE

La propriété est l'enjeu de la bataille entre les capitalistes et les travailleurs. Ceux-ci la rendent responsable de tous leurs maux, et se proposent en conséquence de la détruire au profit de la *collectivité*. Ceux-là, au contraire, la regardent comme une des bases de l'ordre social, à laquelle on ne saurait porter atteinte sans ébranler tout l'édifice. Sa ruine serait la ruine de toute société, ruine funeste aux travailleurs eux-mêmes.

Mgr Ketteler s'élève avec force contre la notion païenne, matérialiste et athée, du droit de propriété : *Jus utendi et abutendi*. « L'Eglise, dit-il, ne peut jamais reconnaître à l'homme le droit d'*user selon son bon plaisir* des biens de ce monde ». Le régime capitaliste, c'est-à-dire l'exploitation des travailleurs par le capital, est né de cette fausse conception de la propriété, mise au service de la cupidité et de la sensualité humaines. Il faut donc revenir à l'idée chrétienne du droit de propriété.

« C'est, dit l'illustre évêque, le droit, accordé par Dieu aux hommes, d'user des biens de la terre selon l'ordre qu'il prescrit » ; et cet ordre consiste à pourvoir aux nécessités de la vie humaine.

Mais cette volonté de Dieu peut être accomplie de deux façons ; par la possession en commun avec partage des produits — c'est le *communisme* ; ou bien par la division des biens de la terre en propriétés privées.

Lequel des deux systèmes convient à l'homme ? — Le second, dit S. Thomas, parce qu'il assure seul la *bonne gestion* des biens et la *production suffisante* de la richesse sociale. — Ainsi se trouve légitimé,

suisant l'Ange de l'Ecole, le régime de la propriété privée, et le communisme apparaît contraire à la nature de l'homme.

Mais la propriété privée n'entraîne pas le droit d'abuser de la richesse acquise ou des produits de la gestion des biens possédés. D'après Saint Thomas, l'homme ne doit jamais considérer ces produits comme sa propriété, mais comme le *bien commun de tous*. Par conséquent, il doit être disposé à en faire part aux autres, selon qu'ils en ont besoin. C'est le devoir de la charité, divin tempéramment du droit de propriété ; c'est un devoir qui découle de la destination providentielle et de l'origine même de la propriété privée ; c'est un devoir imposé, comme la propriété privée elle-même, par la raison du bien social.

Voilà comment la doctrine chrétienne s'oppose au *communisme*, et fonde, dans la justice et l'amour, la véritable *communauté* de la famille humaine. Elle condamne les deux théories contraires qui divisent le monde du travail, sans nier toutefois la part de vérité contenue dans chacune d'elles.

LA CHIMÈRE DU SOCIALISME

Rien de plus simple, de plus facile à saisir, de plus séduisant pour les prolétaires, que l'idée fondamentale du socialisme contemporain, à savoir : la suppression de la propriété privée et la mise en commun de tous les instruments de travail. Il semble que ce changement de régime économique détruirait radicalement la division des hommes en riches et pauvres, et tarirait la source même de la misère des salariés. Les esprits généreux et chimériques s'imaginent aisément voir sortir de là l'égalité de tous dans

le bien-être et la jouissance de toutes les richesses.

Mais, dès qu'on cherche à concevoir comment s'organiserait la production et comment se fera la répartition des produits, les difficultés apparaissent. Alors se dressent les multiples obstacles des instincts, des passions, des besoins innés, des sentiments invincibles du cœur de l'homme. On se heurte à la peine et à la fatigue, qui sont inséparables du travail et auxquelles répugnera toujours la paresse du grand nombre. On se butte surtout aux inégalités naturelles, physiques et morales, qui nous distinguent et nous divisent, et à leurs conséquences forcées dans l'ordre social. Et il apparaît que la machine collectiviste ne peut être construite avec de pareils éléments, qu'elle broierait sans pitié dans ses durs engrenages les plus nobles instincts, les plus légitimes sentiments de notre nature, et qu'elle serait incapable de produire, je ne dis pas le bonheur, mais le simple bien-être matériel de l'humanité.

M. Paul Lafargue ose dire, il est vrai, dans sa confiance astucieuse en la sottise des « citoyennes et citoyens », que « *la société future sera ce qu'ils voudront qu'elle soit* ». Mais, outre qu'il y aura, même parmi les socialistes, plusieurs volontés contraires, il est ridicule de penser qu'il dépende de nous d'empêcher les conséquences logiques du principe collectiviste, et plus ridicule encore de ne tenir aucun compte des conditions essentielles du travail et des rapports naturels des hommes entre eux.

LE DROIT D'INTERVENTION DE L'ÉTAT

Un de mes amis, lecteur assidu de la *Science catholique*, m'a fait le reproche de « réclamer l'inter-

vention de l'Etat » pour résoudre la question ouvrière. « C'est dangereux, me dit-il, et les économistes de l'école de Leroy-Baulieu ont d'excellents arguments pour la repousser. L'Etat est toujours un être concret, et malheureusement il n'agit jamais que dans le sens de ses passions et de ses intérêts ».

Je répondrai en peu de mots. Dans son *Essai sur la répartition des richesses* (Paris, 1888, p. 462-465), M. Leroy-Baulieu a écrit les lignes suivantes : « On a souvent débattu, entre économistes, la question de savoir si le législateur est sorti de son rôle en s'informant des conditions du travail dans les ateliers et les usines, et au besoin en les réglementant. Peu d'Etats ont cru devoir s'arrêter au système de l'abstention absolue en ce qui concerne la police du travail en commun, peu d'écrivains aussi ont recommandé cette indifférence ou cette inaction. Il ne peut y avoir aucun doute sur la légitimité et l'utilité de l'intervention de l'Etat pour la réglementation du travail des mineurs et des femmes. L'Etat a envers ces deux catégories de personnes un droit de protection ; il doit l'exercer, assurément, avec réserve et circonspection, pour ne pas annuler le droit du mari et celui du père ; mais il ne saurait non plus renoncer à en faire complètement usage. L'Etat a aussi des devoirs envers lui-même, envers les générations futures ; celui notamment de préserver les forces nationales. Sur ce point, il ne peut y avoir contestation. L'intervention de l'Etat est encore un principe légitime pour stipuler les conditions matérielles, l'ensemble des garanties que l'on peut exiger des industriels, au point de vue de la salubrité et de la sécurité du travail de l'ouvrier... Le principe est certain, l'application doit en être prudente. C'est seulement dans les cas particuliers que des contestations peuvent s'élever.

Ainsi s'exprime fort sagement M. Leroy-Baulieu. Mgr. Freppel disait de même : « S'il est vrai, comme

on ne saurait en douter, que les gouvernements existent pour promouvoir le bien et empêcher le mal, comment ne pas admettre que le législateur civil ait à la fois le droit et le devoir d'intervenir pour protéger l'enfance contre un travail excessif et prématuré, pour retenir autant que possible la mère au foyer domestique, en posant de sages limites à des entreprises qui, n'ayant pas d'autre règle que le profit matériel, pourraient entraîner la destruction de la famille ? Lorsque pour des motifs d'hygiène et de salubrité publique le pouvoir civil s'inquiète des conditions matérielles de l'ouvrier ou de l'usine ; lorsque d'accord avec la loi divine, il empêche d'abuser de la situation précaire des ouvriers par un travail dont la durée excéderait leurs forces, et que, pour des raisons aussi indiscutables au point de vue physique qu'au point de vue moral, il lui assure par des prescriptions légales un jour de repos par semaine ; lorsque enfin il s'appuie sur les principes de la justice et de l'équité pour les protéger contre les conséquences de la vieillesse et de la maladie et pour leur faire assurer des indemnités en cas d'accidents involontaires dont ils auraient été victimes dans le travail, peut-on dire qu'il sort de ses attributions, et qu'il ouvre la voie au socialisme ? Tant que les pouvoirs publics se renferment dans ces limites, ils ne font que remplir leur rôle de protection sociale, à moins de prétendre que les conditions matérielles et morales où se meut le monde du travail n'intéressent en rien le bien-être et la prospérité d'un pays ».

Tel fut le véritable sentiment de l'illustre évêque d'Angers. Ne m'est-il pas permis de dire à mon excellent ami que l'école de Leroy-Baulieu ne repousse pas *en principe* l'intervention de l'Etat dans la question ouvrière ? Tout le monde est d'accord aujourd'hui sur ce point. Du reste, c'est la doctrine expressément enseignée par Léon XIII dans l'encyclique *de*

*conditione opificum*¹. On peut discuter si l'intervention de l'Etat est nécessaire dans tel ou tel cas particulier ; mais nul ne songe plus à nier que dans bien des cas cette intervention soit parfaitement légitime. L'Etat, il est vrai, légifère parfois dans le sens de ses passions et de ses intérêts. En cela, il viole la justice et manque à son devoir fondamental, il détruit sa raison d'être providentielle. Mais s'ensuit-il qu'il n'ait pas, en vertu de son institution même, le droit de légiférer sur tout ce qui intéresse le bien public, et particulièrement sur les rapports entre le capital et le travail ? Les abus du pouvoir ne sauraient justifier la négation radicale de ses droits.

BERNOÏT MALON

On voit dans ces pages émues, sincères, enthousiastes, l'esprit et le cœur de Benoît Malon : un esprit élevé et un noble cœur. Il fait bon rencontrer de tels adversaires. Je ne puis me défendre d'un vif regret : c'est que l'homme qui a écrit ces pages n'ait pas compris l'Evangile et l'Eglise catholique. Il n'a pas connu l'humanité, il a confondu la terre et le ciel. Oui certes, « l'humanité est en marche vers une civilisation supérieure » ; oui, il y a dans l'âme humaine des « espérances de libération et de justice » ; oui, nous rêvons d'un état social où il sera rendu à chacun selon ses œuvres, où il n'y aura ni exploités ni opprimés, où règnera sans fin la félicité universelle ! Ces aspirations font battre le cœur du genre humain.

1. « L'Etat peut grandement améliorer le sort de la classe ouvrière ; et cela dans toute la rigueur de son droit et sans avoir à redouter le reproche d'ingérence : car, en vertu même de son office, l'Etat doit servir l'intérêt commun. »

Mais est-ce l'homme égoïste, intéressé, envieux, cupide, l'homme terrestre en un mot, qui poursuit ce sublime idéal ? Non, c'est l'homme divin, l'homme céleste, l'homme que Dieu avait créé juste et bon, l'homme que le Christ est venu racheter, restaurer et rendre à ces premières espérances. Aussi n'est-ce pas sur la terre que l'humanité trouvera le bonheur rêvé ; c'est dans le ciel. La charité, l'amour, et non pas l'altruisme, l'y conduira. Voilà l'erreur de Benoît Malon : il ignore la chute originelle, il n'admet pas que l'homme soit mauvais, il ne croit pas à la nécessité d'un Rédempteur, il s'imagine que l'homme peut se donner le bonheur ici-bas, il ne voit pas que ce sentiment qu'il appelle l'altruisme, a besoin, pour être solide, vivace, fécond, d'être identifié dans le cœur de l'homme avec l'amour de Dieu. Combien l'altruisme produira-t-il de sœurs de charité et de petites sœurs des pauvres ? Non, l'altruisme n'est pas « l'inspirateur supérieur des belles actions humaines. » Ce grand inspirateur c'est le Christ et l'amour du Christ. L'histoire est là qui l'atteste depuis dix-neuf cents ans. Oh ! n'enlevez pas au peuple qui souffre, le Jésus qu'aiment les petits enfants, que prient les bonnes femmes, que retrouvent avec joie les vieillards : le Jésus de Bethléem, de Nazareth et du Calvaire. Il n'y a là ni « périlleuses affirmations », ni « abstrus concepts métaphysiques » ; il y a Dieu, voilà tout. Il y a le fondement nécessaire de la justice et de la solidarité, de la sincérité et de la bonté, de la modération et de la pitié. Hors de Dieu et du Christ, il n'y a, en bonne logique, que l'égoïsme comme règle de vie, que la force brutale comme moyen de le faire prévaloir. Ni devoir, ni droit : rien ne tient debout, si Dieu n'en est plus la base. Le savant, l'écrivain, le progressiste, l'altruiste pratique, dont vous parlez, tous ceux-là font du christianisme, de ce christianisme dont l'âme est naturellement pétrie, et

non pas du socialisme. Ils travaillent, inconscients peut-être, non pour donner aux hommes un bonheur chimérique, mais pour le triomphe de la Vérité, de Dieu. Et vous êtes de ce nombre, car vous aussi, dans vos théories généreuses, vous rendez le son d'une âme naturellement chrétienne, et vous aviez dans l'âme du peuple des sentiments et une foi que le Christ seul peut satisfaire, et qui, malgré vous, prépareront le peuple à revenir à lui !

LE DROIT AU TRAVAIL

Ces réflexions m'amènent à préciser la portée sociale du *droit au travail* et le sens exact du *devoir de prévoyance* qui en résulte pour l'Etat.

D'après les socialistes, tout citoyen aurait droit à ce que les pouvoirs publics lui fournissent du travail, et telle serait l'obligation de prévoyance qui incomberait aux gouvernements. La conséquence directe d'une telle doctrine c'est que l'Etat soit le patron et l'entrepreneur universel, c'est que tout le travail qui s'accomplit dans la société, production, répartition et administration, soit organisé socialement, ainsi que l'exigent les théories collectivistes.

Cette manière de concevoir le droit au travail me paraît absolument erronée. Que signifie donc ce droit, et comment faut-il l'entendre ? Allons à l'origine rationnelle de la société. Est-ce pour y être entrete-
nu par ses semblables que l'homme forme société avec eux ? Évidemment non ; la société n'a pas et ne peut pas avoir ce but égoïste. Les hommes sont en société pour s'aider les uns les autres par un travail utile. Il s'ensuit premièrement que le droit de chacun à l'existence n'est pas un droit à la paresse et au parasitisme, un droit à recevoir des autres ou de la

société, sans rien faire soi-même, le nécessaire de la vie. Le droit à l'existence c'est le droit de se procurer librement par un travail utile et honnête les moyens de subsister. Par conséquent le devoir social de l'assistance n'existe qu'à l'égard de ceux qui se trouvent dans l'impuissance actuelle de gagner leur vie par le travail. Mais, si les hommes vivant en société ne sont pas tenus d'entretenir des oisifs, des parasites, sont-ils du moins obligés de se fournir du travail les uns aux autres, de se procurer réciproquement les moyens de gagner leur vie ? Il s'agit ici de déterminer une obligation stricte de justice sociale et de droit naturel. A ce point de vue, il me paraît clair que le devoir de faire travailler est limité par le besoin qu'on a du travail d'autrui. L'instinct social, en effet, d'où résulte naturellement l'état social, a pour objet la satisfaction des besoins de la vie humaine ; c'est en vue de cet objet que l'homme travaille et qu'il s'associe à ses semblables. En conséquence, nul homme n'a droit à ce que les autres hommes, ou la société, le fassent travailler au delà des besoins qu'ils éprouvent de son travail. Le droit au travail n'est que le droit de chercher librement à exercer son activité physique et intellectuelle, d'une manière utile et honnête, afin de se procurer les choses nécessaires à la vie, comme le vêtement, l'habitation, la nourriture, en un mot, la richesse. Et voilà pourquoi le devoir de prévoyance, que ce droit au travail impose à l'Etat, n'oblige nullement celui-ci à fournir directement du travail à tous les citoyens, mais seulement à pourvoir par de sages lois concernant l'agriculture, le commerce et l'industrie, à ce qu'il y ait toujours dans la société abondance de travail, de telle sorte que les citoyens en puissent trouver sans trop de peine, et qu'ils gagnent ainsi de quoi suffire à leurs nécessités. Tel est, si je ne me trompe, le sens exact, le sens naturel et chrétien, du *droit au*

travail et du devoir de prévoyance sociale. Ainsi entendus ce droit et ce devoir ne portent aucune atteinte à la propriété ni à la liberté individuelle ni à la dignité de la personne humaine, et ne donnent à l'Etat aucun pouvoir despotique en exagérant son rôle et son autorité. Il ne faut donc pas les nier, mais les bien entendre. Les socialistes les conçoivent d'une façon toute différente. Je l'avoue, et voilà pourquoi les réformistes chrétiens ne sont pas des socialistes.

J'ai parlé jusqu'ici à un point de vue abstrait, absolu, purement rationnel et théorique, ne considérant que l'origine de la société en général et les droits et devoirs de justice qui en découlent en ce qui regarde le travail. Mais ce point de vue n'est point le seul où l'on puisse et où l'on doit traiter cette question. Il y a encore le point de vue des faits, le point de vue de l'ordre économique existant. Si, par exemple, l'autorité publique est responsable d'un état de choses dans lequel le travail manque, où la misère s'accroît et s'étend sans cesse ; si l'Etat a failli à son devoir de prévoyance sociale, alors les victimes du chômage et du *rien-à-faire* ne peuvent-elles avec juste raison élever, au nom du droit au travail, leurs plaintes contre l'Etat ?

LES PRÊTRES DÉPUTÉS EN ALSACE

Me sera-t-il permis de dire, à propos de ce prêtre, M. le chanoine Winterer, qui représente nos frères d'Alsace au Parlement de l'empire prussien, que sans nul doute jamais notre tribune politique n'eût été ouverte à ce vaillant champion, si l'Alsace fût restée française ? Je ne crains pas de me tromper en affirmant que les électeurs des villes et des campagnes de nos frontières du Rhin auraient envoyé dans nos

Chambres, au lieu de prêtres et de catholiques, des juifs et des francs-maçons, radicaux ou socialistes. Les causes qui ont produit chez nous la majorité parlementaire dont les aptitudes et les œuvres sont connues, eussent agi en Alsace comme elles ont fait sur la plus grande partie du territoire, et nous compterions en France, au grand détriment des véritables intérêts de l'Alsace-Lorraine, quelques juifs ou judaïsants, maçons ou *maçonisants*, de plus. Mais nos vieilles provinces rhénanes ont été violemment germanisées ; et dès lors elles sont entrées dans un mouvement politique, économique et religieux, différent de celui qui emporte la patrie française. Les regrets et les espérances patriotiques, non moins que la foi chrétienne, ont cherché des représentants en dehors de toute préoccupation politique, de tout préjugé irrégulier. Dès lors le clergé catholique est apparu au premier rang. Ses capacités natives à défendre les intérêts vitaux d'un pays ont brillé aux regards de tous. Et dans le même temps que les électeurs français étaient menés, sous prétexte de sauver la République, par une coterie de sectaires francs-maçons et juifs, à l'assaut de toutes les libertés chrétiennes, on voyait les ouvriers et les paysans de l'Alsace choisir pour députés des hommes destinés par état à combattre la maçonnerie et le judaïsme, à soutenir de leur parole et de leurs œuvres les causes sacrées de la religion et de l'ordre social, des prêtres, des *curés*. N'est-ce pas un phénomène digne d'attention ? et ne peut-on penser qu'il en serait ainsi en beaucoup d'autres lieux de notre vieille terre de France, dès là que, par un changement quelconque des institutions qui les régissent, nos prêtres seraient mis en demeure de se mêler, comme autrefois, à la vie journalière de nos populations, et, pour ainsi dire, contraints de se montrer ce qu'ils sont, c'est-à-dire, en général, des connaisseurs expérimentés et des avocats dévoués des

vrais intérêts matériels et moraux du peuple, dont pour la plupart ils sont issus?

LE RÔLE SOCIAL DE L'ÉGLISE

Qu'il me soit permis, à ce propos, d'émettre une courte réflexion, au sujet du rôle de l'Eglise et du clergé dans la transformation sociale qui s'opère sous nos yeux. A mon sens, il n'existe qu'une seule force religieuse capable de résister au courant des idées socialistes, c'est la force religieuse catholique. Le catholicisme est une puissance de premier ordre par l'unité de foi, qui est son principe vital, par l'unité de gouvernement, qui est son régime politique, si l'on peut ainsi parler, par le nombre, le savoir, l'intelligence, le dévouement et le zèle de ses prêtres, de ses religieux, de ses laïques mêmes. Sous tous ces rapports, à y bien réfléchir, l'armée de Dieu est sans rival. En face d'elle, formant l'armée du mal, on ne voit que de petits groupes divisés, sans autre lien que celui d'une même haine. L'immense multitude des hommes est indifférente entre ces deux camps, spectatrice et enjeu de la bataille. D'où vient que l'armée du Christ paraît vaincue, et que les ennemis de Dieu marchent de succès en succès et semblent près de remporter la victoire? Je crains, quant à moi, que les soldats de Dieu ne restent trop sur la défensive, qu'ils ne sortent point assez de leurs retranchements, qu'ils aient peur de la guerre ouverte, faite aux puissants, à visière levée. Ne parlons pas en paraboles, mais disons clairement, que l'Eglise de France n'est pas libre de déployer tout son zèle, d'exercer son activité apostolique; elle n'est pas libre d'aller au peuple simplement, maternellement, de s'occuper de ses intérêts matériels, de vivre de sa vie, de

reconquérir son affection et sa confiance. Le capitalisme exploite et opprime la masse des travailleurs; et l'Eglise du Christ ne peut les défendre et les affranchir. Voilà le mal de ce siècle, voilà, me semble-t-il, la cause véritable de l'origine et des progrès du socialisme. La plus pressante nécessité de ce temps, c'est la pleine liberté de l'Eglise. Alors dégagés de toute entrave, obéissant avec zèle à leurs chefs, unis sous l'étendard de la croix, les catholiques de France, sans peur des violences et de la rage de leurs ennemis acharnés, feront des œuvres sociales, ranimeront la foi du peuple, et par l'amour et la vertu du Christ triompheront une fois encore des efforts de l'armée du Mal. Ce n'est pas que l'on doive, en attendant, rester dans une honteuse inaction. Non certes, il faut agir dès maintenant, autant qu'il est possible. Mais je ne puis me défendre de penser que, pour sauver l'ordre social et faire reculer le socialisme, tout en rendant au peuple la justice qui lui est due, une action générale serait nécessaire; et cette action ne s'engagera pas avant que l'Eglise ait recouvré en France sa pleine liberté.

SOCIALISME ET DÉMOCRATIE ¹.

Le socialisme contemporain se présente à nous comme la conséquence logique et le couronnement naturel de l'évolution économique moderne, laquelle aboutirait à la socialisation des moyens de production, au collectivisme, et de l'évolution démocratique de ce siècle, en vertu du principe de l'égalité de tous devant la loi du travail et dans la jouissance des richesses comme devant la loi civile et devant la loi politique. Il ne se présente plus guère comme l'idéal

1. Résumé d'un discours prononcé à Lyon, au cirque Raincy, pendant le Congrès de la démocratie chrétienne.

de la société humaine d'après un absolu préconçu de justice et de fraternité.

Je ne discuterai pas si le socialisme est la conséquence logique de l'évolution économique moderne. Un mot suffira : il est faux que les abus du régime capitaliste découlent nécessairement du régime de la propriété privée, si ce dernier régime est chrétiennement institué, supposé même la transformation économique moderne des moyens de production et de répartition des richesses. Du reste, cette transformation est-elle terminée ? Les forces de l'électricité et de la lumière, quand elles seront mises en jeu, n'arrêteront-elles pas le mouvement de concentration économique et de socialisation des instruments de travail ?

Je me demande seulement si le socialisme est le couronnement de l'évolution démocratique de notre siècle et de notre pays.

Voici ma réponse :

Le socialisme est essentiellement antidémocratique.

C'est au nom des intérêts du peuple que moi, prêtre et enfant du peuple, je le réprouve, je le combats. Je suis antisocialiste, parce que je suis démocrate.

Deux observations préliminaires :

1° Je ne suis pas socialiste, mais je veux des réformes sociales ; je veux plus que le règne de la justice, je veux le règne de la fraternité et de l'amour des hommes en Jésus-Christ.

2° Je n'envisage pas la démocratie sous la forme étroite d'un régime politique de gouvernement. Sous cette forme, le socialisme ne lui est pas opposé. Je la considère au point de vue social, en tant que ce mot désigne un ensemble d'institutions ayant pour objet de faciliter à tous les citoyens, sans exception, le libre et plein exercice de leurs devoirs et de leurs droits.

Et j'affirme que le socialisme est antidémocratique d'abord, par son origine.

Notre démocratie n'est pas née d'une certaine égalité naturelle de tous les hommes — vaine chimère ! — mais du dogme de la fraternité chrétienne dans le Christ.

Le socialisme est, au contraire, d'origine anti-chrétienne, car il s'affirme matérialiste et athée ; il se base sur la philosophie évolutionniste.

Or, Dieu et l'âme sont les seuls principes inébranlables de tous les droits des travailleurs, les seules bases solides de leurs revendications légitimes.

Le socialisme est antidémocratique, en second lieu, par le caractère fondamental de l'organisation socialiste de la production, de la répartition des richesses et du gouvernement de la société socialisée.

La démocratie réclame pour les éléments sociaux la plus grande autonomie possible : c'est le gouvernement du peuple par lui-même. Voilà pourquoi la liberté d'association et la décentralisation administrative sont les fondements logiques et naturels de toute organisation sociale démocratique.

Au contraire le socialisme aboutit nécessairement au régime des travaux forcés, à la centralisation absolue, à la machinisation de l'homme. Jules Guesde l'a avoué à la Chambre : le moyen socialiste d'organiser les travaux pénibles et répugnants — et quel travail ne répugne pas à la paresse ? — ce sera la réquisition.

Enfin le socialisme est antidémocratique par les promesses chimériques qu'il fait aux travailleurs, les détournant ainsi de poursuivre par des moyens pratiques l'amélioration réelle et immédiate de leur sort.

La socialisation des moyens de production, si tant

est qu'elle soit jamais réalisable, ne pourra l'être que dans un avenir très éloigné, parce qu'elle doit se faire partout à la fois, si l'on veut qu'elle soit durable. En effet, la société socialisée serait, au point de vue politique, et même au point de vue économique, à la merci des sociétés capitalistes.

Eh bien, à quelle époque l'Europe tout entière serait-elle prête à se socialiser ? et l'Asie ? et l'Amérique ? Chimères donc et rêves que la socialisation promise !

Le vrai démocrate travaille à procurer immédiatement, dans la mesure du possible, le bien être réel du travailleur.

Donc le socialisme est antidémocratique.

Je rends hommage au Pape des ouvriers et de la démocratie chrétienne. Ne discutons ni ses enseignements ni ses ordres, car s'il est le docteur divin qui enseigne, il est aussi le chef divin de l'armée du Christ. Soyons des soldats disciplinés. Ce n'est pas aux simples soldats de prescrire au général le plan de la bataille ni les moyens de vaincre ni le moment de combattre ; leur devoir est d'exécuter les ordres avec courage, jusqu'à la mort.

Soyons les soldats du Christ ! Bataillons sur le terrain électoral ! A nous le labeur du combat ! à Dieu le soin de donner la victoire ! Nous vaincrons pour la France, pour Jésus-Christ !

IX

AU RETOUR DU VATICAN ¹

M. Ferdinand Brunetière a donné au public, dans la livraison du 1^{er} janvier de la *Revue des Deux Mondes*, les réflexions que lui a suggérées la visite qu'il a faite à Léon XIII durant le mois de décembre dernier. Lui-même nous avertit de ne pas chercher dans son article les paroles ni les pensées de l'illustre Pontife. Le distingué critique n'aurait garde de commettre, dit-il, une indiscretion si inconvenante. Ce sont uniquement ses propres pensées qu'il nous livre dans ces quelques pages. Il a cru, avec raison, que cela suffirait à intéresser le public.

M. Brunetière n'est pas un croyant. Sa parole n'est pas celle d'un apologiste. Cependant les catholiques se sont réjouis des sentiments qu'il exprime. Sans nul doute, la publication de telles idées dans la célèbre *Revue* est un indice du travail qui se fait dans les esprits. Des ennemis de l'Eglise en ont ressenti de l'irritation, presque de la colère. Ce seul effet prouve que l'article de l'académicien vient à point et qu'il a porté coup.

La lecture de ces réflexions nous a suggéré quel-

1. Article publié dans la *Revue catholique des Revues* du mois de janvier 1895.

ques remarques qui ne sembleront peut-être à nos lecteurs ni déplacées ni inutiles.

I

Le premier objet des réflexions de M. Brunetière c'est la « banqueroute » ou, si l'on veut, les « faillites partielles » de la Science. Il est curieux de suivre sur ce point la pensée du célèbre critique.

La science n'a pas tenu ce qu'elle a tant de fois promis avec tant de fierté. Les sciences physiques et naturelles ont promis de supprimer le « mystère ». Or, elles sont impuissantes même à poser convenablement les seules questions qui importent : celles qui touchent à l'origine de l'homme, à la loi de sa conduite, et à sa destinée future. Les sciences philologiques n'ont pas mieux tenu leurs promesses. Les hellénistes s'étaient engagés à montrer que le christianisme était renfermé tout entier dans la philosophie de la Grèce. Ils n'ont oublié qu'un point : c'est de nous dire pourquoi il n'en est sorti que par la bouche du Christ. Là pourtant est toute la question. Après comme avant les travaux des hellénistes, il demeure dans le christianisme quelque chose que l'hellénisme n'explique pas, une vertu singulière, une puissance unique de propagation et de vie. Les hébraïsants avaient promis de dissiper le « merveilleux » dans l'histoire des origines du christianisme et dans celle du peuple juif. Quels sont les résultats de cette débauche de critique ? C'est que, quoi que ce soit, il y a quelque chose dans cette histoire qui ne se trouve dans aucune autre. Les orientalistes, à leur tour, ont failli à la tâche entreprise. Les quelques ressemblances signalées entre le bouddhisme et le christianisme, pour être d'ailleurs fort curieuses, ne sauraient masquer la différence

profonde, la différence intime qui les sépare. Peut-être les orientalistes seront-ils un jour les plus dangereux adversaires du christianisme. Jusque-là, ils n'ont apporté, comme les hébraïsants et les hellénistes, qu'un élément de trouble dans la discussion, d'autres raisons de douter, et des commencements d'hypothèse plutôt que des solutions. Les sciences historiques n'ont pas répondu à la grande question qui est de savoir s'il existe une *loi de l'histoire*, et dans quelle mesure nous y sommes asservis. Elles ne sont qu'une vaine curiosité, si leurs moindres recherches ne tendent pas à ce but et ne l'atteignent pas. Que conclure, sinon de cette « banqueroute totale », au moins de ces « faillites partielles », que conclure ? C'est que, si, depuis cent ans, la science a prétendu remplacer la religion, la science, pour le moment et pour longtemps encore, a perdu la partie. Elle ne peut revendiquer le gouvernement de la vie présente. On n'a pas réussi, malgré de nobles efforts, à souder les sciences morales aux sciences naturelles. L'appel à une physiologie plus savante ne résout pas le problème présentement. Or il faut vivre, dès maintenant, d'une vie qui ne soit pas purement animale. La science, aucune science aujourd'hui ne saurait en donner les moyens. C'est la raison de l'évolution qui se produit, et dont, au besoin, la bibliographie fournirait les preuves. Deux mots suffisent à la résumer : la science a perdu son prestige ; et la Religion a reconquis une partie du sien.

Voilà le précis des idées de M. Brunetière. On peut dire que ce sont plutôt des impressions retirées de nombreuses lectures que des convictions fortement raisonnées. L'esprit critique y paraît plus que l'esprit philosophique. Personne n'en doit être surpris. La seule chose surprenante, c'est qu'on ne l'ait pas remarqué davantage. Assurément, au point de vue de la foi, le sentiment de l'incapacité de la Science et

de la Raison est un progrès vers la vérité. Mais ce progrès est petit, presque nul, tant que l'esprit ne saisit pas les raisons profondes de cette incapacité, à savoir, qu'elle est essentielle à la Raison et à la Science, parce que la vérité religieuse est d'un domaine où elles sont impuissantes à pénétrer.

Qu'est-ce en effet que la religion ? Si on la considère d'après les seules lumières de la raison, elle est, dans son sens le plus général, l'ensemble des rapports moraux de l'homme avec Dieu. Dès lors, tout le débat entre la Science et la Religion se ramène aux termes suivants : la Science peut-elle, pourra-t-elle jamais ôter Dieu de la conscience humaine et rendre vain et inutile tout rapport entre l'homme et Dieu ? La réponse est facile, si l'on réfléchit aux racines de la croyance en Dieu dans notre âme et aux fondements de notre commerce avec lui. Le besoin de Dieu se fait sentir à tout notre être, au cœur, à la conscience, à la raison. C'est surtout par le triple problème de notre destinée, de la loi morale, et de l'origine première des choses, que se pose dans notre esprit la question de Dieu. Or, cette question ne se résout, d'une manière complète et satisfaisante, que par l'affirmation de l'existence de l'Être divin. La Science ne peut ni supprimer le problème ni en donner une autre solution. Voilà pourquoi rien n'est plus ridicule et chimérique que la prétention de la Science à chasser du monde la Religion, et à la remplacer parmi les hommes. Ce n'est pas seulement dans le passé c'est encore dans l'avenir, que l'athéisme philosophique, raisonné, apparaît comme une espèce de cécité mentale, une sorte d'impuissance de l'esprit, que j'appellerais volontiers un crétinisme partiel. Cette infirmité cérébrale peut se rencontrer chez des individus ; elle ne sera jamais un caractère de la race.

Quant à la religion positive des peuples civilisés, c'est-à-dire la religion chrétienne, elle semble tout

d'abord plus exposée aux coups de la Science ; en réalité, elle est à l'abri de ses atteintes. Ni les sciences expérimentales, ni les mathématiques, ni l'histoire, ni la philologie ne peuvent en miner les bases profondes. Elle est indissolublement liée au concept de Dieu et au sort de la religion elle-même. En effet, le sentiment religieux et le culte de la divinité se sont toujours manifestés dans le monde, et ne se peuvent guère concevoir sans quelque mélange de révélation ou d'intervention surnaturelle de Dieu. La Religion, telle que la raison philosophique la définit et la propose, ne contient pas de réponse suffisante aux *pourquoi* qui tourmentent l'humanité. C'est là un fait incontestable. Il s'ensuit que l'homme a besoin qu'il s'ajoute aux données religieuses de la raison quelque chose qui procède d'une source supérieure à cette dernière, et qui s'impose à lui avec l'autorité même de Dieu. De là le surnaturel, ses dogmes et ses pratiques. Or, le christianisme est la religion surnaturelle par excellence. Sa cause et celle de la religion ne sauraient plus être séparées chez les peuples où il a exercé l'empire. Voilà pourquoi la science, impuissante contre la religion en général, est incapable de jamais renverser la religion fondée par Jésus-Christ.

En outre, le christianisme n'est pas un système de philosophie religieuse, mais un fait historique contre lequel la critique la plus mordante n'a, quoi qu'on en ait dit, qu'une prise fort petite. Ni la certitude ni la portée de ce grand fait, le plus considérable de l'histoire, ne sont à la merci d'un helléniste ou d'un orientaliste, quelque savants qu'ils soient. Supposé même, ce que je n'admets point, que la critique ait un jour raison des livres saints, le christianisme, on l'a trop oublié, ne repose pas sur ces documents ; au contraire, c'est lui qui les porte et qui en garantit la divine autorité. Le protestantisme s'écrou-

lerait peut-être avec la Bible, mais l'Eglise catholique en serait à peine ébranlée. Je veux dire qu'au point de vue historique, le seul accessible à la science, le christianisme ne s'élève pas sur les seules bases par lesquelles la science le puisse attaquer.

Pour ce qui concerne le catholicisme en particulier, qui est la forme sociale parfaite du christianisme, j'ose dire que la science en favorise, à son insu, le développement. L'homme est par nature un être social, tant pour la vie religieuse que pour la vie matérielle. Même le lien de la religion est un de ceux qui unissent les hommes le plus fortement. C'est pourquoi la philosophie et la science modernes, en séparant la religion de la société civile, doivent aboutir à rendre plus nécessaire une société religieuse indépendante, laquelle seule fournit aux hommes ce milieu social religieux auquel ils aspirent d'instinct, et que nulle église ne possède à l'égal de l'Eglise catholique.

Voilà, si je ne me trompe, pour quelles raisons la science a fait « banqueroute » dans son entreprise insensée de rendre inutile la religion, surtout le christianisme, et plus particulièrement l'Eglise catholique. L'évolution qui se produit n'a pas logiquement d'autre cause. Le besoin de la religion ne peut être supprimé ; c'est ce qui assure le triomphe final de la Religion sur l'orgueil de la Science.

II

M. Brunetière, poursuivant ses réflexions, définit et loue le rôle de Léon XIII dans les conjonctures présentes. La science ayant failli à ses promesses, et l'humanité retournant avidement à la religion, l'heure a sonné pour l'Eglise de dire, et de montrer par

ses œuvres, « le bien qu'elle peut faire encore à ce monde inquiet et troublé ». Voilà, semble-t-il, le « grand dessein » de Léon XIII. Dans ce but, l'illustre Pontife « a fait trois grandes choses » : il a proclamé l'indépendance de l'Eglise à l'égard des formes de gouvernement ; il s'est occupé des questions ouvrières et a tracé nettement les grandes lignes de l'ordre social chrétien ; enfin, il travaille à préparer l'union des diverses Eglises chrétiennes. « Résolument, dit M. Brunetière, il a lancé la barque de Pierre sur la mer orageuse du siècle, et ni l'impétuosité des vents, ni le tumulte des flots, ni la clameur même des passagers effrayés de sa tranquille audace, ne l'ont un seul jour détourné de son but. »

Cette vue de l'éminent critique sur le rôle de Léon XIII paraît juste, encore qu'incomplète. Ne peut-on s'élever plus haut ? Il me semble qu'un grand fait domine la pensée de Léon XIII dans les rapports de l'Eglise avec les autres sociétés : c'est l'avènement de la démocratie dans la vie des peuples. De ce fait, il devait, à la longue, résulter un grand changement dans la manière de traiter les affaires de l'Eglise avec les divers Etats. En effet, comme la démocratie est par essence un gouvernement de suffrage et, par suite, d'opinion populaire, c'est aux peuples, et non plus seulement aux princes et à leurs ministres, que l'Eglise doit s'adresser pour obtenir la reconnaissance et le libre exercice de ses droits. Dans une monarchie, l'acquiescement et le bon vouloir du prince suffisent à régler les relations des deux puissances. Il n'en saurait être ainsi — la preuve est faite — dans un Etat démocratique. Sous ce régime, le peuple étant le souverain, c'est lui qu'il faut gagner. En d'autres termes, l'avènement de la démocratie met l'Eglise en demeure de redevenir au plus tôt une puissance sociale, et, pour tout dire, une force électorale dans chaque pays chrétien. A cette condition seulement,

L'Église sera assurée du respect des pouvoirs publics, de son indépendance et de son avenir.

Voilà peut-être ce que Léon XIII a compris, et pour quelle raison il s'est, comme on l'a dit, tourné vers les peuples. Du reste, quoi de plus naturel pour le représentant du Christ, pour celui qui en est le vicaire sur la terre ? Le christianisme ne peut pas être l'adversaire de la démocratie. Il est du peuple par son origine : le Christ et les apôtres étaient des ouvriers ; il est du peuple par son institution : c'est dans le peuple qu'il s'est recruté tout d'abord ; il est du peuple par sa hiérarchie : ses prêtres, pour la plupart, sont des enfants du peuple ; il est, si l'on peut ainsi dire, du peuple par sa doctrine et ses œuvres : n'est-ce pas le peuple qui a le plus grand besoin d'espérances célestes, de consolations surnaturelles, de miséricorde et d'amour ? Voilà le principe immortel des tendances démocratiques du christianisme. Mais surtout le christianisme est démocratique par son dogme fondamental de la fraternité de tous les hommes en Jésus-Christ et de leur égalité devant Dieu, son Christ et sa loi. Ce dogme est en effet le germe qui a renversé l'ordre social antique et produit l'ordre nouveau. Par lui, tous les hommes, devenus d'abord concitoyens dans la cité de Dieu, devaient logiquement arriver à l'égalité civile dans la cité terrestre. L'idée essentiellement démocratique de l'égalité a trouvé son principe indestructible et divinement fécond dans le dogme de la fraternité chrétienne. C'est pourquoi l'on peut soutenir que l'avènement de la démocratie, considéré en lui-même, abstraction faite des causes immédiates qui l'ont amené, est le terme de l'évolution sociale commencée dans le monde par la proclamation du dogme de la divine fraternité. Evidemment il serait ridicule de prétendre que le christianisme est opposé à tout régime politique différent du régime naturel de la démocratie.

L'Église étant elle-même une monarchie ne peut pas combattre de parti pris cette forme de gouvernement dans la société civile. L'histoire, du reste, protesterait contre de telles assertions. Mais on ne saurait disconvenir qu'il n'y ait de profondes et puissantes affinités entre le christianisme et l'idée démocratique ; et ceux qui représentent l'Église comme foncièrement hostile à la démocratie ne connaissent ni son histoire, ni sa doctrine, ni son esprit, ni son cœur. C'est pourquoi l'Église peut regarder l'avenir avec assurance. Les malentendus n'ont qu'un temps, et elle a, comme le Christ, l'éternité devant elle.

Est-ce avec ces pensées et dans ce but que Léon XIII a parlé ? Quoi qu'il en soit, il n'a cessé d'affirmer que l'Église n'était nullement opposée au régime démocratique ; même il n'a pas craint de briser avec un certain éclat les liens qui semblaient chez nous l'enchaîner à la monarchie. C'est un grave malentendu déjà dissipé pour plusieurs et qui finira, malgré les résistances d'une opposition acharnée, par s'éclaircir aux yeux de tous. Aujourd'hui, le peuple sait que l'article premier du programme des catholiques n'est pas une nouvelle restauration de la monarchie ; il sait même qu'un pareil article n'existe pas, qu'il n'est pas sous-entendu, et que les catholiques, dociles à la voix de leur chef, acceptent loyalement et sans arrière-pensée la constitution républicaine. L'hostilité ouverte que nos opportunistes et nos radicaux ne cessent de montrer à l'égard de ceux qu'ils nomment des ralliés est une preuve manifeste qu'ils redoutent de les voir reçus du peuple comme de vrais républicains : leur république sectaire, juive et maçonnique, en serait, pensent-ils, en grand péril. N'est-ce pas un indice que l'acte de Léon XIII est d'un grand politique et d'un vrai démocrate chrétien ?

Mais la question capitale de notre démocratie c'est la question ouvrière. J'ose dire que sur ce point le

monde entier attendait la parole du Pape. La morale, la justice, le droit, la charité, étant engagés dans cette question redoutable, l'Eglise se devait à elle-même de prendre position et d'exposer nettement sa doctrine en face du libéralisme et du socialisme entre lesquels le monde du travail paraissait divisé. Sans doute le christianisme n'est pas, à proprement parler, un système social, non plus qu'un système politique ou un système philosophique ; mais comme l'organisation de la société, ses lois, ses institutions et ses mœurs résultent des doctrines qui ont cours en matière de justice et de droit, il est naturel que la religion chrétienne jouisse d'une influence sociale, dont la portée immense n'est point niée, et qui donne à l'Eglise le droit, qui lui impose le devoir d'intervenir dans la crise sociale que le monde traverse aujourd'hui. Dès lors l'Eglise, plus encore en ces matières que dans la politique, devait se tourner vers le peuple, et prendre, devant les puissants et les riches, au nom de la justice et de la charité, le parti des travailleurs. Le socialisme n'est pas moins que le libéralisme l'ennemi des ouvriers. Aussi Léon XIII a-t-il revendiqué, contre l'un et l'autre système, avec le droit chrétien de la propriété privée et le droit naturel de la liberté d'association, les fondements d'une sage réorganisation sociale. C'est par là que l'Eglise regagnera la confiance des peuples, et qu'elle fera, dans un avenir prochain pour elle qui compte sa durée par siècles, la conquête de notre démocratie. Les travailleurs verront en effet que l'Eglise seule sait faire prévaloir et accorder ensemble les deux lois qui sont à la base de toute société humaine : la loi de la justice et la loi de l'amour.

Enfin, serait-il faux de penser que le grand Pontife, en préparant la fin des schismes que d'ambitieux monarques ont créés, travaille dans le sens providentiel du mouvement démocratique qui envahit tou-

tes les nations ? Le christianisme, comme la vérité, ne connaît pas de frontières. Il a produit, au moyen âge, la grande et belle idée, si chère aux Papes, de la République chrétienne. C'est la renaissance du droit païen et des théories sociales du paganisme, fortifiée par les tendances particularistes de la réforme, qui a fait renaitre ce qu'il y a d'étroit et de faux dans l'idée que beaucoup se font maintenant de la patrie. La démocratie reviendra sur ce point à l'idée chrétienne, et l'on peut croire que c'est vraiment préparer l'avenir que d'appeler les peuples à s'unir dans la religion, laquelle est sans nul doute le premier intérêt commun de tous les hommes, et par suite le lien principal de la grande famille humaine fondée sur Jésus-Christ.

Voilà comment on peut concevoir le rôle de Léon XIII. En cette fin de siècle, au milieu de la tourmente déchaînée sur le monde, au sein des ténèbres où les esprits s'agitent pareils à de frêles esquifs désemparés, le grand Pape élève d'une main puissante la croix du Christ, phare lumineux dont les rayons, pénétrant jusqu'aux extrémités de la terre, indiquent à tous la voie, la vérité et la vie.

III

« Nous, cependant, que ferons-nous ? » se demande M. Brunetière. Il répond : Nous ne sacrifierons pas la science ni l'indépendance de notre pensée. L'Eglise aussi bien ne l'exige de personne. Pourquoi l'exigerait-elle ? Haeckel et Renan ont reconnu dans le récit biblique de la création le plus pur esprit de la doctrine évolutive ; la science est impuissante à résoudre les questions d'origine et de fin ; la physique ne

peut rien contre le miracle ; l'exégèse ne peut rien contre la révélation ; une morale indépendante de la religion paraît être impossible. Donc l'indépendance de la pensée est sauve devant l'Eglise. Et l'éminent critique en donne la raison : « L'indépendance de notre pensée n'aura à souffrir que dans la mesure où la foi serait affaire d'expérience et de raisonnement. Mais précisément la foi n'est affaire ni de raisonnement ni d'expérience. On ne démontre pas la divinité du Christ, on l'affirme ou on la nie ; on y croit ou on n'y croit pas, comme à l'immortalité de l'âme, comme à l'existence de Dieu. C'est pourquoi, conclut-il, si l'on examine froidement la question, nous n'avons rien à sacrifier... La science et la religion ont chacune leur royaume à part ; puisqu'il ne dépend que de nous de nous rendre les sujets de l'une ou de l'autre, ou de toutes les deux à la fois, que veut-on, que peut-on demander davantage ? »

A mon grand regret, je dois dire ici à M. Brunetière qu'il se trompe étrangement. Son libéralisme est faux et son septicisme contredit la religion elle-même. Jamais l'Eglise ne souscrira à de telles paroles : « On ne démontre pas la divinité du Christ ; on l'affirme ou on la nie ; on y croit ou on n'y croit pas, comme à l'immortalité de l'âme, comme à l'existence de Dieu. » Ici l'Eglise se lève pour défendre d'un même coup et les droits de la raison et la dignité de la foi. L'Eglise tient la raison humaine en trop haute estime pour accepter qu'elle soit impuissante à démontrer l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. Sur ce point, elle protège la raison contre les insultes d'un positivisme étroit et d'un criticisme raffiné qui s'emploient à détruire la raison par la raison même. D'autre part, l'Eglise ne saurait admettre que la foi soit affaire de sentiment, d'instinct, d'impression, de tempérament, de caractère. La foi est une conviction, une adhésion à des vérités d'un certain ordre ; elle relève donc,

sous quelque rapport, de la faculté de percevoir le vrai, c'est-à-dire de l'intelligence et de la raison. Sans doute l'Eglise ne prétend point que la divinité du Christ soit rigoureusement démontrable ; ce serait nier le caractère divin et mystérieux de la foi ; mais elle soutient, elle proclame que la foi est appuyée sur de solides preuves rationnelles, et que les motifs de croire ont une valeur objective indépendante des dispositions personnelles du philosophe, de l'historien ou du croyant. Elle n'est pas sans doute, à parler avec précision, affaire d'expérience et de raisonnement, puisque nulle méthode de la science humaine ne peut la produire et qu'elle est un pur don de Dieu ; mais il ne s'ensuit pas que l'expérience et le raisonnement ne lui soient point nécessaires, qu'il n'y ait aucun terrain commun à la science, à la raison et à la foi, et que l'on ait le droit de maintenir sur ce terrain, contre la foi, la pleine indépendance de la pensée moderne. Il est des vérités de l'ordre philosophique et scientifique, telles que l'origine et la nature de l'homme, par exemple, que la foi ne livrera jamais aux capricieuses et fragiles hypothèses de la science, non plus qu'aux négations et au doute de la raison.

C'est donc une erreur de grande conséquence que de vouloir édifier l'entente de la Religion et de la Science sur la base de l'indépendance absolue de la pensée. On ne doit pas laisser germer dans les esprits une aussi funeste illusion. M. Brunetière lui-même l'a fort bien dit : « Léon XIII n'a rien abandonné ni des droits de l'Eglise ni de l'autorité du dogme. » Or, nul n'ignore que l'Eglise a des droits qui limitent l'indépendance naturelle des pouvoirs publics, et que le dogme a une autorité qui s'impose à la pensée humaine. Il ne faut donc pas se flatter d'avoir « opéré la séparation du domaine respectif de la certitude *scientifique*, et de la certitude *inspirée* ». Ce qu'il faut dire, c'est qu'il n'y a pas d'opposition irréductible entre la

Foi, d'une part, la Science et la Raison, de l'autre ; et que partant les barrières dressées par la Foi sont des garde-fous que la vraie science et la droite raison doivent se garder de rompre ou de franchir de peur de rouler dans l'abîme. Le premier article de l'accord entre la religion et la science moderne ne doit donc pas être l'indépendance de la pensée, comme le voudrait M. Brunetière, mais plutôt l'harmonie réelle et divine, encore qu'elle ne soit pas toujours perçue, qui existe, au fond, entre la Science, lumière naturelle, et la Foi, lumière surnaturelle, l'une et l'autre rayonnement du même Dieu.

Mais il me semble que pour savoir quel accueil les honnêtes gens doivent faire aujourd'hui à la religion et à l'Eglise, c'est à un autre point de vue qu'il convient de se placer. De fait, l'indépendance de la pensée n'intéresse qu'un petit nombre, et nul n'est forcé, dans la vie civile, de demeurer sujet de l'Eglise par la foi, si sa pensée, ou ses passions le poussent dans un autre camp. Laissons donc au public restreint de la libre pensée ces considérations raffinées et subtiles. Plaçons-nous résolument en face du monde moderne, en face de la démocratie. Demandons alors si la religion n'est pas nécessaire à la société, si le peuple peut se passer de Dieu. L'expérience se poursuit parmi nous. Sous le nom de laïcisme, on prétend introduire l'athéisme dans la vie sociale, et faire vivre une société sans religion. Déjà beaucoup s'effraient des résultats de cette tentative, partielle cependant, combattue à outrance et entravée par mille moyens. Dans peu d'années, les effets en seront si désastreux et si manifestes que le peuple désabusé sentira lui-même la nécessité de l'enseignement et du frein religieux. Le besoin social de la religion, afin de contenir les mauvais instincts et d'apaiser les colères, tel sera, de nos jours, le motif déterminant pour la démocratie contemporaine de s'allier à la

religion et de lui donner large place dans le nouvel ordre social.

Quelle est cette religion ? Le christianisme, sans doute, et entre ses diverses formes, le catholicisme. M. Brunetière fait ressortir ici la supériorité du catholicisme sur le protestantisme. Le catholicisme est un gouvernement, une doctrine, une tradition, une sociologie. Ce sont là des avantages marqués, qui assurent la prééminence. De plus, « on tombe d'accord avec lui de trois ou quatre points de telle importance qu'il n'y a pas même besoin de discuter les conditions, ou les termes, d'une entente ; elle est faite ». Le premier point, c'est la séparation des sciences morales et des sciences naturelles ; le second, c'est que la nature humaine est viciée, et à cause de cela plus disposée au vice qu'à la vertu. Suivant les évolutionnistes, le sang de nos veines charrie en quelque sorte le feu des instincts lubriques ou féroces des premiers ancêtres. Le troisième point de l'accord, c'est que la question sociale est une question morale. Toujours l'inégalité des conditions sociales subsistera parmi les hommes ; d'où il résulte que la lutte contre l'égoïsme sera toujours la loi fondamentale de la société, la condition première du bon ordre et de la paix. Voilà, conclut M. Brunetière, les solides points d'entente entre l'Eglise catholique et la société moderne. « Ce serait, dit-il, une espèce de crime, et, en tout cas, la plus impardonnable sottise que d'essayer de diviser ces bonnes volontés contre elles-mêmes, ou de les dissocier. pour des raisons d'exégèse et de géologie. Supposé d'ailleurs que le progrès social fût au prix d'un sacrifice passager, qui ne coûterait rien à notre indépendance non plus qu'à notre dignité, mais seulement quelque chose à notre vanité, l'hésitation ne serait pas permise. Il faut vivre d'abord, et la vie n'est pas contemplation ni spéculation, mais action. Le malade se moque des règles, pourvu qu'on le gué-

risse. Lorsque la maison brûle, il n'est question pour tous ceux qui l'habitent que d'éteindre le feu. »

Ne sent-on pas circuler dans ces lignes comme un souffle d'épouvante, et ce pressant appel à la concorde est-il rien de plus qu'un cri d'effroi ? Il me semble entendre notre bourgeoisie, incroyante et sceptique, effarée soudain des progrès du socialisme, crier à l'Eglise, à cette vieille Eglise tant honnie et méprisée, de l'abriter sous son manteau contre les violences de nouveaux barbares. Pour moi, je ne puis admettre que l'Eglise ne prétende aujourd'hui qu'à ce rôle de gendarme et de policier. Non, il ne s'agit pas d'étayer les murailles de cette société décrépite que les idées païennes et révolutionnaires ont viciée : il s'agit de rebâtir l'ordre social chrétien sur les principes de la justice, de l'amour et de la fraternité universelle. Tel est le but de l'Eglise catholique. Elle y travaillera avec la démocratie, en souffrant de ses excès, en les combattant de toute l'énergie de sa foi, et avec la patience invincible d'une mère. Voilà ce que la bourgeoisie de la finance et des lettres doit comprendre, et ce qu'elle doit accepter. Sinon, l'Eglise se passera des lettrés, des riches, des politiques ; sans eux, malgré eux, elle ira au peuple, aux pauvres et aux travailleurs, à ceux qui peinent et qui souffrent, et demain comme hier, avec ces petits et ces gens de rien, elle refera le monde.

L'éminent académicien est revenu du Vatican avec de sages pensées et des intentions louables. Le conseil qu'il donne dans la *Revue* au grand public libéral, sceptique, distingué, est bon ; il est dicté par la prudence. Oui, sous peine d'être submergée dans la tempête sociale qui commence à l'ébranler jusque dans ses fondements, il faut que la société moderne fasse sa paix avec l'Eglise, qu'elle cesse de laïciser ses institutions, qu'elle rende à Dieu sa place, qui est la première, qu'elle brise les chaînes dont elle a

chargé les bras du Christ. Seule l'Eglise, libre dans son action bienfaisante, est capable d'opposer une digue aux flots montants du socialisme ; seule, dans sa divine et maternelle sagesse, dans sa force virginale, elle saura aller doucement jusqu'au bout des revendications légitimes sans jamais outrepasser les bornes de la justice et du droit. C'est pourquoi l'avenir lui appartient. Que la science et la politique le comprennent, et qu'elles se tranquillisent ! L'Eglise, comme le Christ, ne demande au monde pour le sauver qu'un seul bien : la Liberté.

X

A PROPOS DES ÉTUDES ECCLÉSIASTIQUES
EN FRANCE ¹.

Je ne sais s'il est un sujet plus délicat à traiter que celui des études ecclésiastiques. S'il ne s'agissait que de constater le mal, qui consiste dans un certain manque de science théologique chez le clergé français, on risquerait peu de causer quelque blessure cuisante à l'amour-propre des gens. Car c'est une opinion contre laquelle personne n'ose plus guère s'élever, que la connaissance de la théologie est loin d'atteindre parmi nous le niveau qu'elle devrait avoir. Personne, cependant, ne met en doute qu'il n'existe en France, dans toutes les branches de l'enseignement ecclésiastique, des hommes dont l'érudition et les travaux honorent notre pays. Le manque de science, dont on se plaint, se remarque uniquement quand on envisage la moyenne générale des études théologiques et le savoir ordinaire des membres du clergé. Voilà pourquoi nul ne peut être blessé de la constatation d'un fait qui, tout fâcheux qu'il soit, ne compromet en rien par lui-même l'hon-

1. *Essai sur la méthode des études ecclésiastiques en France*, par J.-B. Aubry. 2 vol. in-8, Paris, chez Retaux, 82, rue Bonaparte. Article publié dans la *Science catholique* du 15 août 1893 sous le pseudonyme de H. Delavit.

neur d'aucun des corps enseignants, et laisse à couvert les prétentions de tous ceux qui se piquent d'être au-dessus du commun à cause de leurs écrits ou de leurs grades.

Mais qui se contenterait de constater un mal sans en décrire les symptômes et les effets, sans en chercher les causes et en indiquer les remèdes? Et voilà précisément le point délicat de cette grave question des études ecclésiastiques. Le regard du médecin ne fait point crier le malade; mais dès que la main touche la plaie béante et envenimée, qu'elle y applique le fer pour sonder les replis, qu'elle retranche ou cautérise, alors la douleur est avivée, et la souffrance arrache au patient des cris plaintifs. Or le manque de science théologique dans le clergé est une plaie vive, au traitement de laquelle est intéressé l'amour-propre de beaucoup de gens. Enoncer les faits où cette ignorance éclate, c'est tirer des traits qui rappellent des visages connus; en montrer les résultats funestes à la société non moins qu'à la religion, c'est faire apparaître des responsabilités que nul n'est flatté d'encourir; en rapporter les causes, c'est toucher à des personnes et à des institutions, que plusieurs s'honorent de vénérer et de défendre; enfin, présenter des remèdes, n'est-ce pas se déclarer contre des traditions religieusement aimées, et se donner, sous prétexte de réformes, tous les torts d'un révolutionnaire outrecuidant et mal intentionné? La tâche est donc fort délicate; et celui qui l'entreprend doit avoir ou beaucoup d'audace ou beaucoup de vrai courage.

Aussi j'admire le courage humble et franc du Père Aubry. L'*Essai sur la méthode des études ecclésiastiques en France* est, dans l'intention de l'auteur, l'accomplissement généreux d'un pénible devoir. Assurément cette œuvre contient, en assez grand nombre, des idées qui paraîtront exagérées,

fausses, injurieuses même, et parfois trop naïves ; mais nul ne peut contester la pénétration d'esprit, la sincérité pleine de droiture, la vigueur du style, non plus que la compétence du Père Aubry. C'est pour-quoi l'on doit regretter que la masse volumineuse de cet *Essai*, et peut-être aussi les défauts de sa composition, n'empêchent qu'il se répande autant qu'il le mérite et qu'il porte tous ses fruits.

J'ai le dessein d'en faire ici une analyse assez complète, et d'en discuter librement les principales conclusions.

I

Voici d'abord l'idée directrice et le fonds substantiel de l'œuvre du Père Aubry.

La foi chrétienne est l'âme du corps social. Si donc la vie s'appauvrit dans ce vaste corps, si la corruption y pénètre et si la mort le menace, c'est que la foi s'affaiblit et meurt dans son sein. Telle est la raison véritable, la cause radicale du mal profond qui dévore les sociétés modernes. Le dernier mot de tous les problèmes qui s'agitent, de toutes les questions qui nous tourmentent, de la *question sociale* elle-même, se trouve dans l'état des esprits et des cœurs par rapport à la foi. Jésus-Christ est la vie du monde, et les nations, comme les individus, périssent parce qu'il leur manque.

Or, la foi chrétienne, c'est l'enseignement chrétien, la prédication, qui la sème, l'arrose, la fait croître, fleurir et fructifier : *fides ex auditu*. Et la prédication, qu'est-ce qui la rend féconde ? lui donne sa puissance à engendrer la foi ? La science de Dieu, la théologie : voilà le principe de la fécondité apostolique ; car c'est la théologie qui remplit l'homme du Verbe

Divin, et c'est le Verbe seul qui fertilise les âmes. Qui ne voit, de nos jours, le lien qui existe entre l'affaiblissement de la foi et le manque de science théologique chez la plupart de ceux qui ont mission de prêcher l'évangile de Jésus-Christ ?

L'ignorance du clergé, tel est donc le mal capital de notre siècle. Le grand remède serait de restaurer les études ecclésiastiques, surtout l'étude de la théologie.

Mais les causes d'un si grand mal ?

On peut les comprendre toutes dans la *méthode d'enseignement* suivie en France depuis trois siècles. Est-il rien de plus rebutant que la manière fastidieuse, aride, monotone, sans envolée, sans profondeur, toute de mémoire et de formules, dont la théologie est professée dans nos séminaires ? Amas lourd et indigeste de thèses plus ou moins liées ; de textes glanés ça et là dans les Ecritures, les actes des conciles et les écrits des Pères ; de raisons dérobées aux docteurs de l'école, et qui séparées de l'édifice où elles ont corps et vie, ne pénètrent pas dans les intelligences et ne font aucune lumière dans les esprits ; d'objections, enfin, vieilles ou démodées, qu'accompagnent fidèlement des réponses d'emprunt citées avec une scrupuleuse exactitude : n'est-ce pas là l'ordinaire d'un traité de théologie, et le procédé le plus en vogue parmi les professeurs ? Et l'on s'étonnerait que le goût des études théologiques soit peu développé chez le clergé ?

Cette méthode a porté son fruit naturel, l'ignorance ; elle a même, chez plusieurs, engendré le mépris. Quoi de plus facile à comprendre ? Quoi de plus humain ? De pareils fruits, du reste, étaient contenus dans le germe. La méthode, en effet, procède du *doute cartésien* ; elle a été mise en œuvre par le *gallicanisme* et le *jansénisme*. Sous l'influence pernicieuse du doute méthodique, l'esprit, se détachant

de la philosophie de l'Ecole, ou raisonne sans frein des choses de la foi, ou n'ose plus sous apparence de respect, pénétrer dans nos mystères. De là, le *Rationalisme* chez les incrédules, qui mesurent toute vérité à leurs idées claires ; et la *méthode positive*, opposée à la scolastique, chez les croyants. Cette méthode suivant laquelle on borne les recherches de la raison à l'établissement, par voie d'autorité, des dogmes de la foi, et à la résolution des difficultés contraires, n'admet pas les spéculations hardies des docteurs de l'Ecole ; elle les réproouve comme inutiles, téméraires et dangereuses ; elle porte dans l'enseignement de la théologie le procédé de la controverse, et remplace par l'érudition, ou plutôt par des exercices de mémoire sur des lambeaux de documents sacrés ou traditionnels, la noble science théologique des Pères de l'Eglise et des grands maîtres de l'Ecole. Les gallicans, ennemis de Rome, et les jansénistes, inventeurs des saintes et redoutables ténèbres de la foi, ont fait chez nous la fortune de cette méthode.

Telle est la cause générale du manque de science théologique parmi le clergé français.

Les effets d'un tel mal éclatent à tous les yeux. Le dépérissement de la foi dans les âmes, la perte du sens surnaturel, la diminution de l'esprit chrétien dans les habitudes de la vie et les institutions sociales, en un mot, le *Naturalisme* avec toutes ses conséquences, c'est-à-dire la crise effroyable qui emportera peut-être notre société : voilà le résultat de notre *anémie* théologique. Dès lors en effet que la science de Dieu manque aux prêtres, comment seraient-ils la « lumière du monde » et le « sel de la terre » : *Vos estis sal terræ, vos estis lux mundi* ! Et si la lumière manque, quoi d'étonnant que nous soyons dans les ténèbres ? Si le sel s'est affadi, qu'est-ce qui empêchera la chair de tomber en putréfaction ?

La réforme capitale à accomplir est donc la restauration des études ecclésiastiques, de la théologie surtout. Mais quel remède appliquer au mal pour restaurer ainsi la science théologique ?

Pas n'est besoin d'inventer ni de chercher longtemps. Toute restauration est un rétablissement. Il faut rétablir la *méthode scolastique*, et c'est à Rome, tête et cœur de l'Eglise, qu'on la trouvera, toujours vivante, toujours lumineuse, toujours féconde. Là se rencontre, particulièrement au Collège Romain, l'heureuse fusion de la méthode *positive* et de la méthode *spéculative* : là on s'applique à former, non pas des controversistes plus ou moins habiles et érudits, mais des hommes de principes ; on n'y distribue pas de la théologie, on y produit des théologiens ; les nouveautés de l'érudition et de la polémique n'y sont pas dédaignées, mais la science, la vraie science, y occupe la première place. Il faut donc répudier l'*idée gallicane* des études, et faire revivre chez nous l'*idée romaine*, cette grande *idée* de la théologie, si admirablement formulée dans la *méthode* — *Ratio studiorum* — de la compagnie de Jésus, et réalisée naguère dans les belles leçons du Père Franzelin, de la même compagnie, dont la science sacrée « déplore encore la perte ».

Cette grande restauration ne sera-t-elle pas l'œuvre des Universités catholiques ? C'est à elles qu'il appartient de rendre à la théologie la place et le rôle qui lui conviennent dans l'enseignement chrétien ; d'en rehausser le niveau dans les séminaires en y exerçant, sous l'autorité des évêques, une sorte de direction et d'inspection en matière de programmes, de manuels, d'examens et même de professorat ; mais surtout de faire refleurir en tous lieux la *méthode*, l'*idée romaine*. N'y a-t-il pas à craindre que les Universités catholiques ne réalisent pas ces espérances ? Que ne prennent-elles exemple sur l'Ecole de théolo-

gie de Poitiers, confiée à la direction des Révérends Pères Jésuites ? « Elle sera toujours sérieuse et solide, pourvu que les Pères y puissent à l'aise faire fonctionner leur système, qu'on leur fournisse des élèves et que ces élèves soient entièrement à eux en tout ce qui regarde leur formation intellectuelle. Cette Ecole est organisée pour vivre et répondre à son but ¹ ».

Voilà le mal, ses causes, ses effets et ses remèdes.

II

Tel est le vaste cadre de l'*Essai* du Père Aubry. Il apparaît clairement dans le premier volume qui est de beaucoup, me semble-t-il, le plus remarquable des deux. Examinons sans crainte les grandes lignes de ce travail. La franchise, un peu rude parfois, de l'auteur, appelle sans nul doute une franche critique.

On regrettera, j'en suis sûr, que le Père Aubry n'ait point fait une peinture complète et détaillée du mal qu'il étudie. La principale cause du mal, à savoir la *méthode gallicane*, est décrite avec beaucoup de verve — on en jugera — et dénoncée sans cesse avec une indignation qui ne tarit jamais ; mais j'aurais voulu rencontrer, comme preuves du manque de science théologique chez le clergé français, autre chose que des généralités vagues et des « tout le monde est d'accord sur ce point ». C'est ce point qu'il s'agit avant tout de préciser, de définir ; sur lequel il importe de bien s'entendre. Sans doute on s'accorde généralement — je dis : généralement — à reconnaître la « faiblesse de nos études ecclésiastiques ». Mais est-il

1. L'Ecole de théologie de Poitiers, confiée par le cardinal Pie aux jésuites après de laborieuses négociations, a cessé d'exister depuis longtemps.

bien sûr que par ces expressions tout le monde désigne la même infirmité ? Il fallait donc tout d'abord citer des faits et, si l'on peut ainsi parler, établir le diagnostic de notre état d'esprit, mesurer l'étiage de notre savoir théologique.

Le dirai-je ? je ne saisis pas encore très bien en quels termes le Père Aubry pose la question. On peut se demander, par exemple, si le clergé français, en moyenne, possède la science théologique. A quoi il est aisé de répondre : Non, parce que la science, la vraie science, en quelque matière que ce soit, n'est jamais que l'apanage du petit nombre. Mais ne suffit-il pas, dira-t-on, que le clergé, en moyenne, connaisse bien ce qu'il est nécessaire de savoir pour l'instruction du peuple et le service ordinaire de la religion ? De là, qui ne le sent ? des disputes sans fin sur le nécessaire et le superflu dans les connaissances théologiques, sur les besoins actuels de la prédication et le rôle de la moyenne du clergé dans la défense des vérités religieuses. Voilà des préliminaires qu'il serait peut-être utile de poser d'avance et d'éclaircir dans l'esprit des lecteurs. Demandra-t-on si le clergé français, en moyenne, possède du moins la science qu'il peut et doit avoir ? On verra surgir aussitôt des opinions diverses sur la force moyenne des intelligences dans le clergé, et sur la somme de connaissances qu'il est bon de donner à la moyenne des étudiants en théologie. Que de propos instructifs il serait possible de rapporter sur de pareils sujets ! Mais il résulte de ces remarques qu'il n'est peut-être pas facile de s'entendre sur les termes de la question.

Quoi qu'il en soit, il est admis que le clergé français manque de science théologique. On le remarque dans les conversations privées, aussi bien que dans les conférences ecclésiastiques, les prédications et les examens des jeunes prêtres et des séminaristes. Ne pourrait-on en découvrir des indices certains dans

les *cours* et les *petites sommes* à l'usage des étudiants et des professeurs? dans la valeur attribuée d'ordinaire à l'article du journal religieux? dans la médiocrité des *Compendium* de philosophie et de théologie dogmatique ou morale que l'on voit partout entre les mains du clergé? dans le petit nombre d'élèves qui fréquentent les facultés de théologie? et peut-être même dans l'inutilité de la science et des grades théologiques pour arriver aux charges et aux dignités de l'Eglise de France?

Tout cela paraît indiquer un manque de science théologique dans le clergé français. Ce n'est pas à dire pourtant que, sous ce rapport, notre clergé soit très inférieur aux autres, qu'il surpasse, dit-on, par beaucoup de qualités que certains estiment plus précieuses en elles-mêmes et plus utiles au bien des âmes.

Cependant, le fait admis, il reste à l'analyser, à le préciser, à le définir. Il faudrait parcourir les diverses branches de l'enseignement ecclésiastique. J'ai oui dire quelquefois que la moyenne du clergé ne savait pas très bien le catéchisme. N'est-ce pas évidemment exagéré?

Que ne pourrait-on pas dire au sujet de l'histoire de la théologie, des grandes théories scolastiques, de nos livres saints, du mouvement des idées en ce siècle? J'insisterai sur ce dernier point. Le P. Aubry veut, avec raison, que l'on travaille à faire des hommes de principes et non des ergoteurs, à produire la science et non pas à équiper des controversistes. Mais il ne songe pas à nier, je pense, qu'il ne soit nécessaire de se préoccuper des erreurs modernes et de prendre position dans la bataille qui se livre entre le Christ et ses ennemis. Assurément la meilleure arme contre l'erreur, c'est l'exposition de la vérité; d'où il suit que, même au point de vue de la polémique, il faut avant tout donner aux défenseurs de l'Eglise la vraie

science de la foi. Mais encore faut-il les préparer à exposer nos dogmes d'après les besoins des âmes et l'état des esprits aujourd'hui. Or qui n'a constaté l'ignorance du clergé français concernant les grandes erreurs modernes: l'évolutionisme matérialiste et athée, qui infeste la science, le scepticisme kantien, qui s'est insinué dans presque tous les esprits, le naturalisme enfin, dont on rencontre partout le venin mortel et qui s'épanouit de nos jours dans les formes variées du socialisme? Quelle place fait-on dans les écoles de théologie à l'étude et à la réfutation de ces hérésies si redoutables? Ouvrez les *Sommes* ou les *Institutions* philosophiques que l'on met entre les mains des étudiants. Vous y lirez sans nul doute, contre le Kantisme par exemple, deux ou trois pages où ce système est maltraité avec toute la vigueur de la langue latine, et qui aboutissent à cette conclusion triomphante: *Systema Kantii est absurdum*. J'ai entendu des professeurs catholiques, mais qui ont étudié Kant et suivi le mouvement d'idées créé par ce philosophe, remplacer la conclusion de l'auteur scolastique par cette proposition malicieuse: *Refutatio Kantii est absurda*. Que de prétendues réponses aux arguments des faux systèmes modernes on pourrait ainsi retourner contre les défenseurs de la foi?

En somme, il me paraît difficile de contester que le clergé français, malgré la place fort distinguée que plusieurs de ses membres occupent dans les diverses branches de la science, ne soit, en moyenne, un peu au-dessous du niveau auquel il devrait atteindre. Il est vrai qu'on observe la même chose chez d'autres clergés qui sont loin d'offrir, en compensation de leur ignorance, les vertus et le zèle qui honorent le sacerdoce parmi nous.

III

Faut-il voir, comme fait le P. Aubry, dans ce manque de science théologique, la principale sinon l'unique cause du dépérissement de la foi et de l'esprit chrétien ? Il y a des gens qui aiment à ramener tous les faits humains à une seule cause, comme il en est qui se flattent de posséder le remède à tous les maux. Certains voient dans l'usure, par exemple, le phénomène générateur de la crise sociale que nous traversons ; d'autres pensent l'avoir découvert dans l'abolition des corps de métiers. Il faut, me semble-t-il, se tenir en garde contre ces jugements trop synthétiques. Y a-t-il une autre cause universelle de toutes nos misères que le péché originel ? et un autre remède d'une égale universalité que la foi en Jésus-Christ ? Encore ce remède ne montre-t-il pas son efficacité souveraine sur la terre, et est-il réservé aux seuls élus de la constater dans le ciel. Je crois donc que le manque de science théologique chez le clergé n'est pas la source unique de nos infirmités intellectuelles, politiques et sociales. Assurément la foi est l'âme d'une société chrétienne et la condition préliminaire de la foi c'est la prédication. Mais peut-on dire avec la même certitude que l'efficacité de la prédication dépende de la science théologique de l'apôtre ? Il y aurait là, pour beaucoup de gens, matière à longues disputes, dans lesquelles je n'ai certes pas le dessein de m'égayer.

Un fait incontestable, qui mérite d'être étudié, c'est le rôle du clergé dans la société moderne. Il n'est plus un corps de l'Etat, ce qui est très logique dans une nation qui s'organise en dehors non seulement du catholicisme, mais de toute religion ; qui se *laïcise*,

comme l'on dit, c'est-à-dire qui prétend prouver par sa propre expérience qu'un peuple peut vivre sans Dieu, et que toutes les fonctions de la vie sociale peuvent s'accomplir exactement sans le concours de l'idée religieuse. Le clergé ne jouit donc plus d'aucun pouvoir politique. C'est un mal, et le peuple, sans aucun doute, n'y gagne rien. L'histoire démontre en effet l'influence heureuse et le rôle bienfaisant du clergé dans le gouvernement des Etats. Il soutiendrait sans désavantage la comparaison avec les ministres les plus laïques, fussent-ils choisis parmi les plus ménagers des deniers publics et les moins avides de ceux des particuliers.

Quoi qu'il en soit, en même temps que le pouvoir politique, le clergé a perdu parmi nous l'influence intellectuelle et sociale. Jadis, au moyen-âge, tout le mouvement des idées se faisait en lui. Lettres, sciences et arts, toute la culture de l'esprit se trouvait, presque exclusivement, dans le clergé. Je ne dirai certes pas que de nos jours ce soit exactement le contraire. Mais il est clair que la part du clergé dans le mouvement littéraire, scientifique et artistique du siècle est petite. Si j'ose ainsi dire, la vie intellectuelle se laïcise de plus en plus.

La cause en est-elle dans le manque de science théologique ? Je ne le pense pas. Ne serait-elle pas plutôt dans le monopole universitaire, dans le manque de liberté pour l'enseignement chrétien ? Il me semble que si le clergé français avait pu, après le rétablissement du culte, relever les anciennes universités, en faire le centre et l'aboutissant de ses écoles paroissiales, de ses collèges et de ses séminaires, arrêter des programmes, conférer des grades, et asseoir ces institutions sur des fondements durables grâce à un droit de propriété légalement reconnu et sagement réglé ; il me semble que, dans un tel état de choses, la vie intellectuelle du clergé de France se

serait épanouie avec une richesse et une variété sans rivale, qu'il eût fait obstacle à notre décadence littéraire, et que le progrès des sciences n'en eût point été ralenti. Cette explication paraîtra peut-être hasardeuse. Soit; j'y rattache cependant, comme à la cause principale, beaucoup plus qu'au manque de science théologique, l'affaiblissement de l'esprit chrétien dans nos mœurs et la perte de la foi dans un si grand nombre d'âmes.

Que dire maintenant du rôle de notre clergé dans la vie sociale? Le grand phénomène de ce siècle n'est-il pas l'avènement des masses populaires à la vie politique, l'organisation de la démocratie? et, en outre, les aspirations de plus en plus nettes, précises, rationnelles, des travailleurs à l'égalité économique, l'organisation du socialisme? D'où vient l'impuissance si manifeste du clergé dans le mouvement que résument ces deux grands faits? Serait-ce du manque de science théologique?

Une séparation s'est faite, qui semble devenir de plus en plus profonde, entre le peuple et le clergé français. Dans le domaine politique et social, le prêtre est tenu en suspicion : le peuple ne veut pas que les curés se mêlent de ses affaires. C'est un trait de nos mœurs politiques en ce temps de suffrage universel. Et cependant, en règle générale, le curé n'a-t-il pas tout ce qu'il faut pour attirer la confiance des électeurs? Il est presque toujours fils de paysan ou d'ouvrier; il connaît la vie et les besoins des siens, et partant du peuple; son zèle, sa probité, son dévouement, ne sont pas mis en doute parmi ses paroissiens; il possède l'estime, très souvent la sympathie, de ceux qui le connaissent. Qui n'a entendu quelque esprit fort, quelque radical ou socialiste de village, dire de son curé : Oh ! celui-là, c'est un brave homme, et si tous lui ressemblaient? Et presque tous lui ressemblent à ce brave curé « bon enfant », qui « parle

à tout le monde », fait l'aumône plus qu'il le peut, est toujours prêt à rendre service, et ne recherche que le bien de la religion. Cependant le prêtre est sans influence sur le mouvement social. Pourquoi cela ?

La puissance de l'Eglise dans les sociétés chrétiennes du moyen-âge n'est pas le fait d'une usurpation despotique et violente, comme le disent les publicistes qui aiment à parler de l'abrutissement de nos ancêtres et ne savent pas, ou affectent d'ignorer, que dans ces anciens temps les grands mots de liberté et d'indépendance n'étaient pas écrits partout, mais que dans la vie réelle ces belles choses se rencontraient plus qu'aujourd'hui. La source unique de la puissance ecclésiastique ce sont les services rendus; non pas exclusivement les services religieux, mais plus encore les services matériels, la défense et le soin des intérêts terrestres. C'est par le corps qu'on arrive à l'âme; c'est aussi par les bienfaits temporels que la religion s'impose à l'esprit du peuple et prend place dans l'organisme social. Or quelle est aujourd'hui l'utilité sociale du prêtre, de l'Eglise, de la religion au point de vue des intérêts matériels? je dis l'utilité sociale publique et manifeste aux yeux du peuple. L'Etat a fait du prêtre une espèce de fonctionnaire, de salarié, une sorte de rouage administratif, dont rien ne rehausse la dignité particulière, et qui n'est pas en faveur auprès du gouvernement. Depuis cent ans, tous les amis et fauteurs de la Révolution, hommes politiques, orateurs, poètes, savants, professeurs, journalistes, romanciers, artistes et comédiens, tous, d'une commune entente, ne cessent de crier par les mille voix de la presse : haro ! sur les curés. Comment le peuple ne croirait-il pas que l'Eglise est son ennemie, que le prêtre lui est hostile, qu'il conspire contre ses intérêts et sa liberté? Comment le prêtre ne serait-il pas en défiance contre des institutions

issues d'une Révolution antichrétienne ? comment ne serait-il pas en garde contre des gens dont le mot d'ordre a toujours été : guerre à la religion ? C'est ainsi que tout a contribué à tenir le prêtre en dehors de l'évolution de la société moderne. De là l'impuissance tant reprochée à l'Eglise. Ne vient-elle pas uniquement de la malice de ses perfides adversaires et des chaînes dont ils l'ont chargée ? A-t-elle pu développer librement sa vertu bienfaisante dans le champ de la charité ? N'a-t-on pas suscité, multiplié des obstacles de tout genre autour de ses œuvres ? N'a-t-on pas forgé mille entraves au zèle le plus humanitaire et le plus patriotique de ses enfants ? Cela suffit, me semble-t-il, à expliquer la situation du clergé de France dans le mouvement politique et social de notre pays ? Et si l'on ajoute que l'organisation actuelle de l'Eglise ne favorise aucunement les qualités nécessaires à l'homme d'action, telles que l'esprit d'initiative, l'indépendance du caractère et le sentiment de la responsabilité personnelle, n'aura-t-on pas montré, sans recourir au manque de science théologique, la raison suffisante de cette impuissance sociale du clergé ?

Je ne nierai pas cependant que le clergé n'eût pu faire davantage pour empêcher de creuser le fossé de plus en plus large qui s'ouvre béant entre le peuple et lui. Mais quel homme regardera jamais comme un crime irrémissible que des hommes n'aient pas fait tout ce qu'ils *pouvaient* faire, alors surtout qu'ils ont grandement rempli tout leur devoir ? car je ne sais si jamais un clergé a plus fait que notre clergé de France, en ce siècle, pour la défense de la foi, la prospérité de la religion et le bien des âmes.

IV

Parlons un peu maintenant des causes du mal que dénonce le Père Aubry. D'où vient, chez notre clergé, ce manque de science théologique ?

Le Père Aubry ne tarit pas contre la *méthode gallicane*. Ecoutez-le. « Vous avez un dogme à développer ; vous ne cherchez plus, dans la contemplation approfondie de son concept, l'ordre des arguments qu'il réclame ; votre division est toute trouvée : preuves d'Ecriture, preuves de Tradition, preuves de Raison. Il ne s'agit plus que de recueillir partout, dans les monuments et les livres, chez les anciens comme chez les modernes, une provision de textes : des textes, rien que des textes, classés non pas eu égard à l'idée qu'ils contiennent, mais d'après leur provenance et le témoignage qu'ils apportent. En tête de cette *macédoine* vous mettez, sèche et nue, la formule dogmatique à prouver, non pas à comprendre : vous avez une thèse de théologie. Un travail de copiste ! c'est tout... Dans ces pages léthargiques, désolées comme le désert, plus un charme, plus un horizon qui repose l'œil : rien pour apaiser cette soif mystérieuse de l'intelligence, qui a besoin de savoir sans doute, mais plus encore de goûter, de savourer, d'admirer, d'aimer... A lire ces livres, à suivre ces cours, il semblerait que la science sacrée consiste à entasser, sous une formule dogmatique réduite à son dernier résidu, quelques milliers de textes, rangés trois par trois, dans des casiers symétriques... Je voudrais avoir une plume épique pour décrire ces grands échafaudages de démonstrations, cet appareil compliqué, ces enfilades de citations, ces lourdes thèses bourrées de textes, vides d'idées... A quelle *gêhen-*

ne se trouve condamnée la mémoire du pauvre étudiant !... Qui ne les a reconnus et plaints comme moi, ces infortunés, réduits à se caser dans la tête cette *théologie crétinisée* ? »

Ainsi s'exprime le Père Aubry. Si l'on dit qu'il « fait un peu la *charge* », je ne le nierai pas absolument. Mais qui oserait contester l'existence d'une pareille méthode, et le dégoût de la théologie qu'elle a inoculé à des milliers d'étudiants ? N'est-ce pas avec quelque raison que le Père Aubry nous montre « la science sacrée devenue, chez nous, la connaissance rapide, expéditive et superficielle, des répertoires, index, tableaux synoptiques, numéros de paragraphes et titres de chapitres » ! Qu'il blâme « la grande importance donnée aux industries mnémotechniques... à cet exercice curieux, *quod vulgo dicitur REPASSE*, comme s'exprime un auteur ;... surtout au *Répertoire*, cette mémoire imprimée qui commence par A et finit par Z, pour assurer contre l'oubli la marchandise théologique » ? Le *Répertoire* excite particulièrement la verve du Père Aubry. « Vous avez besoin, dit-il, d'un sermon sur la Passion ? Voyez le répertoire. D'un discours pour un mariage, une plantation de croix ? Voyez au mot *croix* ou au mot *mariage*. Il vous faut une conférence sur ceci ? Le répertoire. De la théologie ? En voici. Du droit canon ? En voilà. De la spiritualité ? On en trouve. Des textes ? On en a mis partout. Des idées ? Vous en aurez pour votre argent. Allez à la page, trouvez le mot : toute la science est rangée par mots suivant l'ordre alphabétique. C'est à la portée de tous les esprits. Quels théologiens, quels docteurs doivent sortir d'un pareil régime ! »

Quelqu'un se récriera assurément : C'est une caricature ! — Soit ; mais toute bonne caricature n'est qu'un portrait aux lignes exagérées. Eh bien, quel élève de la plupart de nos séminaires n'aperçoit sous

ces traits difformes une silhouette connue ? qui ne pourrait montrer un *cours de théologie* rédigé, dicté, recopié, récité, selon cette méthode ?

Quoi d'étonnant que la science sacrée paraisse fastidieuse à beaucoup, méprisable à plusieurs ? Oui, méprisable ; car j'en pourrais citer qui pensent qu'une théologie profonde, surtout en dogme, est inutile, voire même dangereuse, « car la science enfle », dit l'Apôtre ; et qui trouvent qu'il suffit aux curés de savoir écrire l'orthographe, enseigner le catéchisme, se soumettre à l'évêque, et ne pas lui *faire d'affaire* avec M. le Préfet. La *méthode gallicane* pouvait-elle porter d'autres fruits ?

Telle est la cause du mal, d'après le Père Aubry.

C'est une cause, assurément. Est-ce bien la principale ? Je ne le pense pas. La méthode *gallicane*, comme s'exprime le Père Aubry, est le résultat d'une certaine disposition de l'esprit dans l'étude de la théologie. La cause cherchée ne serait-elle pas plutôt cette disposition de l'esprit chez les professeurs et chez les étudiants ?

Le Père Aubry présente la *méthode* qu'il flagelle, comme un produit du cartésianisme et du gallicanisme. Le doute méthodique, d'une part, et de l'autre, le mépris des idées romaines, tels seraient les vrais coupables. Est-ce bien sûr ?

Que la dite méthode soit un résultat de la polémique, qu'elle ait été introduite dans les écoles par la nécessité de fournir aux clercs un petit équipement complet contre les ministres de la prétendue réforme, je ne le mettrai pas en doute. Tout prêtre ne peut faire par lui-même une étude approfondie des documents de la foi, un choix d'autorités probantes et de textes démonstratifs propres à soutenir les dogmes et à prouver les formules dogmatiques. Ce travail incombe aux docteurs, aux professeurs. De là cette division de la théologie en thèses distinctes, et

cette ordonnance, très simple, très naturelle et très facile à saisir, de chaque thèse en trois rangées de preuves : Ecriture, tradition, raison. C'est la partie essentielle de la méthode « gallicane ». On en voit clairement la raison d'être chez nous.

Mais cette méthode n'est point contraire à la science, à la vraie science de la théologie ; elle ne produit pas nécessairement, d'elle-même, la *théologie crétinisée*. Qui n'a connu des professeurs dont les leçons, quoique conformes à cette méthode, contenaient réellement cette magnifique synthèse, cette ravissante harmonie de la raison et de la foi, qui constitue la science théologique ?

D'où vient donc ce *crétinisme* qui indigne tant le Père Aubry ? Est-ce du gallicanisme et du cartésianisme ? Mais alors pourquoi le retrouve-t-on chez les auteurs étrangers à notre pays, et qui ne sont pas suspects de tendresse envers Descartes ni d'esprit gallican ? La Compagnie de S. Sulpice, si habile à former les jeunes clercs, n'est pas la seule qui produise des *Compendium* et des *Manuels*. Serait-elle la seule à user des procédés ridicules et atrophians que le Père Aubry accable de son ironie gauloise ? Bien des gens — et j'en suis — ne le pensent pas. Que de diocèses, où les auteurs de la Compagnie de S. Sulpice n'étaient pas reçus, et dont le clergé, formé suivant le *Ratio studiorum* ne l'emporte cependant pas en science théologique sur les élèves de la docte et pieuse Compagnie ! Ce n'est donc pas dans le gallicanisme et le cartésianisme qu'il faut chercher ce me semble, la cause générale de l'invention et de la vogue de notre *théologie crétinisée*. Ces erreurs ont influé sans doute sur les procédés de certains écrivains ou professeurs ; mais je ne crois pas qu'elles aient produit le mal dont le Père Aubry se plaint avec tant de raison. En outre, nul ne contestera que le clergé du dernier siècle ne fût, plus que nous au-

jourd'hui, entaché de gallicanisme et de cartésianisme. Eh bien, j'ai appris de plusieurs prêtres qui se sont livrés à de curieuses recherches sur l'ancien clergé français, que ce clergé était loin d'être tombé dans le *crétinisme* théologique stigmatisé par le Père Aubry : Seuls peut-être les *cahiers* du clergé, en nous montrant quel juste sentiment il avait de la situation sociale d'où la révolution est née, suffiraient à prouver qu'il ne le cédait en rien au clergé le plus instruit de cette fin de siècle.

Quoi qu'il en soit, j'indiquerai une autre cause des fâcheux résultats attribués à la méthode « gallicane ». Ne serait-ce pas l'inutilité de la science théologique pour l'avancement dans les fonctions et les dignités de l'Eglise de France ? C'est une chose trop connue parmi nous. L'unique règle des nominations ecclésiastiques c'est le choix ou la libre volonté du supérieur. A lui seul il appartient d'apprécier les qualités des sujets. S'il le veut bien, la possession des grades de licencié ou de docteur, la science de la théologie ou du droit canonique, sera l'une des qualités du sujet choisi ; mais qu'est-ce qui oblige le supérieur à avoir égard comme il convient à la science des candidats ? Ne considère-t-il pas avant tout dans les sujets ce qui leur mérite l'épithète de « bon administrateur » ? Et l'on sait que, au sentiment de plusieurs, le savoir ne constitue pas une partie de ce mérite. Du reste, quoi d'étonnant à ce que la science soit tenue pour rien dans les nominations ecclésiastiques ? Personne n'ignore aujourd'hui l'ingérence abusive du pouvoir civil et des laïques dans la désignation aux charges de l'Eglise. Loin de moi la pensée de jeter un blâme sur les concessions nécessaires faites par le Saint-Siège à l'Etat. Mais qui peut contester que l'Etat n'abuse de ces concessions et ne cherche à les tourner contre l'Eglise ? Ne leur doit-on pas l'immixtion audacieuse des laïques dans le gouvernement des diocèses et des

paroisses, et leurs tyranniques prétentions à régler au gré de leurs intérêts le choix des pasteurs ? Le mérite du candidat est apprécié par eux suivant sa politique ; et il va sans dire que les vertus et la science sacerdotales pèsent peu dans la balance du député franc-maçon. Le sujet doit être *persona grata*, et ni le caractère ni le savoir ne sont les choses qui charment le plus, dans le clergé, les hommes qui dirigent aujourd'hui les relations de l'Etat avec l'Eglise de France.

Que s'ensuit-il, sinon que les jeunes clercs ne se livrent pas avec une ardeur extrême à l'étude des sciences ecclésiastiques ? Le travail exigé par ces longues et laborieuses études n'est pas récompensé. Quoi de plus naturel que de le voir abandonné d'un grand nombre ? Je prétends ne rien dire ici de contraire à l'esprit surnaturel qui anime les prêtres de Jésus-Christ. Assurément l'étude des sciences ecclésiastiques ne doit pas être entreprise et poursuivie d'après les visées d'une ambition tout humaine, mais par amour et dans l'intérêt des âmes. Il serait toutefois chimérique de penser que des hommes peuvent être insensibles à tout motif humain et terrestre, même honnête et légitime. C'est une perfection à laquelle il serait trop naïf de vouloir amener la généralité des hommes. Aussi l'Eglise n'a-t-elle jamais manqué d'exciter les clercs à l'étude par l'appât de ses bénéfices, de même que Jésus-Christ promet à ceux qui le suivent, le centuple sur la terre et de plus le bonheur du ciel. N'y a-t-il pas, dans cette sorte de mépris *administratif* de la science, une cause très efficace du délaissement des études ecclésiastiques parmi nous ? Peut-être même cette cause paraîtra-t-elle à quelques-uns plus réelle et plus influente que la « méthode gallicane » dont se plaint le Père Aubry.

V

Voilà le mal. Où trouver le remède ?

Dans l'idée romaine, répond le Père Aubry.

Le dirai-je ? j'ai cherché longtemps ce que le Père Aubry veut signifier par « l'idée romaine de l'enseignement théologique ». L'idée c'est la méthode. Soit. Qu'est-ce donc que la méthode romaine ! je n'ai lu nulle part que Rome ait jamais inventé une méthode d'enseignement, même pour la théologie. Est-ce à Rome que la théologie est née, qu'elle s'est faite ? Les grands mouvements d'idées, d'où est sortie la science de la révélation, ce n'est pas à Rome qu'ils se sont produits. A l'époque de l'établissement du christianisme, le foyer intellectuel du monde était en Orient. Il y brilla pendant plusieurs siècles. Puis l'Afrique chrétienne donna sa pléiade de docteurs. Au moyen âge, la scolastique parut. Ce n'est pas à Rome qu'elle prit naissance ; ce n'est pas à Rome qu'elle eut ses grandes écoles, qu'elle produisit ses grands maîtres. Dans les temps modernes, Rome n'a pas été davantage le champ de bataille des idées qui ont agité l'Eglise du Christ. Sans doute Rome juge, au point de vue de la foi, les doctrines des hommes ; elle définit la vérité révélée et condamne les erreurs contraires ; elle dresse des phares pour éclairer les explorateurs aventureux et leur montrer les écueils. Voilà son rôle : il est unique, il est divin. Mais pourquoi donc Dieu lui aurait-il donné la charge de faire la science des dogmes qui lui sont confiés ? La science ! c'est la part de l'homme dans les enseignements de Dieu. Dans l'ordre naturel, Dieu a créé les causes et établi les lois ; sa Providence veille sur les unes et les autres. L'homme découvre les lois, cherche les causes, in-

vente des hypothèses et des théories, fait la science des mondes. De même, dans l'ordre surnaturel, Dieu par la révélation a posé les vérités qu'il faut croire, et Rome est la Providence qui garde ce précieux dépôt ; mais la science de la révélation, Dieu et Rome laissent à l'activité intellectuelle, au génie des docteurs chrétiens le soin de l'enfanter. C'est à ce grand œuvre théologique que concourent toutes les découvertes de l'esprit humain, ses inventions, ses progrès en tout genre, et même, chose admirable ! ses négations, ses révoltes et ses erreurs.

On dira peut-être : Il n'est rien de plus important dans la science que la *méthode*. Voilà pourquoi, si Rome ne fait pas la science, elle doit au moins donner la vraie méthode en théologie. La conséquence n'est pas rigoureuse. Il s'ensuit seulement que Rome a le droit de juger de la méthode comme de la science théologique elle-même. Mais pourquoi devrait-elle l'inventer ?

Mais laissons les mots. La méthode romaine, suivant le Père Aubry, c'est la méthode scolastique. Et voilà le remède à la faiblesse des études ecclésiastiques parmi nous¹ !

Oui, assurément ; et beaucoup en ont fait l'expérience. Je connais certains esprits chez qui l'enseignement suivant la méthode scolastique a été comme une révélation de la théologie. Il est vrai que les professeurs éminents qui enseignaient de la sorte ne réduisaient pas la méthode scolastique à une série régulière de syllogismes enchevêtrés formant un sen-

1. Que l'on me permette une réflexion. Il y a des gens dans le clergé, qui voient encore le gallicanisme partout, et qui font de tout une question romaine, du costume ecclésiastique comme de la prononciation du latin. Ces gens-là ont l'*idée romaine* du col sans rabat et l'*idée romaine* du latin en *ous*. Je crains que l'idée romaine de la méthode ne procède un peu de cet esprit étroit.

tier étroit, broussailleux, encaissé, sans lumière et sans air, où la raison s'embarrasse, se meurtrit, s'asphyxie, au milieu de formules incorrectes et de termes barbares qui sont les ronces épineuses et les pierres aiguës de cet âpre chemin. Ces maîtres distingués étaient scolastiques à la manière des grands maîtres de l'Ecole, et l'on sentait dans leurs doctes leçons le souffle du génie de saint Thomas d'Aquin. Ils parlaient avec amour le langage de la raison, et ce langage simple, précis, touchant, coloré, bien qu'il ne fût pas oratoire, n'était pas sans éloquence. On voyait dans leur âme la foi cherchant à comprendre, *fides quærens intellectum* ; et la théologie était en vérité dans leurs intelligences la vie même de leur foi. Quelle lumière ils faisaient jaillir du contact des dogmes entre eux ! quels rayons ils recueillaient dans la philosophie elle-même ! quelle harmonie de la raison et de la foi ! quelle admirable synthèse des vérités rationnelles et des vérités révélées ! O la vraie sagesse, la reine du savoir humain ! qui n'en serait épris ? qui ne chercherait à la conquérir, à la posséder ? qui ne voudrait goûter aux fruits délicieux de cette théologie sublime ? Voilà quels sentiments la vraie méthode scolastique produit dans certaines âmes et sans nul doute cette méthode est très propre à relever le niveau de la science théologique parmi nous.

Mais est-ce bien la méthode scolastique qui produit ces sentiments ? ne seraient-ce pas plutôt certains maîtres enseignant suivant cette méthode ? On peut le penser. Et voilà pourquoi la restauration de la méthode scolastique ne suffira pas à guérir le mal, si tant est qu'il doive jamais disparaître. Le Père Aubry ajoute à ce remède une certaine organisation des études : le *Ratio studiorum* des jésuites ; et un modèle : le cardinal Franzelin, de la compagnie de Jésus.

Le cardinal Franzelin fut un théologien savant, un

professeur émérite, très versé dans la science des écritures et des monuments de la tradition. Ses ouvrages attestent une érudition vaste et sûre ; et nul mieux que lui ne sait montrer la véritable pensée des Pères et des saints docteurs sur un point quelconque de nos dogmes. Mais est-il l'idéal du maître, surtout du maître scolastique ? L'illustre cardinal avait plus approfondi la théologie positive que celle de l'Ecole. Il était plus abondant érudit que métaphysicien profond. Ses qualités maîtresses ne sont ni la précision ni la clarté, ni la rigueur logique, ni cette manière concise et nette de poser une question et de la résoudre, qui est le trait distinctif des scolastiques. Dans les sujets quelque peu subtils, ou il raffine, ou il s'égare ; et quand il s'inspire de certains auteurs qu'il ne cite pas, trop souvent il affaiblit leur pensée et ne rend ni la vigueur de leurs raisonnements ni la force et l'éclat de leur style. On dit que les leçons du savant cardinal étaient beaucoup relevées par l'agrément de son langage, le charme de sa voix, la vie de sa parole. Il fut admiré et aimé de ses nombreux élèves. C'est un bel éloge ; mais on peut dire sans doute qu'il ne suffit pas de le mériter pour être un maître accompli et le modèle des professeurs scolastiques.

Quant à l'organisation des études, c'est un point de la plus haute importance. Je ne contesterai pas que l'on ne puisse trouver dans la *méthode* des jésuites de bons conseils et une sage direction, comme l'on en trouverait dans les *directoires* de plusieurs anciens ordres, en particulier chez les dominicains qui ont toujours cultivé avec tant d'ardeur et de succès les études théologiques et qui tiennent le premier rang dans la célèbre et puissante école thomiste. Mais peut-être serait-il bon de considérer aussi les dispositions nouvelles des esprits vis-à-vis de la science religieuse, et de rechercher si l'on ne pourrait

rien emprunter à l'organisation des études profanes dans les universités laïques. Je crois qu'il est facile d'imaginer une autre division des matières et des cours que celle qui est en usage dans nos séminaires, et que cette division répondrait mieux aux exigences actuelles de l'esprit. N'y aurait-il aucun avantage à séparer l'histoire du dogme, des hérésies et des conciles, de l'étude du dogme en lui-même et de l'exposé des controverses et des libres spéculations qui se sont succédé autour de notre foi ? L'Ecriture sainte ne mériterait-elle pas une plus grande place dans l'enseignement ? La morale doit-elle être confondue avec la casuistique ? Voilà quelques points dignes peut-être de réflexion. Faut-il indiquer en outre la division si naturelle des étudiants en deux classes ? En Espagne, il y a la *grande* et la *petite carrière* théologique. Dans certains ordres religieux, on trouve les *formels* et les *matériels*. Est-ce que l'on ne fait pas dans les facultés de l'Etat, en médecine et en pharmacie par exemple, des distinctions analogues ? Et cela se conçoit aisément : il y a une préparation suffisante à la pratique immédiate, et une formation théorique complète par l'étude savante d'un objet. De là naturellement deux classes d'élèves : ceux qui désirent la science, et ceux qui se contentent de l'art, du savoir faire, si l'on peut ainsi parler. Division des matières, division des étudiants : voilà peut-être de quoi contribuer au renouvellement, à la restauration des études ecclésiastiques.

Mais il y a, me semble-t-il, quelque chose de plus à faire : c'est de donner à la science de la théologie et du droit la part de considération, d'honneur et d'influence, qu'elle mérite, qui lui est due. Ce serait, à mon avis, la réforme la plus importante ; car la première chose à ranimer, c'est l'ardeur pour l'étude, la noble ambition du savoir, l'émulation de

la doctrine. Dieu s'accommode à la nature de l'homme, et le pousse au bien par le mobile de l'intérêt, qui est l'espoir d'une récompense infinie et la crainte d'un châtement éternel. Suivant cet exemple divin, mettez en jeu l'intérêt dans le cœur des hommes; rendez-leur attrayant le labeur de l'étude par l'espérance fondée de quelque avantage honnête; ne craignez pas, sous je ne sais quelle vaine apparence de perfection, de les attirer vers la science par des considérations moins élevées que celles du pur amour. C'est de très bonne politique; de la politique tirée de l'Écriture Sainte, et pratiquée par les saints législateurs des ordres religieux. La réforme des études se fera d'elle-même, quand le zèle de la science éclatera dans le clergé.

Croyez-vous que si les prélats de l'Eglise étaient choisis, conformément au droit, parmi les maîtres et les docteurs, cela ne servirait de rien à la science théologique et juridique? Serait-il inutile à ces sciences que les bénéfices fussent donnés au concours et non au libre choix, à la volonté des prélats? Pour moi je me persuade que si les grades et le savoir étaient des titres aux honneurs, à une aisance modeste, au gouvernement, on verrait moins d'indifférence, moins d'hostilité à leur égard; et cela ne nuirait en rien assurément ni à la prospérité des études ni à celle du peuple chrétien. La science, par elle-même, n'est opposée ni à la prudence, ni à la vertu, ni au caractère.

Le Père Aubry veut bien espérer dans les Universités catholiques, quoiqu'il les juge — on ne voit pas clairement pour quelle cause — assez mal engagées dès le début. S'il m'était permis de dire ma pensée, je ferais remarquer que la loi fondamentale, la raison d'être de tout organe dans un corps vivant, c'est de remplir une fonction spéciale déterminée, nécessaire, de rendre un service sans lequel l'organisme

entier périlcliterait. Cette même loi préside à l'existence et à la durée de toutes les institutions sociales. Or souvent j'ai entendu formuler un doute : *Quid boni?* Je parle des Ecoles de théologie seulement. Quelle est leur fonction déterminée, nécessaire, dans l'organisation actuelle du clergé de France? On voit la raison d'être des facultés de droit, de médecine. La société a besoin de magistrats et de médecins. Mais quelle est la carrière spéciale à laquelle les écoles de théologie doivent préparer des sujets? Le sacerdoce? Mais le séminaire y suffit : c'est le sentiment général des évêques et des professeurs. Les grades théologiques? mais ce n'est pas une carrière; ils n'ont pas une place marquée dans l'organisme ecclésiastique. L'existence des Hautes Ecoles de théologie ne paraît pas nécessaire à la vie sociale, au fonctionnement religieux de l'Eglise de France, tel qu'il est constitué aujourd'hui. Ne serait-ce pas la cause du peu de vitalité de ces Ecoles, et du peu d'influence qu'elles ont exercé jusqu'ici sur le relèvement des études parmi le clergé? Voilà pourquoi sans doute elles ne produisent pas tout le bien que l'on pouvait justement en espérer. Les élèves n'y viennent pas en foule; ni les évêques ni les professeurs des séminaires n'y poussent les jeunes clercs. La science sacrée n'y atteint pas toujours le niveau supérieur que certains désirent; et les grades que l'on y voit donner, ne jettent pas sur les candidats heureux tout l'éclat qui devrait en rejaillir. J'aime à penser qu'un jour viendra où, suivant les désirs du Père Aubry, l'enseignement théologique sera sagement organisé chez nous; où les séminaires et les facultés formeront un système d'études, dans lequel les exigences de l'éducation sacerdotale ne seront plus opposées à l'ordonnance de l'instruction supérieure; où l'ambition légitime, en même temps que le zèle des âmes, portera la jeunesse cléricale à l'ac-

quisition de la vraie science, à la culture plus intense et plus perfectionnée de la théologie. Alors seulement l'on verra reflourir parmi nous les études ecclésiastiques.

Je souhaite que l'ouvrage du Père Aubry contribue à ce renouvellement. Comme l'a écrit un supérieur de séminaire ¹, « ce livre contient de bonnes choses : nos manuels de théologie ne sont pas la perfection ; il faudrait revenir à saint Thomas ; on n'entend pas assez la tradition dans nos cours ; dans l'étude de l'Écriture Sainte, on donne trop à la controverse et à l'érudition, pas assez au sens dogmatique ; il n'y a pas à espérer de voir surgir un clergé fort et influent sans de solides études théologiques. » Ce sont là d'utiles observations, qui doivent pénétrer dans les esprits et préparer la réforme.

Mais cette réforme si désirée, qui pourra l'accomplir ? ne faudra-t-il pas attendre que l'Eglise de France ait recouvré sa liberté ?

1. *Univers*, juin 1893. — Comme plusieurs personnes, circonspectes à l'excès, ont quelque peu blâmé cet article et le suivant, qu'il me soit permis de rapporter le sentiment du R. P. At, prêtre du Sacré-Cœur, bien connu par ses travaux théologiques. Le R. P. écrivait dans l'*Univers* du 3 décembre 1894 : « On peut lire sur ce sujet (les études ecclésiastiques) un article de libre allure, très solidement pensé, très correctement écrit, à propos des deux volumes du P. Aubry dont nous avons parlé. Cet article dit sur la question ce qu'il faut dire et comme il faut le dire. Je le signe sans réserve et pour le fond et pour la forme. »

XI

LA RÉFORME DES ÉTUDES ECCLÉSIASTIQUES DANS LES SÉMINAIRES ¹.

La question des études ecclésiastiques est fort délicate, et l'on doit craindre, en la traitant, de blesser de nombreuses et légitimes susceptibilités. Il est juste de proclamer tout d'abord qu'un grand nombre de membres du clergé français honorent l'Eglise par leurs savants ouvrages, et sont, aux yeux des gens instruits, la preuve vivante de l'harmonie qui existera toujours entre la vraie science et la foi. Au premier rang brillent les zélés et doctes professeurs de nos collèges et de nos Instituts catholiques, qui ne se laissent devancer par leurs rivaux sur aucun point du vaste domaine scientifique. Je rends donc volontiers cet hommage à l'Eglise de France : qu'elle n'a pas cessé de se montrer l'amie des lettres, des sciences et des arts.

Cependant on ne conteste plus aujourd'hui que l'enseignement donné dans les grands séminaires — à parler d'une manière générale — ne soit inférieur à ce qu'il devrait être chez nous, qu'il ne forme pas un clergé suffisamment instruit, pour notre temps,

1. Article publié dans la *Revue du clergé français*, du 15 février 1897.

qu'il ne prépare pas assez les prêtres à la bataille des idées qui se livre en ce siècle. Pas n'est besoin d'insister sur ce sujet. Néanmoins on me permettra de rappeler quelle est la mesure officielle de la science, requise aujourd'hui chez le clergé. Elle a été fixée par Léon XIII lui-même : « *Fidei catholicæ defensio, in qua laborare maxime debet clericorum industria, doctrinam desiderat non vulgarem neque mediocrem, sed exquisitam et variam, quæ non modo sacras, sed etiam philosophicas disciplinas complectatur, et physicorum sit atque historicorum tractatione locuples* ¹. »

Tel est le niveau indiqué par le savant et sage Pontife.

Pourquoi n'est-il pas atteint chez nous ? Par quels moyens pourrait-on relever les études ecclésiastiques ? Je n'ai certes pas la prétention de faire sur aucun de ces points une réponse complète ; je demande seulement à soumettre aux lecteurs quelques modestes réflexions.

I

L'une des raisons les plus fortes de l'infériorité des études ecclésiastiques me paraît être le manque d'une juste sanction et de solides encouragements. N'est-ce pas se tromper sur les hommes en général que de les croire capables de travailler et de peiner pour le pur et simple amour de Dieu ? Ce beau motif ne suffit pas à la volonté humaine — toutes nobles exceptions faites — pour la déterminer à de grands et durables efforts. Dieu lui-même, notre Père et notre

1. *Etsi nos*, 15 febr. 1883.

Maître, ne s'est pas contenté de nous proposer un motif si élevé ; il y en a joint deux autres tout personnels, égoïstes même, qu'il a crus propres à toucher davantage le commun des hommes, à savoir la crainte de l'enfer et le désir du ciel. Cette politique de Dieu à notre égard nous est une leçon qu'il faut suivre dans le gouvernement des hommes. L'Eglise qui est notre Mère, l'avait bien compris, et c'est pourquoi de tout temps elle a voulu attacher à la science les honneurs et les dignités.

Loin de moi la pensée de critiquer ce qui s'est fait avant nous, ce qui se fait encore dans l'administration de l'Eglise de France. Je crois volontiers que les papes et les évêques ont agi toujours et qu'ils agissent encore maintenant en vue de procurer, dans la mesure du possible et autant que les circonstances le permettent, le bien des âmes et la gloire de Dieu. On doit en convenir, la face des choses est changée, les vieux textes du droit ne sont pas toujours applicables, et ce qui devrait se faire ne peut toujours être réalisé avec profit. La Révolution a fait à l'Eglise une position nouvelle, difficile, à laquelle les évêques ont dû plier les règles générales du gouvernement ecclésiastique. Mais y a-t-il la moindre irrévérence à constater les faits et à signaler leurs résultats ?

Les prescriptions du droit canonique sur les qualités requises pour certaines dignités et fonctions dans l'Eglise n'ont pas été observées chez nous depuis le Concordat. D'après le droit, l'évêque et le vicaire général doivent être docteurs ou du moins licenciés en théologie ou en droit canonique. La nomination aux cures, d'après le même droit, doit être précédée d'un concours où les candidats sont classés selon leur science. De même, dans les séminaires, les professeurs d'Ecriture sainte, de théologie et de droit, doivent être docteurs ou du moins licenciés. Enfin il est expressément recommandé que les docteurs soient

préférés aux autres candidats dans les élections aux dignités et aux fonctions ecclésiastiques.

Tel est le droit et l'esprit de l'Eglise¹. Ne peut-on penser que l'observance de telles maximes eût été un encouragement précieux à l'étude et qu'elle eût grandement contribué à élever le niveau de la science parmi le clergé? Sous l'influence d'une légitime ambition et d'une émulation salubre, les programmes se seraient élargis, les méthodes perfectionnées; et le mouvement intellectuel qui agite le siècle, se serait sans nul doute fait sentir davantage dans l'Eglise et

1. « De tout temps, l'Eglise a encouragé l'étude parmi les clercs, en réservant les situations les plus importantes à ceux qui avaient pris leurs grades. Le concordat entre François I^{er} et Léon X fixa définitivement sur ce point la jurisprudence. En conséquence, les gradués jouirent jusqu'à la révolution d'un privilège considérable. 1^o *Tous les bénéfices* dépendant des collateurs ou patrons ecclésiastiques, et venant à vaquer dans les mois de janvier, avril, juillet, octobre devaient être affectés aux ecclésiastiques ayant leurs grades. 2^o *En tout temps*, c'est-à-dire durant les douze mois de l'année, les bénéfices les plus importants, tels que les évêchés, les dignités des cathédrales, les principales dignités des collégiales, les prébendes théologiques, les pénitenceries et même l'écolâtrerie, les cures des villes et gros bourgs ne pouvaient être possédés que par des gradués. Quel brillant avenir ouvert aux hommes d'études et de science! — Outre cette mainmise générale des gradués sur les bénéfices les plus importants, du royaume, ceux qui avaient étudié cinq ans dans une université fameuse, à partir de la philosophie, *a logicalibus*, obtenaient du recteur ce qu'on appelait des lettres de *quinquennium* et des lettres de nomination. Le gradué faisait signifier ces pièces par notaires et devant témoins aux collateurs ecclésiastiques disposant de plusieurs bénéfices, avec injonction d'avoir à lui conférer le premier bénéfice qui viendrait à vaquer dans les mois de janvier, avril, juillet, octobre. Cette signification devait être renouvelée tous les ans, au carême, jusqu'à ce que le requérant fût rempli. C'est ce qu'on appelait *l'expectative des gradués*. — On voit par ces détails l'importance des faveurs accordées aux ecclésiastiques qui avaient pris leurs grades. Les universités durent à ce privilège, surtout dans les derniers siècles, une grande partie

eût produit chez elle, pour la gloire du Christ et le bien des âmes, une plus abondante floraison de travaux variés, dans toutes les branches du savoir.

Voilà ce qui paraît être le défaut capital de l'organisation des études ecclésiastiques en France: c'est que *l'étude et la science ne mènent à rien chez nous*. Et telle est, à mon avis, la cause principale de notre infériorité scientifique.

J'y joindrai le *manque d'initiative intellectuelle* que l'on remarque chez nos étudiants. J'entends par là que les séminaristes se contentent de suivre les cours de leurs professeurs et de se caser dans la mémoire, avec plus ou moins d'exactitude et de solidité, les thèses de leurs manuels. Ce double travail est utile sans doute; mais suffit-il à la formation intellectuelle des jeunes gens? Non assurément, et l'on devrait pousser les élèves à faire par surcroît des travaux personnels, à étudier par eux-mêmes certaines questions, à entreprendre des recherches pour leur propre compte, à écrire des dissertations savantes sur les points particuliers. C'est faute d'avoir cette initiative ou émulation ou ambition intellectuelle que beaucoup de séminaristes perdent la plus grande partie du temps des études, et passent les plus belles années de leur jeunesse à gaspiller les forces de leur esprit, et parfois même, on l'a vu, à

de leurs succès et de leurs élèves. Les évêques, désirant faire participer leurs prêtres à ces avantages, sans les obliger à quitter le diocèse, s'efforcèrent, au XVIII^e siècle, d'agréger leurs séminaires à l'université la plus voisine. L'agrégation eût permis à leurs clercs de faire compter pour les grades académiques les études philosophiques et théologiques du séminaire, et ils n'auraient eu à se présenter devant les Facultés que pour l'obtention des grades sans être obligés d'en suivre les cours. Cette tentative échoua généralement devant la résistance des Facultés. » *La nomination aux bénéfices ecclésiastiques avant 1789*, par M. l'abbé SICARD. Paris, Lecoffre.

désapprendre ce qu'ils avaient laborieusement acquis dans le cours des études secondaires. La paresse intellectuelle qu'engendre naturellement chez un grand nombre d'étudiants la médiocrité des leçons et des programmes, est un fléau qui fait d'irréparables ravages parmi le clergé. D'autant que les élèves les plus capables, n'ayant presque pas à faire d'effort pour se préparer aux examens, y sont précisément le plus exposés. Il n'est pas rare de voir des facultés brillantes se ternir et, pour ainsi dire, s'atrophier, par suite du manque d'exercice et d'une dépense insuffisante d'activité ; et il arrive, plus souvent qu'on ne croit, que des talents pleins de promesses s'étiolent et ne produisent pas les fruits que l'on pouvait en espérer.

On dit que l'initiative de certains esprits est étouffée, parce que l'on craint de livrer l'enseignement des maîtres à la discussion des élèves, tout effort de vérification personnelle étant considéré comme un signe de présomption ou d'orgueil. — Cela se voit en effet ; mais je me borne ici à faire remarquer ce manque d'initiative, sans entreprendre d'en rechercher les causes multiples.

On dit encore que l'initiative intellectuelle ne manquerait pas chez nos étudiants, si les études étaient encouragées et servaient de quelque chose dans la carrière ecclésiastique. — Je n'y contredis pas ; mais j'ai cru devoir signaler cette paresse qui sévit dans nos séminaires, car c'est le mal qu'il faut extirper si l'on veut restaurer les études et relever le niveau de la science parmi le clergé français. D'où l'on voit que la cause fondamentale de notre insuffisance scientifique se trouve dans cet errement administratif qui consiste à ne pas honorer la science comme le demandent le droit, les traditions, l'esprit et l'intérêt même de l'Eglise.

Cette cause n'est point la seule, et elle a d'autres

conséquences que le manque d'initiative des étudiants. On a critiqué les méthodes d'enseignement, la prédominance excessive donnée à la piété et à la régularité extérieure sur la culture littéraire et scientifique, la formation, nulle parfois, et d'ordinaire très incomplète, des professeurs.

Je n'oserais dire que toutes les critiques qui ont été faites sur ces trois points soient justes ni qu'elles soient exagérées. Il est certain que la méthode qui consiste à s'en tenir à peu près à la lettre des manuels et à cultiver surtout la mémoire des élèves, n'est pas de nature à élargir l'intelligence ni à fortifier la raison, ni à faire l'éducation scientifique de l'esprit. On l'a nommée, avec une franchise quelque peu outrée, la méthode de *crétinisation*. Elle a été trop suivie dans les séminaires, il en faut convenir, et sans nul doute elle a contribué pour une bonne part à la médiocrité des études.

On conçoit du reste que cette méthode ait été tout naturellement adoptée par des professeurs qui se trouvaient chargés de l'enseignement sans avoir été préparés par des études spéciales personnelles et approfondies. Lire, commenter brièvement, compléter quelque peu, et faire réciter le texte d'un auteur, rien de tout cela ne dépasse les forces d'un homme qui n'est pas étranger aux matières qu'il professe et qui a eu le loisir de prendre quelques notes dans des ouvrages plus développés que le manuel des étudiants. Cette manière d'enseigner n'exige ni de grands efforts, ni de grands talents, ni un labeur opiniâtre, ni une science solide et de bon aloi. C'en est qu'un jeu pour une intelligence active qui s'assimile aisément les fruits du travail d'autrui, et sait exposer avec art ce que recueillent sans peine sa plume et sa mémoire. Et il n'est que trop vrai que nos séminaires ont compté un grand nombre de professeurs qui pratiquaient excellemment cette méthode facile. Il y a

donc une part de vérité dans les critiques dont la méthode d'enseignement et la formation des professeurs ont été l'objet.

Quant à la prédominance de la piété et de la régularité extérieure, elle est juste et nécessaire, car le prêtre est avant tout l'homme de Dieu, et c'est ce qu'il montre par sa piété, de même qu'il doit être en exemple au reste des hommes, et c'est ce qu'il fait par la correction ecclésiastique de son langage et de sa tenue. On pourrait citer néanmoins tels propos de certains directeurs de séminaire qui tendaient, non pas, si l'on veut, à exalter à l'excès la régularité et la dévotion, mais plutôt à rabaisser la science et à déprécier l'étude. Pour ces hommes pieux, la culture intellectuelle enfle l'esprit et met en péril l'humilité qui est la mesure de la perfection chrétienne. Le prêtre, disent-ils, agit par la sainteté plus que par la science, et la fécondité surnaturelle de son ministère est en proportion non pas de son savoir, mais de sa vertu. Ces mystiques maximes ont eu sans doute, là où elles se sont produites, une influence funeste sur les études ; mais ce serait exagérer, assurément, que de généraliser l'action d'une pareille cause. Peut-être cependant en retrouverait-on quelque trace dans l'espèce de méfiance à laquelle ont été parfois en butte les prêtres studieux ¹.

Telles sont, me semble-t-il, les causes principales de l'insuffisance des études dans les séminaires. Il nous reste à voir comment on pourrait relever le niveau de la science ecclésiastique.

1. L'état d'esprit signalé ici n'a pas complètement disparu. On m'a rapporté d'un évêque qu'il traçait aux directeurs de son séminaire ce programme par trop restreint : « Enseignez bien le catéchisme et l'orthographe. »

II

Entre toutes les mesures qui ont été prises durant ce siècle en vue de restaurer les études dans l'Eglise de France, aucune assurément n'a été plus féconde que la création des Universités catholiques, et spécialement des facultés de théologie ¹. Très grand en effet est le nombre des prêtres qui, pendant ces vingt dernières années, ont conquis les grades académiques dans les lettres, les sciences, la théologie et le droit. La « renaissance intellectuelle » du clergé a fait des progrès considérables. Il suffit pour s'en convaincre de jeter un regard sur les volumes des travaux présentés aux congrès scientifiques internationaux que les catholiques ont tenus depuis dix ans. La part qui revient au clergé français est fort remarquable. C'est l'un des fruits les meilleurs de nos Universités.

Et cependant il s'en faut que les Instituts catholiques aient rendu tous les services que l'on pouvait en espérer. Mais ils ont à faire valoir de sérieuses excuses : le retrait du jury mixte pour la collation des grades, le défaut de liberté dans l'organisation des études et la rédaction des programmes, l'insuf-

1. Les facultés de théologie de l'État, en particulier celle de Sorbonne, ont exercé la plus heureuse influence sur les études ecclésiastiques. Il serait trop long de faire la liste des professeurs célèbres, dont les savantes leçons ont eu du retentissement et jeté un vif éclat. Parmi les derniers il suffit de nommer le cardinal Perraud, le cardinal Bourret, Mgr Freppel, Mgr Hugonin, Mgr Méric. — On ne doit pas oublier non plus le *Séminaire français* de Rome, où tant d'ecclésiastiques sont allés, depuis un demi siècle, puiser la science aux sources romaines, principalement à l'Université grégorienne et à la Minerve.

fisance des ressources pécuniaires, le manque d'étudiants, l'éparpillement des efforts sur plusieurs points à la fois, enfin l'instabilité de l'institution elle-même qui a été fondée sur l'aumône et ne peut être que précaire. Pour ces raisons, et d'autres encore, nos Instituts n'ont pas porté tous les fruits qu'on en attendait.

Il est vrai que plusieurs de ces raisons ne touchent guère les facultés de théologie. Et cependant l'on peut dire que celles-ci n'ont pas beaucoup fait pour le relèvement des études ecclésiastiques. C'est que les évêques n'ont permis qu'à un très petit nombre de leurs clercs d'en suivre régulièrement les leçons, alors qu'il eût été nécessaire que de chaque diocèse quelques séminaristes, désignés au concours, fussent envoyés tous les ans à la faculté régionale, afin d'y prendre leur licence et de s'y préparer au doctorat. En outre de cette cause évidente de stérilité, c'est un devoir de signaler le faible niveau des examens et l'insuffisance des épreuves. Soit quel'on n'ait pas conçu l'enseignement des facultés comme un enseignement supérieur, soit que l'on ait craint de décourager les rares élèves, on a trop facilité l'obtention des grades, et par là on a sans doute amoindri leur valeur aux yeux du clergé.

Quoi qu'il en soit, il y a encore des efforts à faire et des mesures à prendre pour restaurer les études ecclésiastiques chez nous.

La première mesure devrait être de rétablir cano-
niquement pour l'étude et la science des avantages temporels. Ne serait-il pas possible d'accommoder l'esprit du droit canonique aux nécessités du régime suivi en France depuis le Concordat ? Le rétablissement des concours présente sans doute de graves difficultés, puisque les nominations aux cures les plus importantes sont *presqu'entièrement* — on peut le dire, à cause de l'ingérence tyrannique des hommes

politiques — aux mains de l'État, et que d'autre part d'après les articles organiques¹ et la coutume qui en est issue, les autres curés, ou pour parler le langage de l'État, les succursalistes et desservants, sont « révocables » à la volonté de l'évêque. Ne pourrait-on néanmoins *faire quelque chose* en vue de se rapprocher de l'ancien droit ? Il dépend des évêques de se fixer des règles d'après lesquelles ils choisiront et nommeront les vicaires et les curés amovibles. N'y aurait-il que des inconvénients à rétablir à cet effet les anciens concours² ? ou bien encore à exiger pour certains vicariats et pour certaines succursales des grades canoniques ? Il me semble que l'on pourrait assez aisément prendre quelques mesures dans ce sens et favoriser ainsi les études. Je n'ignore

1. Art. 31.

2. « Là où était en usage l'*expectative des gradués*, c'est-à-dire dans la plus grande partie de la France, n'avait point lieu de concours pour les cures. En retour, un certain nombre de diocèses pratiquaient le concours et, par suite, n'admettaient point l'*expectative* des gradués. Le concours était en exercice dans toute la Bretagne, dans le Roussillon, en Franche-Comté, en Lorraine et dans les Trois-Evêchés, dans l'Artois, la Flandre et le Hainaut, dans la Bresse, le Bugey et le Valromey. Nous constatons dans l'Eglise de France, à l'approche de la Révolution, un désir de plus en plus accusé de généraliser le concours. Dans l'assemblée du clergé de 1775, l'évêque de Rennes, Mgr de Girac, fait un rapport dans ce sens. Dans l'assemblée de 1785, l'archevêque d'Arles, Mgr Dulau, se prononce plus énergiquement encore et trace en plusieurs articles la procédure à suivre sur ce genre d'épreuves. Les évêques font mieux que de parler de concours, ils le mettent en pratique. En 1784, Mgr de Gonssans, évêque du Mans, convoque les prétendants. Trente-trois ecclésiastiques se présentent, parmi lesquels douze donnent parfaite satisfaction ; ils emportent l'assurance d'être nommés aux premières cures vacantes. Les cahiers du clergé en 1789 demandent énergiquement l'établissement du concours. » *La nomination aux bénéfices ecclésiastiques avant 1789*, par M. l'abbé SIGARD.

pas que la volonté d'un évêque ne lie pas toujours solidement ses successeurs, et que les règlements faits par l'un ne seraient peut-être pas une barrière infranchissable à l'arbitraire de l'autre. Mais il y a lieu de croire que le Saint-Siège s'intéresserait à l'organisation et au maintien de ce nouvel ordre de choses ¹. Du reste, je reconnais sans peine qu'il faudrait dans cette affaire l'autorité des conciles, dont l'interruption presque absolue durant le cours de ce siècle me paraît être l'un des plus grands maux dont l'Eglise de France ait souffert. Par les conciles ces réformes s'accompliraient avec plus de facilité. Cependant l'initiative privée des évêques, agissant chacun dans sa propre Eglise, ne serait pas sans produire de grands fruits, et, même en ne faisant à la science que des avantages momentanés, contribuerait à donner l'élan et à rendre nécessaire une réforme générale et perpétuelle.

Telle serait, à mon sens, la première chose à faire en faveur des études ecclésiastiques. De là, comme d'un germe, sortirait toute la « renaissance intellectuelle » du clergé. On peut cependant concevoir qu'à défaut de cette mesure administrative d'autres mesures soient prises dans les séminaires qui favoriseraient l'étude et la science.

L'une des objections qui naissent, pour ainsi parler, d'elles-mêmes contre le relèvement du niveau des études ecclésiastiques, c'est que les programmes et les leçons doivent être à la portée de la moyenne

1. « Licet hanc agendi rationem (nominations sans concours) S. Sedes, attentis rerum adjunctis, expresse non videatur reprobare, certa mens Ejus est, unanimi doctorum et jurisperitorum sensu firmata, et satagant episcopi rem omnem, in hac materia ad statum meliorem, canonico juri minus repugnantem, reducere (Cf. de Angelis, tit de Præbend). *Memento juris ecclesiastici*, par M. l'abbé DESHAYES, n° 2106.

des étudiants et même un peu au-dessous, car tous sans exception sont tenus d'acquérir les connaissances indispensables à l'exercice du ministère sacerdotal. — Que l'on soit obligé de fournir à tous nos séminaristes un *minimum* de science ecclésiastique, je le reconnais volontiers ; mais que l'on en vienne à conclure que ce *minimum* ne doit être dépassé pour aucun, et que les programmes et les cours doivent être faits à cette mesure, voilà, j'ose le dire, ce que je n'admets point. Et pourquoi donc n'y aurait-il pas chez nous deux classes d'étudiants, deux programmes, deux cours ? Pourquoi n'y aurait-il pas, en outre d'un programme *minimum*, un programme complet d'après lequel on ferait un cours supérieur aux élèves capables de hautes études ecclésiastiques ? Une organisation pareille existe en Espagne ¹ ; elle fonctionne aussi dans certains ordres religieux ². Sans doute on rencontrerait des difficultés à vaincre, et l'on n'arriverait pas du premier coup à la perfection. Mais ne pourrait-on se mettre à l'œuvre ? Il n'y aurait guère à accroître le nombre des professeurs, car l'enseignement du programme *minimum* n'exigerait pas un grand travail, et même pourrait être confié en partie à des étudiants du cours supérieur. Quant au choix qui désignerait les élèves de ce cours, il serait réglé par la sélection toute naturelle qui se fait durant les études ; des examens et des concours spéciaux détermineraient le classement. Craindrait-on

1. Les études y sont divisées en *carrera menor* et *carrera mayor*. Les étudiants de cette dernière fréquentent les universités et y prennent leurs grades. Grâce au concours, les plus capables parviennent vite aux plus hautes charges et dignités : c'est parmi eux que sont choisis les évêques. Néanmoins les études sont médiocres, à cause de l'infériorité des programmes. Une grande réforme s'impose sur ce point, entre autres, à l'Eglise d'Espagne.

2. Chez les dominicains, par exemple, où doit exister le cours *formel* et le cours *matériel*.

d'établir dans les séminaires une telle division entre les clercs, et de favoriser par là chez quelques-uns je ne sais quels sentiments trop humains ? A mon sens ce serait une crainte mal justifiée, et des esprits soupçonneux y pourraient découvrir des traces du faux égalitarisme qui travaille notre siècle. On doit avoir plus de confiance dans les sentiments de charité et de fraternité chrétienne qui animent la jeunesse de nos séminaires. D'autant que la distinction entre les élèves intelligents et les autres s'établit d'elle-même, malgré l'égalité dans la médiocrité des programmes, et qu'elle produit, sous le régime actuel, tous les sentiments que l'on affecterait de redouter avec la division des programmes et des cours.

A cette division des étudiants devrait correspondre la réforme des programmes et des méthodes d'enseignement. Il n'est pas de ma compétence d'indiquer en détail ce que l'on pourrait améliorer dans les diverses parties de la science ecclésiastique. Que l'on me permette seulement de poser quelques simples questions. Pourquoi ne séparerait-on pas de la théologie dogmatique ou morale l'histoire des hérésies et des controverses théologiques ? On débarrasserait ainsi le professeur de dogme et celui de morale d'un soin dont la plupart s'acquittent mal ; on leur laisserait tout le temps pour faire l'exposition de la doctrine conformément aux exigences de la raison moderne ; et les élèves ne seraient point privés des graves enseignements que renferment les controverses théologiques des siècles passés. Pourquoi ne ferait-on pas une séparation semblable dans le cours de droit canonique ? L'histoire du droit me paraît mériter d'être traitée à part. Pourquoi s'obstinerait-on à confondre la morale avec la casuistique ? Cette dernière n'est qu'un exercice de la mémoire et du jugement pratique qui ne semble pas avoir une importance capitale, si l'on en juge par l'utilité que les élèves en retirent. La morale

au contraire, c'est-à-dire la science des règles naturelles et surnaturelles de la conduite de la vie, est très nécessaire à la formation du prêtre qu'elle prépare directement à sa haute mission de directeur divin des consciences. Que dirai-je au sujet du cours d'Ecriture Sainte ? Il doit être le centre des études ecclésiastiques, car c'est là que l'on ouvre aux élèves les archives de la Révélation. J'aimerais qu'on lui fit une large place, et que le séminariste consacraît chaque année une bonne partie du temps à l'étude des textes inspirés ¹. Il en devrait être de même pour l'histoire ecclésiastique. Quant à la philosophie, par laquelle on prépare les étudiants à la théologie dogmatique, à la morale et au droit, il faudrait faire connaître à fond le mouvement des idées et des systèmes depuis Descartes, et donner ainsi à nos futurs apôtres la connaissance exacte de la pensée, du sentiment, de l'âme, de la vie en un mot, de nos contemporains. Qui ne sent la nécessité, l'urgence de cette réforme ?

Les programmes étant améliorés, on changerait un peu les méthodes.

L'usage des *manuels* est funeste à la science ; ces recueils devraient être bannis du cours supérieur. Ce n'est pas qu'il ne soit bon de mettre un *texte* entre les mains des élèves ; mais pourquoi ne choisirait-on pas les œuvres des grands maîtres, en particulier de Saint-Thomas ? Les *leçons* du professeur seraient le commentaire et le complément du texte choisi. Cette méthode n'est pas forcément étroite et servile, comme on pourrait le craindre ; elle s'allie aisément à la plus complète indépendance vis-à-vis de la doctrine et des procédés de l'auteur. Mais quel profit pour les élèves dans ce commerce direct et assidu avec la pensée des

1. Voir le programme contenu dans la remarquable lettre de Mgr Latty, évêque de Châlons, en date du 12 juin 1896.

grands maîtres ! Un *manuel* parfait peut enrichir la mémoire ; seule l'étude des maîtres est capable de former l'esprit.

Ne serait-il pas utile, en outre, de négliger un peu moins le côté de l'érudition bibliographique ? Est-ce que le professeur ne devrait pas connaître tout ce qui se publie en France et à l'étranger, dans le sein de l'Eglise et hors de l'Eglise, concernant les matières de ses leçons ? Voilà le moyen de donner à l'enseignement l'intérêt de l'actualité, de stimuler le talent et de pousser les élèves à entreprendre des travaux personnels, enfin d'initier les jeunes gens au mouvement des esprits, et de les jeter, pour la cause du Christ, dans la mêlée des luttes contemporaines ! C'est une nécessité scientifique aujourd'hui d'être au courant de ce qui se publie sur l'objet des études auxquelles on s'applique. L'érudition enrichit la mémoire et orne l'esprit ; elle corrige l'étroitesse de la raison personnelle ; elle émousse le tranchant trop vif du jugement privé.

Oserai-je signaler ce qui me paraît être un autre défaut de l'enseignement dans nos séminaires ? Je me suis demandé souvent, d'abord quand je n'étais qu'étudiant ecclésiastique, et puis lorsque j'ai eu l'honneur du professorat, pour quelle raison l'enseignement se donnait en latin. Quels avantages particuliers offre donc l'emploi de cette langue ? C'est, dit-on, la langue liturgique de l'Eglise romaine. Assurément ; que s'ensuit-il quant à son emploi dans l'enseignement théologique ? Qu'elle doive être connue, très bien connue des prêtres, je l'accorde, autant qu'il est nécessaire pour l'intelligence de la liturgie sacrée ;

1. La réforme proposée ici rencontrera beaucoup de résistance, car elle touche à une « tradition » respectable. Je prie le lecteur de vouloir bien examiner sérieusement les motifs que j'énonce. On dit : « Vous allez trop loin ». Je réponds : « Pourquoi ne pas aller jusqu'au bout ? »

mais qu'est-ce qui exige qu'elle soit employée dans les séminaires ? Qui donc a la simplicité de croire que le parler barbare, usité dans les manuels scolastiques et les leçons de nos professeurs, contribue à développer chez nos séminaristes la connaissance de la langue de Cicéron, de Virgile, de saint Augustin, de saint Grégoire, ou même de saint Thomas ? Il n'en est rien, à mon avis ; et l'on voit plutôt, dans ces conversations où rien de ce qui constitue la langue latine, ni les mots, ni les règles, ni le génie propre, n'est respecté, les élèves perdre souvent ce qu'ils ont appris durant les études classiques. Du reste que devient, après la sortie du séminaire, cette facilité que plusieurs acquièrent de s'exprimer dans ce langage que l'on nomme du latin ? Comme elle est sans emploi, elle se perd en peu de temps. Dès lors à quoi bon faire contracter une habitude aussi inutile ? Quelqu'un croit-il que cet usage sert à faciliter les relations entre les théologiens de nationalité différente, dans les conciles par exemple ? Ce serait une erreur, car, d'abord, à cause des diverses manières de prononcer, l'on ne s'entend point ; et puis, l'expérience est faite, on préfère se servir d'une langue vivante, en particulier du français. Encore si l'emploi de ce prétendu latin n'avait d'autre inconvénient que d'être inutile, on pourrait céder à la coutume séculaire ; mais il a, me semble-il, de grands désavantages. Ne rend-il pas très difficile, presque impossible, l'exposé exact des systèmes modernes de philosophie ? Le latin n'est pas capable de traduire avec précision et clarté des idées si différentes des conceptions du génie scolastique. En outre, l'emploi du latin est cause que nos étudiants n'apprennent pas tout d'abord à concevoir et à exprimer dans leur langue naturelle les doctrines de la philosophie et de la théologie chrétiennes. Or il importe beaucoup que les idées que l'on doit communiquer aux autres au moyen de la langue française, pénètrent dans notre

esprit à l'aide de cette langue et s'y forment d'après son génie propre. Nos jeunes séminaristes ne sauraient s'exercer trop tôt à exprimer en français l'enseignement de l'Eglise. Est-ce que le but des études ecclésiastiques n'est pas de faire des apôtres ? Eh bien, dans quelle langue ces apôtres devront-ils prêcher la doctrine du Christ ? Pourquoi donc leur faire apprendre cette doctrine dans une langue dont ils ne se serviront pas, et les jeter dans les embarras d'une traduction, qui donne souvent un aspect étrange à l'expression des idées chrétiennes ? Cette considération devrait suffire, me semble-t-il, à faire substituer le français au latin, dans l'enseignement théologique. Mais on peut signaler un autre inconvénient de l'emploi de la langue latine : c'est de favoriser le travail de la mémoire au détriment de celui de l'intelligence dans l'étude de la philosophie et de la théologie. Je l'ai remarqué bien des fois : le latin scolastique, avec sa terminologie étrange et ses formules trop pleines, porte l'élève à prendre une collection de mots et un agencement de phrases pour la véritable science des choses et des idées. C'est un péril réel et fréquent, dont les meilleurs étudiants, et parfois les maîtres eux-mêmes, ne savent pas se garder. L'emploi de la langue française écarterait presque totalement un pareil danger. Dans le langage ordinaire il est plus difficile de prêter au cliquetis des mots la sonorité des idées et à la formule des concepts la valeur réelle des choses. Voilà pour quelles raisons, entre autres, il me paraîtrait bon que dans nos séminaires l'enseignement théologique fût donné en français ¹.

1. L'objection la plus forte contre cette réforme est ainsi formulée : « Les étudiants n'apprendront plus la langue des scolastiques, et par suite ne liront plus leurs ouvrages ». — S'il en devait être ainsi, ce serait une raison décisive en faveur de l'emploi du latin scolastique dans les cours de philosophie et de théologie. Mais, si j'en juge par ma petite expérience, ce

Il va sans dire, par conséquent, que les travaux des élèves se feraient dans cette langue. Car c'est l'une des réformes les plus urgentes et les plus faciles que celle d'imposer aux élèves des travaux écrits et personnels, soit qu'on leur abandonnât le choix des sujets, soit que le sujet fût choisi par les maîtres et mis aux concours. Et pourquoi ces concours ne seraient-ils pas institués entre les étudiants de plusieurs diocèses ? pourquoi n'auraient-ils pas une sanction, telle que les prix donnés par les académies et les sociétés savantes ? On ouvrirait aux élèves studieux les portes de la bibliothèque du séminaire ; on pourrait même, dans certains cas et avec certaines précautions, leur permettre l'entrée des bibliothèques publiques. Ainsi se développerait l'initiative intellectuelle, et se prépareraient sans nul doute des ouvrages, qui feraient grand honneur au clergé de France et serviraient puissamment la cause de Jésus-Christ.

Je demande à présenter une dernière réflexion. Elle a pour objet le rôle des facultés de théologie de nos Instituts catholiques. Le plus grave reproche qu'on leur puisse faire, à mon avis, et peut-être la principale cause de leur insuccès, c'est qu'elles ne forment pas, chez nous, dans l'organisation des études ecclésiastiques, un rouage nécessaire. On conçoit très bien qu'un jeune clerc parcoure la carrière complète de l'étudiant en théologie et en droit canonique sans passer par nos facultés. Il est vrai qu'elles seules ont le droit de décerner des grades reconnus par l'Eglise, quoique plusieurs séminaires aient le privilège d'ad-

n'est pas le latin usité dans les classes qui donne aux élèves la connaissance de la langue scolastique et le goût des vieux maîtres : c'est plutôt, pour prendre un exemple, le choix de la *Somme théologique* comme *texte* des leçons du professeur. Commentez la *Somme*, faites-la lire et étudier à vos élèves : ceux-ci connaîtront vite la langue de saint Thomas quoique vos leçons soient faites en français.

mettre au baccalauréat et même à la licence. Mais, si les facultés obligent les candidats à s'asseoir un an ou deux sur leurs bancs, cette obligation n'est point motivée par la nécessité de passer par là pour acquérir des connaissances suffisantes, car dans la plupart des séminaires les bons élèves peuvent aisément atteindre au niveau de la science requise. Et voilà précisément ce qui montre que nos facultés ne sont pas un rouage absolument nécessaire dans l'organisation des études ecclésiastiques chez nous. Il faudrait pour cela que les étudiants eussent besoin de passer par les facultés, non-seulement à cause de l'article des statuts qui en fait une condition des examens, mais à cause de l'insuffisance de l'enseignement du séminaire pour les y préparer, à cause de la supériorité évidente des programmes et des leçons dans les facultés elles-mêmes. Alors nos facultés de théologie cesseraient d'être une sorte de concurrence suspecte et odieuse en face des séminaires — *figuli inter se rivalantur*, dit Aristote — elles deviendraient un organe nécessaire, ayant une fonction déterminée, dans la vie intellectuelle de notre clergé. Mais de telles idées, je le sais, on l'a dit, semblent appartenir au domaine du rêve, et ne sont point pratiques. C'est pourquoi je n'y insiste guère, car je n'ignore pas que les grandes réformes ne s'accomplissent qu'à coup de révolutions et je ne suis pas de ceux qui souhaitent à l'Eglise quelque 89. Il me paraît plus modeste et plus sage de me borner à indiquer, comme je l'ai fait avec franchise et simplicité, les mesures qu'il serait possible de prendre, étant donné l'organisation des études dans nos séminaires, pour travailler efficacement à la renaissance intellectuelle du clergé français.

Je mets donc un terme à ces trop longues réflexions. Quoi qu'on en puisse penser, j'aime à croire qu'elles ne seront pas inutiles à la cause de la science sacrée, que j'entends servir selon mes faibles forces.

Elles exciteront peut-être des esprits plus avisés, plus judicieux et plus pratiques, à réfléchir sur cette question de la réforme des études dans les séminaires; et ces réflexions, marquées au coin de la prudence, feront surgir des projets qui, j'ose l'espérer, aboutiront dans un avenir prochain à la restauration de la science ecclésiastique parmi nous. Je serai heureux d'avoir contribué, encore que ce soit pour une très petite part, au succès d'une cause si étroitement liée à celle du salut des âmes et du triomphe de Jésus-Christ.

XII

RÉFLEXIONS D'UN PRÉDICATEUR ¹

L'influence de l'apostolat catholique est-elle chez nous aussi étendue et aussi profonde que l'on pourrait l'espérer du grand nombre des prédicateurs et de la fréquence des prédications ? La réponse n'est point douteuse : le résultat n'est pas proportionnel à la quantité de forces en activité. On compte en France au moins quarante mille ecclésiastiques, du clergé séculier et du clergé régulier, qui exercent le ministère de la parole. Le nombre des sermons de tout genre qu'ils donnent chaque année est incalculable. Quels sont les fruits d'un apostolat si abondant ? Ni dans la vie privée ni dans la vie publique de nos concitoyens ils n'apparaissent bien considérables. Le plus grand nombre est plongé dans l'indifférence religieuse et n'a gardé aucune habitude chrétienne. L'Eglise a perdu beaucoup de son prestige sur le peuple, et n'exerce plus d'action politique. L'Etat n'a aucun respect pour la conscience religieuse des catholiques français. En serait-il de la sorte si l'apostolat chrétien recouvrait chez nous toute l'influence qu'il doit avoir ?

1. Article publié dans la *Revue du clergé français* du 15 octobre 1896.

I

Petit ouvrier de la parole évangélique, je voudrais signaler quelques *causes* du peu d'influence de la prédication chez nous, et proposer quelques *moyens humains* d'accroître l'action apostolique.

Me sera-t-il permis de dire que l'une de ces causes — je tiens à l'indiquer la première — se trouve dans la religion elle-même, et que c'est l'ancienneté du christianisme ? Jadis la philosophie, comme la théologie, cherchait la vérité sur les grands problèmes de la dogmatique et de la morale dans les traditions du passé. De nos jours, c'est vers l'avenir que l'esprit humain regarde, et c'est de l'évolution des choses qu'il espère recevoir les réponses aux questions qui le tourmentent. N'est-ce pas là l'un des caractères, le premier peut-être à notre point de vue, du mouvement intellectuel et scientifique de notre siècle et de notre pays ? Et de là vient sans doute que les traditionnelles doctrines du christianisme et ses mystérieuses réponses à nos pourquoi ne piquent plus la curiosité des esprits et paraissent caduques à la raison moderne. Notre vieux *credo* a, dit-on, fait son temps ; il ne peut plus satisfaire aux exigences de la méthode positive à laquelle la science doit toutes ses conquêtes, de même qu'il est incapable de s'imposer en maître au scepticisme raffiné de la philosophie du temps présent. Le christianisme, aux yeux d'un grand nombre, est un système suranné qui appartient au domaine de l'histoire ; il ne mérite pas, à cause même de son ancienneté, d'occuper notre esprit ; il ne compte plus devant la science et la raison. Voilà, si je ne m'abuse, l'un des préjugés les plus répandus

dans nos milieux intellectuels, et contre lequel se heurte tout d'abord la prédication contemporaine.

Un autre obstacle se rencontre du côté des prédicateurs. Certain critique habile, sincère et bienveillant ¹, nous dit en termes clairs ce que les gens du monde ² reprochent aux prédicateurs chrétiens. Ils se plaignent, paraît-il, de leur « misère intellectuelle et oratoire » ; ils estiment que « l'éloquence de la chaire est en pleine décadence » ; que les conférenciers et les *sermonneurs* « n'ont pas trouvé la forme *simple* qui convient à la prédication de l'Evangile et qu'on aime maintenant à trouver partout, ni découvert le *fonds d'idées communes* qui leur serait nécessaire pour leur servir de point de départ et entrer en communication même avec les plus incrédules de leurs auditeurs » ; enfin, que « la chaire semble parler une langue à part et, sur un ton qui ferait rire partout ailleurs, exposer des idées qui paraissent d'un autre monde ».

Ainsi donc, s'il en faut croire ces critiques, deux choses surtout manquent à nos prédicateurs : — une connaissance exacte de l'état d'esprit, de la pensée, de l'âme de leurs contemporains, — un genre d'éloquence qui soit propre à saisir leurs auditoires.

J'avoue qu'il me paraît y avoir dans ces reproches une bonne part de vérité. L'un des plus graves défauts que l'on puisse relever dans l'enseignement des séminaires, n'est-ce pas de laisser trop ignorer aux futurs apôtres le mouvement des idées qui s'est accompli, durant ce siècle surtout, sous l'influence de la philosophie allemande et de la philosophie anglaise ? Le scepticisme kantien, d'une part, le positivisme matérialiste, de l'autre, ont créé un milieu intellectuel qui est presque inconnu du clergé. Façonnés d'après

1. M. FONSEGRIVE, dans la *Quinzaine* du 1^{er} avril 1896.

2. Le *Figaro*.

la méthode scolastique, et non sans quelque étroitesse, avec des manuels où l'on ne peut rien apprendre au sujet de la philosophie moderne, et qui ne répondent guère aux exigences de la raison contemporaine, nos prêtres ignorent l'état d'esprit, le fonds de la pensée, la conscience de leurs auditeurs. Car se serait une erreur de croire que les grandes théories de notre époque ont été confinées dans les écoles, chez les savants et les lettrés, et qu'elles n'ont point envahi, par le livre, la revue et le journal, les intelligences vulgaires. Le fait est — point d'argument contre le fait — qu'elles se sont infiltrées dans les rangs du peuple, qu'elles ont lentement vicié l'esprit public, que la pensée populaire elle-même a reçu leur empreinte, qu'elles sont l'âme, on peut le dire, et qu'elles président à la vie de notre temps. Et c'est pour quoi l'on constate que les prédicateurs en général, ignorant le sourd travail opéré dans les masses par des théories subversives de la raison même, n'ont pas une « connaissance exacte des esprits contemporains » et ne possèdent pas ce « fonds d'idées communes » où il leur faudrait prendre appui pour agir sur la conscience des auditeurs et pour soumettre toute intelligence à l'autorité du Christ.

Quant au genre d'éloquence de nos orateurs de la chaire, ce n'est peut-être pas sans raison qu'on lui reproche de manquer de cette simplicité, de ce naturel, de ce caractère de conversation sérieuse, positive presque d'affaires, qui est le plus conforme au goût de notre public. « Tandis qu'au barreau et à la tribune, dit le critique déjà cité ¹, le romantisme oratoire est depuis longtemps démodé, qu'il a fait place à la simple, claire et logique discussion d'affaires, que les apostrophes sont surannées au Palais de Justice, et que les prosopopées font sourire au Palais-

1. M. Fonsegrive.

Bourbon, un grand nombre d'orateurs dans la chaire chrétienne ont encore recours à ces artifices des rhétoriques vieilles. » L'imagination et la sensibilité et les procédés qu'elles suggèrent, jouent un trop grand rôle dans l'éloquence de nos prédicateurs. Peut-être n'ont-ils pas assez compris que la religion et particulièrement le christianisme, est une question historique, une question de fait, que c'est ainsi que la pensée moderne l'envisage surtout, et que par tant elle doit être traitée de cette manière simple, naturelle, positive, qui convient seule à ce genre de questions. Du reste cette manière-là n'est-elle pas le seul vrai genre apostolique ?

Je ne dirai rien des causes de résistance à l'action évangélique que l'on rencontre du côté du public : ce sont les mêmes qui produisent son indifférence en matière de religion. Un mot, qui exprime l'effet général de toutes ces causes, suffit à les signaler : l'*impopularité* de l'église.

II

Parmi les *moyens humains* d'accroître l'influence du ministère apostolique, les uns ont pour objet direct d'attirer les auditeurs, les autres d'agir sur l'auditoire.

Pour attirer le public, il faut piquer sa curiosité ou exciter son intérêt. A parler en général, il est manifeste que l'aspect nouveau du christianisme à notre époque c'est le côté social de sa doctrine et de ses

1. Les apôtres, s'accommodant à l'état des esprits, prêchèrent le christianisme sous la forme vivante de l'histoire, non sous la forme d'une vérité abstraite. (*Hist. de l'Eglise*, par le Dr KRAUS. Paris, 1896, t. I, page 7.)

institutions. C'est par là que les encycliques de Léon XIII ont porté coup et forcé les plus indifférents à prêter l'oreille et à réfléchir. N'est-ce pas un indice, un signe d'en haut pour le prédicateur ? Ne doit-il pas, sur cette parole de Pierre, jeter son filet de ce côté du rivage ? D'ailleurs l'expérience est faite aujourd'hui, et chacun sait que ce genre de sujets sociaux est un fort bon appât pour attirer même les gens hostiles et former des auditoires nombreux.

Est-ce à dire que l'on doive transformer la chaire sacrée en chaire d'économie politique ? Non certes ; c'est par le côté moral que les questions sociales sont en contact avec la religion et que leur solution est contenue dans le christianisme. Le prédicateur doit donc se renfermer sagement, et, s'il le faut, subtilement, dans le domaine de la morale naturelle et révélée, sur le terrain de la justice, de la charité, de la fraternité chrétiennes. C'est là sa carrière propre, et elle peut lui suffire, s'il y sait marcher à l'aise, à intéresser son public et à lui faire entendre les grandes vérités religieuses.

Ainsi donc le premier moyen d'avoir des auditeurs c'est de présenter souvent la religion sous l'aspect social qui intéresse et passionne aujourd'hui.

Le second, c'est d'attirer sur ces sujets l'attention du public en faisant annoncer les prédications. Il ne s'agit pas ici de réclame pour la personne du prédicateur. Ce procédé-là n'est point de mise, et du reste ne produirait pas d'ordinaire l'effet attendu. Je veux parler seulement des annonces destinées à faire connaître les sujets qui seront traités dans la chaire. Pourquoi ne pas se servir des journaux, des feuilles volantes que l'on fait distribuer dans la rue, des lettres que l'on envoie à domicile, des affiches mêmes que l'on placarde sur les murs ? Ces petits moyens, conformes aux habitudes modernes, et que nos ennemis ne négligent pas d'employer à répandre l'erreur,

pourquoi l'apôtre du Christ n'oserait-il point en user ? Ils ont donné souvent de très bons résultats. L'attention du public a besoin d'être sollicitée, provoquée. Le cri incessant, la vision répétée de l'annonce finissent par suggérer le désir et déterminer à l'acte. C'est le secret psychologique du rôle de la réclame et de son succès commercial. Ne devons-nous pas user pour Dieu des habiletés des enfants du siècle ?

Mais le troisième moyen que l'on peut employer pour vaincre l'indifférence religieuse, est, je le crains, plus malaisé à faire admettre par les prédicateurs. Et cependant serait-il le moins efficace ? Il est vrai qu'il suppose des orateurs très bien préparés, très instruits, habiles à parler d'improvisation, ayant l'esprit vif et la réplique prompte. Mais sont-ils si rares parmi le clergé ? et ne seraient-ils pas beaucoup plus nombreux encore, s'il existait au séminaire une formation spéciale à la parole publique et à l'éloquence sacrée ? Ce grand moyen consiste dans le choix du *local* où l'on devrait souvent prêcher et dans le *genre particulier* de prédication qui naîtrait spontanément en ce lieu.

L'usage veut que l'église soit le lieu de la prédication chrétienne. Dieu me garde d'avoir la pensée de l'exclure de ce lieu là. La maison de Dieu convient naturellement pour la parole de Dieu. Mais qui s'oppose à ce que la religion soit prêchée *en dehors de l'église*, dans des locaux non destinés au culte ? Le Christ prêchait partout où il rencontrait des auditeurs, dans les cours du temple, dans les synagogues, dans les maisons privées, sur les chemins de la Judée, de la Samarie et de la Galilée, comme sur les barques du lac de Tibériade. Les apôtres firent de même. Tous les grands missionnaires ont suivi ces exemples : c'est encore l'usage des prédicateurs de la foi chez les païens. La nécessité du reste l'imposait :

ne faut-il pas aller chercher, là où ils sont, les auditeurs qui ne viennent pas aux assemblées religieuses ? Ne sommes-nous pas dans une nécessité pareille ? C'est pourquoi il devrait paraître chez nous très naturel et très simple de convoquer le public hors de l'église, dans un local d'ailleurs convenable, pour l'y entretenir de religion.

L'un des avantages, et non le moindre, de ces réunions, serait de permettre au prêtre de parler librement à ses auditeurs de tous les sujets propres à les intéresser, même de ceux qui touchent seulement aux affaires temporelles, à l'agriculture, au commerce et à l'industrie. L'histoire, les sciences, l'économie politique, la philosophie même, aussi bien que la littérature et l'art, fourniraient matière à d'instructifs et intéressants entretiens. Par là le prêtre se ferait une réputation de savant, d'homme capable, et sans nul doute ce genre de mérite, si apprécié du peuple, tournerait naturellement au profit de la religion. Tout ce qui donne au clergé du prestige, de l'autorité, de l'influence, sert la cause de Jésus-Christ. N'est-ce pas là un bon moyen de rajeunir le christianisme et de combattre l'indifférence générale à son égard ?

Il est vrai que, dans ces réunions hors de l'église, se produiraient, pour ainsi dire spontanément, des interruptions, des discussions, qui donneraient lieu à des conférences contradictoires. Mais est-ce là un mal que l'on doive craindre et éviter ? Je ne le pense pas. Il va sans dire qu'il ne s'agit nullement de faire des conférences publiques à la manière des politiciens et des socialistes. Telles ne seraient pas les assemblées où le prêtre inviterait ses paroissiens à venir l'entendre et discuter avec lui. La différence des manières, de la tenue, du langage, se fait d'elle-même entre des réunions d'un caractère si opposé. Et si quelque désordre se produisait parfois, chose inévitable, de tels accidents ne prouveraient rien contre l'institution

elle-même ; il appartient à la prudence des pasteurs de les prévenir et à leur sagesse d'en tirer parti pour le bien.

Ce genre de conférences ferait mettre publiquement en discussion les dogmes de la foi, les lois, les coutumes, l'administration, le gouvernement de l'Eglise : c'est, dira-t-on, un très grave inconvénient.

Et moi je dis : Toutes ces choses sont discutées et critiquées, dans la presse, dans les ateliers, dans les cercles, au cabaret, partout et par tous ; elles y sont examinées de parti pris et jugées à l'aveugle. Le mal existe. La conférence sera le moyen d'y remédier. Là, le prêtre parlera de toutes ces choses, combattrà les préjugés, redressera les idées fausses, réfutera les erreurs courantes, mettra les choses au point, et détruira en quelques phrases les impressions ou les opinions produites par la lecture répétée des mauvais journaux. La parole publique n'est-elle pas une arme de bonne trempe et faite pour lutter victorieusement contre l'influence de la presse ?

Je n'ignore pas que tous les prêtres ne sont pas aptes à ce ministère des assemblées hors de l'église et des conférences contradictoires. Mais ne s'en trouverait-il pas aisément un grand nombre, dès que cette carrière serait ouverte et que l'on se préparerait à ce genre de prédication ? Pour moi, je ne le mets pas en doute ; je suis au contraire assuré que les bons ouvriers ne manqueraient pas pour ce travail. Du reste, rien n'obligerait chacun à traiter toute sorte de sujets, et il serait facile de se faire une spécialité entre tant de matières et de méthodes différentes. N'y aurait-il pas là un champ ouvert au zèle, au savoir et à l'éloquence des professeurs de nos séminaires et de nos collèges ?

Il me semble donc que la conférence dialoguée dans un autre local que l'église pourrait être un bon moyen de piquer la curiosité, d'exciter l'intérêt, de secouer

l'indifférence, de prêcher la religion, et finalement, de ramener des âmes au bercail du Christ.

Enfin, ce qui attire des auditeurs auprès de la chaire, c'est le talent du prédicateur. Je dirai donc simplement à ceux qui sont chargés dans l'Eglise du soin de les choisir et de les appeler : Ayez de bons orateurs. Et ne croyez pas que je veuille désigner par ces mots un type idéal et absolu formé d'après les règles de la rhétorique. Je sais que la perfection en ce genre, comme dans toutes les choses pratiques, est purement relative. Le bon orateur tel que je l'entends ici ne s'apprécie pas au geste, au style, à la voix, aux effets de l'art oratoire : c'est celui qui convient à l'auditoire auquel il doit parler, c'est-à-dire, qui a le talent de lui plaire en l'instruisant et de l'amener à vivre d'après les lois et les maximes chrétiennes. Voilà le parfait prédicateur. Rarement ce sera le même homme pour des circonstances diverses. Tel est bon missionnaire qui ferait mal un discours de solennité, tel prêché avec succès des stations de carême qui ne réussit pas dans les retraites, tel plaît aux dames qui serait pour les hommes un mauvais conférencier. C'est au pasteur qu'il appartient de discerner ces divers talents et de choisir l'homme qu'il faut. Je dirai même : c'est à eux qu'il appartient de faire naître ces talents et éclore des orateurs.

Que de fois n'ai-je pas entendu et des laïques et des ecclésiastiques se plaindre du manque de bons prédicateurs ! Mais à qui la faute, et de qui dépend-il de rendre enviable la carrière oratoire dans l'Eglise ? Loin de moi toute idée de grands avantages humains, d'honneurs et de fortune, attachés au ministère apostolique. Il doit suffire à l'apôtre de Jésus-Christ d'avoir le pain de chaque jour et l'espoir fondé du repos dans sa vieillesse ¹. Or il est certain que le travail

1. S. Paul, ad Tim. iv, 8 ; v, 17.

de la prédication n'est pas assez rémunéré, en général, pour donner de quoi vivre, sans autres ressources, à ceux qui s'y consacrent, qu'ils soient réguliers ou séculiers. Et de là vient sans nul doute que le ministère de la parole est délaissé de beaucoup qui auraient du talent pour y réussir; de là vient encore que les prédicateurs, obligés à trop de prédications, n'ont pas assez de temps pour étudier, lire, écrire, méditer, et se préparer comme il faudrait à donner Jésus-Christ au monde.

Tels sont donc les principaux moyens par lesquels on pourrait rendre à la chaire son prestige et attirer presque en tous endroits un grand nombre d'auditeurs: prêcher des sujets actuels, quoique religieux, donner à la prédication une publicité convenable, réunir le peuple hors de l'église pour des conférences où l'on discuterait librement toutes les questions qui l'intéressent, enfin faire choix de prédicateurs de talent ¹.

Il reste à dire comment ces prédicateurs pourront agir sur l'auditoire.

III

Les qualités requises pour l'éloquence de la chaire sont connues de tous, et ce n'est pas ici le lieu d'en

1. Si je ne bornais cet article à la seule prédication par la parole, il y aurait lieu de faire une place à la *prédication par les œuvres sociales*, dont on peut voir une fois de plus les magnifiques résultats dans un exemple admirable et imitable, que M. Georges Goyau rapporte, sous le titre ordinaire de son intéressante chronique: *les Idées et les Faits*, dans la *Quinzaine* du 15 août 1896. Il s'agit de la paroisse de la Vieille-Loye, du diocèse de Saint-Claude. Belle preuve, dit le chroniqueur « de la fécondité des œuvres économiques pour la conquête chrétienne ».

faire l'énumération d'après un traité quelconque de rhétorique sacrée. Je rappellerai seulement aux prédicateurs un moyen facile, mais trop négligé peut-être, de prendre contact, si j'ose ainsi parler, avec leur auditoire: c'est la lecture des journaux et des revues qui forment l'aliment intellectuel ordinaire du public. Par là l'orateur suivra au jour le jour le mouvement philosophique, scientifique, littéraire, artistique, économique, politique et social, du temps présent. On ne pourra lui reprocher de n'avoir pas le « fonds d'idées communes » nécessaire pour entrer en rapport avec la pensée contemporaine. Ce moyen toutefois ne saurait remplacer l'étude sérieuse des grands ouvrages qui ont formé l'esprit moderne, non plus que la lecture des revues ecclésiastiques ne tiendrait lieu de l'étude approfondie des théologiens, en particulier de la *Somme* de saint Thomas et du *Cathéchisme* du concile de Trente.

La qualité que l'on apprécie le plus d'ordinaire chez les prédicateurs, c'est d'être *pratique*. Il n'en est pas qui leur soit plus recommandée: et à bon droit. Mais y a-t-il rien de plus pratique que de prendre possession des intelligences par les idées? Sans doute l'*exhortation* qui touche le cœur est pratique: de même l'*instruction* qui détaille avec des particularités précises les devoirs de la vie chrétienne. Mais la *démonstration* des vérités capitales du christianisme, des vérités dogmatiques, surtout de celles qui lient fortement les consciences à Jésus-Christ en les saisissant par le fond même de l'âme, n'est-elle donc point pratique aussi? On doit sans doute parler au cœur, mais il ne faut pas oublier d'éclairer l'intelligence. Un récent apologiste ¹ l'a redit après tant d'autres: « En ce temps de confusion et d'ignorance reli-

1. *Annales de philosophie chrétienne*, n° de juin 1896: article de M. Maurice Blondel, professeur de l'Université.

gieuse, la première tâche c'est d'exposer, dans son unité définie et dans sa riche simplicité, la synthèse logique des dogmes. » Voilà le bon moyen d'éviter le reproche de « misère intellectuelle », et d'exercer une réelle influence sur les esprits.

Mais je voudrais indiquer un moyen meilleur encore. Il est hors de doute que le sujet unique de la prédication chrétienne doit être la parole de Dieu, la révélation divine, telle qu'elle se trouve consignée dans la Bible et dans l'enseignement oral de l'Eglise du Christ. Le monde a besoin d'entendre cette parole : c'est pour l'entendre qu'il vient au pied de nos chaires, et c'est pour la lui faire entendre que nous devons l'y attirer. Voilà le véritable objet du ministère apostolique.

Or la parole de Dieu c'est principalement l'Ecriture sainte, dont Dieu est l'auteur, et avant tout les évangiles et les épîtres des apôtres, qui contiennent la doctrine et la vie du Christ. Voilà pourquoi c'est l'Evangile surtout qui doit être la matière de la prédication chrétienne.

Eh bien, il me semble qu'on n'entend pas assez dans nos chaires la parole même, la propre parole de Jésus-Christ. Trop souvent la parole du prédicateur n'est qu'une parole humaine, c'est-à-dire la parole d'un homme portant à d'autres hommes les pensées de l'esprit de l'homme, à la place des lumineuses et vivifiantes paroles de l'esprit de Dieu.

Je sais bien que la prédication ne peut pas être simplement la lecture ou la récitation ou la traduction paraphrasée du texte de l'Ecriture. Le Christ n'a pas donné à ses apôtres une telle fonction ; il les a institués, non pas écrivains ni lecteurs ou récitateurs, mais orateurs divins, chargés de mettre leur parole vivante au service de la vérité révélée. L'esprit de l'homme a donc sa part dans la prédication de la parole de Dieu. A cette parole l'homme donne son langage, et prête son âme

plus encore que sa voix. Il emploie son intelligence à la comprendre et à l'exposer avec clarté, sa raison à la relier aux vérités qui persistent dans l'esprit et à produire la conviction chez ceux qui l'écoutent, sa mémoire, son imagination, sa sensibilité même, en un mot, toutes les ressources de son talent et les facultés de son éloquence, à la faire pénétrer et régner dans les cœurs. Certes, la part de l'homme est grande et belle dans le ministère de la parole de Dieu. Mais ce travail de l'homme, pareil à celui de l'artiste qui sait, pour ainsi parler, rendre invisible la matière de son ouvrage et ne montrer aux yeux que la forme conçue par son génie, ne sert qu'à faire mieux entendre la parole de Dieu qu'elle porte aux oreilles et aux cœurs des hommes. Dès lors la parole du prédicateur n'est pas une parole humaine ; elle est au contraire vraiment la parole de Jésus-Christ, si tout le travail de l'homme a pour objet de transmettre la révélation divine, et pour but de produire la foi à cette révélation, la véritable foi qui est sincère et agissante.

Et voilà assurément ce que tous les prédicateurs croient et prétendent faire dans leurs discours. Mais je crains qu'ils ne se trompent souvent eux-mêmes, et qu'ils ne donnent guère aux hommes que des produits de l'esprit de l'homme. Voilà pourquoi j'aimerais à voir refl fleurir dans la chaire le genre de l'homélie, je veux dire l'exposition de l'Ecriture et particulièrement des Evangiles. Alors nos auditeurs entendraient vraiment la parole de Dieu.

De nos jours autant que jamais, il faut le crier sur les toits, le nom de Jésus-Christ et sa parole authentique excitent l'attention des foules et agissent sur elles. Je l'ai remarqué souvent : pour être écouté, il suffit de mettre en scène Jésus-Christ et de rapporter quelqueune de ses paroles. C'est que, malgré tous les efforts de l'impiété, Jésus de Nazareth demeure tou-

jours pour nous le plus grand homme de l'histoire, le génie puissant, sans rival, surhumain, qui a exercé sur le monde l'action la plus forte, la plus étendue, la plus bienfaisante qui fut jamais : le seul homme que les hommes aient regardé sincèrement et adoré comme Dieu. Voilà pourquoi l'on ne peut l'entendre avec indifférence. Dès que sa voix retentit, la foule prête l'oreille. Et que dirai-je de ses effets sur les cœurs croyants et sur les âmes pieuses !

Il faut donc que le prédicateur chrétien donne au monde Jésus-Christ, le Jésus vivant et parlant des évangiles. Et par quelle autre méthode le ferait-il mieux que par l'exposition du texte évangélique.

Rien n'est plus aisé que de rattacher à quelque parole du Christ ou à quelque trait de sa vie toutes les parties du dogme, de la morale et des institutions chrétiennes. La théologie et la mystique ne sont-elles pas fondées sur ses enseignements et ses exemples ? Tous les livres de la Bible, tant ceux de l'ancien que ceux du nouveau Testament, ont avec l'Evangile des rapports directs et étroits, car le Christ les remplit les uns et les autres. Aussi me paraît-il facile de traiter toute la religion suivant cette méthode de l'homélie, qui est peut-être, si j'en juge par quelques expériences, le genre qui convient le mieux à l'état d'esprit de nos contemporains.

Ce genre supposerait chez les prédicateurs la science des Ecritures, car le premier soin de l'orateur sacré doit-être de donner le sens littéral du texte et de s'y conformer scrupuleusement dans toute la suite de son discours. Ainsi l'exigent, non seulement les excès de la critique moderne contre nos Livres saints, mais encore, et à bon droit, notre raison positive, qui recherche le fait réel de la parole divine et n'a cure des pensées humaines à l'expression desquelles on peut ingénieusement accommoder le langage de l'auteur sacré. Or ce n'est pas sans étude que l'on arrive

toujours à saisir le vrai sens des textes bibliques. C'est pourquoi l'on ne saurait trop déplorer que la science des Ecritures ne soit pas plus répandue parmi les prédicateurs ; parlons franchement : on ne saurait trop déplorer que cette science capitale, la première sans contredit pour des théologiens et des apôtres, soit si négligée dans les séminaires, et qu'elle n'occupe en fait que le troisième ou le quatrième rang, sinon dans les programmes imprimés, du moins dans l'importance réelle des cours et des études ecclésiastiques. N'est-ce pas la raison pour laquelle le genre homélitique, si favorable à l'éloquence religieuse à laquelle il ouvre tous les trésors de l'histoire sacrée, de la dogmatique et de la morale, qui se prête si aisément à la démonstration apologetique, à l'exhortation pieuse, au sermon du missionnaire et au discours du théologien ; n'est-ce pas, dis-je, tranchons le mot, à cause de cette ignorance trop commune, que ce genre vraiment apostolique est généralement abandonné ?

Il y faut revenir, il faut oser porter la Bible en chaire et la commenter à nos auditeurs. Non certes que l'on ne doive jamais prêcher suivant d'autres méthodes : les circonstances le rendent parfois nécessaire ; mais celle-ci pourrait être la manière ordinaire et la plus usuelle de porter au peuple la parole de Dieu. Et pour moi je me persuade qu'une exposition solide et variée des Ecritures, faite avec simplicité et naturel, où l'on se donnerait carrière, suivant les temps et les lieux, à travers toutes les parties de la religion et des connaissances divines et humaines, serait capable de plaire, d'instruire et d'émouvoir, et que l'on pourrait sans trop de peine, avec un talent oratoire ordinaire, piquer la curiosité et exciter l'intérêt du public, c'est-à-dire faire précisément ce qu'il faut pour accroître l'influence de la prédication chrétienne.

C'est du Christ que les âmes ont besoin, même à leur insu, même en dépit de leur indifférence ou de leur haine. C'est donc le Christ qu'il faut leur montrer et leur faire entendre. Lui seul est, à vrai dire, la Parole de Dieu, et par conséquent la parole de l'homme, vain son qui frappe l'oreille, ne peut rien pour le salut, si elle n'est le véhicule de Celui qui seul, Verbe Incréé, est la lumière et la vie du monde.

XII

L'AVENIR DE LA PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE ¹

Qui philosophiæ studium cum obsequio fidei christianæ conjungunt, ii optime philosophantur.

(LÉON XIII, Encyc. *Æterni Patris*.)

Ce n'est assurément pas une entreprise inutile que celle de retirer la philosophie du discrédit où elle est tombée de nos jours chez beaucoup de gens. On ne saurait le nier, le goût des longues et patientes recherches dans l'étude des causes et des substances, à la poursuite des vérités de l'ordre suprasensible et purement rationnel, ne sera pas la caractéristique de notre âge. Les sciences que l'on nomme positives — et ce nom seul est une injure adressée à la philosophie — ont attiré, surtout depuis un demi-siècle, l'attention et les efforts du plus grand nombre d'entre les esprits cultivés. L'industrie, le commerce, la vie matérielle, en ont retiré des avantages; la richesse publique s'en est, dit-on, beaucoup augmentée. Quant à la vie morale, au progrès de la conscience, à la paix sociale, qui résulte du sort heureux, ou du moins supportable, de la majorité des familles et des individus, c'est une question de savoir si le développement des

1. Article publié dans la *Quinzaine* du 1^{er} septembre 1895.

sciences et leurs multiples applications ne leur ont pas été plutôt funestes. Ce qui n'est pas dire que le progrès scientifique soit lui-même contraire au progrès des mœurs et à la félicité des hommes. Mais peut-être ces résultats fâcheux ne sont-ils pas sans lien avec la décadence des études philosophiques. Le monde souffre, non pas d'excès de science, mais de manque de philosophie.

Il faut l'avouer, les philosophes sont quelque peu responsables du triste état de leurs affaires parmi nous. Les contradictions où ils tombent et les oppositions où ils se plaisent compromettent la philosophie. Leur histoire paraît aboutir à mettre en doute jusqu'à l'existence même de la vérité ; et ce scepticisme calculé et de savante allure qui est la base de la science positive s'offre à nous comme le fruit naturel de leurs interminables disputes. Entre les cartésiens, les sensualistes et les kantien, pour ne citer que les noms des principales écoles philosophiques, il est fort difficile de trouver une vérité solide sur laquelle la raison puisse bâtir une science quelconque des substances et des causes. La place de la philosophie est dans la poétique : une certaine manière, propre à de certains esprits, de concevoir et d'exprimer certaines réalités de l'ordre suprasensible. De la sorte on range la philosophie à l'opposé de la science, sur le rayon des connaissances humaines. Elle est indigne d'occuper les esprits sérieux et positifs.

Cependant, quoi qu'on fasse, on ne peut interdire à la raison l'accès du domaine des substances et des causes. Outre qu'elle est invinciblement portée à y pénétrer, et que ceux-là mêmes qui s'efforcent d'en détourner les esprits ne peuvent s'empêcher d'y jeter parfois un regard et d'y faire quelque excursion aventureuse, un peu de réflexion suffit pour voir que ce domaine de l'invisible contient précisément les premiers principes de toutes choses et le dernier fondement

des règles de la vie humaine tant pour l'individu que pour la société. Comme ces profondes assises granitiques sur lesquelles, au dire des géologues, repose la masse des couches terrestres, ainsi les substances et les causes de l'ordre suprasensible, objet de la philosophie, soutiennent l'édifice entier de nos connaissances et, plus peut-être que tout le reste, la science de la morale et du droit. Ce n'est pas, en effet, dans les choses visibles que se trouve la dernière explication de ces choses mêmes. La raison des choses n'appartient pas au domaine des sens, mais comme il est naturel, à celui de la raison seule. C'est pourquoi les causes suprêmes par lesquelles tout s'explique sont des *réalités* de l'ordre purement rationnel : non pas certes les idées, formes ou rapports, mathématiques ; mais les réalités de la métaphysique. Quant à la loi morale, il est clair qu'elle est nulle si elle n'oblige pas la conscience, et plus nulle encore s'il n'y a point d'autorité supérieure à la conscience humaine et capable de l'obliger. S'il n'existe ni Dieu ni âme, la loi s'écroule et avec elle toute morale disparaît. La justice et l'amour, le vice et la vertu, le bien et le mal, passent au rang des préjugés ou des instincts. La lutte pour la vie, sans autre règle que l'appétit, les forces ou l'habileté des combattants, devient la condition normale de la vie humaine et l'état naturel des rapports des hommes entre eux.

Telle est l'importance de la philosophie : voilà sa dignité et sa place entre toutes les sciences. Elle domine par son objet et les sciences naturelles et les sciences mathématiques. Il lui appartient de former la synthèse générale de nos connaissances, et par là de tenter l'explication dernière de toutes choses. C'est le but même poursuivi par la raison dans ses laborieuses recherches. Pour l'atteindre, les essais infructueux se sont multipliés de tout temps. Les raconter serait faire l'histoire de la science et de la

philosophie depuis leurs plus lointaines origines. Découvrir les causes, expliquer les faits, c'est le grand attrait, le ressort puissant, infatigable, de la raison. Poser le *pourquoi* et chercher des *parce que*, voilà son travail et son étude. De là tant de systèmes et d'hypothèses. La raison ne se lasse pas d'en forger, d'en détruire et d'en forger encore. L'avenir est à la philosophie dont les doctrines métaphysiques formeront le cadre le plus propre à contenir la synthèse des sciences et l'explication complète des phénomènes et des lois de l'univers.

Je voudrais dire ici que cette philosophie de l'avenir me paraît devoir être la philosophie scolastique. Beaucoup prétendent qu'elle a fait son temps, non sans gloire, il est vrai, mais à jamais. La vogue dont elle jouit dans les séminaires et les universités catholiques, surtout chez les théologiens, ne serait qu'un regain stérile et bientôt desséché. N'étant pas née de la science, elle ne s'entend pas avec elle, et la science victorieuse a mis en pièces cette philosophie caduque et démodée. La théologie s'épuise vainement à ranimer ce cadavre. C'est à elle de s'en passer ou de disparaître à son tour : la Science ne reviendra pas en arrière.

Malgré ce mauvais vouloir de la science, je pense que la philosophie de l'Ecole est faite pour s'accorder avec elle, et que le progrès même de la science lui assure un long et prospère avenir. J'exposerai les motifs de mes espérances, après avoir défini tout d'abord les caractères distinctifs de cette philosophie.

I

La philosophie scolastique tire son nom de ce qu'elle était enseignée, au moyen âge, dans les écoles

publiques. Elle a fleuri, avec des chances diverses, depuis Charlemagne jusqu'à la révolution cartésienne. Son règne dura sept siècles, presque sans conteste, du huitième à la Renaissance. Celle-ci vit refleurir, avec le culte des lettres païennes, la philosophie de Platon, et déversa le mépris sur le style barbare et les doctrines péripatéticiennes des scolastiques. Néanmoins l'Ecole eut encore de grands maîtres, en Espagne, en Italie et en France, durant le *xvi^e* et le *xvii^e* siècle. La réforme lui avait enlevé l'Allemagne et l'Angleterre; Descartes la refoula dans les cloîtres, où elle languit pendant tout le siècle passé, honnie et répudiée, semblait-il, de l'Eglise elle-même, jusqu'au jour où, à la voix des Papes, elle est, pour ainsi dire, sortie du tombeau et a repris, avec saint Thomas d'Aquin, son rôle et son autorité dans l'enseignement de la théologie chrétienne.

Pour définir exactement cette philosophie, il est juste de l'examiner à l'époque de sa grandeur et de l'étudier chez ses plus illustres maîtres. De l'aveu de tous, le treizième siècle est le grand siècle de la scolastique, et le prince de ses docteurs est, sans contredit, celui que l'on nomme l'Ange de l'école, saint Thomas d'Aquin. Assurément saint Thomas ne représente pas, à lui seul, toute l'Ecole. Il y a eu d'autres maîtres très célèbres. On comptait, dans l'Ecole, plusieurs écoles particulières, qui se sont disputé longtemps l'empire des esprits, et dont les antiques querelles ne semblent pas, encore aujourd'hui, entièrement éteintes. Duns Scot, le docteur subtil, et ses nombreux disciples, adversaires acharnés et irrconciliables du thomisme, tiennent, parmi ces écoles diverses, une place distinguée. Cependant on ne saurait nier que saint Thomas d'Aquin ne soit le type parfait, l'inimitable modèle du docteur scolastique, et le représentant le plus autorisé de cette philosophie. C'est donc sur saint Thomas que nous allons fixer

nos regards afin de découvrir dans ses ouvrages les caractères particuliers de la philosophie scolastique. Comme notre but est de montrer l'avenir de cette philosophie, il est naturel que, négligeant les types inférieurs ou médiocres, nous portions uniquement notre attention sur celui qui en contient toute la perfection, et sous l'égide duquel elle reprend vogue aujourd'hui.

Quelle idée saint Thomas d'Aquin avait-il lui-même du philosophe ? Il y a là sans doute un point curieux à observer, et d'où jaillira peut-être quelque lumière.

L'illustre maître ouvre la *Somme contre les gentils* par la définition de l'office du sage, c'est-à-dire du savant par excellence, ou du philosophe. Voici comment il traduit sa pensée. « L'usage populaire, qui fait loi en matière de langage, au sentiment du Philosophe (Aristote), désigne du nom de sages ceux qui mettent l'ordre dans les choses et les gouvernent bien. Aussi, de toutes les qualités du sage, la première, d'après le Philosophe, est de bien ordonner : *sapientis est ordinare*. Mais la règle de l'ordonnance et du gouvernement des choses vers un but se tire nécessairement de ce but même ; car chaque chose est parfaitement disposée, dès là qu'elle est ordonnée à sa fin comme il convient. Or la fin de chaque chose est le bien. C'est pourquoi, dans les arts et dans les métiers, celui qui s'occupe directement du but à atteindre dirige et, pour ainsi parler, domine les autres. Par exemple, la médecine ordonne à la pharmacie, dans le but de procurer la santé du corps, qui est l'objet propre de la médecine, et l'objet de l'art pharmaceutique. De même, l'art de construire les vaisseaux est subordonné à celui de les gouverner, et l'art de l'équitation ou de l'armement à celui de la guerre. Mais ces arts dirigeants n'ont que des fins particulières ; et ceux qui les cultivent et y excellent ne possèdent qu'une sagesse limitée et restreinte. Le nom de

sage est réservé à celui dont l'étude a pour objet la fin de l'univers, laquelle est aussi le principe de toutes choses. Voilà pourquoi, suivant le Philosophe, le sage étudie les causes suprêmes : *sapientis est causas altissimas considerare*. Or la fin dernière de chaque chose est celle que poursuit son premier auteur. Le premier auteur de l'univers est l'Intelligence. Il s'ensuit que la fin dernière de l'univers est le bien de l'intelligence, à savoir, la vérité. La vérité est donc la fin dernière de l'univers, et la sagesse consiste principalement dans l'étude de la vérité. C'est pourquoi la Sagesse incarnée a dit être venue dans le monde « pour témoigner de la vérité », et le Philosophe établit que la philosophie première est la science de la vérité, non pas de telle ou telle vérité, mais de la vérité source de toutes les autres, à savoir, de la vérité du premier principe de l'être, car la vérité de ce premier principe est le principe de toute vérité, la disposition des choses dans la vérité étant la même que dans l'être. Mais la recherche de la vérité entraîne l'expulsion de l'erreur. C'est pourquoi le sage ne se borne pas à l'étude de la vérité, il combat aussi les erreurs contraires. D'où il apparaît que l'office du sage est double : d'abord connaître et enseigner la vérité divine, laquelle est la vérité par excellence ; puis, attaquer l'erreur opposée. « *Ma bouche, dit le Sage, exprimera la vérité, et mes lèvres combattront l'impie.* » (*Proverbes*, VIII, 7.)

Ce passage n'est pas, au point de vue de la méthode ni du style, l'un de ceux où se fait remarquer davantage la manière propre de saint Thomas d'Aquin. Aussi n'est-ce pas un modèle parfait du genre scolastique. Néanmoins il est facile d'y voir les caractères distinctifs de cette philosophie. Mais arrêtons-nous d'abord à la définition du philosophe.

D'après saint Thomas, le philosophe est celui qui s'adonne à l'étude de la vérité suprême, c'est-à-dire

de la cause première et de la fin dernière de l'univers, et par conséquent de l'ordre ou des lois qui relient toutes choses à leur principe et à leur fin. Tel est, pour le prince des scolastiques, l'objet de la philosophie. Il s'ensuit que la philosophie occupe le sommet des sciences, et qu'elle ne le cède en dignité qu'à la seule théologie révélée. « La haute sagesse, dit saint Thomas, consiste à étudier directement la cause suprême de l'univers, qui est Dieu. Or l'objet propre de la théologie révélée est d'étudier Dieu, non seulement comme principe des créatures, ainsi que l'étudient les philosophes, mais encore dans les révélations qu'il nous a faites des attributs de sa nature connus de lui seul. C'est pourquoi la théologie révélée est vraiment la plus haute sagesse ¹. »

On voit par là combien la notion scolastique de la philosophie diffère de celle que la philosophie moderne a conçue d'elle-même. S'il en faut croire quelques-uns des représentants de cette dernière, la philosophie, comme la science positive, abandonnerait les problèmes des substances et des causes, et se cantonnerait sur le terrain mal défini des phénomènes conscients, où le criticisme de Kant et de ses disciples l'a reléguée. Au lieu d'être la science première et fondamentale, qui fournit à toutes les autres leurs principes et leurs concepts généraux, et dans laquelle tout l'ensemble des connaissances humaines tend à se grouper, à s'unir et à s'édifier en une vaste et harmonieuse synthèse, la philosophie contemporaine n'est qu'une petite branche du savoir, méritant à peine le nom de science, une sorte de spéculation poétique, stérile et vaine, où chacun donne à son gré libre carrière à son propre génie. Telle ne se présente pas à nous la philosophie scolastique. Elle a

1. *Somme théologique*, 1^{re} partie, question première, article 6.

sans doute, et à bon droit, une plus haute idée d'elle-même. D'après saint Thomas, elle ne prétend à rien moins qu'à connaître la vérité, qui est le principe et la source de toute vérité, en s'élevant des choses matérielles et sensibles jusqu'à cette vérité première. Voilà pourquoi sa fonction spéciale est de chercher les causes suprêmes, de les définir, d'asseoir ainsi sur des bases solides tout l'édifice des sciences. Elle va du phénomène à la substance, de l'effet à la cause ; elle étudie les lois de l'entendement et de la raison, les principes de la certitude, les idées générales de l'esprit, l'être, la substance et la cause, les éléments premiers de la nature, la vie et l'âme, Dieu, cause première et fin dernière des choses, enfin la loi morale et le droit naturel qui régit l'individu et la société. Elle est la science des principes : *sapientis est causas altissimas considerare* ; des principes du raisonnement et de la certitude, et elle s'appelle *logique ou dialectique* ; des principes de l'univers, et elle se nomme *métaphysique* ; enfin des principes de la vie morale et sociale, et elle est alors l'*éthique* ou la *morale*. Son objet est l'être et ses trois divisions capitales : *ens rationis*, *ens reale*, *esse moris*. La méthode tient de la spéculation et de l'expérience ; mais, comme il est naturel, la raison y occupe la plus large part. Ainsi s'offre à nos yeux la philosophie scolastique. Il nous faut chercher maintenant à saisir les traits distinctifs de cette philosophie.

Le premier caractère de la scolastique, caractère inné, si l'on peut dire, car il lui vient de sa naissance dans les écoles catholiques, c'est qu'elle est une philosophie chrétienne, à savoir, une philosophie qui veut toujours être d'accord avec les vérités révélées, la Bible, l'Evangile et l'enseignement authentique de l'Eglise du Christ. Pour un scolastique, les documents de la révélation et de la foi sont des sources sûres

de vérités, comme la nature et la raison, et ces trois sources ont la même origine première, qui est Dieu. Bien plus, la science acquise par la raison doit servir à la défense et à l'exposition de la foi, de même que la nature est destinée à nous rendre visible le Dieu qui l'a créée. Ainsi la philosophie n'a point auprès de la théologie sacrée la place d'une sœur ou d'une associée de même rang et d'égale dignité, mais plutôt la place d'une vassale obligée à l'hommage et la charge d'une servante gagée : *ancilla theologiae*.

Néanmoins, ce serait une erreur, inexcusable aujourd'hui, de penser que cette subordination naturelle de la raison à la foi, de la science et de la philosophie à la théologie, comportait une confusion de ces deux ordres de connaissances, au détriment de l'ordre inférieur. Le philosophe scolastique distingue fort nettement entre la science et la raison, d'une part, et la théologie, de l'autre. Il sait très bien qu'elles diffèrent et d'objet et de méthode. C'est un préjugé de croire qu'en lui le théologien ait tué le philosophe, et la foi anéanti l'indépendance légitime de la raison¹.

1. « Nous savons bien des choses que les scolastiques n'ont pu savoir, mais l'éducation de l'esprit philosophique était meilleure chez eux qu'elle ne l'est chez nous. Chez nous on n'est plus esclave de la théologie ; on n'en est guère pour cela plus indépendant. Les mots « darwinisme, évolutionnisme », les noms de Comte et de Spencer exercent sur beaucoup de bons esprits une influence magique. De confiance on se fait le disciple de ces maîtres et l'adepte de leurs doctrines. Alors même qu'on les connaît mal, on se vante de les propager, on tente de les imposer comme une sorte de *Syllabus* laïque à l'usage des déserteurs de l'Eglise ultramontaine. Les philosophes du moyen-âge, s'ils renaissaient en notre siècle, souriraient de cette docilité d'esprit dont aucun d'eux, à ce degré du moins, n'a donné l'exemple, et ils s'étonneraient, non sans quelque raison, de la dose énorme de crédulité que comporte chez nous l'état de libre penseur ». (Lionel DAURIAU, article de la *Critique philosophique* du 31 octobre 1885).

En maintenant le caractère surnaturel et mystérieux des vérités de la foi, il sauvegarde, autant qu'il est nécessaire, les droits imprescriptibles de la raison et de la science ; car celles-ci, libres de se mouvoir dans la sphère des vérités rationnelles, soit de l'ordre physique, soit de l'ordre moral, ne sont tenues qu'à ne pas contredire la révélation divine ; et, dès lors, la foi n'est point pour elle le maillet ou la lisière des nouveaux-nés, mais seulement le poteau-barrière dressé par Dieu au bord du précipice afin de contenir leur fougue intempérante et audacieuse en indiquant les abîmes de l'erreur.

Le second caractère originel de la scolastique, c'est d'être une philosophie péripatéticienne. Aristote est, à son goût, le Philosophe par excellence : *Philosophus*. Elle naquit, en effet, au VIII^e siècle, de l'étude de quelques ouvrages du Stagirite, en particulier de l'*Organon*, et elle alla grandissant à mesure que les livres d'Aristote arrivèrent aux mains des écolâtres de l'Occident. Son apogée, au XIII^e siècle, coïncida avec la connaissance de toutes les œuvres de ce philosophe. Les commentaires des divers traités d'Aristote forment une grande part des travaux des scolastiques. Aussi peut-on dire que leur philosophie aboutit à une sorte de fusion ou d'accord entre les théories péripatéticiennes et les dogmes de la religion révélée.

Il ne faudrait cependant pas s'imaginer que la scolastique soit un péripatétisme servile et inintelligent. Aristote n'y est accepté qu'après examen et discussion ; parfois même il est contredit ; enfin, l'interprétation de sa pensée est souvent plus chrétienne que péripatéticienne. La scolastique nous offre, on l'a dit, un Aristote « baptisé ». De plus, elle a sur bien des points complété et développé les données du Philosophe. C'est un préjugé de croire que la scolastique n'a rien ajouté à la doctrine d'Aristote, et qu'elle

s'est aveuglément bornée à redire en latin barbare ce que le Stagirite avait formulé. Non seulement elle a éliminé du péripatétisme tout ce qu'il contenait de contraire à la révélation divine, mais encore elle a fécondé ses principes, étendu ses conclusions, et formé, grâce à lui, en dialectique, en métaphysique et en morale, l'alliance et la synthèse harmonieuse de la raison et de la foi. Les deux monuments les plus remarquables où cette alliance est, pour ainsi dire, consacrée, sont les deux grands ouvrages de saint Thomas d'Aquin, la *Somme contre les gentils* et la *Somme théologique*. Là se trouve réuni tout ce qu'il y a de solide dans la doctrine d'Aristote et tout ce dont le génie scolastique a enrichi le Philo-sophe. C'est d'après ces ouvrages que l'on doit juger le péripatétisme de la scolastique,

Le troisième caractère distinctif de la philosophie de l'Ecole, c'est sa méthode de démonstration. Ici surtout il importe de regarder les maîtres, en particulier le maître des maîtres, saint Thomas. On ne trouvera nulle part dans ses écrits cet emploi abusif du syllogisme, cette profusion de termes barbares et de *distinguo* subtils, dont on a fait un si grand grief à la scolastique. Ces défauts, où quelques auteurs médiocres sont tombés, et qui ont rebuté tant d'esprits, ne constituent pas la méthode démonstrative de l'Ecole. Cette méthode n'est pas sans analogie avec celle des mathématiques. Comme cette dernière, en effet, elle est une méthode de raisonnement spéculatif ; et c'est pourquoi on y procède par distinctions, divisions et définitions, par principes et conséquences, de manière à séparer nettement les questions et les problèmes, et à faire une suite rigoureusement logique de prémisses et de conclusions. Mais l'analogie des deux méthodes ne doit pas cacher la différence profonde qui existe entre elles d'après la diversité de leurs objets. L'objet des mathématiques est une

pure abstraction ; au contraire, l'objet de la philosophie est l'être réel, quoique considéré sous ses aspects généraux. Voilà pourquoi la méthode scolastique n'a pas la rigueur absolue du raisonnement mathématique, l'être réel ne se laissant pas saisir, analyser, définir et ordonner, comme font ces idées abstraites qui sont les nombres, les figures et les signes qu'étudient et emploient les mathématiciens. De là, dans la méthode scolastique, l'étude de la réalité par voie d'observation et d'expérience, autant que la raison l'exige pour la formation exacte et la vérification des idées universelles, ainsi que pour la découverte des substances et des causes dont il s'agit de déterminer la nature et d'expliquer les lois. Cette méthode n'est donc pas, quoi qu'on en ait dit, purement *a priori* ; mais elle part, aussi bien en métaphysique qu'en dialectique et en morale, de certains faits constatés par l'expérience, d'où elle tire, à l'aide des principes rationnels, la connaissance des causes premières des phénomènes, matière et forme, âme et Dieu, qui doivent fournir la dernière explication de toutes choses. Il faut insister beaucoup sur ce point, car il est obscurci de préjugés presque indéracinables : la philosophie scolastique n'est pas une construction en l'air, un jeu d'esprit, une dialectique vaine ; c'est assurément une construction de la raison, mais une construction bâtie sur des faits, avec des idées réelles, si l'on peut ainsi parler, avec des choses et non pas avec des mots ; ou, pour mieux dire, c'est une reproduction dans l'esprit de l'ordre qui existe dans les choses mêmes, suivant cette belle maxime déjà citée de saint Thomas : » *Sic est dispositio rerum in veritate, sicut in esse.* »

Tels sont, me semble-t-il, les trois caractères distinctifs de la philosophie scolastique, si on la considère par le dehors, dans son but, ses origines et son

procédé général. C'est une philosophie chrétienne, une philosophie péripatéticienne, une philosophie spéculative et de raisonnement syllogistique, fondée sur des faits d'expérience et d'observation communes. Mais ces trois caractères ne suffisent pas à faire connaître exactement cette philosophie en elle-même. Il reste à dire ce qu'elle enseigne sur les trois grands objets que la raison humaine étudie, Dieu, l'homme et le monde, et à mettre en lumière ce qui caractérise son enseignement.

Si j'avais à définir en deux mots la philosophie scolastique au point de vue de ses doctrines, je dirais simplement : c'est la philosophie de l'acte et de la puissance. Et quiconque connaît bien le sens scolastique de ces deux termes : *acte* et *puissance*, ne pourrait que souscrire à cette définition. En effet, toutes les théories de l'Ecole procèdent de cette division première, de ces deux notions fondamentales de l'être : *ens in actu*, *ens in potentia*. Dieu est l'acte pur ; la matière commune ou première est la puissance pure ; tout le reste des êtres, corps et esprits, sont, à doses et en sens divers, des composés de puissance et d'acte. La métaphysique est tout entière contenue dans ces concepts. Même la théorie des idées n'est que la conséquence de ce principe, que notre intelligence est une sorte de puissance pure par rapport à la représentation intelligible des êtres dans notre entendement. On peut donc affirmer que ce qui caractérise les doctrines de la scolastique, ce sont les idées corrélatives d'acte et de puissance, lesquelles forment, pour ainsi parler, les éléments de toutes les parties du système, et fournissent, grâce aux premiers principes qu'elles engendrent, le ciment qui joint ensemble ces parties et soutient tout l'édifice.

Telle est la caractéristique doctrinale de la philosophie de l'Ecole. Quant aux doctrines elles-mêmes, on peut les résumer ainsi :

Dieu est la cause des causes, la cause efficiente première et la cause finale dernière de l'univers. Il est distinct du monde, intelligent et libre, infini, éternel, parfait. L'univers procède de lui par création ; et sa providence préside au mouvement continu, à l'évolution des êtres. Le monde corporel se réduit à deux éléments premiers, constitutifs de toutes les substances, la matière et la forme. Dans les vivants, la forme substantielle est le principe radical de la vie, de la sensibilité, de l'intelligence, de la raison, du libre arbitre. L'âme humaine est la forme substantielle du corps humain ; elle est de sa nature incorruptible, immortelle. Au dessus existent les esprits purs, formes séparées de toute matière, qui relient le monde et l'homme à Dieu.

Voilà un très court précis des doctrines de la philosophie scolastique. Assurément ce n'est pas d'après une esquisse aussi imparfaite que l'on doit porter sur cette philosophie un jugement arrêté et sans appel¹. Elle nous suffira cependant, si l'on veut bien y donner quelque attention, à augurer de l'avenir d'un système, qui, après dix siècles d'existence, tient encore debout et fait face fièrement à tous ses adversaires.

1. « La scolastique est pour les philosophes français d'aujourd'hui, et pour ceux d'avant nous, une sorte de *terra incognita*. Or, dans la génération philosophique qui s'élève, et où pénétre de plus en plus le souci d'un savoir exact et minutieux, comment ne s'est-il pas encore trouvé un jeune philosophe désireux de remettre les philosophes du moyen âge à leur vraie place et de réclamer de nous l'arriéré d'admiration qui leur a été, selon toute vraisemblance, injustement et obstinément refusé ? » (Lionel DAURIAC, *la Philosophie à la Sorbonne*, article de la *Critique philosophique*, numéro du 31 octobre 1885).

II

Mais y a-t-il un avenir pour la philosophie?

Jadis le nom de philosophe désignait quiconque était adonné à l'étude de la vérité. La philosophie embrassait alors toutes les sciences : les mathématiques, la physique, l'astronomie, l'histoire naturelle ; elle était la sagesse ou la science universelle. Les premiers que l'on appela sages ou philosophes furent des astronomes ou des physiciens. On sait quelle place occupaient les mathématiques dans le système de Pythagore. La dialectique, la métaphysique et la morale, entre lesquelles se partage maintenant la philosophie ne furent étudiées et traitées que plus tard. Aristote coordonna la science de son temps, et dans ses divers écrits traça le cadre et les grandes lignes de l'enseignement philosophique. A cette époque, et durant de longs siècles, le rôle et l'avenir de la philosophie étaient ceux de la science elle-même.

Cependant les temps modernes ont vu s'opérer peu à peu la scission des sciences et de la philosophie, et se produire la multiplication des branches de la science. Les mathématiques d'abord, puis successivement chacune des diverses parties de l'étude de la nature et de l'homme, se sont émancipées de la métaphysique. On a même essayé de faire de la logique, de la morale et du droit, des appendices ou des rameaux de la physiologie et des sciences zoologiques. Enfin on a proclamé que l'objet même de la métaphysique, à savoir : la substance et la cause, était ou illusoire ou inconnaissable, et, par conséquent, qu'il ne restait, en dehors des diverses sciences particulières, aucune place pour les spéculations et les raisonnements de la philosophie. Après avoir été toute la

science, la philosophie est tombée au rang des inventions ou des fables dans lesquelles aime parfois à se jouer la capricieuse fantaisie de l'esprit humain. La science paraît avoir rompu avec elle, comme avec la théologie et la religion.

S'ensuit-il que la philosophie ait fait son temps, et qu'elle n'appartienne plus qu'à l'histoire? La science suffira-t-elle à répondre à toutes les questions de notre esprit? Je ne le pense pas. L'objet de la science, ce sont les corps, et sa méthode l'observation et l'expérience sensibles ou le raisonnement mathématique. Or l'esprit pose des problèmes portant sur des objets en dehors du monde de la quantité et de la matière, et dont, par suite, ni la méthode scientifique ni celle des mathématiques ne trouveront jamais la solution. Ce sont les problèmes des principes, des substances et des causes. On les rencontre à la base et au sommet de toute science. Qu'est-ce que la quantité, l'espace et le temps? qu'est-ce que la matière, la force, la vie, l'intelligence? d'où vient l'univers? quelle est la source des lois qui le régissent? qu'est-ce que la loi morale, le bien et le mal, le devoir et le droit? d'où procèdent les idées premières, les premiers principes de la raison? quelle est leur valeur, leur certitude et leur portée? Toutes ces questions font partie d'un domaine autre que celui des sciences exactes ou naturelles : c'est le champ de la philosophie. Voilà pourquoi la philosophie n'a pas seulement eu un passé; elle aura sûrement un avenir.

Le savant directeur de la *Revue Philosophique*, M. Th. Ribot, s'est exprimé sur ce sujet en ces termes : « Nous pouvons entrevoir ce que la philosophie tend à devenir. et quelle transformation l'évolution continue des sciences lui fera subir invinciblement. Universelle à l'origine, dans l'avenir elle sera universelle encore, mais d'une autre manière. Autrefois, elle contenait tout... Plus tard, elle ne contiendra

que les spéculations générales de l'esprit humain sur les principes premiers et les raisons dernières de toutes choses. Elle sera la métaphysique, rien de plus. Ce qui occupera alors les philosophes et ce qui constituera leur domaine propre, ce sera cet inconnu sur lequel chaque science s'établit et qu'elle abandonne à leurs disputes. Il y aura là une source éternelle de discussions et de recherches; et, comme elles s'étendent à tout l'ensemble des connaissances humaines, à toutes les sciences nées ou à naître, la philosophie restera universelle. Ce n'est pas tout. Le progrès des sciences particulières les conduit nécessairement à des généralisations de plus en plus larges, appuyées sur les faits, mais qui souvent les dépassent : telles sont les hypothèses qui expliquent tant de phénomènes, résument tant de lois, ont résisté à tant de vérifications, que ce sont presque des vérités démontrées. Ce seront là d'autres matériaux pour la philosophie future... Pense-t-on qu'alors la matière manquera aux esprits philosophiques, c'est-à-dire préoccupés du général?... Toute science se constitue par un double mouvement d'analyse et de synthèse. Elle n'arrive à la connaissance précise, exacte, vérifiée, qu'en descendant toujours vers l'infiniment petit; elle distingue, sépare, divise, cherche les exceptions et les différences. Mais un amas de faits bien constatés n'est pas une science : il reste à saisir les rapports, à grouper les ressemblances, à induire les lois, à rechercher le général. Au total donc, il y aura dans la philosophie deux ordres de problèmes, identiques au fond : ceux d'où naissent les sciences, et ceux qui en résultent. Elle sondera éternellement cette double ignorance ¹ ».

Tel est l'avenir de la philosophie. Mais, se demande M. Ribot, « la philosophie ainsi entendue restera-t-

elle une science ? » Et le docte professeur s'empresse de répondre qu'elle ne le sera pas. « Comment le serait-elle, dit-il, si tout ce qui est scientifiquement connaissable lui est enlevé ? comment y aurait-il science là où il n'y a ni mesure ni vérification possibles ? La métaphysique d'ailleurs est subjective, et la science doit être objective. On a dit ingénieusement que « les métaphysiciens sont des poètes qui ont manqué leur vocation ». Plus on y pense, et plus le mot paraît juste. Quand la philosophie sera devenue ce qu'elle doit être, alors il apparaîtra clairement qu'elle est une œuvre d'art plutôt que de science : poésie ennuyeuse et mal écrite pour les uns, élevée, puissante, vraiment divine pour les autres... Si le positivisme se bornait à dire que la métaphysique ne peut être prise au sérieux comme science, puisqu'elle affirme sans pouvoir ni vérifier ni démontrer, il faudrait fermer les yeux à l'évidence pour y contredire. Mais condamner toutes les recherches sur les raisons dernières comme une illusion dangereuse et vaine, vouloir en guérir l'esprit humain comme d'une infirmité chronique, c'est en réalité l'amoindrir. L'importance des recherches ne se mesure pas au succès. Et qui prouvera d'ailleurs que les faits valent mieux que les idées, et les découvertes que les recherches ? La philosophie restera comme une tentative éternelle sur l'inconnu. Ne dût-elle rendre à l'intelligence d'autre service que de la tenir toujours en éveil, que de l'élever au-dessus d'un dogmatisme étroit, en lui montrant ce mystérieux *au delà* qui dans toute science l'entoure et la presse, elle l'aurait servie assez ¹. »

Ainsi donc, s'il faut en croire M. Ribot, il y aura encore un avenir pour la philosophie, pour la métaphysique ; mais cette métaphysique, cette philosophie de l'avenir ne sera pas une science, elle ne sera qu'une

1. *La Physiologie anglaise contemporaine*, introduction.

1. *La physiologie anglaise contemporaine*.

brillante explosion d'essais poétiques dans lesquels les imaginations vives, avides d'inconnu, donneront libre carrière à leurs ingénieuses et subtiles inventions. Il va sans dire que ce rêve d'avenir pour la philosophie n'est pas le nôtre. Si la philosophie ne devait être qu'une partie de la poétique ; si, au lieu d'être comptée parmi les sciences et d'y tenir le premier rang, elle était mise désormais dans la catégorie des « œuvres d'art » ; si elle avait pour objet, non pas le vrai, comme les sciences, mais le beau ou l'agréable, comme les belles-lettres ou les arts romanesques, il serait oiseux d'agiter la question de son avenir. Nul ne songe en effet à couper les ailes de la poésie, de la poésie philosophique, non plus que d'aucune autre. Cette philosophie poétique n'est pas celle que le positivisme a prise à partie et qu'il a prétendu chasser du domaine des sciences ; la seule philosophie que le positivisme réprouve, c'est la science, la vraie science des substances et des causes, des principes et des fins, une science qui domine toutes les autres par l'universalité et la prééminence, non moins que par la réalité métaphysique de son objet.

Du reste, pour quelle raison la philosophie de l'avenir ne serait-elle pas une science ? Les méthodes des sciences physiques et naturelles, la méthode expérimentale et la méthode d'observation, ces méthodes dont l'objet est la chose sensible, l'être matériel, et dont les instruments premiers sont nos sens externes, en particulier le toucher et la vue, ces méthodes, dis-je, ne sont pas les seules qui conduisent l'intelligence à la vérité. Les sciences mathématiques ont une autre méthode, purement rationnelle, la méthode de démonstration ; et ces sciences sont appelées excellemment les sciences exactes. Il est donc déraisonnable et contraire aux faits de vouloir borner les investigations de l'esprit au champ des objets corporels, et de lui interdire l'accès des abstractions, de lui fermer le

domaine de la raison pure. On ne peut dire que l'abstrait, l'universel, soit scientifiquement inconnaisable, précisément parce qu'il est l'universel et l'abstrait. Les mathématiques sont la preuve évidente du contraire. En outre, il est faux d'affirmer que dans les recherches sur cet objet « il n'y a ni mesure ni vérification possibles ». Est-ce que l'abstrait des sciences mathématiques ne peut être scientifiquement mesuré et vérifié ? Par conséquent, on n'a pas le droit de refuser à la philosophie de l'avenir le nom de science, uniquement à cause de son objet, lequel est par lui-même abstrait et rationnel, ou métaphysique. Sans doute le raisonnement du philosophe n'a pas la rigueur de celui des mathématiciens, et l'objet de son étude n'a pas la clarté de celui des sciences exactes ; et cela tient à ce que l'objet de la philosophie est réel, et non pas purement abstrait comme est celui des mathématiques. Mais le procédé de raisonnement, le procédé dialectique est le même au fond ; et, si l'on appelle ce procédé scientifique, quand il est employé par le géomètre et l'algébriste, pourquoi lui refuserait-on cette qualité, quand on l'emploie dans la recherche métaphysique ? N'est-il pas le seul qui convienne à l'objet de cette recherche, comme il est le seul qui puisse résoudre les problèmes des mathématiques ? Le caractère réel de l'objet de la philosophie ne doit pas ôter à la méthode employée son caractère scientifique, non plus que l'application des mathématiques à l'objet de la physique ne détruit le caractère scientifique de leurs formules et de leur procédé. Pourquoi donc dénier le titre de science à la philosophie de l'avenir ?

Il est vrai que les nombreux dissentiments qui ont toujours éclaté dans la philosophie semblent prouver qu'elle n'a pas les qualités de certitude et d'évidence inhérentes à la science. Tous les sceptiques et, de nos jours, les positivistes ont beaucoup abusé de cet argument. Mais a-t-il bien la portée qu'on lui donne ? On ne

saurait nier que la méthode philosophique ne soit fort délicate, et que son emploi ne requière certaines aptitudes naturelles d'esprit et une culture spéciale de la raison. Il y faut une intelligence déliée, quelque peu subtile, un jugement droit, un amour sincère de la vérité, l'humilité de l'esprit, si l'on peut ainsi dire, et l'art inné de la dialectique. Encore doit-on avouer que, dans ces recherches, la raison humaine, laissée à ses seules forces, ne peut faire de grands progrès ; et c'est pourquoi il est aisé de concevoir la nécessité d'une révélation divine pour instruire les hommes touchant les vérités capitales de la philosophie. Ces observations ne suffisent-elles pas à expliquer la naissance de tant d'écoles philosophiques opposées, sans qu'il soit nécessaire de refuser à la philosophie le nom de science ? Du reste, il importe de remarquer ici que l'on rejette à tort sur la science philosophique la responsabilité des doutes et des négations qui portent sur les principes premiers de l'entendement, tels que les principes de contradiction et de causalité, ou sur notre capacité radicale de connaître. Ces discussions, et en général toutes celles que les sceptiques ont soulevées, ne relèvent pas de la raison proprement dite, car elles ne sont pas l'effet du raisonnement, mais elles procèdent plutôt d'un état d'esprit particulier, d'une sorte de mauvaise constitution intellectuelle, qui est l'opposé de l'esprit et du tempérament philosophiques. Mettre en doute ou nier les principes de la raison et de la science, ce n'est pas faire œuvre de science et de raison ; c'est montrer ou un raffinement outré de critique ou une faiblesse irrémédiable d'intelligence, à moins qu'on n'ait agi ainsi par une vaine ostentation de subtilité et un désir ridicule d'embarrasser les savants et les philosophes. Ainsi réduites à leur nombre exact et à leur juste portée, les controverses philosophiques ne doivent pas faire perdre à la philosophie son titre de

science. Est-ce que les sciences, même les sciences exactes, ignorent les dissentiments et les discussions ?

Cela dit, il est temps de chercher quelle sera la philosophie de l'avenir.

III

Je tiens pour la philosophie scolastique. Assurément ce serait là une opinion fort hasardée, si la philosophie de l'Ecole consistait essentiellement dans ces questions oiseuses et subtiles, ou dans la multiplication de ces entités métaphysiques qui se rencontrent chez certains scolastiques de la décadence, et à quoi beaucoup d'écrivains, encore aujourd'hui, réduisent cette philosophie. La réaction cartésienne contre l'Ecole répandit sur celle-ci des préjugés que l'ignorance a perpétués et grossis, et qu'on aura sans doute de la peine à dissiper entièrement. Mais déjà assez de travaux ont paru au sujet de la scolastique pour qu'il ne soit plus permis de confondre les extravagances de certains auteurs et les abus de la méthode avec le fonds solide de la doctrine et la manière grave des grands maîtres. Je parle ici, il va sans dire, de la substance même de la philosophie scolastique, et c'est pour elle seulement que je revendique la gloire d'être la philosophie de l'avenir.

Le premier avantage marqué de cette philosophie, c'est de n'être aucunement en contradiction avec les données et les conclusions certaines des sciences physiques et naturelles. Pas un seul fait scientifiquement constaté n'est venu mettre en échec quelque partie essentielle de cette philosophie. Pour ceux qui s'imaginent que la vieille physique du moyen âge est un élément constitutif de la scolastique, celle-ci est à jamais réduite en poussière et anéantie par la science

moderne. Mais le moindre disciple de l'Ecole sait bien que cette physique ancienne ne fait aucunement partie de la doctrine scolastique. Bien plus, on peut être assuré que le progrès des sciences, quelque grand qu'il soit, ne viendra pas à l'encontre de la philosophie de l'Ecole. La science, en effet, étudie les qualités sensibles ou les phénomènes; sa méthode n'atteint ni les causes ni les substances. Tandis que la philosophie scolastique se maintient dans l'étude et la définition de ces derniers objets. Ces deux terrains se touchent, ils forment comme le sol et le sous-sol de la réalité, mais ils ne se confondent pas, et les travaux entrepris dans l'un et dans l'autre, s'ils sont bien menés, ne peuvent guère se contrarier, ni s'entre-détruire.

Le préjugé des savants contre la scolastique est si enraciné, qu'on ne saurait trop insister sur ce point. Chacun sait que les philosophes du moyen âge, à l'exemple et à la suite d'Aristote, ont traité de certains objets des sciences physiques qu'ils étudiaient par l'observation et l'expérience, mais en y mêlant, à cause de l'imperfection de leur méthode et par le penchant de leur éducation intellectuelle, une multitude de notions et de raisonnements *a priori*. Ces défauts et ces procédés nous font paraître ridicule et puérile la science de cette époque. Mais j'ose dire que les illustres maîtres de l'Ecole n'eussent pas trouvé moins ridicule et puéril le mépris dans lequel notre temps tient leur philosophie à cause des erreurs de leur science. Jamais ces grands docteurs n'ont confondu deux ordres aussi distincts de connaissances. Pour eux, et à juste raison, la valeur rationnelle de la logique, de la métaphysique et de la morale, ne dépend en rien des progrès des sciences physiques et naturelles, de l'emploi et des succès de la méthode expérimentale, non plus que du développement des mathématiques. En effet, la logique des scolastiques

se réduit presque à la théorie du syllogisme ou de la démonstration; leur métaphysique étudie, d'abord, les notions premières de l'esprit, les idées d'être, de substance et de cause, puis, la cause première universelle qui est Dieu, les éléments primordiaux et la contingence des lois de la nature, enfin l'âme, qui est le principe de la vie, en particulier dans l'homme; quant à leur morale, elle est toute rationnelle, basée sur Dieu et le libre arbitre, et déduite du Décalogue. On le voit, toute cette philosophie est hors du domaine propre des sciences exactes et positives. Elle est fondée sur des faits d'expérience commune, que la méthode expérimentale ne saurait contredire. Ce n'est pas la science que la scolastique a pour adversaire, mais une autre philosophie, une autre raison *a priori* comme elle : la raison de Descartes, de Locke, de Hume, de Kant, d'Auguste Comte, une raison rivale, mais qui ne peut se prévaloir de la science dans la lutte d'idées engagée par elle contre la métaphysique de l'Ecole. Celle-ci accepte sans répugnance, avec empressement, toutes les découvertes modernes de toutes les sciences; elle y trouve le complément expérimental de ses théories rationnelles, en logique, en métaphysique et en morale; elle ne repousse que les idées et les hypothèses mêlées à la science par une raison adverse tout aprioristique et sans fondement réel dans les faits. Telle est la position exacte de la philosophie scolastique devant la science moderne, et voilà pourquoi cette science ne peut nuire à sa prospérité.

Mais cet avantage serait petit, si l'on n'y voyait point celui d'établir solidement les principes des sciences et d'offrir un cadre métaphysique aux résultats de leurs recherches. La scolastique, en effet, défend l'esprit contre toute atteinte d'un scepticisme quelconque, par l'évidence et l'objectivité des vérités premières qui sont le point de départ de la raison

dans la carrière des sciences. Ainsi l'édifice scientifique, laborieusement élevé sur les principes de contradiction et de causalité, n'est pas une construction en l'air, sans aucune solidité dans l'esprit, ayant le scepticisme à la base, et, par suite, incapable de porter aucun couronnement; mais c'est vraiment une reproduction de la réalité dans l'intelligence, un agrandissement de cette dernière par l'impression en elle du plan divin de l'univers, un acheminement de l'âme vers Dieu.

Au contraire, la philosophie moderne, en sapant les notions de cause et de substance et en jetant le doute sur l'objectivité des idées et des principes premiers de la raison, met l'esprit philosophique en opposition avec l'esprit scientifique, lequel est avant tout pénétré de la réalité de ses objets et de la valeur objective des principes qui servent à édifier les conclusions et à lier ensemble les découvertes des sciences. Que peut être en effet la science pour le philosophe qui ne croit pas au principe de causalité ni à l'objectivité de la raison? Il est évident que ce scepticisme détruit par la base tout l'édifice scientifique, et qu'il ne reste des sciences qu'un vain amas de phénomènes, au sens kantien de ce mot, ou un monceau de faits accumulés au hasard, si l'on se place au point de vue absolument empirique. Une telle contradiction entre la science positive et la philosophie moderne tourne sans doute à l'avantage de la scolastique.

En outre, la scolastique offre aux sciences physiques et naturelles le fond métaphysique qui leur manque et qu'elles ne peuvent recevoir que de la raison. La chimie, par exemple, a besoin d'une définition de la matière et d'une théorie sur les éléments premiers des corps. C'est à la raison métaphysique qu'il appartient de déterminer, d'après les données de l'expérience, la nature de ces éléments premiers, et de dire en quoi consiste la matière. De même pour les

forces ou agents naturels, dont la physique étudie les effets. La méthode expérimentale ne peut nous en faire connaître l'essence ou la constitution intime; c'est l'affaire de la raison se guidant sur les constatations certaines de la science. La biologie ne nous dit pas ce qu'est la vie en elle-même, ni ce qui différencie substantiellement les diverses espèces vivantes. Celui qui n'emploie dans ses recherches que les procédés de l'observation et de l'expérience ne saurait découvrir la véritable définition de la vie ni les caractères spécifiques essentiels des êtres. Il faut, pour atteindre ces objets, ajouter aux faits et aux lois fournies par la science, les idées métaphysiques de la raison. Quant au principe des phénomènes intellectuels et moraux, il est clair qu'il est hors de la portée logique de la méthode expérimentale. On voit par là que la science suppose la métaphysique et y aboutit. C'est la métaphysique qui donne les bases et qui élève les colonnes et les contreforts de la synthèse scientifique du monde; les sciences, elles, n'apportent à ce grand édifice que les pierres éparses des faits. A l'époque de la révolution cartésienne, on introduisit dans la science ce préjugé, que le monde des corps devait avoir son explication dernière dans des éléments corporels ou dans des éléments mathématiques, et que les forces naturelles n'étaient que des mouvements mécaniques, des mouvements locaux. Ainsi, le dernier mot des choses se trouvait dans le domaine des objets de l'imagination, au lieu d'appartenir à celui de la raison métaphysique. Ce préjugé, fortifié par le criticisme kantien et le scepticisme positiviste, a peut-être favorisé les sciences en développant l'estime et l'emploi de la méthode expérimentale, mais il a sûrement amoindri l'esprit humain en éparpillant les sciences par là scission qu'il a faite entre elles et la métaphysique, car la métaphysique seule est capable de maintenir l'unité de toutes.

les branches du savoir, et, par suite, de faire tourner leur progrès à l'agrandissement de l'intelligence. Or il n'est qu'une doctrine métaphysique qui montre dans le domaine de la raison l'explication dernière du monde: c'est la métaphysique péripatéticienne des scolastiques. Les théories de la substance corporelle, de la vie et de l'âme, dérivées, quoi qu'on en ait dit, de l'observation des faits, basées sur les idées fondamentales de l'*acte* et de la *puissance*, que les sciences ne contredisent en rien, et dans lesquelles toutes les découvertes scientifiques peuvent aisément s'harmoniser, ces théories seront le cadre vrai de la synthèse du monde.

Un troisième avantage de la philosophie scolastique, c'est l'admirable unité de sa doctrine. On ne saurait en donner une preuve plus convaincante et plus belle que les deux *Sommes* de saint Thomas d'Aquin. Il n'existe point d'édifice scientifique comparable à celui-là. Sans doute on n'y trouve pas les découvertes de la science moderne; nos sciences physiques et naturelles, de même que les sciences exactes, n'y tiennent nulle place. Mais il y aurait injustice à le reprocher à l'auteur de ces chefs-d'œuvre. La synthèse qu'il a faite de la raison et de la foi est une synthèse philosophique, celle qui convenait au grand siècle dans lequel il a vécu. La synthèse, à la fois philosophique et scientifique, des vérités de l'ordre naturel et des dogmes révélés reste à faire. Ce sera précisément l'œuvre qui dans un avenir encore lointain, mais dont la première aurore ne tardera peut-être pas à poindre, sortira de l'union féconde de la science et de la philosophie de l'École. En attendant, la synthèse thomiste demeuré comme le plus grand effort du génie humain vers l'unité de nos connaissances; elle forme les grandes assises qui portent les colonnes maîtresses de la synthèse parfaite dont l'avenir, je l'espère, verra le glorieux couron-

nement. La doctrine philosophique de saint Thomas possède à un degré presque divin la qualité si séduisante de l'unité. C'est ce qui explique l'empire que ce grand maître a exercé sur tous les philosophes venus après lui dans l'École. On ne peut assigner une autre cause à l'espèce de fascination subie par la multitude de ses disciples. Quelques-uns de ceux-ci ne furent, on le sait, que des échos serviles; mais beaucoup ont été des maîtres renommés qui mirent leur gloire à élucider les points obscurs laissés par l'angélique docteur, à compléter ses enseignements, à résoudre d'après ses principes et sa méthode les questions nouvelles, et qui apportèrent ainsi chacun quelque perfectionnement à l'une ou à l'autre partie de l'édifice que son audacieux et puissant génie avait élevé. Il serait téméraire d'entreprendre de résumer ici la philosophie thomiste et d'en faire ressortir l'unité harmonieuse. Un plus long travail serait nécessaire pour cela. Ceux qui ont étudié et connaissent bien l'une des deux *Sommes* ont vu cette unité de la pensée du maître, ils en ont éprouvé la force et senti, si je l'ose dire, la majesté. Les autres ne pourraient la saisir dans un précis trop succinct; mais elle existe, et plus la philosophie scolastique reprendra d'essor, plus son unité doctrinale lui assurera l'avantage sur l'incohérence des systèmes variés de la philosophie moderne.

Mais que l'on ne s'imagine pas que, pour nous, saint Thomas d'Aquin soit la « borne » de l'esprit philosophique. Rien ne serait plus contraire à notre pensée. Non seulement certains points de sa doctrine supportent la discussion, mais il est loin d'avoir dirimé toutes les controverses. En outre, des questions nouvelles sont nées: par exemple, celle de la certitude ou de la critique de la raison, qui est bien la question capitale de notre époque en philosophie, et que les scolastiques tenaient pour résolue par le

bon sens vulgaire. Surtout il reste à faire, dans tous les systèmes philosophiques éclos depuis Descartes, la part du vrai et du faux, à dissiper mille objections renouvelées et rajeunies, à s'enrichir, en idéologie, en psychologie, en morale et même en métaphysique pure, des résultats incontestés de la science moderne. Certes le champ ouvert à l'activité philosophique est vaste encore, et ce serait se mettre en contradiction avec saint Thomas lui-même que de ne vouloir s'engager jamais hors des voies explorées par son génie. Cet illustre maître protesterait sans doute contre la prétention de lui asservir la philosophie ; un si grand et si libre esprit s'indignerait d'un pareil servilisme de la raison. Mais quiconque a suivi ses traces, ne fût-ce qu'en historien doit reconnaître que « personne, avant lui, n'avait mieux dirigé la science philosophique dans la voie qu'elle aurait dû ne quitter jamais ¹ ».

Le quatrième avantage de la philosophie scolastique, et non le moindre, c'est l'harmonie de sa doctrine avec le dogme chrétien. A maintes reprises, les Pontifes romains ont rendu d'elle ce témoignage, confirmé d'ailleurs par tous les hérétiques, qui ont pour suivi d'une même haine, des mêmes sarcasmes ou du même dédain, la scolastique et la foi. Cette harmonie est pour la scolastique une grande force, et l'on peut penser qu'elle lui assure l'avenir. En effet, nul ne peut contester sérieusement que l'Eglise ne soit une institution durable, et que la religion révélée ne doive exercer son empire sur les générations futures, tant que l'humanité aura besoin de Dieu. Il est également hors de doute qu'il n'existe aucune opposition réelle et profonde entre la science et la foi, et que l'Eglise, loin de les combattre, favorise de tout son pouvoir la

culture de l'esprit et le progrès de l'intelligence humaine. On en peut augurer que la théologie, qui est la science de la foi, jouira dans l'humanité, grâce à l'Eglise romaine, d'un long et prospère avenir. Mais la théologie catholique, c'est précisément la synthèse de la philosophie scolastique et de la foi chrétienne. A considérer les choses d'un point de vue providentiel, il semble qu'après avoir, au moyen des hérésies, pendant plusieurs siècles, précisé nettement et formulé avec exactitude les dogmes révélés, Dieu ait conduit les docteurs de son Eglise à tirer des antiques philosophies la plus parfaite métaphysique, afin de produire, avant les temps modernes, l'union savante de la raison et de la foi. Ni la critique raffinée ni la science rigoureuse de l'époque actuelle ne réussiront à renverser ce colossal édifice ; mais elles préparent lentement par leurs fouilles et leurs découvertes la synthèse de la foi, de la raison et de la nature. Alors sera atteint le but providentiel de toute recherche scientifique, qui est la pleine possession de la vérité, dans l'harmonie de tous les ordres de connaissances et dans l'accord final de toutes les méthodes du savoir. La première étape, si l'on peut ainsi parler, de cette marche progressive est franchie : le terme en est marqué par la théologie scolastique. Nous parcourons la seconde : la science de la nature est en voie de formation. Cette dernière étape finira par l'accord de cette science et de cette théologie. En attendant, l'Eglise garde comme un bien précieux la philosophie de l'Ecole, qu'elle n'hésite pas à honorer du nom de philosophie chrétienne ¹, nom illustre qui la met hors de pair entre toutes les philosophies.

Ce n'est pas dire que la philosophie scolastique et le dogme révélé jouissent dans l'Eglise d'une autorité égale. La philosophie est par nature et reste toujours

1. M.B. HAURÉAU, de l'Institut, *Histoire de la philosophie scolastique*, seconde partie, t. I, page 462.

1. Léon XIII, *Encyc. Eterni Patris*, du 4 août 1878.

œuvre de la raison. Elle n'engage donc jamais par elle-même la foi du théologien. On l'a parfois oublié dans l'Ecole, il faut en convenir ; et peut-être trouverait-on encore chez quelques néo-scolastiques certaine tendance à mêler aux dogmes des conclusions de la philosophie. Cependant la distinction qu'il faut maintenir entre la philosophie et la foi ne pourra jamais être poussée jusqu'à ôter à la philosophie scolastique le grand avantage qu'elle retire de son étroite alliance avec la théologie chrétienne, et les espérances d'avenir glorieux que cette union inspire aux partisans de cette philosophie. L'Eglise catholique n'est pas seulement la plus grande école de respect qui soit au monde, elle est sans nul doute la première et la plus puissante des universités. Elle cultive en même temps la science de la foi, celle de la nature et celle de la raison. Voilà pourquoi le choix qu'elle a fait de la philosophie scolastique, comme science de la raison, pour former la théologie, science de la foi, promet sûrement à cette philosophie, si la vérité est une, si la nature, la raison et la foi sont des rayons du même Dieu, l'honneur de contribuer à la formation complète de la science du monde matériel, et par conséquent lui assure la gloire d'être la philosophie de l'avenir.

Tels sont les motifs de ma foi dans l'avenir de la philosophie scolastique. Beaucoup de ceux pour qui la philosophie n'est qu'une sorte de dilettantisme intellectuel trouveront, je le sais, ces motifs futiles et peu dignes d'attention. Qu'importe à ces esprits l'accord avec la science, l'harmonie de la pensée, l'unité grandiose de la doctrine, l'alliance de la foi ? Leur « poésie », pour parler comme M. Ribot, n'a cure de considérations pareilles. Il leur suffit d'avoir imaginé un système qui encadre leurs fragiles conceptions. Sur-tout ils sont fiers des excès de leur critique subtile, et ils se croient de grands philosophes, parce qu'ils s'efforcent d'ébranler les assises mêmes du savoir. A

leur dédain le philosophe scolastique oppose une charitable pitié. Il estime que la philosophie est la science maîtresse, celle qui honore et grandit le plus l'esprit humain. Son étude principale n'est pas de détruire, mais d'édifier. Il prétend acquérir un jour la connaissance des causes de tous les phénomènes de l'univers, et arriver ainsi à former la synthèse scientifique du monde. Sa philosophie ne le mène pas au doute, mais à la certitude. Solidement appuyé sur les principes de la raison, aidé de l'observation exacte des faits, il va, de concert avec la religion révélée, vers la Vérité première, origine et fin de toutes choses, objet suprême de la Sagesse, dans laquelle il contemple et adore le Dieu unique de la nature, de la raison et de la foi,

C'est pourquoi l'avenir lui appartient, car l'avenir est à l'union des sciences, de la métaphysique et de la théologie, dans la connaissance, l'amour et le service du même Dieu.

XIV

KANTISME ET SENSUALISME ¹.

M. le comte Domet de Vorges, président de la *Société de Saint Thomas d'Aquin* de Paris, vient de publier un volume sous ce titre : *La perception et la psychologie thomistes*.

« Nous voudrions appeler sur ce travail l'attention des amis et des adversaires de la philosophie scolastique.

« Les uns y trouveront sur certains points qui ne sont pas sans obscurité un essai d'explication. Les autres y verront nettement établie, nous l'espérons, la profonde différence qui sépare la grande philosophie du XIII^e siècle des théories sensualistes qui ont pris ou paru prendre le même point de départ.

« Quant à ceux que n'intéresse pas la philosophie de l'école, nous les prions de considérer ce livre comme un simple essai sur l'origine des idées.... J'espère qu'ils y découvriront une théorie très conforme à l'expérience, mais tenant très haut la valeur des premiers principes de la raison et établissant solidement leur objectivité ».

Ces paroles de M. Domet de Vorges, avec toutes les

promesses séduisantes qu'elles renferment, nous n'hésitons pas à les accepter, à les faire nôtres et à les redire aux lecteurs de la *Science catholique*. Oui, ce travail mérite l'attention de tous ceux qui s'intéressent aux grands problèmes de la philosophie, particulièrement à celui de l'origine de nos connaissances. Non seulement la science incontestée de l'auteur et son talent d'écrivain recommandent cette belle étude, mais j'y trouve encore une raison spéciale de la signaler aux professeurs de philosophie scolastique des séminaires et des instituts religieux : c'est que « le thomisme y est présenté d'une manière conforme au mode de développement intellectuel de notre époque », et en bon langage français. Ce n'est pas un petit mérite, j'ose l'affirmer. Il manque à la plupart de ceux qui exposent la philosophie de l'École. Ne serait-ce pas, en partie du moins, pour cette cause qu'une doctrine si profonde, si bien assise, si logiquement liée, si vaste à la fois et si simple, est, en général, si peu comprise de ceux à qui on l'expose, si peu goûtée de ceux qui l'étudient ?

Mais le sujet du livre suffit, à lui seul, à provoquer la curiosité des philosophes.

« Le but de cet ouvrage est double, dit M. Domet de Vorges. Nous nous y proposons de résoudre deux questions : la première d'une importance générale, la seconde intéressant plus particulièrement la philosophie traditionnelle des écoles chrétiennes.

« La première question touche à l'origine de la connaissance.

« Les écoles philosophiques sont partagées aujourd'hui entre deux opinions. Les uns pensent que l'homme ne connaît que les faits et ne les connaît que par les sens, qu'il tire de là toutes les notions qu'il possède. Dans ces faits l'expérience lui révèle certains rapports plus constants. L'habitude qu'il a de rencontrer toujours ces rapports le porte à les appli-

1. Article publié dans la *Science catholique* du 15 mars 1893.

quer partout. Il les juge alors universels et nécessaires. Cette habitude est-elle acquise individuellement, ou se transmet-elle de génération en génération. Il en est qui inclinent vers la seconde hypothèse. Mais pour les uns comme pour les autres la nécessité de nos jugements est affaire d'accoutumance ; elle n'a point de valeur absolue.

« D'autres pensent avec raison que cette nécessité factice ne suffit pas, que nous avons conscience de connaître une vraie nécessité. Mais comme, suivant leur opinion, on n'en peut trouver le fondement dans les faits qui sont essentiellement variables et passagers, ils jugent que l'âme doit tirer d'elle-même ces idées et ces connaissances nécessaires, qu'elle les possède constitutivement, et s'en sert pour organiser la connaissance expérimentale. L'âme a donc deux sources de connaissance indépendantes l'une de l'autre : la raison venue d'en haut qui est en possession des principes, et l'expérience sensible qui vient d'en bas.

« Nous voudrions proposer une opinion moyenne.

« Voilà pour la première question.

« La seconde est connexe à celle-ci, mais concerne spécialement la philosophie de l'école.

« L'une des principales objections qu'on lui oppose pourrait se formuler ainsi : Vous repoussez certainement le matérialisme, mais vous avez adopté une base qui vous y conduit inconsciemment. Du moment que vous tirez toutes vos idées des sens, vous ne pouvez y échapper.

Notre présente étude sera encore une réponse à cette difficulté.... Quelles sont les données primitives qui sont le propre de l'intelligence ? comment le sens contribue-t-il à nous les procurer encore qu'il n'y atteigne pas lui-même ? qu'est-ce qu'apporte le sens, qu'est-ce qu'apporte l'intelligence dans ce concours des deux facultés ? quel est ce principe que les

anciens comparaient à la lumière parce qu'il fait tout voir, et que lui-même ne peut être vu seul ? Telles sont les questions que nous essaierons de résoudre ».

Ainsi parle M. Domet de Vorges, et voilà, certes, un programme qui doit piquer la curiosité du philosophe.

Qu'il me soit permis, à ce propos, de présenter quelques observations sur les deux opinions extrêmes qui divisent aujourd'hui les écoles philosophiques au sujet de l'origine et de la valeur de nos connaissances ; je veux dire sur le Kantisme et le Sensualisme. Ces petites remarques donneront peut-être à plusieurs le désir efficace d'étudier le bel ouvrage de M. de Vorges ; et ce serait là un excellent fruit de mon travail.

I

Tout problème scientifique consiste à expliquer un fait, à chercher la raison, à montrer la cause d'un phénomène.

Quel est donc le fait de la connaissance humaine ?

Je vois un arbre. C'est un acte de connaissance. Analysons cet acte, et voyons le problème qui se pose à notre esprit. La première chose que j'observe dans cet acte, c'est que moi je vois, et que je vois un objet autre que moi, à savoir, un arbre. Telle est la distinction fondamentale du *sujet* et de l'*objet* dans la connaissance. Il me semble que moi, sujet connaissant, je perçois au-dehors un non-moi, qui est l'objet connu. Voilà les données premières de ma conscience. Est-ce bien la réalité ? N'est-ce pas plutôt une illusion ? Y a-t-il distinction réelle entre le sujet et l'objet ? Existe-t-il un moi et un non-moi ? Le moi

est-il purement actif ? est-ce lui qui crée, qui fait paraître l'objet connu, le non-moi ? ou bien le moi n'est-il que passif, et reçoit-il du non-moi une certaine impression d'où résulte la connaissance ? En d'autres termes, la connaissance est-elle une projection du moi hors de lui-même, comme celle de la lanterne magique sur l'écran ? ou serait-elle, au contraire, une action du non-moi sur le moi, pareille à l'action des objets sur la plaque photographique ?

Je ne discute pas la nature intime de ce phénomène merveilleux de la connaissance ; je ne cherche pas ce qu'il est au point de vue de la physiologie ou de la psychologie ; je me demande seulement qu'elle est l'origine et la valeur de cette distinction du sujet et de l'objet, du moi et du non-moi, dans l'acte de connaître tel qu'il se produit en nous.

Prenons un autre exemple. J'ai l'idée de l'arbre en général. C'est encore un acte de connaissance ; mais bien différent de la vision de cet arbre en particulier, que je considérerais tout à l'heure. L'arbre en général n'est pas, ne peut pas être l'objet d'un acte de vision. Les sens ne saisissent que les objets individuels déterminés. Cependant l'idée de l'arbre en général est une connaissance claire, nette, précise, qui se distingue par elle-même de toute image sensible d'un arbre ou de plusieurs arbres quelconques. Dans cette connaissance, comme dans l'acte de vision, ma conscience fait aisément la distinction du sujet et de l'objet, du moi connaissant et de l'arbre en général qui est l'objet connu. Par conséquent, l'esprit se pose le même problème. L'objet représenté par l'idée a-t-il quelque réalité en dehors du moi ? est-ce un pur phénomène du sujet ? ou bien l'idée n'est-elle pas plutôt dans le moi un produit de l'objet représenté par elle ?

On peut se demander la même chose concernant l'idée de Dieu, qui est le terme d'un raisonnement, d'une déduction de notre esprit. Cette idée a-t-elle

une valeur objective ? Dieu est-il une réalité, ou une simple apparence, une irradiation — j'oserais presque dire une phosphorescence — de la raison qui le conçoit ? Ce mouvement de la pensée qui remonte jusqu'à la cause première, jusqu'à l'Absolu, jusqu'au Parfait, répond-il au mouvement réel des choses ? serait-il, au contraire, une pure et stérile agitation de l'esprit en lui-même ? le résultat illusoire d'un besoin inné de la raison ? En d'autres termes, les premiers principes, point de départ et règle immuable du raisonnement, représentent-ils dans le sujet les lois intimes et profondes de la réalité, de l'objet ? ou ne sont-ils que les rouages d'une machine qui ne produit que des apparences et aux opérations de laquelle rien ne s'ajuste, rien ne répond, dans le monde ignoré des non-moi ?

L'importance du problème apparaît au premier coup d'œil. C'est le problème fondamental de la science. Il est certes très digne d'un philosophe d'étudier les lois et les causes générales des phénomènes de la nature, de la pensée ou des relations des hommes entre eux. Mais à quoi bon ces vastes et profondes recherches, si l'esprit ne touche pas la réalité des choses, si la construction idéale existant dans l'esprit, et qui constitue la science, ne représente pas le monde réel, si notre science, laborieusement amassée, n'est qu'un mirage fantaisiste du moi, une sorte d'hallucination, de prestige, où tout n'est qu'apparences, où l'objet, que nous croyons saisir, demeure absolument inconnu ? Il s'agit donc de savoir, ce qu'est l'esprit comme instrument de connaissance, et partant quelle est la valeur de toute la science humaine ? N'est-elle qu'un phénomène du moi ? est-elle une représentation exacte du non-moi ?

Kant, le philosophe de Königsberg, a donné une solution puissante de ce grand problème. Il s'est comparé lui-même, et non sans raison, à Copernic. La

révolution que ce savant astronome a opérée dans la science du ciel, Kant l'a faite dans la philosophie et dans toute la science. Les hommes croyaient jadis que la terre était le centre immobile du monde, et que tous les astres se mouvaient autour d'elle, ainsi que les apparences du mouvement diurne semblent l'indiquer. Copernic leur apprit à distinguer la réalité des apparences, et, changeant le centre des mondes, il fit tourner l'univers autour du soleil. Ainsi Kant dans l'ordre de nos connaissances. Les hommes croyaient avant lui, que l'esprit s'adaptait aux choses, que l'idée représentait la réalité de l'objet, que le moi percevait le non-moi, que la vérité de la science procédait de la vérité des choses mêmes. Kant survint, et imagina de faire tourner le monde autour de notre esprit, au lieu de laisser l'esprit se modeler sur la réalité des choses. L'image et l'idée ne représentent plus l'objet tel qu'il est en lui-même, *la chose en soi*, mais seulement l'apparence de l'objet, la manière dont il entre dans les cadres ou catégories innées de l'esprit, le *phénomène*. La chose *en soi*, que Kant appelle le *noumène*, nous demeure cachée, inconnaissable ; la science est faite tout entière des apparences ou formes purement idéales et subjectives, que les choses revêtent, pour ainsi dire, en pénétrant dans l'esprit.

Tel est le fond de la fameuse théorie kantienne. Un exemple vulgaire peut aider à la bien comprendre. L'œil nu perçoit la couleur réelle des objets ; c'est du moins l'opinion commune. Mais si l'œil est muni d'un verre coloré, la couleur perçue n'est pas celle de l'objet, mais du verre que traverse le rayon lumineux. Dans ce cas l'on peut dire que la couleur *en soi* reste inconnue, et que nous voyons seulement la couleur apparente, le *phénomène* de coloration produit par le verre au moyen duquel s'opère la vision. Voilà d'après Kant, ce qui arrive dans toute

connaissance. L'esprit est muni de certaines formes innées, et il perçoit, non pas les choses telles qu'elles sont, mais les apparences que les choses prennent dans le sujet grâce à ces formes préexistantes.

C'est ainsi que l'espace et le temps, au lieu d'être en quelque manière des réalités objectives, comme le croit un vulgaire ignorant, ne sont que les formes *a priori* de la sensibilité. Telle est la raison pour laquelle les objets du monde sensible nous apparaissent toujours dans l'espace et le temps. C'est un phénomène semblable à celui de la vision à travers des lunettes vertes : tout apparaît dans le temps et dans l'espace, comme tout apparaît vert à l'œil armé de cet instrument.

De même pour les connaissances de l'entendement, dans lequel on distingue douze formes *a priori* rangées sous quatre titres : quantité, qualité, relation, modalité. Les données des sens entrent dans ces formes diverses qui sont comme les lois de l'esprit. Ainsi se forment les *idées* et les *jugements* ; les idées de cause et d'effet, de substance et d'accident ; les jugements sur le possible et l'impossible, le contingent et le nécessaire. La science se constitue par l'application des catégories aux phénomènes de l'expérience sensible.

Quant à la raison, c'est-à-dire au mouvement de l'esprit vers le suprasensible, l'absolu, l'inconditionné, la chose *en soi*, elle ne peut rien fournir à la science. Le *noumène* étant inconnaissable, toute métaphysique est impossible. La *psychologie rationnelle* n'est qu'un paralogisme, dans lequel on passe du sujet tel qu'il s'apparaît au *moi en soi*, de l'unité de la pensée à la réalité d'une substance simple et identique. La *cosmologie rationnelle* se perd dans d'insolubles *antinomies*. Par exemple, soit que l'on suppose que le monde a commencé dans le temps, soit que l'on suppose qu'il n'a pas commencé, la raison se butte à

des contradictions et se détruit elle-même. Enfin, toutes les preuves de l'existence de Dieu se réduisent à une transition sophistique de l'ordre purement idéal à la réalité. Il n'y a donc pas de *théologie rationnelle*. Ainsi tombe la métaphysique sous les coups de la critique de Kant.

Tel est le puissant système Kantien.

Voici son point de départ. « Aucune connaissance ne précède en nous l'expérience, et toutes commencent avec elle » ; car, « par quoi la faculté de connaître serait-elle appelée à s'exercer, si elle ne l'était point par les objets qui frappent nos sens et qui excitent notre activité intellectuelle ? » Mais l'expérience ne peut expliquer les caractères d'universalité et de nécessité de nos jugements. Donc ces caractères viennent du sujet, de l'esprit ; et par conséquent, « nous ne connaissons *a priori*, c'est-à-dire universellement et nécessairement, que ce que nous mettons nous-mêmes dans les choses ». D'où il suit qu'il y a dans l'esprit des formes *a priori* qui donnent aux objets de l'expérience ce qui fait l'universalité et la nécessité de nos jugements. Par conséquent, « notre connaissance est un assemblage composé de ce que nous recevons par les impressions sensibles, et que l'on peut appeler la *matière* du savoir, et de ce que notre faculté de connaître, fécondée par les formes *a priori*, tire d'elle-même à l'occasion de ces impressions ». Voilà le fait que la théorie kantienne prétend expliquer.

Il est aisé de comprendre qu'il s'agit surtout de démontrer la possibilité des principes ou jugements universels et nécessaires qui sont les bases de la science, tels que le principe de causalité. Ces principes, en effet, forment la Mathématique pure, la Physique pure et la Métaphysique. Kant les appelle « jugements synthétiques *a priori* » : synthétiques, parce que l'idée de l'attribut ne peut se tirer par analyse de l'idée

du sujet, mais s'ajoute à elle comme une idée étrangère ; *a priori* cependant, parce que l'expérience ne peut expliquer leurs caractères d'universalité et de nécessité. Ces caractères leur viennent des formes *a priori* de l'esprit.

Voilà les grandes lignes du système de Kant.

Est-ce une solution satisfaisante du problème de la connaissance ?

L'examen détaillé de la *critique* kantienne exigerait de longues et minutieuses discussions. Il faudrait établir solidement les diverses preuves de l'existence de Dieu, les dégager de la preuve ontologique, et montrer qu'elles ne sont pas de vains sophismes, mais des raisonnements d'une incontestable valeur. Les fameuses *antinomies* de la *cosmologie rationnelle*, ne seraient plus des contradictions dialectiques, mais de simples difficultés que pourraient éclaircir suffisamment quelques distinctions subtiles. De même pour la *psychologie*. La réalité du *moi*, substance, sujet et cause, être simple et identique, nous apparaîtrait comme le fondement nécessaire de l'unité de la pensée. Ainsi serait rétablie toute la Métaphysique. En outre, il y aurait à discuter à fond la théorie de l'application des formes de l'entendement aux données de l'expérience sensible ; à rechercher la valeur, l'origine, la nature des formes *a priori* ; à faire voir, en particulier, le peu de solidité de l'*Esthétique* kantienne. Enfin, on examinerait les jugements synthétiques *a priori* en les soumettant à une rigoureuse analyse. Peut-être résulterait-il clairement de cette discussion que, loin d'être une critique profonde et transcendante, la *critique* de Kant n'est qu'une vue très superficielle du problème fondamental de la connaissance.

Mais il faut se borner ici à examiner le point central du système. Le voici dans tout son jour. Les caractères d'universalité et de nécessité de nos idées

et de nos jugements viennent, non pas des choses. mais de l'esprit, non pas de l'objet, mais du sujet. En d'autres termes, l'*universel* n'a pas de réalité objective ; c'est un pur concept de l'entendement.

C'est le problème de l'objectivité de l'esprit et de la raison, et, en général, de nos facultés de connaître.

Il nous ramène à la célèbre question des *universaux*. L'universel, qui est l'objet propre de la connaissance intellectuelle, a-t-il quelque réalité dans les choses perçues par les sens, comme le prétendaient les anciens *réalistes* ? ou bien n'est-ce qu'une illusion un pur produit de l'esprit, comme l'affirmaient les *nominalistes* et les *conceptualistes* ? Voilà le problème fondamental de la connaissance.

Kant donne une solution conceptualiste. Les caractères d'universalité et de nécessité de nos idées et de nos jugements, dit-il, viennent du sujet, de l'esprit, et non pas des choses.

Sur quoi Kant fonde-t-il cette affirmation ? Car enfin ce n'est pas là une chose évidente, un fait de conscience que l'on constate sans le discuter ; au contraire c'est une affirmation que repousse tout d'abord cette propension naturelle de l'esprit, qui est commune à tous les hommes et leur fait croire à tous qu'ils perçoivent la réalité elle-même, la *chose en soi*.

L'expérience, dit Kant, ne peut expliquer les caractères d'universalité et de nécessité de nos jugements. Donc ces caractères viennent du sujet, de l'esprit.

Voilà tout l'argument de Kant. J'ose dire que c'est un sophisme puéril. J'accepte l'antécédent ; je nie conséquence et conclusion. J'admets que les sens ne donnent pas l'universel. Mais s'ensuit-il que ce soit l'esprit ou le sujet qui le produise ? Nullement ; car pourquoi l'esprit ne percevrait-il pas l'universel dans l'objet, au lieu de le tirer de soi-même ? C'est la solution de certains *réalistes*, tels qu'Aristote et S. Thomas. Ne mérite-t-elle pas qu'on la discute ?

Contient-elle quelque évidente contradiction ? On ne saurait le soutenir. Il faut préciser avec soin ce qu'on entend par la réalité de l'universel. L'idée générale ou universelle, par exemple, l'idée d'homme, d'arbre ou de triangle, peut être considérée sous plusieurs aspects. C'est d'abord un phénomène transitoire, une modification momentanée, un accident, une opération de l'esprit. En cela rien de général, d'universel. C'est l'idée considérée dans son être réel, *in essendo*, et non dans son rôle représentatif, *in repræsentando*. Cette distinction s'applique à toute chose qui en représente une autre, à une statue, à un tableau, à une photographie, à tout signe, à tout symbole. Prenons la valeur représentative de l'idée. Voilà l'objet connu : homme, arbre ou triangle. Voilà l'universel : c'est l'homme en général, l'arbre en général, le triangle en général ; ce n'est ni un homme, ni un arbre, ni un triangle en particulier, déterminé, distinct de tout autre. Ce n'est donc pas l'idée, considérée *in essendo*, c'est la chose représentée par l'idée, qui est universelle. Mais il faut regarder l'universel de plus près. Il y a deux choses en lui : l'*objet* d'abord, puis son *universalité*. Tenons-nous aux exemples. Dans l'idée d'arbre en général, il y a quelque chose qui fait que cette idée convient à tous les arbres pris individuellement. Je dis : ceci est un arbre ; et encore : cela est un arbre. Voilà précisément l'*objet* de l'idée. Mais il y a de plus, dans l'idée générale, l'*universalité* de cet objet, c'est-à-dire que l'objet se trouve représenté par l'idée de telle manière que cet objet, un et identique, convient à tous les êtres particuliers auxquels l'idée s'applique avec vérité. Et c'est là ce qui constitue l'*universalité* de l'objet. Or, il est manifeste que cette universalité est un caractère de l'objet, en tant que celui-ci se trouve représenté par l'idée dans l'esprit. Aussi les scolastiques disaient-ils, avec leur précision accoutumée, que l'u-

universel *comme tel*, l'universel pris formellement, *universale formaliter*, c'est-à-dire l'universel considéré dans son universalité même, n'était pas dans les choses, mais seulement dans l'intellect, *non in re, sed tantum in intellectu*. Il n'y a de réel que l'objet universel lui-même : ce qui fait l'homme, l'arbre ou le triangle ; ce qui est dans les choses le fondement de l'idée générale : *universale fundamentaliter*. Telle est la solution réaliste d'Aristote et de S. Thomas. On ne saurait y voir rien de contradictoire.

Mais est-elle la solution vraie ? L'esprit perçoit-il la réalité même, la chose en soi ? l'universel a-t-il vraiment quelque réalité objective ?

Je vais réduire le problème à l'objectivité de l'idée d'être et du principe de contradiction. Et il est clair que, si l'être perçu par l'esprit est l'être réel, l'être *en soi*, si l'universalité de cette idée n'est pas un pur produit de l'esprit, mais a son fondement dans la chose même, si le premier principe, qui est le premier jugement de l'esprit sur la notion d'être, est une loi de la réalité, de la chose *en soi*, et non pas seulement un rouage, une loi de l'entendement et de la raison ; il est clair alors, me semble-t-il, que la *métaphysique* est une science objective, réelle, et que le reste de nos connaissances participe de cette objectivité. Le *noumène* est saisi par l'esprit ; il n'y a pas d'*inconnaissable*.

Faisons donc avec soin l'examen de l'idée d'être.

Et d'abord, je demanderai pourquoi Kant reconnaît-il la chose *en soi*, l'objet réellement distinct du sujet ? Il y a là, si je ne me trompe, une perception objective, une certaine *appréhension* de l'objet, de la chose *en soi*, par l'esprit. Et si l'esprit a le pouvoir de saisir l'existence de la chose *en soi*, pourquoi lui dénie-t-on le pouvoir d'en saisir également la nature, l'essence, la qualité ? N'y a-t-il pas là un peu d'arbitraire et quelque contradiction ? Ou bien l'objet

est totalement inconnu du sujet, et alors l'esprit ne peut rien affirmer de l'objet, pas même qu'il existe, qu'il est *en soi* ; ou bien l'esprit voit clairement hors de lui l'existence de l'objet *en soi*, du *non-moi*, et alors, pourquoi limiter au seul fait de l'existence la portée objective de l'entendement et de la raison ?

Dira-t-on que la distinction réelle du sujet et de l'objet est saisie et affirmée par la conscience ? — Je ne le conteste pas ; mais encore faut-il préciser ce que la conscience saisit et affirme. Elle saisit l'acte de la pensée, et, dans cet acte, elle affirme le sujet comme passif, c'est-à-dire le *moi* et le *non-moi*. Voilà justement la distinction du sujet et de l'objet. — Soit : mais cette perception de la conscience, ou n'est qu'une illusion, ou suppose que la pensée est objective, que l'esprit connaît la chose *en soi* ; car comment le *non-moi* serait-il saisi réellement dans l'acte de la pensée, si la pensée ne procédait pas du *non-moi*, si le *non-moi* n'y était pas représenté, si la pensée n'était nullement objective ? L'esprit est donc capable de saisir au moins l'existence de la chose *en soi*.

Du reste, dans l'acte de la pensée, la conscience saisit assurément et pose le *moi*, le sujet pensant ; elle le perçoit, pour ainsi dire sous la pensée, comme *agissant* et comme *existant*. Voilà donc une perception réelle de l'être par la conscience ; et cette perception n'est possible que si l'être réel est en quelque manière dans l'acte de la pensée. Mais je n'insiste pas sur ce point.

D'après Kant, l'apparition et l'ordre de succession des phénomènes dans la conscience ne s'explique que par l'action des causes externes. Il en est de même de la nature propre de ces phénomènes. Ni les catégories, ni les formes de la sensibilité n'expliquent pourquoi nous concevons tel phénomène sous forme de son, tel autre sous forme de couleur. « Par quoi

donc, dit Kant, la faculté de connaître serait-elle appelée à s'exercer, si elle ne l'était point par les objets qui frappent nos sens et qui excitent notre activité intellectuelle ? » Voilà pourquoi « aucune connaissance ne précède en nous l'expérience, et toutes commencent avec elle ».

On le voit clairement, le système kantien admet une perception réelle de l'être *en soi*, de l'objet. La raison le perçoit comme *cause explicative* de l'apparition, de la succession et du classement spécifique des phénomènes de la conscience. N'est-il pas contradictoire, après cela, de nier la portée objective de l'esprit, la connaissance de la chose *en soi* ?

Mais considérons attentivement l'idée d'être, telle qu'elle se trouve dans notre entendement. Je ne la regarde pas en tant qu'accident de mon esprit, mais dans sa valeur représentative. Il s'agit de l'*objet* représenté par cette idée.

Sans nul doute mon entendement croit saisir et affirme l'être réel, l'objet, le *non-moi*. N'est-ce là qu'une illusion ? D'où viendrait-elle ? pourquoi l'esprit poserait-il hors de lui ce qui serait purement de lui et en lui, ce qui ne serait en rien du dehors ? Si l'esprit affirme l'être réel, cela ne peut s'expliquer que parce que l'être saisi par l'esprit en lui-même contient en soi sa propre réalité, son objectivité, sa raison d'être *en soi*.

Et, de fait, l'être connu par l'esprit n'est que l'être *abstrait*. Peut-être me trompé-je ; mais il me semble que cette observation est la ruine de tout *Innatisme*, de tout *Ontologisme*, et du *Criticisme* kantien. L'idée d'être vient en nous du dehors. Voilà pourquoi elle n'est point innée, elle n'est point l'Etre même ; voilà pourquoi elle est objective, elle représente par nature l'être *en soi*. Il faut donc établir solidement que l'être perçu et posé par l'esprit est l'être *abstrait*.

Quels sont les caractères de l'être dans l'idée que nous en avons ? Je parle des caractères de son universalité.

Le premier c'est l'*indétermination* la plus complète. En effet, le concept d'être se trouve inclus dans tous les autres concepts. C'est une notion qui convient à toute chose, mais par laquelle on ne connaît rien de déterminé. Or l'indétermination est précisément le signe naturel de l'abstraction, puisqu'elle est la conséquence, le résultat de cette dernière. L'être, tel qu'il est dans notre esprit, est indéterminé, parce qu'il représente ce qu'il y a de plus commun, de plus général dans toutes choses ; parce que cette représentation est produite dans l'esprit *au moyen* d'une sorte de séparation, de mise à part, d'extraction (abstrahere), de ce qu'il y a de commun et de général au milieu des déterminations particulières. Supposé l'abstraction, il est aisé de voir d'où vient l'indétermination de l'être dans notre esprit. Une idée abstraite ne peut être qu'indéterminée dans l'universalité de son concept. Pourquoi l'être, tel que nous le connaissons, serait-il indéterminé, s'il n'était pas en nous par une idée abstraite ?

On dit que l'universel de nos idées est nécessaire, immuable, éternel, et que ces caractères ne peuvent s'accorder avec l'abstraction. Tout au contraire, car cette nécessité, cette immutabilité, cette éternité de l'universel, sont précisément abstraites. Dans quel sens en effet, l'homme en général est-il nécessaire, immuable, éternel ? Il est nécessaire, non pas à la façon de l'être qui est à lui-même la raison de son existence, mais seulement à la manière d'un concept dans lequel ne se trouve point celui de contingence. Cette nécessité n'est point *aprioristique* et absolue, si l'on peut ainsi dire ; elle est toute de réflexion pure, toute faite par l'esprit, toute mentale et relative à l'idée de contingence qu'elle exclut. Ainsi de l'immuta-

bilité propre à notre universel. Elle n'est point *a priori* comme celle de l'absolu, qui de soi-même répugne au changement et ne saurait y être associé; tandis que l'universel, tel qu'il existe dans notre pensée, l'homme en général, par exemple, est un simple concept séparé de tout concept de changement, mais qui ne répugne pas à être réalisé dans le monde changeant de la matière. On voit par là comment il faut entendre l'éternité de cet universel. Il est éternel, c'est-à-dire qu'il n'est déterminé par lui-même à aucun moment du temps, non plus qu'à aucun point de l'espace. Mais il peut s'y rencontrer, il se rencontre indifféremment à l'un ou à l'autre. L'absolu, au contraire, ne s'accorde jamais avec l'idée de temps et de durée. Que s'ensuit-il, sinon que les caractères de nécessité, d'immuabilité et d'éternité de l'universel, loin de marquer qu'il ne vient pas en nous du dehors, par extraction, sont la preuve manifeste de son « abstraction » originelle.

Peut-être faudrait-il expliquer cela plus longuement. Il me suffit de l'avoir montré aux esprits attentifs et réfléchis pour qu'ils saisissent la portée d'un fait si remarquable.

L'universalité de l'être dans notre concept est indéterminée : donc l'idée d'être est abstraite, donc elle est objective, elle représente vraiment l'être *en soi*.

Voilà pourquoi les premières lois de l'être dans notre esprit, les principes de contradiction et de causalité, les rapports de puissance et d'acte, sont aussi les premières lois de l'être réel, de l'être *en soi*. Les catégories ne sont pas de pures formes de l'entendement, mais la classification même des choses dans leur réalité objective. La prétendue révolution kantienne qui fait tourner les choses autour de l'esprit, au lieu de laisser l'esprit se modeler sur les choses, n'est qu'un renversement de la raison, un système

tout chimérique, sans aucun fondement, et contredit par le phénomène fondamental de notre propre esprit, à savoir par la perception même de l'être.

N'est-ce pas là une solide critique de la *critique* de Kant ? Le kantisme ne résout pas le problème de la connaissance.

II

Écoutez l'école sensualiste.

Je n'ai pas l'intention de décrire les nombreuses variétés de cette grande école. Il suffit à mon dessein de faire connaître l'essence de cette doctrine, et de la juger au point de vue de la raison.

Rappelons le problème à résoudre. Il s'agit de l'origine et de la valeur de notre connaissance intellectuelle, de nos *idées générales*. En d'autres termes : d'où vient dans l'esprit, et que vaut en nous l'*universel* ?

Le sensualisme répond : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* — il n'y a rien dans l'intelligence qui n'ait été auparavant dans les sens. Voilà pour la question d'origine. Il ajoute : *Nihil est in intellectu nisi quod prius fuit in sensu* — il n'y a rien dans l'intelligence que ce qui a été auparavant dans les sens. Voilà pour la question de valeur.

Or, dans les sens il n'y a rien d'universel, de général et d'abstrait ; mais toute connaissance sensible est une image particulière, individuelle et concrète.

Donc il n'y a pas d'*universel* dans l'intelligence : l'idée générale n'est rien qu'un vain nom, lequel n'est lui-même que le signe d'une image confuse et vague, laquelle n'est pas autre chose qu'un substitut cérébral de sensations répétées.

Telle est la solution *nominaliste* proposée par l'école sensualiste au problème de la connaissance humaine.

Comme il est facile de le comprendre, cette solution est le complément logique et nécessaire de toute doctrine matérialiste en ce qui regarde l'origine et la valeur de nos idées. Car le matérialisme, en niant l'esprit, se réduit au dur labeur de tout expliquer par la matière seule et par les seules forces qui sont en elle, aussi bien les idées générales de la raison que la conscience, la loi morale, la sensation et la vie. Voilà pourquoi les partisans du transformisme darwinien, quant à l'origine de l'homme, et de l'évolutionisme athée et matérialiste ont été contraints de renouveler les erreurs du nominalisme, et de chercher dans les phénomènes physico-chimiques la raison suffisante de la vie, et dans les phénomènes purement vitaux la raison suffisante de la sensation et de l'instinct, et dans la sensation pure la raison suffisante de la connaissance humaine et de la moralité. L'ouvrage de M. Taine, qui a pour titre : de l'*Intelligence*, me paraît être le plus puissant effort fait par l'école sensualiste dans le but de donner à ce dernier problème une solution complète.

Je ne contesterai certes pas qu'il n'y ait dans le sensualisme une grande part de vérité, et j'admets, pour l'origine de nos connaissances, qu'« il n'y a rien dans l'intelligence qui n'ait été auparavant dans le sens : *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* ». Sur ce point, qui est sans nul doute d'une importance extrême, j'ai souvent admiré les observations fines, les analyses délicates et précises, les rigoureuses déductions de M. Taine. Non plus que lui je ne crois à un innatisme quelconque, si ce n'est à celui de nos facultés. Notre connaissance vient de la chose et de l'esprit. La priorité de l'idée sur son objet est le mode de la connaissance divine et de celle des

purs esprits. L'homme, au contraire, esprit créé dans un corps et vivant en lui, tire toutes ses idées du sein des choses matérielles avec lesquelles il communique et dont il reçoit l'empreinte par le moyen des sens.

Voilà ce qui me paraît vrai dans le sensualisme. Mais je ne puis accepter sa négation de la valeur et de la réalité de mes idées générales.

A ce point de vue l'on peut faire d'étranges rapprochements entre le sensualisme et le kantisme. Ni l'un ni l'autre ne veulent admettre que l'idée universelle puisse sortir de l'expérience sensible. Tous les deux s'accordent à dire que l'universel qui est dans l'esprit ne représente rien de réel dans les choses. Par conséquent, l'un et l'autre système aboutissent logiquement au scepticisme quant à la valeur objective de nos idées. Pour Kant, la chose *en soi* est entièrement inconnue même au sens ; pour les sensualistes, il n'y a précisément que ce que connaît le sens. Le *noumène* kantien n'est qu'un pur néant, dans la doctrine sensualiste. Mais quelle différence y a-t-il, pour nous, entre l'*inconnaisable* et le néant ? Elle est petite, je ne dis pas en réalité, mais au point de vue de la connaissance de l'objet. Ainsi donc Kant et les sensualistes aboutissent au même résultat dans le problème de la valeur objective de l'universel qui est dans notre esprit.

Car l'universel est dans notre esprit, ainsi que l'affirme Kant. Et l'erreur fondamentale du sensualisme consiste à nier un fait aussi évident.

Il importe beaucoup de constater ce fait avec soin et de le mettre en pleine lumière. Toute la psychologie spiritualiste repose sur cette base. En effet, si l'idée universelle, qui est la connaissance propre de l'homme, se réduit analytiquement à l'image et au signe de l'image, lesquels ne dépassent pas l'ordre de la connaissance sensible et animale, il n'y a plus de raison de faire une différence radicale entre l'in-

Telle est la solution *nominaliste* proposée par l'école sensualiste au problème de la connaissance humaine.

Comme il est facile de le comprendre, cette solution est le complément logique et nécessaire de toute doctrine matérialiste en ce qui regarde l'origine et la valeur de nos idées. Car le matérialisme, en niant l'esprit, se réduit au dur labeur de tout expliquer par la matière seule et par les seules forces qui sont en elle, aussi bien les idées générales de la raison que la conscience, la loi morale, la sensation et la vie. Voilà pourquoi les partisans du transformisme darwinien, quant à l'origine de l'homme, et de l'évolutionisme athée et matérialiste ont été contraints de renouveler les erreurs du nominalisme, et de chercher dans les phénomènes physico-chimiques la raison suffisante de la vie, et dans les phénomènes purement vitaux la raison suffisante de la sensation et de l'instinct, et dans la sensation pure la raison suffisante de la connaissance humaine et de la moralité. L'ouvrage de M. Taine, qui a pour titre : de l'*Intelligence*, me paraît être le plus puissant effort fait par l'école sensualiste dans le but de donner à ce dernier problème une solution complète.

Je ne contesterai certes pas qu'il n'y ait dans le sensualisme une grande part de vérité, et j'admets, pour l'origine de nos connaissances, qu'« il n'y a rien dans l'intelligence qui n'ait été auparavant dans le sens : *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* ». Sur ce point, qui est sans nul doute d'une importance extrême, j'ai souvent admiré les observations fines, les analyses délicates et précises, les rigoureuses déductions de M. Taine. Non plus que lui je ne crois à un innatisme quelconque, si ce n'est à celui de nos facultés. Notre connaissance vient de la chose et de l'esprit. La priorité de l'idée sur son objet est le mode de la connaissance divine et de celle des

purs esprits. L'homme, au contraire, esprit créé dans un corps et vivant en lui, tire toutes ses idées du sein des choses matérielles avec lesquelles il communique et dont il reçoit l'empreinte par le moyen des sens.

Voilà ce qui me paraît vrai dans le sensualisme. Mais je ne puis accepter sa négation de la valeur et de la réalité de mes idées générales.

A ce point de vue l'on peut faire d'étranges rapprochements entre le sensualisme et le kantisme. Ni l'un ni l'autre ne veulent admettre que l'idée universelle puisse sortir de l'expérience sensible. Tous les deux s'accordent à dire que l'universel qui est dans l'esprit ne représente rien de réel dans les choses. Par conséquent, l'un et l'autre système aboutissent logiquement au scepticisme quant à la valeur objective de nos idées. Pour Kant, la chose *en soi* est entièrement inconnue même au sens ; pour les sensualistes, il n'y a précisément que ce que connaît le sens. Le *noumène* kantien n'est qu'un pur néant, dans la doctrine sensualiste. Mais quelle différence y a-t-il, pour nous, entre l'*inconnaissable* et le néant ? Elle est petite, je ne dis pas en réalité, mais au point de vue de la connaissance de l'objet. Ainsi donc Kant et les sensualistes aboutissent au même résultat dans le problème de la valeur objective de l'universel qui est dans notre esprit.

Car l'universel est dans notre esprit, ainsi que l'affirme Kant. Et l'erreur fondamentale du sensualisme consiste à nier un fait aussi évident.

Il importe beaucoup de constater ce fait avec soin et de le mettre en pleine lumière. Toute la psychologie spiritualiste repose sur cette base. En effet, si l'idée universelle, qui est la connaissance propre de l'homme, se réduit analytiquement à l'image et au signe de l'image, lesquels ne dépassent pas l'ordre de la connaissance sensible et animale, il n'y a plus de raison de faire une différence radicale entre l'in-

telligence de l'homme et celle de l'animal, et d'élever l'âme humaine au rang supérieur des esprits immortels, soumis à la loi morale, doués de liberté, susceptibles de mérite et de démerite, de récompense et de châtement. L'universel porte en lui toute la dignité et la noblesse de l'homme.

Qu'est-ce donc qu'une idée générale?

Ce n'est pas un simple nom. C'est le concept mental désigné par le nom. Exemple : l'idée générale d'homme. N'y a-t-il là que ce nom substantif de deux syllabes que je prononce : homme ? Je ne parle pas de l'émission de voix, des sons qui frappent l'oreille. Il est trop clair qu'il y a dans l'idée générale qui est dans notre esprit, autre chose que le vain bruit de ce mot. Je parle du nom tel qu'il est dans le cerveau. N'y a-t-il rien de plus dans l'idée générale ? Evidemment il y a autre chose, il y a quelque chose de plus, quelque chose d'antérieur au nom, qui précède le nom, que le nom ne fait que signifier, que représenter d'une certaine manière ; il y a la *chose signifiée*, la *chose nommée*, l'*idée*, ou plutôt l'*objet* de l'idée, car c'est l'objet, à proprement parler, qui est universel dans notre esprit. Rien de plus évident, puisque ces deux choses : le nom et l'idée générale signifiée par le nom, sont clairement distinctes et indépendantes l'une de l'autre. Le nom change dans chaque idiome ; l'idée générale est la même dans tous les esprits. Cette idée existe parfois, alors que le nom manque pour la traduire. L'idée générale n'est donc pas un simple nom.

Est-ce une simple image ? M. Taine s'efforce vainement de le montrer. Il est obligé par sa bonne foi de convenir que l'idée n'est pas l'image, mais la dépasse entièrement. Quoi de plus manifeste ? Toute image est une représentation sensible d'un objet particulier, individuel et concret. Essayez d'imaginer l'homme *en général*, l'arbre *en général*, le trian-

gle *en général*. Vous n'y réussirez pas. L'image d'un homme, d'un arbre, d'un triangle, naîtra aisément dans votre esprit. Mais ce n'est pas là l'idée générale d'homme, d'arbre ou de triangle ; et chacun le voit clairement. Il s'ensuit que l'idée générale n'est pas une simple image.

Par conséquent, en dehors des sensations, des images et des noms, il y a dans notre esprit certaines connaissances précises et distinctes, que l'on appelle les *idées générales* ; et celles-ci sont irréductibles à celles-là. Ajoutez image à image, retranchez, combinez ; de vos agencements et de vos calculs il ne sortira jamais qu'une image agrandie ou mutilée, précise ou vague : mais d'idée générale, point du tout. L'idée générale n'est pas un produit de l'image, ni par analyse, ni par synthèse, ni par réduction, ni par multiplication ; c'est l'effet propre d'une faculté spéciale, c'est l'acte de l'esprit.

Voilà le fait contre lequel se brise tout sensualisme et tout matérialisme. Il n'est pas vrai qu'« il n'y ait dans l'intelligence que ce qui a été auparavant dans le sens ». L'intelligence perçoit quelque chose que le sens ne saisit pas. C'est l'*universel*.

L'idée universelle ou générale est un certain mode de concevoir l'objet en dehors des conditions de temps, d'espace, de contingence et d'individuation. C'est la connaissance propre à l'homme ; c'est la manière spéciale dont l'intelligence humaine saisit les objets matériels.

Mais voici l'objection.

L'universel, dira-t-on, est une connaissance illusoire et trompeuse, puisque l'objet en lui-même, dans sa réalité matérielle et concrète, n'est pas universel, mais particulier. L'intelligence connaît l'objet à l'état d'universel ; or l'objet réel n'est pas du tout universel ; donc l'intelligence se trompe, elle ne voit pas l'objet tel qu'il est, elle ne le saisit pas dans sa

réalité : elle le connaît faussement. Nous retombons dans le scepticisme.

Il n'est pas trop malaisé à un scolastique de répondre à cette difficulté. J'avoue tout d'abord qu'elle a paru insoluble à plusieurs philosophes de marque. C'est dans le but de la résoudre que Platon inventa les idées types, les formes séparées pour parler comme l'école. D'après lui, nos idées ne sont pas une représentation des choses matérielles, car celles-ci sont dans un perpétuel mouvement, dans un perpétuel *devenir*, et il n'y a rien en elles de fixe, de permanent, de nécessaire, d'universel. Les idées de notre esprit sont comme les empreintes dans l'âme des idées-types, divins modèles et causes de tous les objets matériels. Tel est le *réalisme* platonicien.

Le *réalisme* du moyen âge est plus absolu et va droit au Panthéisme. L'intelligence ne se trompe pas, car la chose même est réellement universelle. L'individu s'évanouit dans le genre et l'espèce, qui seuls existent. Et comme l'universel est nécessairement un, il s'ensuit que tout s'absorbe dans l'unité de l'être, genre suprême. Nous voilà dans le Panthéisme le plus pur.

On ne peut donc accorder ni que l'objet connu soit universel dans sa réalité matérielle, ni que l'intelligence dans son idée universelle ne perçoive pas l'objet. Où est le nœud de cette difficulté ? où est la preuve de la portée objective de notre esprit ?

Il suffit de rappeler ce qui a été dit plus haut dans l'analyse exacte et détaillée du concept universel. L'universel, ce n'est pas précisément l'idée, mais l'objet de l'idée ; et l'objet n'est pas universel en soi, mais seulement dans son concept mental. L'objet en soi, la chose réelle n'est que le fondement de l'universel.

— *Universale formaliter est in intellectu tantum; fundamentaliter autem est in re.* — Tel est le fait ; telle est la doctrine scolastique.

Abordons maintenant la difficulté.

On dit : l'objet réel n'est pas universel ; donc l'idée universelle ne représente pas l'objet réel.

Voici la réponse. L'objet réel n'est pas à l'état de concept universel, je l'accorde ; l'objet réel n'est pas la chose représentée dans le concept universel, je le nie. Et je nie par suite que l'idée universelle ne représente pas et que notre intelligence ne perçoive pas l'objet réel.

Qu'y a-t-il d'universel dans notre esprit ? est-ce précisément l'objet perçu ? n'est-ce pas uniquement le mode de le concevoir ? La réponse est faite : c'est uniquement le concept de l'objet. Eh bien, pourquoi l'objet ne serait-il pas lui-même dans le concept tel qu'il est en soi dans la réalité matérielle ?

On le voit, la difficulté n'existe plus. Le *réalisme* modéré d'Aristote et de S. Thomas fournit la preuve de la portée objective de l'esprit, de la valeur réelle des idées générales.

Le sensualisme, non plus que le kantisme, ne présente une solution acceptable du grand problème de la connaissance.

Aurai-je réussi dans mon dessein ? Puis-je me flatter d'avoir éveillé la curiosité des esprits sérieux au sujet de cette question psychologique ? Je le souhaite, afin que le beau livre de M. Domet de Vorges compte quelques lecteurs de plus ¹.

1. Je fais le même souhait pour l'ouvrage de mon ancien élève et excellent ami le R. P. Peillaube, mariste, professeur de philosophie scolastique à l'Institut catholique de Paris : *Théorie des concepts* (Paris, Lethielleux, 10, rue Cassette).

XV

SUGGESTION MENTALE ET TÉLÉPATHIE ¹

(ESSAI THÉORIQUE).

L'attention curieuse et inquiète de beaucoup de gens se porte aujourd'hui vers une certaine classe de phénomènes étranges, que l'on désigne sous les termes savants de *suggestion mentale* et de *télépathie*. Ils sont l'objet des recherches patientes et des études laborieuses de quelques spécialistes ; et plusieurs périodiques, français ou étrangers, les recueillent avec soin pour les offrir à la méditation des médecins et des philosophes.

On appelle suggestion mentale ou à distance le fait de communiquer, de suggérer une pensée, une volonté ou un désir, à une autre personne, sans aucun intermédiaire des sens externes, par le seul effort intime de la volonté. La réalité de cette sorte de faits n'est pas encore reconnue de tous, et l'on ne peut affirmer absolument qu'ils soient reçus dans la science. Néanmoins, comme il paraît résulter de certaines expériences que l'on ne tardera pas à les constater suivant toutes les règles de la méthode, ce n'est pas une cu-

riosité vaine et un passe-temps d'oisifs, que de se préoccuper dès maintenant de leur explication.

Quant aux phénomènes télépathiques, nul ne saurait douter de leur réalité ; ils s'imposent à la science. Ce sont des phénomènes de connaissance à distance qui se produisent dans les conditions les plus variées et les circonstances les plus diverses : tantôt à l'état de veille et tantôt à l'état de sommeil ; les uns affectant les sens externes à la manière des hallucinations de la vue et de l'ouïe, les autres consistant en de simples pressentiments intimes ou en des impressions affectives ; parfois les connaissances ainsi reçues sont claires, nettes, et donnent une espèce de certitude instinctive et irraisonnée, mais le plus souvent elles ne sont que vagues et imprécises, et tourmentent l'esprit plus qu'elles ne l'éclairent ; elles ont pour objets, soit des événements qui s'accomplissent au moment même ou qui se sont passés depuis peu, soit des événements futurs dont la réalisation ne saurait être annoncée d'après les lois de la prévision scientifique ; enfin, chose à remarquer, ces connaissances se rapportent d'ordinaire à des personnes auxquelles le sujet est lié par sympathie ou par amour, et ont trait à leur mort récente ou prochaine.

Ces faits, comme il est naturel, mettent en conflit ceux qui s'efforcent d'en définir la nature et d'en découvrir les causes. Les uns, soit qu'ils nient toute cause immatérielle, soit qu'ils n'admettent point l'intervention de ces causes dans le jeu des forces de l'ordre corporel, rejettent *a priori* toute explication fondée sur l'existence et le rôle actif de prétendues forces spirituelles, et n'hésitent même pas à nier tout fait qui paraîtrait procéder de tels agents ; les autres, qui professent la réalité des esprits et croient à leur action dans le monde des corps, sont enclins, dans la mesure de leur tempérament ou de leur éducation théologique, à expliquer par l'opération de ces esprits

1. Article publié dans la *Quinzaine* du 15 mars 1896.

un grand nombre de ces étranges phénomènes.

Je crois aux esprits et à leur action dans le monde matériel. Mais n'y a-t-il pas quelque excès à leur attribuer *tous* les faits qui supposent chez l'homme un mode de connaissance sensible autre que celui qui est délimité par nos sens extérieurs, ou à mettre sur leur compte la communication des intelligences sans le moyen de ces mêmes sens ? En d'autres termes, est-il certain que *tous* les phénomènes de télépathie et de suggestion à distance ne puissent absolument pas s'expliquer autrement que par l'action de causes intelligentes de l'ordre immatériel ?

Un théologien a dit : « Ces faits violent une loi connue. Cette loi, c'est que nous ne pouvons découvrir ce qui se passe en dehors de nous qu'à l'aide de nos sens, et surtout que nous ne pouvons découvrir la pensée et la volonté des autres hommes que par des signes extérieurs qui nous les manifestent.

Ces faits semblent donc être au-dessus des forces de notre nature ¹. »

Telle est la base de l'explication préternaturelle ou pneumatologique de ces phénomènes. Cette base est-elle solide ? Cette loi est-elle absolue ?

Je vais essayer de répondre à cette question d'après les enseignements de la philosophie scolastique et de la théologie chrétienne.

J'essayerai de montrer ensuite que toute explication naturelle de ces faits n'est pas évidemment contradictoire et impossible.

Mon intention n'est point de nier toute action des esprits dans cette sorte de phénomènes. Il me paraît, au contraire, que plusieurs de ces faits procèdent de ce genre de causes. J'ai simplement le dessein de réagir contre une certaine disposition de l'âme qui porte

1. Dictionnaire apologetique de la foi catholique, art. Hypnotisme.

un grand nombre de ceux qui croient à des intelligences surhumaines à négliger la recherche des causes naturelles, qui seules relèvent de la science, et à se contenter trop aisément d'expliquer les faits d'apparence merveilleuse à la manière des bonnes gens, par l'intervention facile des purs esprits. Assurément les esprits agissent ; mais agissent-ils dans *tous* les phénomènes de suggestion mentale et de télépathie ? Voilà le problème. Il me semble qu'on ne peut l'affirmer avec certitude, et que la loi invoquée pour être la base d'une telle affirmation n'est pas aussi absolue qu'on paraît le croire. J'en appelle à la doctrine et à l'autorité de saint Thomas.

I

Il n'est pas plus facile aujourd'hui qu'autrefois d'expliquer l'union de l'âme et du corps dans l'homme. Quiconque admet l'unité substantielle, c'est-à-dire entitative et permanente, du *moi* humain, reconnaît sans peine, grâce au témoignage clair et formel de la conscience, que les deux parties de l'homme, l'esprit et la matière, constituent un seul être, une seule substance. Mais ces philosophes eux-mêmes sont loin de s'accorder dans la définition de cette unité substantielle. Et, il faut l'avouer, leurs dissentiments s'expliquent sans peine. Il n'est pas, en effet, bien aisé de concevoir clairement et de définir avec une rigoureuse justesse comment un esprit, tel que l'âme, joint à un amas de matière, tel que le corps, forme avec lui une substance unique, une seule nature, une seule personnalité.

J'accepte la formule scolastique, qui est aussi celle de la théologie, et même du dogme chrétien : *l'âme est la forme substantielle du corps humain*. Assu-

rement, ce serait exagérer quelque peu que de dire que cette formule est lumineuse et dissipe toute obscurité. Les scolastiques, en effet, ne s'accordent pas bien entre eux sur le sens exact du mot *forme substantielle*. Mais, à le prendre même dans le sens précis des thomistes, qui me paraît être le seul vrai, il n'en reste pas moins très peu clair comment un esprit est en réalité « ce qui fait actuellement, par soi-même et en dernière analyse, *primo et per se*, exister et agir » la matière de notre corps.

Admis la formule, j'accepte, de plus, la première conséquence logique que l'on en doit tirer, à savoir que l'on ne peut imaginer ni concevoir entre l'âme et le corps dans l'homme une substance mitoyenne quelconque qui servirait à unir ces deux parties extrêmes. L'âme est par son essence même forme substantielle du corps humain, et elle informe directement la matière de ce corps. Ainsi donc point de troisième substance en nous, qui serait une sorte de *medium* liant ensemble le corps et l'âme : ni matière incorruptible, ni esprit corporel, ni portion de la quintessence, ni médiateur plastique, ni pénétrant, ni quo que ce soit que l'on invente dans ce genre et dans ce but ¹. Ce trait d'union compliquerait les difficultés métaphysiques et psychologiques du problème, loin de les amoindrir ou de les dissiper.

Quoi qu'il en soit de ces obscurités premières, desquelles cependant il faut, je crois, tenir grand compte lorsqu'on arrive à conclure et à affirmer ou nier avec certitude, la théorie scolastique du composé humain nous amène à ne point admettre que l'âme agisse jamais, tant qu'elle est unie au corps, indépendamment de ce dernier. Dans cet état d'union, elle est — que l'on me permette de changer légèrement l'expression imagée de M. de Bonald — *une intelligence as-*

1. *Somme théologique*, I, qu. 76, art. 7.

servie à des organes. Par conséquent, l'âme unie au corps ne peut communiquer ni par l'intelligence ni par l'appétit, soit avec les êtres inférieurs ou corporels, soit avec d'autres âmes incorporées comme elles, soit avec les esprits supérieurs, si ce n'est par l'intermédiaire du corps qu'elle informe et anime.

Arrêtons-nous à préciser ce point de la théorie.

L'intelligence humaine n'est pas une faculté qui soit, si l'on peut ainsi dire, partie composante ou forme d'un organe matériel ; elle n'est pas non plus une activité absolument dégagée de la matière et purement spirituelle, comme les formes séparées ; elle tient le milieu entre les sens et les esprits. L'âme, dont elle n'est qu'une qualité, une puissance, est, de sa nature, forme d'un corps ou partie substantielle d'un composé matériel ; mais par soi-même, l'intelligence, pour employer l'expression scolastique, émerge de la matière que l'âme informe et s'élève au-dessus des activités vitales qui sont emprisonnées dans le corps. Voilà pourquoi l'objet proportionné de notre connaissance intellectuelle n'est ni la qualité sensible que les sens perçoivent à l'état individuel et concret, ni la forme ou l'idée absolument immatérielle et purement spirituelle, comme sont les esprits purs et les idées platoniciennes, mais la forme matérialisée, telle que l'âme humaine, saisie à l'état abstrait, dégagée des accidents qui l'individualisent, généralisée, universalisée, *dématérialisée*, en un mot, tout comme la faculté intellectuelle elle-même. Ainsi il existe un rapport parfait entre l'intelligence humaine et son objet connaturel. Il s'ensuit que cette intelligence a besoin que les sens lui présentent à l'état concret ces formes matérielles qu'elle perçoit à l'état abstrait et universel. C'est sur les connaissances sensibles qu'elle travaille et dont elle fait jaillir la connaissance intellectuelle. En d'autres termes, c'est avec des images qu'elle élabore des idées.

Telle est la loi fondamentale de l'intelligence humaine, d'après la théorie des scolastiques. Cette intelligence ne connaît les corps que par l'intermédiaire des sens ; *Nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu*¹.

De cette loi première, qui règle l'activité de notre esprit, découle la conséquence suivante : l'intelligence humaine ne se perçoit pas directement elle-même ; elle a seulement conscience de son acte, et, dans son acte, elle perçoit sa propre existence, mais sans raisonnement ni réflexion, par une sorte de sentiment instinctif de sa réalité et de sa vie : elle se sent agir et exister. Quant à connaître et définir sa nature intime, quant à avoir la science de soi-même, l'intelligence humaine ne le peut qu'à l'aide du raisonnement, par l'analyse de son acte et la recherche d'une cause proportionnée. Et cette connaissance raisonnée et scientifique exige, dit le Docteur angélique, « diligentes et subtiles recherches ». De là l'ignorance et les erreurs sur la nature de l'âme². Il s'ensuit que les âmes humaines ne peuvent communiquer entre elles et se connaître que par le moyen des corps qu'elles animent. N'ayant aucune vision directe d'elles-mêmes, elles sont incapables de se voir directement les unes les autres et d'entrer ainsi directement en rapports, comme font les esprits purs ou « formes séparées »³.

Une autre conséquence directe de la loi fondamentale de notre esprit, c'est que l'intelligence humaine ne perçoit rien qu'en regardant les fantômes ou images sensibles d'où elle tire ses idées : *Nihil intelligit nisi convertendo se ad phantasmata*. Et voilà pourquoi notre âme ne peut connaître directement

les purs esprits, qui ne tombent pas sous les sens et ne sont pas représentés dans l'imagination ; elle ne peut même parvenir par le raisonnement à s'en faire une idée exacte et adéquate, à cause de l'immatérialité absolue de ces esprits, à laquelle ne saurait atteindre l'idée ou la forme la plus *dématérialisée* par l'abstraction¹.

On voit par là qu'étant donné la nature de l'âme humaine, on ne peut admettre qu'elle connaisse rien sans l'intermédiaire du corps, c'est-à-dire sans production préalable d'images ou de fantômes par la faculté imaginative, et sans l'action physiologique cérébrale nécessaire aux opérations de cette faculté.

Mais une objection se présente. Notre âme, dit-on, étant immortelle de sa nature, tandis que le corps est naturellement mortel, il s'ensuit que l'âme doit avoir un mode naturel d'agir, de connaître, indépendant du corps et de la matière, une activité immatérielle et purement spirituelle, conforme à la manière d'être de l'âme, après cette vie terrestre, dans l'état de séparation du corps. Pourquoi donc cette activité naturelle de notre âme, qui ressemble sans doute à celle des purs esprits, auxquels l'âme séparée est assimilée justement, ne s'exercerait-elle pas dès cette vie, dans certaines circonstances spéciales ? et pourquoi n'expliquerait-on pas de la sorte les faits étranges de suggestion et de télépathie qui paraissent exiger entre les âmes un mode de connaissance et un genre de communication indépendants et des organes des sens et des corps eux-mêmes ?

Cette objection a peut-être quelque apparence, mais elle manque de solidité. Dans l'hypothèse platonicienne et origéniste de la préexistence et, partant, de la spiritualité pure et absolue des âmes, il semblerait naturel et logique d'attribuer à celles-ci une

1. *Somme théologique*, I, qu. 85 et 86.

2. *Ibid.*, I, qu. 87, art. 1.

3. *Ibid.*, I, qu. 55 et 56, 87 et 88.

1. *Ibid.*, qu. 88, art. 1 et 2.

activité intellectuelle indépendante de leurs corps matériels. Mais cette hypothèse, d'après laquelle nos âmes paraissent être de même nature que les purs esprits, n'a aucun fondement rationnel. Les théories gnostiques des alexandrins, dont elle faisait partie, sont dénuées de toute valeur philosophique; et nul théologien, depuis de longs siècles déjà, ne croit nécessaire de recourir à l'opinion d'Origène pour justifier, dans la question du péché originel, la justice, la sagesse et la bonté de Dieu. Du reste, cette opinion est inconciliable avec la doctrine de l'âme forme substantielle du corps humain ¹.

Une autre hypothèse, celle de Platon sur la connaissance par les idées archétypes, pourrait paraître prêter quelque appui à l'objection en permettant de concevoir une certaine activité intellectuelle des âmes sans l'intermédiaire de leurs corps respectifs. Mais, outre que pour Platon et les philosophes qui se rattachent à lui par l'*apriorisme* ou l'innéisme de nos idées, l'intervention des sens est nécessaire à l'éveil et à la réminiscence de l'esprit ainsi qu'à sa mise en activité, cette hypothèse s'accorde difficilement avec la doctrine scolastique sur la nature de l'âme, car, dit saint Thomas, « l'âme, forme substantielle, appartient plutôt au genre animal qu'à celui des purs esprits ² ». On ne peut donc trouver dans cette hypothèse une base solide à l'objection, une raison valable d'admettre une activité purement spirituelle de l'âme formellement unie au corps.

Mais abordons de face la difficulté. Quel est le mode naturel de connaissance de l'âme séparée?

Remarquons d'abord que l'état de séparation n'est

1. *Somme théologique*, I, qu. 90, art. 4. — *Cont. gent.*, II, cap. 83 et 84.

2. *In quantum est forma corporis pertinet ad genus animalium.* (*Som. théol.*, loc. cit., ad 2^m.)

pas l'état naturel de l'âme humaine : *Esse separatam a corpore est præter rationem suæ naturæ* ¹. Sans doute l'âme est naturellement immortelle, et le corps naturellement mortel; d'où il paraît suivre que l'état de séparation ou de vie immortelle est aussi naturel à l'âme que l'état d'union ou de vie terrestre. Il n'en est rien cependant, car, l'âme étant créée pour être essentiellement forme du corps, cette qualité ou fonction première de forme substantielle fait précisément que l'existence séparée, à l'état de forme pure, sans être absolument contraire à sa nature, est, si l'on peut ainsi dire, en dehors de sa destination première ou de sa raison d'être essentielle. Et c'est pourquoi — on peut joindre aux autres ce motif métaphysique — la sagesse divine a pourvu à la résurrection des corps.

Il suit de cette donnée que le mode de connaissance proportionné à l'état de l'âme séparée lui est, comme ce mode d'être, un peu anormal : *Similiter intelligere sine conversione ad phantasmata est ei præter naturam* ². Ce mode de connaissance, en effet, est propre aux purs esprits; et, par conséquent, l'âme humaine ne saurait y atteindre la perfection. Cette manière de connaître, purement spirituelle, encore qu'elle soit en elle-même plus parfaite que la nôtre, est moins accommodée à la nature de l'âme et, partant, moins parfaite relativement à sa capacité de forme substantielle ³.

Sans doute, dans cet état de séparation, l'activité intellectuelle de l'âme ne s'exerce pas seulement sur les idées acquises durant la vie terrestre et conservées dans la mémoire ⁴. S'il en était ainsi, l'objection tomberait d'elle-même, car, la connaissance de l'âme

1. *Som. théol.*, I, qu. 89, art. 1.

2. *Ibid.*, loc. cit.

3. *Som. théol.*, loc. cit.

4. *Ibid.*, loc. cit., ad 3^m et art. 5 et 6.

séparée étant limitée aux idées extraites des images sensibles, il ne servirait de rien de recourir à ce mode spécial de connaître pour expliquer les phénomènes de suggestion mentale et de télépathie. Saint Thomas enseigne que, en outre des idées acquises par les sens et conservées en elle, l'âme séparée reçoit de Dieu, à la manière des purs esprits, certaines espèces intelligibles ou idées qui lui représentent et lui font connaître les objets ¹. Mais ces idées ne peuvent lui donner une connaissance claire et nette des choses : il semble que cette lumière soit trop vive pour elle, qu'elle en soit éblouie, et que les objets ne lui apparaissent que d'une manière confuse et vague, comme si les détails et les contours en étaient voilés par l'éclat des divins rayons ². Ces idées infuses ne lui représentent pas, comme celles des intelligences pures, les choses dans leur individualité, les espèces dans le genre, et dans l'espèce chaque être particulier ; l'âme séparée ne connaît par cette sorte d'idées que les choses individuelles qu'elle est d'une manière quelconque déterminée à percevoir ainsi, soit qu'elle les ait connues dans sa vie antérieure, soit qu'elle se trouve en rapport avec elles par une certaine affection ou une sympathie naturelle, soit enfin que Dieu veuille lui en donner la connaissance ³. Mais toujours est-il qu'elle ne pénètre pas l'avenir, encore qu'elle connaisse les choses éloignées et qu'elle les voie à distance, l'idée reçue par elle n'étant nullement obscurcie par l'éloignement des objets ⁴.

D'après ce court exposé de la théorie thomiste de la connaissance des âmes séparées, il est clair que le principe formel immédiat de cette connaissance est, comme pour les purs esprits, une *espèce intelligible*

infusée par Dieu à l'âme. Les esprits, en effet, n'ont pas d'autre moyen d'avoir en leur entendement les idées des objets, si ce n'est de les recevoir de l'auteur de ces objets mêmes. Ce mode d'acquérir les idées est, du reste, le seul proportionné à la perfection de leur nature, laquelle est indépendante des corps pour l'existence et doit l'être également pour l'opération ¹.

Il s'ensuit que l'âme unie à son corps ne peut avoir en cet état le mode de connaître propre à l'âme séparée, car Dieu ne fait rien qui soit contraire aux lois de la nature des êtres qu'il a créés et qu'il gouverne avec sagesse. On ne saurait donc admettre que les âmes humaines, lorsqu'elles sont unies à leurs corps, puissent communiquer directement entre elles ni avec d'autres objets, quels qu'ils soient, grâce à un mode de connaissance différent de celui qui leur convient dans l'état d'union. L'action physiologique du cerveau telle que l'exige la production des images dont l'intelligence humaine tire ses idées, voilà bien l'intermédiaire naturel et nécessaire dans toute connaissance de l'âme, tant que celle-ci est actuellement forme substantielle du corps. Ainsi est résolue l'objection qui paraissait résulter de l'aptitude innée de l'âme humaine à connaître suivant le mode propre des purs esprits.

Une autre objection pourrait être faite par les philosophes, s'il s'en trouvait encore, partisans de l'unité de l'intellect pour tout le genre humain. Mais il me paraît inutile de m'arrêter à réfuter cette théorie panthéistique que les docteurs scolastiques ont combattue chez les maîtres de l'école arabe, Avicenne et Averroès ². Personne aujourd'hui, que je sache, ne soutient de pareilles hypothèses et ne songe à les res-

1. *Ibid.*, loc. cit., 3^m.

2. *Ibid.*, loc. cit., art. 3.

3. *Ibid.*, loc. cit., art. 4.

4. *Somme théologique*, art. 7.

1. *Ibid.*, I, qu. 55, art. 2.

2. *Ibid.*, I, qu. 76, art. 2 ; qu. 79, art. 4 et 5. — *Cont. gent.*, II, cap. 73 à 76.

taurer, même parmi les docteurs ès-sciences occultes.

Tenons-nous donc fermement à la formule et à la doctrine de l'École : l'âme humaine est la forme substantielle du corps humain, et, par suite, elle ne peut absolument rien connaître, à l'état d'union, que par l'intermédiaire du corps qu'elle anime et du cerveau qu'elle met en activité.

S'ensuit-il qu'elle ne puisse connaître les objets matériels que par les organes des sens externes, et que les phénomènes de suggestion mentale et de télépathie doivent être classés en bloc parmi les faits surnaturels, qui dépassent les limites des facultés ou énergies de la nature et de l'homme?

II

D'après la théorie scolastique de la connaissance humaine, c'est l'imagination seule, c'est-à-dire la faculté qui forme, conserve et reproduit dans le cerveau les images ou fantômes sensibles, qui est nécessaire à l'opération de l'intellect et à la production des idées. Les sens externes et les sensations ne sont requis pour l'exercice de l'entendement qu'autant qu'ils servent à fournir des matériaux à l'activité de l'imagination et à la production des fantômes sur lesquels opère l'intellect agent. Il s'ensuit que la question de savoir si l'intelligence peut entrer en rapport de connaissance avec les phénomènes sensibles du monde corporel sans l'intermédiaire des sens externes, se réduit à celle-ci : Est-il possible de concevoir indépendamment de l'opération préalable des organes extérieurs de la connaissance sensible, que l'imagination présente à l'intellect une image

correspondant à un phénomène réel et capable de donner à l'intellect une certaine connaissance de ce phénomène?

Ainsi posée, en des termes qui ne précisent point la cause productrice de ces images, la question se résout sans peine, car il est admis par tout le monde que l'activité imaginative n'est pas liée directement à celle des sens externes, et que, par suite, sous l'influence des purs esprits, par exemple, il peut se produire dans notre imagination des fantômes qui représentent vraiment la réalité et nous en donnent une connaissance exacte, claire et certaine. Les visions imaginatives que l'on a observées chez les mystiques, et que nul théologien ne peut ignorer, s'expliquent aisément de cette façon. D'où l'on voit que la sensation directe et immédiate n'est pas l'intermédiaire *absolument* nécessaire entre notre entendement et l'objet sensible perçu par lui dans une image proportionnée.

Mais il ne s'agit pas ici de la possibilité d'un rapport direct à établir par une cause *quelconque* entre les fantômes de l'imagination et les faits de l'ordre matériel; cette possibilité, nul ne la conteste. La question présente a pour objet l'exclusion de toute cause *intelligente* dans l'établissement de ce rapport. En d'autres termes, nous cherchons si la production de certaines images vraiment représentatives de faits réels, sans l'intermédiaire des sens externes, peut s'expliquer par les *seules causes naturelles de l'ordre physique* agissant sur le cerveau.

Sans doute il nous serait en ce moment très utile de connaître avec précision et clarté ce qu'est une image, un fantôme, et de faire dans sa production la part de l'activité psychique de l'âme et celle de l'activité physiologique de l'organe cérébral. Mais les scolastiques, qui abondent en formules et ont excellé dans l'art des classifications logiques, ne nous ont

rien appris sur ce sujet. Je ne crois pas que la philosophie moderne, sensualiste ou cartésienne, française, allemande ou anglaise, ait beaucoup éclairci ce mystère de la psychologie. Quand aux curieuses recherches de la psycho-physiologie, elles n'ont jeté sur ce point obscur aucune lumière. De là pour nous, dans la question qui nous occupe, un assez large champ ouvert aux hypothèses en ce qui concerne le rôle du cerveau dans la production des images.

D'autre part, le rapport de causalité et de ressemblance qui existe sans nul doute entre l'image sensible particulière et l'idée universelle abstraite par l'intellect ne nous est pas plus connu. Et c'est pourquoi il est impossible de préciser qu'elles doivent être les conditions ou qualités d'une image afin que l'entendement en puisse recevoir une certaine connaissance de l'objet. Aussi serait-ce se montrer fort exigeant, que de vouloir déterminer *a priori* la nature et l'intensité des causes naturelles capables de produire une telle image dans le cerveau. La sagesse prescrit de se garder sur tous ces points de quelque fâcheux excès de dialectique et de ne repousser que ce qui apparaît évidemment contradictoire aux principes assurés de la métaphysique et de la psychologie.

Un fait certain, et qu'il importe de remarquer tout d'abord, c'est qu'il n'est nullement nécessaire à la production des images que l'excitation physiologique arrive au cerveau par les organes de la sensation. Il suffit qu'elle y parvienne, soit du dedans à la suite d'un afflux sanguin ou par quelque accumulation d'électricité animale, soit du dehors par l'influence des agents physiques et chimiques qui opèrent à travers le milieu cosmique dans lequel sont plongées et par lequel sont en rapports continuels les molécules des corps. Ce point me paraît hors de doute, et il est de grande conséquence pour nous. Il s'agit, en effet, maintenant de savoir si l'on doit admettre, d'après la

doctrine scolastique, que des images correspondant à la réalité des objets puissent être produites dans le cerveau par l'action de quelqu'une de ces causes de l'ordre naturel qui sont capables d'exciter l'organe cérébral et d'y mettre en jeu les activités psychiques.

Or, il n'est pas douteux que saint Thomas d'Aquin n'ait admis la possibilité d'une telle action sur le cerveau et d'une connaissance réelle produite de la sorte.

A maintes reprises, dans ses divers ouvrages, l'illustre docteur a recherché si l'esprit humain était capable de prévoir l'avenir : *utrum intellectus noster cognoscat futura*. Et chaque fois il a répondu qu'une certaine prévision de l'avenir était possible à l'homme par l'influence naturelle des agents physiques sur l'organe de l'imagination. Voici l'exposé complet, quoique succinct, de la pensée de saint Thomas.

Le grand docteur suppose d'abord que, dans l'état de sommeil, l'âme est dégagée des sens externes et, partant, plus apte à percevoir certaines idées abstraites et à pénétrer la signification de certaines images¹.

Cette aptitude de l'âme n'est pas, d'après l'angélique maître, une sorte de faculté divinatoire qui lui serait naturelle, ainsi que l'enseignaient les philosophes alexandrins conformément à la théorie platonicienne de la connaissance. Aussi ne suffit-il pas que l'âme se dégage des sens, par le sommeil ou l'extase, pour saisir aussitôt les causes générales des phéno-

1. *Anima nostra, quanto magis a corporalibus abstrahitur, tanto intelligibilia abstractorum fit capacior. Unde, in somniis et alienationibus a corporis sensibus, magis divine revelationes percipiuntur et praevisiones futurorum...* (Som. théol., I, qu. 12, art. 11)... *Fiunt in imaginatione aliqua signa futurorum. Haec autem signa magis percipiuntur in nocte et a dormientibus quam de die et a vigilantibus.* (Som. théol., I, qu. 86, art. 4, ad 2.).

mènes du monde corporel et prévoir les événements futurs. Non, déclare saint Thomas, il n'est pas naturel à l'âme de connaître l'avenir, même quand elle est dégagée de ses sens externes ¹. Ce genre de prévisions exige pour se produire l'action de certaines causes spirituelles et corporelles.

Pas n'est besoin d'insister sur l'action possible des causes spirituelles qui sont les purs esprits, anges ou démons. Nous savons déjà qu'ils peuvent agir sur notre imagination sans l'intermédiaire des sens et nous communiquer par ce moyen certaines connaissances qui sont au-dessus de la portée de nos facultés naturelles ².

Le point curieux à examiner, c'est l'action des causes corporelles. Saint Thomas enseigne expressément la possibilité de cette action, et il affirme qu'elle peut avoir pour résultat naturel la prévision de l'avenir. Voici ses propres paroles :

« Le même phénomène se produit sous l'influence de causes corporelles supérieures. Il est clair, en effet, que les corps supérieurs impressionnent les corps inférieurs. Par conséquent, puisque les facultés sensibles sont formes ou *actes* d'organes corporels, l'imagination ou *phantasia* subit l'impression des corps célestes et en est modifiée de quelque manière. Et, comme les corps célestes sont la cause d'effets à venir, il se produit dans l'imagination *certaines signes* de choses futures. Ce sont ces signes que l'âme per-

1. *Non est secundum naturam animæ quod futura cognoscat cum a sensibus alienatur.* (Som. théol., loc. cit.).

2. Remarquons seulement que l'âme est plus apte à recevoir ces communications dans l'état de sommeil que dans l'état de veille : *Hujusmodi autem impressiones spiritualium causarum magis nata est anima humana suscipere cum a sensibus alienatur, quia per hoc propinquior fit substantiis spiritualibus et magis libera ab exterioribus inquietudinibus.* (Som. théol., loc. cit.).

çoit mieux la nuit, à l'état de sommeil, que le jour, à l'état de veille ¹ ».

Tel est le fait et sa théorie. Les corps supérieurs, c'est-à-dire les cieux, d'après le système de Ptolémée, agissent sur les corps inférieurs ou sublunaires, ainsi que l'enseigne Aristote. On peut donc concevoir qu'ils exercent une action sur la faculté imaginative laquelle informe un organe corporel. Que produisent-ils en elle ? des mouvements sans doute, qui engendrent des fantômes ou images : *Hi vero motus faciunt phantasmata* ². Et ces images signifient ou représentent certains événements futurs que ces corps supérieurs doivent produire : *Fiunt in imaginatione aliqua signa quorundam futurorum*. Que sont ces signes mystérieux ? Saint Thomas ne le dit point, et nous n'avons pas à le rechercher ici. Il nous suffit de savoir que l'âme humaine est apte à les percevoir et à les interpréter ³.

Du reste, d'après saint Thomas, les animaux eux-mêmes subissent ces influences des corps célestes, et, comme ils y cèdent à l'aveugle, de là vient que les mouvements des animaux nous fournissent des pronostics certains d'événements futurs ⁴. Et le saint

1. *Contingit autem et hoc per impressionem superiorum causarum corporalium. Manifestum est enim quod corpora superiora imprimunt in corpora inferiora. Unde, cum vires sensitivæ sint actus corporalium organorum, consequens est quod ex impressione coelestium corporum immutetur quodammodo phantasia. Unde, cum caelestia corpora sint causa multorum futurorum, fiunt in imaginatione aliqua signa quorundam futurorum. Hæc autem signa magis percipiuntur in nocte et a dormientibus quam de die et a vigilantibus.* (Som. théol., loc. cit.).

2. *Ibid.*

3. *Anima, quando abstrahitur a corporalibus, aptior redditur ad percipiendum subtiles motus qui ex impressionibus naturalium causarum in imaginatione humana relinquuntur.* (Som. théol., 2, qu. 172, art. 1, ad 1^m).

4. *Et ideo ex motibus hujusmodi animalium magis possunt cognosci quedam futura, ut pluvia et hujusmodi,*

docteur remarque qu'il en est de même chez les hommes dépourvus de sens et de jugement ; « car leur intelligence étant vide de pensées et de soucis est comme un pur mobile qui cède à la poussée du moteur ¹ ».

On peut résumer la doctrine de saint Thomas dans cette conclusion qui appartient à la théologie morale : La divination par les songes n'est pas illicite, si l'on se borne à les interpréter en tant qu'ils sont causés par Dieu ou par un agent naturel ².

Me trompé-je en disant que la doctrine scolastique autorise à admettre une certaine prévision de l'avenir par l'influence directe des causes naturelles sur l'imagination sans l'intermédiaire des sens externes ?

Mais, dira-t-on, ne serait-ce pas dénaturer l'enseignement de saint Thomas et tomber dans les erreurs de l'astrologie, que d'attribuer à l'âme humaine, sous l'influence des corps célestes, la prévision des actes et des événements qui dépendent du libre arbitre de l'homme ? Le Docteur angélique a toujours nié l'action déterminante des astres sur notre volonté, et, par suite, il n'a jamais admis que les astres puissent produire dans le cerveau des images représentatives des choses futures dont l'existence dépend de notre liberté ³.

quam ex motibus huminum qui moventur per consilium rationis. (Som. théol., I, qu. 86, art. 4, ad. 3^o).

1. *Quidam imprudentissimi sunt maxime providentes nam intelligentia horum non est curis affecta, sed tanquam deserta et vacua ab omnibus, et mota secundum movens ducitur. (Som. théol., loc. cit.).*

2. *Si quis utatur somniis ad præcognoscenda futura, secundum quod somnia procedunt ex revelatione divina vel ex causa naturali, quantum potest se virtus talis causæ extendere, non erit illicita divinatio. (Som. théol., 2, qu. 95, art. 6).*

3. *Som. théol., 1a 2æ, qu. 9, art. 5. — Cont. gent., III, cap. 85 et 87.*

Je reconnais sans peine que tel est, en effet, le sens général de l'enseignement de saint Thomas, et que, dans sa doctrine, la prophétie naturelle, comme il l'appelle, n'a ordinairement pour objet que des faits de l'ordre physique. Mais il me paraît hors de doute que saint Thomas lui-même a admis, dans certains cas, la possibilité d'une prévision de faits humains par l'action des corps célestes sur l'organe cérébral et la faculté imaginative.

En voici un exemple. Le pape saint Grégoire rapporte dans ses *Dialogues* le fait suivant : Un homme était malade à la mort, et l'on avait réglé qu'il serait enseveli dans telle église. Soudain il s'éveilla et prédit qu'il irait par la voie Appienne à l'église de Saint-Sixte, puis il mourut. Il arriva alors que les porteurs chargés de sa dépouille, bien qu'ils ignorassent la prophétie, prirent la voie Appienne et déposèrent le corps dans l'église qu'il avait désignée. Saint-Grégoire explique cette prédiction par une certaine vertu divinatoire dont l'âme jouirait au moment de quitter le corps. Voici l'explication donnée par saint Thomas. « Quoique le libre arbitre ne soit pas soumis à l'action déterminante des causes naturelles, dit-il, cependant ces causes facilitent ou empêchent parfois les actes exécutés par le libre arbitre ; c'est ce qui a dû se produire dans le cas cité, où les porteurs ont pu être déterminés par la considération du temps qu'il faisait à changer le lieu de la destination du cadavre : et voilà, conclut-il, ce dont la prévision a pu être causée par l'influence des corps célestes ¹ ».

Ainsi parle saint Thomas, et je suis loin de prétendre que son explication soit satisfaisante ; mais j'en puis conclure justement, me semble-t-il, que le saint docteur étend parfois la prophétie naturelle par les causes de l'ordre physique jusqu'aux actes qui procèdent de la libre volonté.

1. *De Veritate*, qu. 12, art. 3, ad 6^m.

Du reste, saint Thomas pose lui-même les bases théoriques de cette conclusion. Chacun sait que l'astrologie était une conséquence de l'action déterminante que les corps célestes exerçaient, assurait-on¹, sur les opérations du libre arbitre comme sur les mouvements du monde matériel et les fonctions de la vie végétative et animale. Il suivait, en effet, de cette hypothèse que l'étude des influences astrales devait conduire à deviner l'avenir dans les choses d'ici-bas. L'angélique docteur admettait, comme les astrologues, l'action des corps célestes sur les corps sublunaires et jusque sur les organes de nos sens et l'imagination elle-même; bien plus, il reconnaissait une sorte d'influence indirecte des astres sur l'entendement par l'intermédiaire des facultés de l'ordre sensible, en vertu de ce principe que « l'intellect ne reçoit rien que par les facultés de cet ordre »²; mais il n'a jamais admis qu'une telle influence s'exercât sur la volonté ni, par suite, sur nos actes libres, encore que les corps célestes agissent sur l'appétit concupiscible et irascible, lequel n'est pas sans action sur la volonté. Et la raison de cette immunité de l'appétit volontaire par rapport à l'action des corps célestes, c'est que, dit-il, « la volonté est toujours maîtresse d'obéir ou de résister aux mouvements passionnels de l'appétit inférieur »³. Et c'est pourquoi l'astrologie était un système faux et une erreur condamnable, puisqu'elle supposait logiquement une volonté sans libre arbitre. Elle procédait en philosophie d'une sorte de *déterminisme astral*.

1. Cf. *Cont. gent.*, III, 84, *in medio*.

2. *Intellectus ex necessitate accipit ab inferioribus viribus apprehensivis.* (*Som. théol.*, I, qu. 115, art. 4. — *Cont. gent.*, III, cap. 84, *in fine*.)

3. *In potestate voluntatis remanet sequi passiones vel eas refutare.* (*Som. théol.* I. qu. 115, art. 4.)

Cependant il arrivait aux astrologues de prédire la vérité concernant les actes humains; et saint Thomas ne conteste nullement la réalité de ces prédictions¹. Comment expliquer ces prophéties astrologiques?

Dire qu'elles étaient inspirées par les démons, ce n'est pas résoudre la difficulté, mais la déplacer à peine, car ces purs esprits ne peuvent connaître les actes futurs du libre arbitre que par les causes naturelles qui, d'après la théorie, ne les contiendraient aucunement. Il faut donc, même dans l'hypothèse d'une inspiration démoniaque, accommoder un peu la théorie aux faits. Et voici comment le saint docteur s'en explique: « Bien que les corps célestes ne puissent impressionner directement la partie intellectuelle de l'âme, cependant la plupart des hommes se conduisent suivant les élans des passions et les penchants du corps: Seuls les sages, dont le nombre est petit, savent s'opposer aux mouvements passionnels. De là vient que, même au sujet des actions des hommes, les démons peuvent souvent prédire la vérité¹. » Voilà l'explication: Si le plus grand nombre agit au gré des inclinations et des passions, lesquelles sont sujettes aux impressions des astres, pourquoi ceux qui connaissent si bien les influences astrales ne pourraient-ils maintes fois conjecturer et prédire des actes qui dépendent de notre libre volonté?

Mais à quoi bon faire intervenir les mauvais anges?

Les savants astrologues peuvent s'en passer. Le saint docteur l'enseigne expressément, à peu près dans les

1. *Som. théol.*, *ibid.*, arg. 3; 1^a, 2^a, qu. 9, art. 5, arg. 3.

2. *Licet cœlestia corpora super partem intellectivam animæ directe non possint imprimere, plurimi tamen sequuntur impetus passionum et inclinationes corporales; solum enim sapientum, quorum est parvus numerus, est hujusmodi passionibus obviare. Et inde est quod etiam de actibus hominum multa (dæmones) prædicere possunt.* (*Cont. gent.*, III, cap. 155.)

mêmes termes que pour les purs esprits. « La plupart des hommes, dit-il, cèdent à leurs passions, qui sont des mouvements de l'appétit sensible, auquel les corps célestes peuvent coopérer; petit en effet, est le nombre des sages qui résistent à ces impulsions.

« De là vient que les astrologues arrivent à prédire fréquemment la vérité, surtout d'une manière générale, mais non dans les cas particuliers, parce qu'un homme peut toujours, usant de son libre arbitre, résister à ses passions. De quoi les astrologues conviennent eux-mêmes, en disant que *le sage domine sur les astres*, ce qui signifie que le sage tient ses passions sous son empire ¹. »

Ainsi s'expliqueraient, d'après saint Thomas, les prophéties astrologiques concernant des actes humains. Il est digne de remarque que le saint docteur admette que ces prophéties se vérifiaient fréquemment, *ut in pluribus*, surtout quand elles avaient pour objet quelque fait général dépendant du grand nombre, c'est-à-dire des actes de la multitude, *maxime in communi*, car les foules sont, si l'on peut ainsi dire, plus animales que les individus, et cèdent presque à l'aveugle aux poussées de l'instinct et aux mouvements impétueux des appétits sensibles.

On le voit donc, la doctrine scolastique du composé humain est loin d'exclure toute connaissance des faits de l'ordre matériel, même distants, même futurs, par l'influence de causes naturelles agissant sur le cerveau

1. *Plures hominum sequuntur passionibus, quæ sunt motus sensitivi appetitus, ad quas cooperari possunt corpora caelestia: pauci autem sunt sapientes qui hujusmodi passionibus resistent. Et ideo astrologi ut in pluribus vera possunt prædicere, et maxime in communi, non autem in speciali, quia nihil prohibet aliquem hominem per liberum arbitrium passionibus resistere. Unde et ipsi astrologi dicunt quod sapiens homo dominatur astris, in quantum scilicet dominatur suis passionibus.* (Som. theol., I, qu. 115, art. ad, 3 m., 1 a., 2 a., qu. 9, art 5, ad 3 m.)

et la faculté imaginative, sans l'intermédiaire des sens externes. Cet enseignement, dont je ne recherche pas ici la valeur philosophique ou scientifique, est clairement et formellement donné par saint Thomas d'Aquin, dans la théorie de cet étrange phénomène de connaissance, qu'il désigne sous le nom de *prophétie naturelle*, et qui n'est pas autre que la divination par les songes ou par les astres et les cieux ¹.

Quel usage légitime pouvons-nous faire de cette doctrine, en vue d'ouvrir le champ à quelque explication naturelle de la suggestion mentale et de la télépathie?

III

Le principe rationnel en même temps que la source réelle de la prophétie naturelle, d'après saint Thomas d'Aquin, c'est que les causes supérieures des actes ou des événements futurs, lesquelles contiennent d'une certaine façon leurs effets, impriment dans le cerveau du devin des images qui signifient et représentent à l'esprit les faits qui doivent réellement s'accomplir.

Serait-il possible, de nos jours encore, de soutenir la vieille thèse aristotélicienne de l'influence des astres sur les phénomènes et les événements qui se produisent dans notre monde sublunaire? ²

Est-il encore permis de concevoir une certaine science des influences astrales, qui nous donnerait des ré-

1. Le seul objet de la prophétie naturelle, a dit un auteur, serait les *phénomènes météorologiques*. — Il me paraît clair d'après les textes cités, que saint Thomas lui assigne un champ moins borné et l'étend d'une manière indirecte jusqu'aux actes libres de l'homme.

2. Som. theol., I qu. 115, art. 3 — Cont. gent., III cap. 82.

gles, des lois, d'après lesquelles on pourrait prédire certains événements à venir, comme l'on annonce les marées et comme plusieurs prétendent pronostiquer les phénomènes météorologiques et le rendement probable des cultures qui subissent l'action du temps et du climat ?

Il n'y a, je l'avoue, dans cette thèse antique ni dans cette idée d'une astrologie scientifique, rien qui me semble contradictoire ni aux données de la raison ni aux hypothèses déterministes de la science.

Quoi qu'il en soit, ce n'est pas sur le principe de la prophétie naturelle, tel qu'il est admis et enseigné par saint Thomas, que je prétends baser la *possibilité* d'une explication naturelle des faits de suggestion mentale et de télépathie.

Voici la seule conclusion que je tire de sa doctrine : La loi invoquée par les théologiens pour démontrer le caractère surnaturel de la suggestion mentale et des phénomènes télépathiques, à savoir que « nous ne pouvons découvrir ce qui se passe en dehors de nous qu'à l'aide de nos sens, ni surtout la pensée et la volonté d'autrui que par des signes extérieurs qui les manifestent », cette loi, dis-je, n'est pas absolue, mais conditionnelle : elle ne régit que les cas ordinaires de la connaissance et ne s'applique pas à certains cas exceptionnels, tels que ceux de la divination et de la prophétie naturelle.

N'est-ce pas exactement la pensée de saint Thomas d'Aquin ? Il me paraît clair que, dans les faits de prévision de l'avenir sous l'influence des corps célestes, la loi qui règle la connaissance ordinaire n'est point appliquée. L'avenir, en effet, est inconnaissable à nos sens. D'où il suit que raisonner d'après cette loi pour aboutir à une explication surnaturelle des faits de suggestion mentale et de télépathie, c'est précisément supposer ce qui est en question, à savoir que « nous ne pouvons découvrir ce qui se passe en dehors

de nous qu'à l'aide de nos sens, ni connaître la pensée d'autrui que par des signes extérieurs qui la manifestent ». Un pareil raisonnement n'est rien de plus, pour un dialecticien, que le sophisme appelé *pétition de principe*.

Par conséquent, il reste à examiner si parmi les cas exceptionnels, où la connaissance de ce qui se passe au dehors de nous se produit sans l'intermédiaire des sens externes, on ne peut compter les phénomènes de suggestion mentale et de télépathie.

Je remarque d'abord que les cas de divination, dans lesquels on prévoit l'avenir, paraissent en eux-mêmes plus difficiles à admettre et à expliquer naturellement que la suggestion mentale, qui consiste à percevoir un fait actuellement réalisé, à savoir la volonté de l'hypnotiseur, et même que la télépathie où il ne s'agit d'ordinaire que de connaître des événements présents ou passés. D'où je conclus que, si l'on admet, avec saint Thomas, la possibilité d'une explication naturelle des premiers, il serait logique de ne pas repousser *a priori* tout essai d'explication naturelle des seconds, le présent et le passé étant par eux-mêmes plus faciles à connaître que le futur ¹.

Où serait la contradiction dans la possibilité d'une explication naturelle de la suggestion mentale ?

Toute la difficulté se réduit à ceci : une image cérébrale peut-elle être transmise directement à un autre cerveau ?

Je dis que toute la difficulté est là, parce que la réduction de l'idée ou de la pensée à l'image ne saurait nous créer, à nous scolastiques, une objection

1. *Quæ distant secundum tempus non sunt entia in actu unde in seipsis non sunt cognoscibilia, quia sicut deficit aliquid ab entitate, ita deficit a cognoscibilitate; sed ea quæ sunt distantia secundum locum sunt entia in actu et secundum se cognoscibilia.* (Som. théol., I, qu. 89, art. 7, ad 3m.)

sérieuse, car nous savons que les idées et les images, ont des rapports intimes et réciproques de cause à effet, et que les unes naturellement appellent et font surgir les autres. Sans verser dans le sensualisme, en vertu du seul adage : *Nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu*, nous admettons la possibilité de réduire les idées aux images, parce que précisément nous faisons extraire des images les idées. C'est donc à juste raison que je réduis la difficulté à la seule transmission de l'image.

Est-ce là une difficulté insoluble ?

Avant de l'aborder, écartons une autre objection en faisant une remarque. Elle a pour objet certaines dispositions de l'âme et du corps chez des personnes qui sont l'agent et le sujet de la suggestion.

Que, d'une part, une volonté forte, capable de donner une grande vivacité aux images, qu'en outre, certaines qualités psychiques et physiologiques de l'imagination et de son organe soient requises chez celui qui transmet sa pensée ; que, d'autre part, celui qui la reçoit doive être doué d'une impressionnabilité nerveuse excessive, et peut-être même jouir d'une certaine réceptivité ou passivité extraordinaire dans son organe cérébral, il n'y a aucune de ces diverses conditions qu'il soit absurde de supposer. Saint Thomas enseigne expressément que la prophétie naturelle suppose et requiert des dispositions spéciales ¹. S'il y a, d'après saint Thomas, une sorte de complexion prophétique, pourquoi n'y aurait-il pas des conditions psychiques et physiologiques déterminées qui constitueraient l'aptitude naturelle à la suggestion mentale, soit de la part de l'agent, soit de la part du sujet ? Quant à préciser, définir et classer ces conditions, nombreuses peut-être et fort délicates à observer,

1. *Prophetia naturalis præægit dispositionem debitam naturalis complexionis.* (De Veritate, qu. 12, art. 4.)

c'est l'affaire de la science, et nous n'avons pas à nous en mettre en peine présentement. Il nous suffit de considérer la difficulté principale de la question, qui est la transmission directe d'une image d'un cerveau à un autre cerveau.

Je n'ai certes pas l'outrecuidance de proposer une explication naturelle de ce phénomène. Mon but est très modeste : je prétends seulement indiquer que tout essai d'explication naturelle ne doit pas être repoussé *a priori*, et que l'on peut concevoir qu'il y ait quelque explication de ce genre que la science pourra découvrir un jour.

Que faut-il, en effet, pour la transmission d'une image cérébrale d'un cerveau à un autre cerveau — Un milieu proportionné entre les deux cerveaux, et une action suffisante de l'un sur l'autre, voilà tout ; une action *sui generis*, telle que l'action psychophysiologique qui produit les images sous l'influence des sensations ; et un milieu qui relie l'agent au patient, le cerveau exciteur au cerveau récepteur, car l'action à distance est une impossibilité métaphysique.

Eh bien, quel savant ou quel philosophe a le droit d'affirmer qu'il n'existe aucun milieu matériel propre à transmettre les actions psycho-physiologiques ? A celui qui nierait *a priori* l'existence possible d'un tel milieu je demanderais : Quel est donc le milieu qui, d'après la théorie scolastique de la sensation, porte à l'œil la qualité sensible des objets que l'œil perçoit ? N'y a-t-il pas un milieu matériel par lequel l'image visuelle passe pour devenir image cérébrale et fantôme de l'imagination ? Pourquoi donc n'existerait-il pas un milieu plus subtil capable de transmettre directement au dehors les actions psycho-physiologiques exercées dans le cerveau par des images d'une grande intensité ?

J'interroge, dira quelqu'un, et ne démontre rien.

Sans nul doute, et je tiens mon rôle en cela, car je n'ai pas promis de donner une explication naturelle, mais uniquement de faire voir qu'une explication de ce genre n'était pas impossible *a priori*. Or, j'atteins ce but en montrant par mes questions qu'il ne répugne pas d'admettre l'existence d'un milieu matériel propre à transmettre hors du cerveau les actions exercées par les images dans l'organe cérébral. Un milieu existe qui porte au cerveau les qualités sensibles des corps et transmet des actions qui ont pour résultat la formation des images. Où est l'impossibilité de concevoir un milieu analogue qui soit le conducteur pour ainsi dire, en sens inverse, de l'activité des images?

Je regarde donc *comme possible* — je ne dis pas *comme réelle* — l'existence d'un tel milieu.

Quant à l'action transmissive de l'image cérébrale, ne peut-on la concevoir comme une sorte de mouvement ayant quelque rapport avec ceux de la lumière ou de l'électricité? Il est certain que l'image vive ou ravivée est une espèce d'activité de l'âme et du corps à la fois, une action psycho-physiologique. Or, toute action de ce genre est un mouvement, au sens scolastique de ce terme, et ce mouvement se produit dans une portion déterminée de matière. N'est-il pas de la nature même de tout mouvement matériel d'être communicable et transmissible dans un milieu proportionné? Où donc, je le demande encore, est l'impossibilité de concevoir une explication naturelle du fait étrange de la suggestion mentale?

Reste, il est vrai, la direction volontaire de l'action et de l'image vers tel cerveau déterminé; et ce point, je le reconnais, n'est pas facile à éclaircir. Mais, encore que ce soit une difficulté très obscure, est-ce une impossibilité absolue? La vraie question est là. C'est une chose très mystérieuse, que l'action de la volonté sur nos organes; et, pour donner un

exemple, l'action par laquelle ma volonté met en mouvement mes yeux ou ma main et leur transmet ses ordres n'est pas un phénomène encore tout à fait élucidé. Pourquoi donc serait-il impossible à la volonté de produire, dans le milieu spécial des actions psycho-physiologiques, certains courants aboutissant à des organismes qui sont naturellement disposés à devenir des récepteurs? Et l'on ne doit pas oublier que les phénomènes de suggestion mentale s'accomplissent d'ordinaire avec des sujets déjà soumis à des expériences d'hypnotisme et sur le cerveau desquels la volonté de l'agent exerce un tel empire, que le législateur aussi bien que le moraliste s'en sont émus.

Une courte et très curieuse théorie de saint Thomas nous aidera peut-être à accueillir ces idées, ou du moins à les laisser passer sans aucune censure, même philosophique. Il s'agit de ces faits de sorcellerie qu'on nomme *fascination* et *mauvais œil*. Saint Thomas y croyait, et cherchait à les expliquer. D'après lui, ces phénomènes seraient causés par une certaine action nocive de l'imagination, laquelle se transmettrait au dehors par les esprits animaux à travers les yeux et serait portée au loin moyennant le milieu matériel constitué par l'air. C'est ainsi que le mauvais regard des méchantes vieilles peut nuire aux petits enfants et aux personnes très impressionnables. « Une imagination forte, dit le saint docteur, est capable d'altérer les esprits animaux qui sont joints aux corps. Cette altération des esprits s'opère surtout dans les yeux, où aboutissent les esprits plus subtils. Les yeux alors infectent l'air qui les touche, jusqu'à une distance déterminée. C'est ainsi que les miroirs neufs et purs, au dire d'Aristote, contractent une sorte de tache par le regard d'une femme souillée. Et voilà comment, lorsque l'âme est violemment portée à la malice, ainsi qu'il arrive aux vieilles femmes,

l'œil devient venimeux et nocif, surtout pour les petits enfants, dont le corps est tendre et l'organisme très impressionnable (1) ».

Que penser d'une explication aussi étrange ? Elle n'est pas scientifique assurément : mais peut-on affirmer, au mépris de la grande autorité de saint Thomas, qu'elle contienne quelque contradiction ou impossibilité, soit en métaphysique, soit en psychologie ? Or, n'y voit-on pas l'imagination agir au dehors par le moyen des esprits animaux, et même à distance par le milieu atmosphérique ? N'y voit-on pas des tempéraments ou des complexions naturellement aptes à produire ou à ressentir les effets d'une action de ce genre ? N'y voit-on pas enfin une certaine direction imprimée par le regard à cette mauvaise influence d'un acte psycho-physiologique ? Si je ne me trompe, cette curieuse théorie thomiste de la *fascination* et du *mauvais œil* nous permet de déclarer qu'il n'y a rien d'impossible *a priori*, de contradictoire et d'absurde, dans le triple élément de l'hypothèse que nécessiterait une explication naturelle du fait de la suggestion mentale : action psycho-physiologique de l'image, milieu matériel de transmission, direction volontaire du courant vers un récepteur apte et préparé.

Je dois ajouter que la possibilité d'une explication

1. *Ex forti imaginatione animæ immutantur spiritus orpori conjuncti ; quæ quidem immutatio spirituum maxime fit in oculis, ad quos subtiliores spiritus perveniunt. Oculi autem inficiunt aerem continuum usque ad determinatum spatium. Per quem modum specula, si fuerint nova et pura, contrahunt quamdam impuritatem ex aspectu mulieris menstruatae, ut Aristoteles dicit. Sic igitur cum aliqua anima fuerit vehementer commota ad malitiam, sicut maxime in vetulis contingit, efficitur secundum modum prædictum aspectus ejus venenosus et noxius maxime pueris qui habent corpus tenerum et de facili receptivum impressionis, (Som. théol., I, qu 417, art. 3ad 2^m).*

naturelle de la suggestion devient probable, si l'on considère certaines circonstances du phénomène, telles que le travail et la fatigue de l'agent ainsi que les hésitations et la peine du sujet, pour ne rien dire des cas où la suggestion avorte et réussit mal. A mon sens, ces déficiences sont un signe que l'auteur du phénomène n'est pas un pur esprit, mais qu'il est plutôt de l'ordre des intelligences unies à la matière et dépendant des corps dans l'exercice de leur activité psycho-physiologique.

Voilà pourquoi, me semble-t-il, il serait téméraire de rejeter *a priori* comme impossible et absurde tout essai d'explication naturelle d'un certain nombre de cas de suggestion à distance.

Et que dirai-je de la télépathie ?

La connaissance télépathique se produit dans les circonstances les plus variées, au milieu desquelles on ne voit rien de commun à tous les phénomènes si ce n'est la distance ou l'éloignement de l'objet perçu. Or, cette condition commune, à savoir la perception à distance, est l'un des caractères de la suggestion mentale, et l'on peut concevoir la possibilité d'une explication naturelle de ce fait étrange. Il n'y a donc en cela aucune raison de recourir toujours aux purs esprits pour expliquer chaque phénomène télépathique.

Le milieu matériel à travers lequel s'opérerait une telle perception n'est pas plus inconcevable que le milieu propre à transmettre les actions psycho-physiologiques des images.

Un grand nombre de faits de la télépathie se présentent, de même que la suggestion mentale, avec cette circonstance d'une direction volontaire imprimée au courant psychique. Ce n'est pas là non plus une difficulté qui rende impossible l'explication naturelle de ce genre de connaissances.

Peut-être les faits, dans lesquels cette direction vo-

lontaire ne saurait être supposée, paraîtront-ils plus difficiles à expliquer. Mais la volonté instinctive et subconsciente du sujet ne suffirait-elle pas à rendre compte de la perception de l'image? Si l'on admet l'existence du milieu psycho-physiologique, y a-t-il quelque évidente contradiction à admettre dans son sein des espèces de courants qui relient d'une manière plus ou moins constante, soit des personnes entre elles, soit même des personnes et des choses inanimées?

Quant aux perceptions externes, qui accompagnent souvent le phénomène télépathique, on peut dire, si l'on veut, que ce sont de simples hallucinations causées sans doute par la vivacité et l'intensité des images produites dans le cerveau.

L'état de veille ni l'état de sommeil ne créent pas, l'un plus que l'autre, une objection insoluble, quoique la veille doive être, d'après l'opinion de saint Thomas, moins favorable que le sommeil à l'action du courant psychique ainsi qu'à la formation et à la perception des images d'où résulte cette connaissance extraordinaire.

On le voit, la télépathie pourrait bien rentrer dans l'hypothèse qui expliquerait naturellement la suggestion.

Que l'on me permette, avant de conclure, une dernière considération. La théologie chrétienne enseigne le dogme de la future résurrection de tous les hommes, à l'instar de la résurrection de Jésus-Christ. Il est certain, au point de vue de la foi, que les corps ressuscités, encore qu'ils soient identiquement les mêmes que les corps vivants de cette vie terrestre, jouiront de qualités très différentes de celles que la science leur reconnaît ici-bas ¹. On peut dire que

1. *Som. théol.*, suppl., qu. 83 à 85. — *Cont. gent.*, IV, 84, 85, 86, 87.

l'état du corps ressuscité, spécialement du corps glorieux, est comme un quatrième ou cinquième état de la matière ¹, laquelle sera cependant alors de la même nature ou essence que la nôtre. Cet état, il est vrai, comme celui du monde à la fin des temps ², appartient à l'ordre surnaturel, et je ne prétends pas qu'il existe naturellement une matière dans un tel état. Mais ne peut-on concevoir l'état de la matière des corps glorieux comme une sorte de limite de perfection de la matière, et supposer qu'il se trouve dans la nature un milieu matériel qui approche de cette perfection? Et, si je prends la perfection de l'état glorieux comme limite, ce n'est pas que nous ne connaissions un état de la matière plus parfait encore, à savoir l'état sacramentel ou eucharistique du corps de Jésus-Christ ³; mais c'est pour donner des bornes à notre imagination et ne pas lui lâcher la bride dans le mystère. La matière est un grand inconnu; saint Thomas et l'Ecole disent un *inconnaisable*; et ce ne serait peut-être pas d'un bon esprit philosophique, que de nier *a priori* la possibilité d'un milieu matériel différent de tous ceux que la science connaît ou suppose d'ordinaire, et propre à mettre en relation certains organismes dans la complexion desquels cette matière jouerait, par intermittences, sinon constamment, un rôle spécial : rôle que les sciences psychiques auront précisément à déterminer. Croit-on que les facultés sensibles des corps glorieux — pour ne rien dire du corps sacramentel — fonctionnent comme les nôtres? Certes non, puisque ces corps sont impassibles et qu'il n'y a point en eux circulation de la matière; puisque l'activité de leurs organes n'est pas soumise aux lois qui régissent actuellement l'im-

1. Quelques physiciens comptent un quatrième état des corps, qu'ils nomment *radiant*.

2. *Som. théol.*, suppl., qu. 91.

3. *Somme théologique*, III, qu. 75.

pression des objets sur nos sens ¹. Il n'est pas facile de concevoir ce que sont en réalité les sensations d'un corps glorieux. Voilà pourquoi ce serait peut-être faire preuve d'ignorance plutôt que de sagesse, si l'on refusait d'admettre la possibilité de certaines lois exceptionnelles de la connaissance sensible et imaginative différentes de celles qui régissent, à l'état ordinaire, commun et, si l'on veut, normal, les rapports de nos facultés avec leurs objets.

Telles sont les raisons philosophiques et théologiques qui m'induisent à penser qu'il n'est pas absolument clair et certain que l'on doive rejeter *a priori* tout essai d'explication naturelle des faits de la suggestion mentale et de la télépathie.

Que plusieurs de ces faits ne se puissent expliquer sans recourir à l'action des purs esprits, je ne le nie point ; mais il me paraîtrait présomptueux d'affirmer que tous ceux, sans exception, qui violent la prétendue loi naturelle de la connaissance des objets extérieurs et des pensées d'autrui par l'intermédiaire des sens externes, soient des phénomènes de l'ordre préternaturel et surhumain.

Est-ce à dire qu'elle soit jamais découverte et systématiquement exposée, cette explication, qui ne me semble pas impossible ni contradictoire au point de vue de la métaphysique et de la psychologie ? — Je l'ignore ; mais, quoi qu'il en soit, j'ose affirmer qu'elle ne contredirait point la doctrine catholique sur le composé humain, ni la grande théorie scolastique de la connaissance par les images.

Il va sans dire qu'une telle hypothèse ne serait aucunement entachée de naturalisme, et que l'on ne pourrait sans injustice la suspecter de cette hérétique accointance. La foi n'est pas en cause dans cette

1. *Ibid.*, suppl., qu. 82, art. 3 et 4.

affaire, et il ne s'agit point du tout de resserrer plus que de raison les limites de son domaine. Etendre le champ des observations et des recherches scientifiques, d'après les règles d'une sage et rigoureuse méthode, ce n'est certes pas diminuer l'influence ni l'autorité de la foi. Au contraire, celui-là doit être regardé comme un très maladroit ami, sinon comme un adversaire, qui au nom de la foi, met des entraves à la science et, pour défendre la révélation, entreprend sur le juste domaine de la philosophie. La vérité de la foi, qui est du Christ, n'exige pas qu'on immole la vérité de la nature, qui est de Dieu.