

phie de l'histoire, ne sont qu'à moitié les nôtres, nous dira si nous avons saisi sa véritable pensée. Nous ne connaissons pas, parmi les écrivains contemporains, d'homme plus hardi de conception, plus révolutionnaire d'allures, plus dévoué à la liberté et au droit que M. Ferrari; il est peu d'écrits dont la lecture nous ait autant profité que les siens, et nous n'avons jamais éprouvé d'affection plus franche que la sienne. Comment serions-nous embarrassé pour lui dire, toute amitié sauve, notre opinion sur un livre dont plusieurs passages s'adressent évidemment à nous, et que nous pourrions même considérer comme ayant été fait, en grande partie, en vue du nôtre?

M. Ferrari a vu, comme nous, que le fait capital de la politique et de l'histoire est l'*instabilité* des états. Comme nous aussi, il assigne pour cause immédiate de cette instabilité la *raison d'état*. Mais là s'arrête notre accord. Qu'est-ce qui motive la raison d'état? D'où vient-elle? Qu'exprime-t-elle? Que veut-elle? Est-elle, comme nous le soutenons, le résultat d'une fausse hypothèse qui, mettant l'État en contradiction avec lui-même, détermine *a priori* sa chute; ou bien, comme le veut M. Ferrari, a-t-elle son principe dans une nécessité naturelle, invincible, supérieure à la liberté et à la Justice? Toute la question est là. Dans le premier cas, le règne de la raison d'état est purement transitoire, une sorte de préparation au règne du droit pur, qui commence le jour où l'antique préjugé, qui soutenait seul la raison d'état, s'évanouit devant la science. Dans le second cas, le monde est livré à une agitation incoercible, sans but assignable comme sans remède.

Sur le principe même de la raison d'état, M. Ferrari ne s'explique pas. Il ne va pas si loin que Machiavel et Aristote, qui la voyaient naître, cette raison d'état, de l'inégalité des fortunes. Sur ce point notre auteur bat en retraite, et se borne à considérer la raison d'état comme l'expression d'une nature occulte, inéluctable, antérieure et supérieure à toute idée de Justice, contre laquelle par conséquent tout ce que l'on entreprendrait au nom du Droit, serait au fond contre le Droit.

« Ce n'est pas, dit-il, la Justice qui fonde les royaumes, ni la vertu qui distribue les couronnes; le crime peut présider à l'origine des empires, l'imposture crée parfois de vastes religions, et une évidente iniquité fait souvent paraître et disparaître les états, comme si le mal était aussi

« nécessaire que le bien. Une NATURE indifférente à Dieu et à Satan explique seule les libertés, les servitudes, les partis, les guerres, les révolutions, les sectes qui les enfantent et celles qui les résolvent; seule elle dispense les caractères, les passions, l'énergie, toutes les forces qui enchaînent la fortune à la suite de ses élus. Le drame des principes n'arrive qu'*après*, comme une œuvre fictive, capricieuse et changeante. »

En deux mots, le point de départ de la philosophie de M. Ferrari est un mystère, qu'il ne cherche pas à expliquer. Au-dessus et en dehors du monde de l'idée, et antérieurement à l'idée; au-dessus et en dehors du monde du droit, et antérieurement au droit, M. Ferrari proclame, il le dit ailleurs, le monde de la FORCE. A l'exemple de ses compatriotes Vico et Machiavel, à l'exemple de Bossuet et d'Aristote, du christianisme et du polythéisme, il débute, dans la genèse de l'histoire, en posant, comme premier chaînon des évolutions de l'Humanité, tout ce qu'il y a de moins philosophique, un fait divin. Une puissance supérieure, inaccessible à l'observation et à l'analyse, mène le monde : appelez-la *Destin*, *Providence*, *Nature*, *Loi des sphères*, ou *Force* pure, le nom n'y fait rien. Cette puissance, absolue comme l'Absolu, exerce sur l'Humanité une action souveraine, qui tient du miracle, et avec laquelle on ne discute pas. Il faut qu'il en soit ainsi, observe l'historien de la raison d'état, puisque les phénomènes qui composent notre histoire, considérés dans leur ensemble et dans leur détail, sont ce qu'il y a de plus subit, de plus imprévu, de plus contradictoire, de plus affranchi des considérations humaines de bien et de mal, de juste et d'injuste, de mérite et de démérite, de vérité et de mensonge, d'idéalité et de misère. Et, comme tous les mystiques, dont la philosophie consiste à nier toute espèce de philosophème, M. Ferrari s'applique à démontrer, par un immense appareil de faits, que rien autre chose que cette *Nature*, à la fois toute-puissante et indifférente, ne peut rendre raison de l'histoire, ce qui revient à dire qu'en principe les faits de l'histoire ne sont explicables qu'à la condition d'être inexplicables. Conclure le surnaturel de l'incompris, faire intervenir les dieux pour dénouer le drame humain, fut de tout temps le procédé des poètes, à qui le miracle semble toujours plus beau que la simple et parfois triviale vérité. Telle est la phi-

losophie, j'ai presque dit la poésie de l'histoire de M. Ferrari.

Ainsi cet historien de la raison d'état ne sort pas de la voie battue : sauf la manière dont il en conçoit la Cause première, il est avec Bossuet, Machiavel, Aristote ; il affirme, en politique et en histoire, la perpétuité et l'invincibilité de la raison d'état, conséquemment sa supériorité sur la Justice ; il est forcé de distinguer avec M. Guizot dans l'homme d'état une grande et une petite morale !... M. Ferrari y a-t-il réfléchi ?

Du reste, comme M. Ferrari a ses devanciers dans l'histoire, il a ses analogues dans l'Économie politique. Ce point mérite que nous nous y arrêtions un instant.

De même que les économistes de l'école officielle rattachent les phénomènes économiques à une nature variable, mais incoercible, qui ne se laisse dompter par aucune loi, et contre laquelle toute règle de droit deviendrait à l'instant même du non-droit (voir 3^e livraison, note (H), page 167) ; de même, selon M. Ferrari, les révolutions des empires sont dues à une nature antérieure et supérieure au droit et indifférente à la morale. Ce n'est que postérieurement que naît en nous l'idée de Justice, principe de sociabilité, et jusqu'à certain point d'atténuation des outrages de la Nature, mais qui ne saurait aller jusqu'à régir, et, en un sens, à créer cette nature même.

Lorsque nous, hommes tout à la fois de révolution et de réforme, nous demandons qu'on établisse le droit dans l'économie, et qu'on affranchisse du hasard et de l'immoralité le monde mercantile, les économistes nous répondent : Qu'il n'y a pas de Droit économique ; que l'Économie, pas plus que la Religion et l'Art, ne connaît de lois et de règles. L'Art, la Religion, l'Économie politique, disent-ils, sont trois sphères également en dehors de la Justice ; elles en dépassent la notion ; elles ne tombent pas sous sa loi. La Justice est un principe secondaire, dont ces natures éminentes peuvent quelquefois user, mais à la mesure desquelles elles ne sauraient se soumettre. Devant la force qui produit les phénomènes économiques, comme devant Dieu et devant le génie, il n'existe, à parler rigoureusement, ni lois, ni droits, ni mœurs. L'immoralité et la déraison consisteraient précisément à le nier.

De même, lorsque nous demandons qu'on introduise le droit dans le gouvernement, et qu'on en finisse avec ces retours con-

tinuels de la tyrannie par une constitution désormais à l'abri de toute catastrophe, M. Ferrari nous répond : Qu'il n'y a pas, au fond, de droit politique ; que les constitutions sont des créations essentiellement éphémères, des fictions que la Puissance suprême réalise un instant, et qu'elle détruit après ; que tout dépend ici d'une nature anté-juridique, extra-morale, indifférente au règne de Dieu et au règne de Satan, de laquelle procèdent *ex æquo* toutes les énergies pour le bien et pour le mal, et qui a son expression dans la raison d'état.

La théorie historique, qui met le droit au-dessous de la raison d'état (la République au-dessous du suffrage universel) ; celle des économistes, qui repousse toute balance des produits et des services au nom du *Laissez faire laissez passer* ; celle des théistes ou religionnaires, qui met la morale au-dessous de la foi ; celle des partisans de l'art pour l'art : toutes ces théories, qui au fond n'en sont qu'une, forment donc l'antithèse de la doctrine révolutionnaire, qui, depuis 1789, tend à faire prévaloir sur tous les points la Justice, et qui subordonne la politique, l'économie politique, la religion, l'art, à la morale.

Ainsi classé et défini, comme il convient de faire en bonne critique, l'ouvrage de M. Ferrari porte en lui-même sa justification ou sa condamnation. M. Ferrari n'a pas tort ou raison tout seul : en dépit de son affirmation du Progrès et de ses sympathies prononcées pour la Révolution ; en dépit du sentiment moral, qui de la conscience de l'écrivain rayonne sur tout le livre, il se rattache, comme historien-philosophe bien entendu, non pas comme citoyen ni comme homme, au grand parti de la contre-révolution, armé partout au nom d'une prétendue nécessité d'état, d'une nature invincible et d'une Raison supérieure manifestée par une longue tradition, contre l'idée et contre le droit.

Après avoir dégagé de la multitude des faits dont elle s'enveloppe la pensée de M. Ferrari, après l'avoir ramenée à ses antécédents, entourée de ses analogues, nous devons la faire suivre de quelques observations. Bien que l'ouvrage de M. Ferrari ait paru plus de dix-huit mois après le nôtre, il ne contient pas un mot de réponse aux considérations de fait et de droit qui avaient ruiné d'avance son système. Nous ne pouvons donc que rappeler ici, en variant les termes, ce que nous

avons dit, dans cette Étude et dans les précédentes, sur la souveraineté de la Justice.

En principe, toute nature porte en elle-même sa loi, avec laquelle elle se produit et se développe, contre laquelle elle dépérit et meurt. Cette loi est contemporaine de l'être ; elle lui est immanente et adéquate ; elle forme son essence ; elle est inséparable de lui ; c'est par elle qu'il prend figure et caractère, qu'il joue un rôle dans la création ; qu'il se rend accessible à l'entendement ; enfin qu'il entre dans la réalité, et devient positivement quelque chose. Il implique contradiction que l'être, la nature, et tout ce qu'on voudra, se pose *avant* sa loi ou *sans* sa loi ; qu'il agisse en dehors d'elle, voire même contre elle ; qu'on le conçoive indifférent à elle, et pouvant à l'occasion la sacrifier aux nécessités de sa propre existence. Le *fait* et l'*idée* sont réellement inséparables, le premier aperçu par les sens, la seconde saisie par l'entendement.

Or, la Justice est la loi fondamentale de l'Univers : elle a son incarnation dans la conscience. Immanente à l'humanité, c'est par elle que l'Humanité se produit et se développe ; par elle que l'Humanité se constitue, se renouvelle, se répare ; c'est pour la définir par la parole, pour la réaliser dans ses institutions, que l'homme va d'hypothèse en hypothèse et que l'État oscille de révolution en révolution ; en sorte que l'histoire n'est elle-même qu'une exposition de la loi morale, un drame judiciaire. Il est faux de dire, avec M. Ferrari, qu'une nature, qui n'est autre que l'Humanité même, « indifférente à Dieu et « à Satan, pose, en premier lieu, les libertés, les servitudes, « les guerres, les révolutions, dispense les caractères et les « énergies, et qu'*après* le drame des forces arrive celui des « principes. » Le principe, l'idée, la loi, sont donnés en même temps que l'être lui-même ; l'esprit en même temps que la matière, la Justice en même temps que la liberté, la force et le caractère en même temps que l'homme. (Voir 1^{re} livraison, Programme de philosophie populaire, et 1^{re} Étude, chap. 1^{er}, Définitions.) Mais l'Humanité, réfléchissante et libre, ne connaît pas d'abord sa loi entière, ou pour mieux dire, elle ne sait pas en faire avec certitude l'application ; il faut pour cela qu'elle raisonne, qu'elle cherche, qu'elle essaie, qu'elle aille d'hypothèse en hypothèse, à mesure que le mal-être lui révèle ses erreurs. De là ses impatiences et ses colères ; mais de

là aussi le progrès des lois et des mœurs, résultant du va-et-vient des révolutions.

Or, parmi les erreurs qui corrompent la notion du droit, et qui rendent instable la condition du citoyen et de l'État, la plus invétérée et la plus opiniâtre est celle de l'inégalité des fortunes. L'effet de cette erreur, nous l'avons démontré, est de placer l'État dans une situation contradictoire, qui le fait aller sans cesse d'un extrême à l'autre : l'antinomie des gouvernements, l'antagonisme des peuples, l'opposition des formes politiques, relevés avec tant de soin par M. Ferrari et qui forment les dix-neuf vingtièmes de son ouvrage, n'ont pas d'autre cause, pas d'autre sens. Il n'y a point là, comme il le croit, de nature mystérieuse, agissant à tort et à travers pour une fin inconnue ; c'est l'Humanité même qui, par esprit de Justice, se révolte contre ses propres créations, et qui amène ces remaniements interminables, qui, toujours gouvernés par la raison d'État, parce que la contradiction de l'inégalité n'est pas sortie de la pensée, aboutissent invariablement à de nouvelles catastrophes.

C'est au surplus, ce que M. Ferrari dit lui-même, quand il se fait cette objection et cette réponse :

« Puisque la nature est si cruelle dans son travail historique, « et que son catéchisme donne des préceptes si contraires à la « morale, on me demandera à quoi sert donc la Justice dans le « monde ? — Elle sert à faire les révolutions : toute émeute « est une question de droit, tout révolutionnaire est un juris- « consulte, un pontife qu'un délire sacré révolte contre toutes « les lois (*lisez* les fausses hypothèses) politiques... Elle attaque « la propriété, la famille, la société, la religion ; elle rend « impopulaires les hommes raisonnables, et met en suspicion « le ciel même. »

La Justice, critique des institutions, juge des gouvernements, exécutrice des hautes œuvres révolutionnaires : voilà qui renverse de fond en comble le mysticisme de M. Ferrari. Qu'avons-nous besoin de sa *Nature indifférente*, quand la Justice, réparatrice de l'erreur, nous donne la clef de l'énigme ?

M. Ferrari n'a pas opposé un seul mot à la critique que nous avons faite du principe de l'inégalité des fortunes. Il a mieux aimé s'en tenir à son mythe de la *Nature indifférente*, que de se prononcer sur une théorie qui, en complétant le

système des droits, assied l'État sur une base inébranlable, donne à l'histoire la seule explication rationnelle, et met fin à la danse échevelée des révolutions.

Nous maintenons cette critique dans toutes ses données et conclusions. Nous la maintenons avec d'autant plus de confiance qu'après tout l'*Histoire de la Raison d'état*, de même que celle des *Guelfes et des Gibelins*, publiée en 1858 par le même auteur, forme le pendant du *Système des Contradictions économiques*, publié par nous en 1845 ; et qu'après avoir comparé tous ces ouvrages, il est impossible à un esprit judicieux de nier que les antinomies du monde politique, si bien déroulées par M. Ferrari, ont leur principe, leur motif et leur type, dans les antinomies du monde économique.

L'*Histoire de la Raison d'état* corrigée d'après ces principes et purgée de son mysticisme, l'ouvrage de M. Ferrari deviendrait irréprochable dans sa logique et dans sa moralité. On ne l'accuserait plus, comme l'ont fait certains journaux, d'outrager de gaieté de cœur, avec une sorte de fanatisme, la morale des nations et la Justice de l'histoire. Bien loin que ses *prédications*, — M. Ferrari, conduit par le fil de l'antinomie historique, a osé se faire prophète, — parussent quelque peu aventurées, elles acquerraient, moyennant les modifications voulues, une telle évidence, qu'il n'y aurait plus qu'à changer encore ce mot de *prédications* ou *prophéties*, malencontreux chez un philosophe, et à leur donner leur véritable nom, qui est conclusions.

Les conclusions de l'histoire, quand c'est la Justice qui les prend, sont infaillibles. Elles nous disent aujourd'hui que le règne de la raison d'état est fini comme sa littérature ; que l'agitation contemporaine, si affolée, en qui se réunissent à la fois toutes les contradictions, a pour but de l'abolir sans retour ; que l'idée de Justice, plus étendue et plus haute qu'elle n'a jamais été, ne lui laisse plus ni prétexte ni refuge ; que toutes les hypothèses d'ajournement sont épuisées ; et qu'il n'y a définitivement plus de salut pour les peuples et les états que dans le droit pur, ce droit réclamât-il le sacrifice de toutes les idoles invoquées autrefois par la raison d'état et appuyées par les préjugés des nations.

Note (B), page 35.

LA DÉMOCRATIE DU DROIT DIVIN. — M. l'abbé Lenoir s'est plaint que les paroles citées par nous comme étant de lui ne se trouvaient pas dans son livre. La vérité est que notre citation contient une phrase, dix-huit mots, qui en effet ne sont pas textuels, mais qui résument une dissertation de plusieurs colonnes. Le lecteur jugera de cette infidélité : nous citons, *ipsisimis verbis* :

« La puissance temporelle, dit M. Lenoir, repose sur un droit.

« Ce droit ne peut être qu'un *droit divin*, c'est-à-dire, émané de Dieu ; car tout droit qui ne viendrait pas de Dieu ne serait pas un droit.

« Mais il y a plusieurs sortes de droit divin : il y a le droit divin *immédiat*, ou qui vient de Dieu sans intermédiaire ; et le droit divin *médiat*, ou qui vient de Dieu par un intermédiaire. Chacun de ces droits peut encore être conçu *naturel* et *surnaturel*, c'est-à-dire fondé sur les lois de la nature, ou sur quelque manifestation spéciale de la Divinité. » (Col. 1536.)
Suit des exemples de ces différentes espèces de droit.

« Cela posé, continue M. Lenoir, on n'imagine que trois sortes d'états sociaux : l'état an-archique, l'état poly-archique, et l'état mon-archique. » (*Ibid.*)

« Dans chacun de ces états, *Le peuple est le vrai souverain, immédiatement établi de Dieu.* » (Col. 1537, 1538 et 1539.)
Les mots en italique sont répétés trois fois : c'est par eux que nous avons commencé notre citation.

Voilà donc bien, selon M. Lenoir, la démocratie, comme l'aristocratie et la monarchie, fondée primitivement sur le droit divin. Avons-nous dit autre chose ?

Quelle différence y a-t-il maintenant, en principe, entre ces différents états ? Aucune : la différence n'est que dans la médiateté ou l'immédiateté du droit divin. C'est ici que M. Lenoir, entrant dans un long et fatigant détail, explique que, tandis que dans l'état an-archique c'est le *droit divin naturel immédiat* qui sert de base à la société, dans l'état mon-archique, c'est le *droit divin naturel médiat*, le peuple, en qui réside le

droit divin naturel immédiat, transférant, en sa qualité d'intermédiaire ou de médiateur, sa puissance et son droit à un mandataire, qui est le monarque. L'état poly-archique est un composé des deux autres : c'est-à-dire que le droit y est tout à la fois droit divin naturel médiat, et droit divin naturel immédiat, médiat dans l'assemblée des représentants, laquelle tient ses pouvoirs de l'élection, et immédiat dans le peuple qui élit ses députés. Or, comme il n'est pas possible, dans les grands états modernes, que le peuple se gouverne an-archiquement, que toujours il est forcé d'en passer par une délégation, il en résulte que le droit qui régit l'Europe, selon M. l'abbé Lenoir, est le *droit divin naturel médiat*; ce qui fait bien réellement du peuple un *médiateur* entre Dieu et le gouvernement (empereur, roi ou assemblée), et ce que nous avons exprimé dans cette phrase, qui nous dispensait de citer deux ou trois colonnes : « *Le suffrage universel est le moyen par lequel le médiateur collectif fait connaître la volonté divine.* »

Après avoir défini, comme on vient de voir, les trois sortes d'état, et les quatre espèces de droit divin, M. l'abbé Lenoir cite l'autorité du Père Lacordaire : « C'est ce que nous entendons résumer un jour éloquemment à notre Lacordaire : « *Allez, faisait-il dire à Dieu aux nations, allez et gouvernez-vous.* » (Col. 1539.) Ici encore nous avons à nous accuser d'une petite négligence. Citant de mémoire, après une longue et laborieuse lecture, là où M. Lenoir avait dit *notre* Lacordaire, nous avons mis *l'abbé* Lacordaire, ce qui prouve d'une manière fort naïve que ce *notre* n'est pas du tout nôtre. Le reste ne vaut pas la peine d'être rappelé. Une fois par exception, il nous arrive, dans un intérêt de brièveté, de citer un auteur de mémoire en le résumant, et voilà qu'on nous fait la même chicane que le docteur Arnauld faisait au pape, au sujet des cinq propositions de Jansénius. Elles y sont, disait le pape, car c'est le sens; elles n'y sont pas, répliquait Arnauld, car on ne les y lit pas.

Qu'avons-nous d'ailleurs voulu prouver par cette citation, et que reprochons-nous à M. Lenoir et à ses coreligionnaires catholico-démocratiques? Une chose bien simple, que l'épiscopat a dès l'origine aperçue, et dont l'Église de Rome a tiré hardiment la dernière conséquence : c'est que, dès l'instant qu'on fait

de la *Souveraineté* populaire la base du droit public, le gouvernement, quel que soit son titre, quelle que soit sa forme, est d'essence absolutiste, ou ce qui revient au même, de droit divin, le divin et l'absolu étant synonymes; que dès lors il est inévitable que le gouvernement, obéissant à son principe, revête des formes de plus en plus absolues; qu'ainsi, en supposant qu'il débute par la démocratie, il sera conduit à se transformer peu à peu en oligarchie, puis en hiérarchie, et enfin en autoeratie, après quoi, dépourvu de justice, de raison, de contrôle et de contre-poids, il s'écroulera pour recommencer une évolution nouvelle.

Que sert-il donc de nous dire ici que l'Église, par l'ampleur de son principe, à la fois populaire et divin, contient toutes les formes de gouvernements, que si elle est devenue avec le temps une monarchie absolutiste, elle affectait autrefois la forme élective et constitutionnelle? — « L'Église, dit M. Lenoir, a donné l'exemple aux nations! Elle s'est présentée sur la terre avec l'élection du clergé et des fidèles; elle a fait fonctionner pendant des siècles, sur la plus grande échelle, ce mode d'élevation à ses dignités. Le savant Génébrard, archevêque d'Aix, a fait un traité théologique sur les *élections sacrées*, dans lequel il prouve, en plusieurs chapitres successifs, qu'elles sont d'*institution divine*, de *droit apostolique*, de *droit ecclésiastique* ou *canonique*, de *droit civil* et *profane*, de *droit ordinaire* et *perpétuel en France jusqu'à François Ier*, de *droit nécessaire pour l'intégrité de la religion.* » (Col. 1545.) Eh! bon Dieu, avons-nous jamais prétendu que les données de la révélation différassent en rien des conceptions instinctives des masses? L'Église s'est comportée, en matière politique, comme elle a fait en matière économique. Elle prend ce qu'elle trouve, elle s'accommode de tout, pour peu qu'elle y aperçoive ce qui fait son essence, du mystère, du divin, de l'absolu. Le droit même, elle l'accepte comme émanation de Dieu, expression de l'absolu. Nous savons tout cela aussi bien que M. Lenoir : mais s'agit-il de cela?

Nous demandons ce qu'est en soi cette puissance formidable, l'État, dont aucune nation ne peut se passer, et avec laquelle nous voyons qu'aucune nation ne peut vivre; ce qui en fait, *a priori*, la réalité, ou si c'est un être de raison; à quelles conditions il s'impose à la conscience; sous quelles garan-

ties s'exerce le pouvoir : comment on pourrait rendre le gouvernement tout à la fois moins écrasant et moins fragile, en faire un instrument de justice et de liberté. A toutes ces questions on répond : DROIT DIVIN, droit divin naturel et droit divin surnaturel, droit divin immédiat, et droit divin médiat. Puis, conséquence de ce droit divin, on entame une autre kyrielle : Mon-archie, poly-archie, an-archie, représentation, mandat, souveraineté du peuple, suffrage universel. Comme si, pour sauver le droit divin, il n'y avait qu'à le faire démocrate ; comme si, nous ne devons plus avoir à nous plaindre, plus rien à redouter, quand, par l'œuvre mystique du scrutin, nous nous serons rendus interprètes des desseins de Dieu, solidaires de ses agents, complices des faits et gestes de ceux qui nous gouvernent.

Si M. l'abbé Lenoir avait suivi jusqu'au bout la logique de son principe, après avoir posé en principe que tout gouvernement est de droit divin, ce qui veut dire d'essence absolutiste, ou tendant invinciblement à l'absolutisme, il aurait ajouté aussitôt, conséquence de cette prémisse, que la théocratie, contre laquelle protestent aujourd'hui tous les gouvernementalistes, est la forme naturelle, sincère, authentique, typique, du gouvernement. L'histoire lui aurait fourni, à l'appui de sa thèse, de nombreux exemples. Qu'était-ce que la monarchie des Hébreux ? Que furent en général les anciennes monarchies orientales ? Des théocraties, d'abord mal définies, mais qui toutes tendaient à se rapprocher de leur véritable type, comme on le voit par l'histoire du mage Smerdis, du roi-prêtre égyptien Séthos, de la dynastie sacerdotale des Maccabées, si adroitement substituée à celle de David. — Qu'était, au fond, la république dans l'ancienne Rome ? Une théocratie de pères de famille, devenue, avec le temps, une démocratie par l'admission du peuple à la participation des choses divines. — Que fut ensuite le gouvernement impérial ? Une théocratie militaire, dont l'empereur était le pontife : on le voit par les trois siècles de persécutions qu'endurèrent les juifs, les chrétiens et les philosophes. — Qu'a été, par après, la féodalité ? Une théocratie moitié impériale, moitié pontificale. — Qu'était, côte à côte de cette féodalité, le califat ? Une théocratie. — Que veut être aujourd'hui la démocratie jacobinique, d'après Robespierre, Buchez, Mazzini, l'abbé Lenoir et consorts ? Une

théocratie, ayant pour sacrement le suffrage universel et pour pape honoraire le peuple. Nous connaissons tel de cette secte qui, en 1848, dans une réunion de républicains, s'avisait un jour de faire l'apologie de l'inquisition. — Que voudrait être le gouvernement de Napoléon III ? Encore une théocratie, dans laquelle le sacerdoce se trouverait primé par l'empereur, par cette excellente raison que, dans la ruine des croyances, la force a le pas sur la religion. C'est ainsi que Constantin parut au concile de Nicée. Voilà ce que M. l'abbé Lenoir aurait dû d'abord reconnaître, après avoir démontré que le peuple est le premier et le plus véridique organe du droit divin. Alors il aurait compris que la théocratie, dont personne ne veut, mais sur laquelle pivotent tous les gouvernements, est la réduction à l'absurde du droit divin, du principe d'autorité et de souveraineté ; il aurait vu qu'on n'échappe à l'absolutisme que par le droit pur, et que tout pouvoir venant de Dieu, commandant au nom de Dieu, jugeant au nom de Dieu, est l'iniquité et l'instabilité même.

Note (c), page 76.

LA PAPAUTÉ ET L'EMPIRE. — L'esprit qui anime le gouvernement impérial, avons-nous dit dans le texte, est identiquement le même que celui qui anime le gouvernement papal : ces deux pouvoirs n'ont rien à se reprocher, ni quant au principe, ni quant à la pratique. Tous deux ont pour fondement le droit divin, médiat ou immédiat, naturel ou surnaturel, comme dit M. l'abbé Lenoir ; tous deux relèvent de la théocratie. D'un côté comme de l'autre, c'est le même arbitraire, le même mépris de la liberté et de la Justice, la même horreur des idées, les mêmes abus, la même corruption. La solidarité des deux gouvernements s'est révélée dans ces dernières années, d'abord par l'expédition romaine, puis par la reculade de Villafranca. Rome est le boulevard de la chrétienté ; et qu'est-ce que l'empire actuel ? Le produit de la réaction chrétienne contre la pensée révolutionnaire.

Il serait utile de faire, à ce point de vue, un parallèle entre les deux gouvernements de l'empereur Napoléon III et du Pape : nous en avons posé les principes et fourni des exemples.

Voici d'autres échantillons saisis à vol d'oiseau dans un pamphlet écrit à la demande du gouvernement impérial, et plus tard supprimé à la sollicitation du nonce du pape, *la Question romaine*, de M. ABOUT. On ne sait laquelle admirer le plus, de la folie du gouvernement qui instruisait un pareil procès, ou de la naïveté de l'écrivain qui pensa servir ses patrons en faisant ainsi leur portrait.

« Les prêtres, dit M. About, page 7, n'ayant pas appris la « comptabilité, gouvernent mal les finances; — ils ferment tous « leurs budgets en déficit et contractent des dettes (p. 291). » — Et l'empire donc? Sa comptabilité est-elle meilleure, ses prodigalités moindres que celles du gouvernement du St-Père? M. About a-t-il lu l'art. 12 du sénatus-consulte du 25 décembre 1852? Ignore-t-il que la comptabilité est proscrite, en fait et en droit, des finances de l'empire? Le gouvernement de l'empereur n'a-t-il pas sans cesse élevé le budget des dépenses depuis huit ans? Ne vient-il pas d'accuser le déficit de sa *caisse de l'armée*? Ne multiplie-t-il pas ses demandes de concrets afin de pouvoir multiplier d'autant les millions? N'a-t-on pas constaté, pour la période de 1852 à 1859, une augmentation de la dette publique de 3 milliards 500 millions?...

« Page 8 : La population des états de l'Église est de « 3,114,668 personnes. Le pape entretient une armée de « 15,000 h., qui lui coûte annuellement 10 millions, » soit par tête 3 fr. 20. M. About demande à quoi sert cette dépense et cette armée? — En France, pour une population de 36 millions d'âmes, l'armée est de 600,000 h., et coûte 500 millions, soit par tête 14 fr. Nous demanderons à notre tour laquelle, de l'armée pontificale ou de l'armée impériale, produit, à la nation qu'elle est censée servir, à l'Europe entière avec laquelle cette nation est en rapport, le plus de liberté, de confiance, de bien-être, de moralité, pour ce qu'elle coûte?

« Page 10 : A quiconque lui parle de réformer les abus, le « gouvernement papal répond invariablement *qu'il n'y a pas « d'abus.* » — Ce serait certes de la part de Sa Sainteté une grande impertinence, si, en niant qu'il existe dans son gouvernement des abus, elle faisait autre chose que ce que font tous les gouvernements catholiques? Est-ce que le gouvernement de l'empereur François-Joseph, celui de l'empereur Napoléon III, admettent qu'il existe dans leur sein des abus?

Pages 15-20 : M. About combat de toutes ses forces l'opinion de M. Thiers sur le temporel ecclésiastique. Cela se concevrait peut-être, si M. About, fidèle à sa consigne, ne protestait en même temps de son respect pour le spirituel. On lui en a fait l'observation, et il n'a rien répondu : Qu'est-ce qu'un gouvernement spirituel, une église, une idée, une opinion, un parti, un drapeau, une dynastie, sans temporel? L'inconséquence saute aux yeux. Mais, avec le gouvernement impérial, l'inconséquence est la moindre chose. Ce qui rend l'empire particulièrement odieux, et qui le place fort au-dessus de la Papauté, c'est qu'au fond, tandis qu'il ne veut pas pour le pape de temporel, il ne veut pour lui-même de spirituel, d'idées, d'aucune sorte. Il ne veut pas que le Pape, chef du monde spirituel, ait un temporel propre, parce qu'il ne veut pas que son temporel à lui, que l'empire qu'il tient du vote populaire, ait un spirituel propre, qu'il soit régi par des principes, des idées et des droits. Nous, au contraire, nous disons avec le Pape, que l'être social, de même que l'individu, se compose de corps et d'âme, de matériel et de spirituel indissolublement unis : seulement, nous croyons que cet être social est formé d'après d'autres lois, gouverné par d'autres principes que ceux de l'Église.

M. About manifeste de vives sympathies pour le peuple italien, en quoi certes il est tout à fait louable. Après avoir montré, par une description un peu chargée, ce qu'est le peuple sous le gouvernement des prêtres, il s'écrie : Que ne ferait-on pas d'une race si bien douée sous un gouvernement de liberté et d'ordre? — Tout cela est parfaitement senti. Mais entre l'empereur et le pape, les deux chefs du monde catholique, dont l'un réclame l'inviolabilité de son temporel, dont l'autre ne veut pas de spirituel, la question est mal posée. Il fallait dire : Vous voyez ces Italiens superstitieux, étrangers au progrès, appauvris d'intelligence comme de corps. Eh bien, il y aurait un moyen de les rendre cent fois pires, ce serait d'en faire des sujets de l'Empereur. C'est qu'en effet le Pape a une idée, une foi, tandis que l'Empereur n'en a point. Aussi le paysan romain, dans sa superstition naïve, vaut-il infiniment mieux que le paysan français qui déserte les champs pour se faire laquais et jouer à la bourse : le premier se conserve dans sa foi, comme les corps se conservent dans l'es-

prît-de-vin, tandis que l'autre pourrit sous l'atmosphère impériale.

M. About regrette, avec raison, que le gouvernement papal arrête le développement de la classe moyenne. — Mais le gouvernement impérial fait pis : il refoule la classe moyenne. En 1848, la majorité de la nation appartenait à cette classe; envisagée par ce côté, la République de février avait pour but de l'augmenter encore. Depuis le coup d'état, la classe moyenne est écrasée; dans vingt ans, il n'y aura plus en France que des prolétaires et des aristocrates. A quoi tient tout cela? A ce que nous venons de dire : que la plus mauvaise des religions vaut mieux que le matérialisme des despotes, attendu que la religion parle à l'imagination et au cœur, tandis que le matérialisme ne parle qu'aux sens. Avec la première, si l'on ne fait pas de progrès, on reste homme; avec le second, on devient bête.

M. About avoue que le paupérisme est beaucoup moins développé dans les états du pape qu'il ne l'est en France; il ajoute que la population est de 76 personnes par kilomètre, tandis qu'en France elle n'est que de 67. Mais, dit-il, avec un bon gouvernement, les Romains pourraient être tous beaucoup plus riches et leur population encore plus dense. — Nous en sommes convaincus : mais qu'entend M. About par un bon gouvernement? Est-ce dans l'empire qu'il en trouve le modèle? On disait autrefois, d'après la Charte, *Formes du gouvernement du roi*; on ne peut pas dire aujourd'hui, *Formes du gouvernement de l'empereur* : L'empire n'a pas de formes, pas de principes, pas d'idée, pas de loi. Pour tout esprit, il a M. About. Est-ce avec la bureaucratie impériale et la théorie de Malthus, préconisée par l'Académie des sciences morales et politiques, qu'il pense réaliser le bien-être et faire des hommes?

M. About déplore quelque part, s'il m'en souvient, la manière dont les juifs sont traités à Rome. En cela encore il a parfaitement raison. — Mais, les choses devant rester partout, quant au temporel, ce qu'elles sont, j'avoue que j'aime encore mieux les juifs dans le Ghetto que *rois de l'époque*. Que le Pape emprunte l'argent de Rothschild, s'il veut; qu'il confie l'exécution de ses chemins de fer à Mirès, soit : mais qu'il les tienne à distance. Le gouvernement du pape, qui, à raison de son spirituel, l'emporte encore sur celui de l'empereur, tombe-

rait immédiatement au-dessous, le jour où la juiverie agioteuse, banquière, usurière et matérialiste, aurait pris racine sur son territoire.

M. About signale la décadence des lettres et des arts dans l'état romain. — Elle n'est ni aussi grande, ni aussi rapide, qu'elle l'a été depuis huit ans, dans l'empire français. J'en prends à témoin M. About.

Page 79. — M. About fait une profession de foi favorable à la noblesse. Il pense, avec Boileau, que *la noblesse n'est point une chimère*. Comme ce n'est pas de la noblesse romaine, dont il dit peu de bien, qu'il entend parler, il reste que les compliments de M. About s'adressent à la noblesse napoléonienne. Qu'en pensez-vous, lecteur?

Page 123. — M. About, qui ne répugne nullement à la noblesse, ne répugne pas davantage à la dictature. Or, le dictateur de son choix, ce n'est pas Cincinnatus, ce n'est pas le Saint-Père; c'est, vous l'avez deviné, l'empereur Napoléon. Ce qui prouve tout juste que M. About n'a point été maltraité par la dictature impériale.

Page 131, il accuse le népotisme des Papes, la vénalité des chefs du gouvernement pontifical; il relève ce fait que toutes les places importantes sont réservées au clergé. — Mais y a-t-il donc autre chose, dans le personnel du gouvernement impérial, je parle du personnel dirigeant, que des oncles de l'empereur, des frères de l'empereur, des cousins, naturels ou légitimes, de l'empereur, des amis particuliers de l'empereur, des créatures de l'empereur, des âmes damnées de l'empereur? Est-ce que de plus, depuis 1852, la France n'est pas au régime du pot-de-vin? En 1857, celui qui écrit ces lignes s'était mis, *motu proprio*, à l'applaudissement des Tuileries, à dévoiler la vénalité qui s'exerce partout à l'ombre du pouvoir impérial. Le Tribunal correctionnel a compris que la morale publique n'était pas du tout le fait du gouvernement de Sa Majesté; il est venu à temps nous imposer silence.

M. About, se grisant de sa prose, qui est très-amusante et très-jolie, finit par perdre la tête, et ne plus faire attention à ce qu'il dit. Il dénonce les *rigueurs politiques* du gouvernement du Saint-Père; la *prostitution* qui afflige la ville éternelle; les *loteries*; la mauvaise *éducation* donnée au peuple, la souffrance des *intérêts matériels*, etc. Las de couvrir de nos