

UNE PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE DE FRANCE

« LES DEUX FRANCES »

DE M. PAUL SEIPPEL

Il n'est pas trop tard pour parler du livre de M. Paul Seippel, professeur à l'École polytechnique fédérale de Zurich, *les Deux Frances*, — bien qu'il porte la date de 1905. D'abord, l'intérêt qu'il a excité s'est marqué par un grand nombre de comptes rendus, par des articles considérables, auxquels M. Seippel a répondu, dans le courant de 1906, par une brochure, *La critique des « Deux Frances »*² : nous sommes donc, pour bien comprendre et juger l'ouvrage, en possession de données plus complètes. Ensuite, si ce livre a eu un succès d'actualité, on y trouve cependant autre chose que le tableau de la France contemporaine : il offre une sorte d'interprétation générale de notre histoire. Et, d'ailleurs, il a un sous-titre qui l'indique : *les Deux Frances* ET LEURS ORIGINES HISTORIQUES. Il soulève, par conséquent, des problèmes d'ordre purement scientifique. Et ce sont ces problèmes, comme il convient ici, que nous nous proposons d'examiner.

1. Lausanne, Payot, Paris, Alcan, 1905, xxxvi-410 pp. in-8.

2. Genève, Jullien, 70 pp. in-16.

M. Seippel part d'une « constatation de faits » qui a été souvent énoncée au cours des dernières années, — c'est qu'il y a, actuellement, deux Frances : « la France de l'Église et la France de la Révolution, la France du *Syllabus* et la France de la Déclaration des Droits de l'homme ; pour tout dire d'un mot : la France noire et la France rouge » (p. xii). Sans doute, il y a bien une troisième France, — qui est la grande masse de la nation, — « la France du clair bon sens, de la droiture intellectuelle et morale » (p. xiii) ; mais cette France, muette et laborieuse, subit la domination des deux autres ; et à M. Victor Giraud qui — dans un article de la *Revue des Deux Mondes* ¹ — lui avait reproché de n'en parler qu'en passant et pour mémoire, M. Seippel réplique que, « aux heures de grande crise, comme pendant l'affaire Dreyfus, la division entre les « deux Frances » coupe réellement la nation tout entière en deux fractions hostiles, ce qui tendrait à prouver que cette division existe, au moins à l'état latent, jusque dans les couches les plus profondes, les plus tranquilles et les plus neutres de la population ». (*Cr.* ², p. 37.)

Or, les deux Frances, selon M. Seippel, bien qu'elles s'opposent absolument, sont absolument identiques dans leur « mentalité ». Cette mentalité est « essentiellement unitaire, autoritaire, dogmatique, exclusive de toute liberté individuelle » (p. xxvi) : cette mentalité, c'est la *mentalité romaine*. « De même que la France noire, la France rouge poursuit sans cesse l'idéal romain de l'*unité de foi* ; elle entend que cette unité soit imposée par le Pouvoir, si elle n'est pas librement acceptée ; elle proscriit l'hérésie ; elle est *catholique*, au sens formel du mot. » (p. xxvi.) « Césarisme spirituel » (p. xxx), voilà une formule encore qui exprime bien l'égal appétit de domination, les aspirations identiques des deux Frances ; et le conflit de ces deux césarismes inconciliables explique la « guerre civile morale » dont souffre notre pays.

Ici apparaît la thèse capitale du livre. Mentalité *romaine*, *césarisme* spirituel, ce ne sont pas des termes arbitraires ou approximatifs. M. Seippel estime qu'il y a dans cette disposition constante — il dit ailleurs (p. 240) : cette « déformation mentale »

1. Article recueilli dans *Liens et questions d'aujourd'hui*, Paris, Hachette, 1907. Cf., dans le même recueil, *Anticléricalisme et catholicisme*.

2. Cette abréviation désignera les citations empruntées à *La critique des « Deux Frances »*.

— « un héritage de l'Empire romain transmis par l'intermédiaire de cette Église romaine, laquelle fut l'éducatrice de la race » (*Cr.*, p. 25). Sans doute, pour que la race reçût et gardât si obstinément cette empreinte, « il fallait qu'elle y fût prédisposée de par son caractère primitif et sa nature originelle ». Sous la double poussée de dispositions natives et d'une influence souveraine, la pensée française a toujours tendu à retomber dans l'ornière approfondie peu à peu. Et ainsi « l'action d'une force constante, qui s'est fait sentir dans toute l'évolution psychologique de la nation française... continue d'agir sur les événements de l'heure présente » (*Cr.*, p. 24).

M. Seippel n'accepte le mot de *thèse* pour désigner l'idée maîtresse de son livre, que si l'on veut bien admettre que ce n'est point là chez lui une idée préconçue, mais qu'au contraire il y est « parvenu graduellement en étudiant d'abord les faits contemporains, ensuite les précédents historiques » (*Cr.*, p. 14, note). Il objecte, avec raison, à ses contradicteurs qu'il ne convient pas de le combattre par des arguments de pure dialectique, mais que « la question ne peut être jugée que par l'observation des faits contemporains et par l'étude de l'histoire » (*Cr.*, p. 22). A ce mot de *thèse*, il préfère celui d'*hypothèse*. Avec lui nous croyons que l'histoire — comme les sciences de la nature — comporte l'usage de l'hypothèse. Mais nous trouvons le livre plus affirmatif de ton que la brochure ; et le livre, si la brochure le conteste, semble donner, ambitieusement, la clef de notre « évolution psychologique » tout entière. D'ailleurs, M. Seippel a beau dire dans la brochure : « Le cours des choses humaines obéit à des lois moins simples que celles qui régissent la mécanique » (*Cr.*, p. 13), même là son idée maîtresse reçoit une extension bien ample. Il est « parti de constatations de faits », soit ; mais ses dénombrements de faits ont-ils été complets ? — Thèse, donc, ou hypothèse ? Nous allons voir.

I

La première partie des *Deux Frances* est consacrée aux *Origines historiques* (pp 3-219), et le premier chapitre, *La tradition romaine*, doit montrer comment s'est formée la mentalité française. Or, ce

chapitre nous paraît en partie contestable, tout à fait simpliste.

La Gaule s'est très vite et très profondément romanisée. De la Rome impériale, elle a reçu le respect, le besoin de l'autorité, de la centralisation, de l'*imperium*. D'autre part, le christianisme, en s'unissant à l'Empire, s'est imprégné de son génie : il est devenu dogmatique, et le clergé s'est hiérarchisé comme l'administration romaine. La double action de l'empire romain et du christianisme romanisé a modelé l'*âme du peuple français* (p. 9). — Il y aurait ici bien des objections à faire. Et, par exemple, avec Fustel de Coulanges, M. Seippel n'exagère-t-il pas l'effet produit sur la religion catholique par l'alliance de l'Église et de l'État romain ? « Les traditions de liberté s'affaiblirent *tout à coup* et bientôt disparurent. La société chrétienne prit *tout de suite* le goût des règles fixes et des dogmes absolus.... La soumission et la discipline montèrent au premier rang des vertus chrétiennes. Il semble que quelque chose de l'âme de l'Empire passa dans le corps de l'Église » (*L'Invasion germanique* ; cité p. 6). Le dogmatisme chrétien ne s'explique-t-il point, en partie, par ses origines judaïques ? M. Seippel ne dit-il pas lui-même : « La religion d'Israël avait suivi autrefois un développement historique analogue à celui du catholicisme romain. Elle s'était aussi cristallisée en dogmes immuables sous une autorité spirituelle absolue. » (p. 36) ? Ne faut-il pas faire entrer en compte les nécessités pratiques qui résultèrent, pour le christianisme, de son extension large et rapide ? Ne dut-il pas s'organiser de façon interne — et c'est le dogme — comme de façon externe — et c'est l'Église, laquelle, évidemment, s'inspira de l'État romain ?

Après avoir affirmé que « l'âme française » a été marquée de son sceau par l'*imperium*, M. Seippel va franchir, va enjamber des siècles. Du moyen âge il ne parle guère que pour mémoire. Il est bien obligé de reconnaître que dans tous les pays l'Église catholique a présenté les mêmes caractères au cours de cette période (p. 9) : « mais il y eut des degrés dans la profondeur de cette influence romaine ». Il est bien obligé de convenir, également, que « la scolastique fut, au moyen âge, la forme universelle de la pensée » (p. 40) : « mais c'est en France qu'elle eut son foyer le plus ardent ». De la féodalité, il ne dit rien. Et quand, à travers la crise du xvr^e siècle, — Renaissance et Réforme, — la France devient monarchique et classique, c'est qu'elle *maintient sa tradition* :

elle reste romaine. Voilà qui est vraiment bien vite dit et trop commode. Il nous semble qu'un problème se pose, qui consiste précisément à chercher pourquoi, après une période d'histoire européenne, — où l'organisation politique, comme l'organisation religieuse et la production littéraire présentent partout des caractères analogues, — une période commence, d'histoire nationale, où la France a des destinées très particulières. Si ces destinées sont, pour une part, commandées par la tradition romaine, sans doute y a-t-il des raisons profondes pour que cette tradition reprenne tant de force. Sans doute même n'aura-t-on pas épuisé l'explication en tenant compte de notre « nature originelle ».

M. Seippel, dans une page intéressante mais sommaire de sa conclusion (p. 391), a déclaré que le « phénomène de psychologie ethnique » étudié par lui dans l'histoire de la nation française « pourrait peut-être se relier à une loi générale de la vie des hommes en société. On constaterait les effets, plus ou moins atténués, de cette loi dans tous les pays de très ancienne civilisation. Les organismes sociaux tendent à se centraliser à mesure que leurs fonctions se compliquent et se différencient à la périphérie. Il faut que l'individu abdique une part de lui-même, de plus en plus grande.... Le dernier terme de cette évolution serait le collectivisme parfait des sociétés animales, des ruches ou des fourmilières.... » Donc, il aurait fallu — de l'aveu même de M. Seippel — faire appel à la sociologie (le terme de « psychologie ethnique » est, ici, assez impropre), au besoin social d'unité, pour expliquer l'œuvre de centralisation politique de la France moderne, « poursuivie par l'ancienne monarchie, achevée par Napoléon I^{er} et maintenue par tous les régimes subséquents » (p. 24). M. Seippel, dans *La Critique*, déclare que l'Allemagne actuelle lui paraît « au début d'une évolution qui pourrait la conduire dans la suite au point où en sont les nations les plus « romanisées ». La croyance dans la toute-puissance de l'État devient de plus en plus un dogme que tout bon sujet de l'empire germanique doit admettre les yeux fermés.... Il se pourrait donc fort bien que l'Allemagne rejoignît un jour la France dans la voie où celle-ci s'est engagée depuis tant de siècles. L'on trouverait aisément dans le monde — en Chine, par exemple — des exemples d'une évolution historique analogue. Peut-être bien est-ce la pente naturelle de toutes les sociétés humaines » (pp. 28, 30). Il y a donc, dans la vie sociale, des *nécessités*. Ces néces-

sités se font sentir plus fortement ou plus promptement ici que là, selon les conditions où se trouvent les groupes sociaux et selon la mentalité de ces groupes. Tout cela ne valait-il pas d'être examiné de plus près et ne demandait-il pas à être débrouillé ?

Mais il nous faut insister sur la « mentalité française » telle qu'elle s'exprime dans l'histoire des idées à partir du xvi^e siècle. C'est bien là l'objet essentiel du livre de M. Seippel; et il nous paraît avoir eu le tort de mêler à cette histoire l'histoire des institutions politiques d'une façon assez arbitraire, en faisant d'ailleurs abstraction totale des conditions économiques et démographiques.

II

L'« esprit classique », selon M. Seippel, procède de la tradition romaine, — et Taine ne l'a pas suffisamment indiqué (p. 11). La mentalité du Bas-Empire, la scolastique, le classicisme, — ce sont des anneaux d'une même chaîne. Et depuis la Renaissance jusqu'à l'époque actuelle, à travers la Révolution, ce même esprit romain, ou catholique, ou classique, — c'est-à-dire dogmatique, autoritaire, — se manifeste dans les œuvres les plus diverses. « Cette mentalité en est arrivée à faire à tel point partie intégrante de la constitution psychologique du peuple français, qu'elle se retrouve identique à elle-même à tous les moments de son histoire, dans toutes les aventures de sa pensée, même dans celles qui semblent devoir l'éloigner le plus de son point de départ. » (p. 82.) Ce qu'il y avait dans la Renaissance et la Réforme de contraire à l'esprit romain — nous y reviendrons tout à l'heure — a été étouffé. La Réforme calvinienne procède largement de cet esprit. Calvin est encore catholique, dit M. Seippel. (Et la remarque est juste : Calvin est catholique, par exemple, quand il veut « procurer leur bien » aux dissidents, « malgré qu'ils en aient ».) Le mouvement philosophique du xviii^e siècle, l'effort des Encyclopédistes aboutit à une Église : « Il n'y eut jamais d'hommes plus intolérants que ces apôtres de la tolérance » (p. 54). Comme Calvin, à peine affranchis d'un certain dogme, « ils sont repris par la tradition romaine »

1. Voir notre compte rendu du *Calvin* de M. Bossert, n° 40, p. 119 de ce tome.

(p. 57) ¹. Le catholicisme révolutionnaire tend à une nouvelle théocratie et crée une Inquisition nouvelle. Robespierre est un souverain pontife. Et, depuis la Révolution, les deux Églises, l'Église jacobine et l'Église catholique, toutes les deux également intolérantes, toutes les deux avides semblablement d'omnipotence, se livrent un combat sans merci. L'histoire de ces luttes et de leurs alternatives au cours du xix^e siècle est, certainement, la partie la plus solide et la plus rigoureuse de l'ouvrage, — comme elle a été, d'ailleurs, le point de départ des recherches de M. Seippel ². Quand il montre, dans les derniers chapitres de son livre, l'organisation de l'Église qui se perfectionne, sa puissance extérieure qui augmente, à mesure que baisse la foi des masses, quand il expose le conflit de l'Église avec l'École laïque, ou encore sa résistance aux velléités réformatrices du jeune clergé, il y a là une étude documentée et d'un grand prix. Sur la politique religieuse, sur les rapports de l'anticléricalisme et de l'ultramontanisme au xix^e siècle, on fera bien de consulter M. Seippel à l'avenir.



Cependant, notre auteur a discerné, dans l'histoire de la pensée française, un autre élément que nous avons négligé jusqu'ici pour l'examiner séparément. Voyons comment il le définit et quel rôle il lui attribue. — On peut se demander, dit M. Seippel, « quelle eût été, en dehors de l'éducation séculaire que lui a donnée l'Église romaine, la tendance naturelle et instinctive de la race française » (p. 15) : or, en relevant les traits communs que présentent les esprits qui se sont le plus affranchis de la tradition romaine, — « les auteurs des vieux fableaux. Jean de Meun, Régnier, Rabelais, Montaigne, Molière, La Fontaine, Voltaire ou Diderot », — nous aurons l'*esprit gaulois*. Le trait essentiel de cet esprit est « un *naturisme* dont l'accent est particulier. Il n'est point empreint de la profonde et mystérieuse poésie panthéiste des hommes du Nord dont les ancêtres vécurent en des forêts obscures, sous un ciel sans cesse voilé de brumes. C'est le naturisme d'un pays où la

1. M. Seippel juge Voltaire bien sommairement — ce Voltaire si mobile, dont l'œuvre est si complexe (voir l'excellent *Voltaire* de M. Lanson, dont nous avons parlé récemment, n^o 40, p. 12). Il n'insiste que sur son dédain de la « vile canaille ».

2. D'une façon précise, son point de départ est la discussion sur la banqueroute de la science. Voir plus loin, p. 282.

nature est souriante, où le climat est clément, où la lumière a cette douceur angevine chantée par Joachim du Bellay, où tout est moyen, tempéré, plutôt tourné vers la délicatesse que vers la force.... Le mot *nature* chez les auteurs français a souvent pris le sens du mot *raison*. La raison est en l'homme l'organe et l'interprète de la nature, et elle lui impose ses lois dont la première, en France, est le besoin de clarté. La raison proclame comme règle de vie la bonne loi naturelle.... Elle est l'ennemie de l'idéal ascétique du christianisme monacal ; elle proclame le droit à la joie et ne veut d'autre règle que la juste mesure.... *Sa pente naturelle est le scepticisme.* » (pp. 16, 17.) « Les esprits de cette lignée n'ont manqué à aucun moment de l'évolution psychologique de la France » (p. 103, note), et ils ont fourni « l'antidote du virus romain » (p. 399). — Peut-être cela ne se concilie-t-il pas très bien avec l'affirmation que nous avons rencontrée, — que son « caractère primitif » et sa « nature originelle » prédisposaient la race française à subir l'influence romaine.

Au moyen âge, on voit se produire en France l'éveil de l'esprit critique. Au xvi^e siècle, la Renaissance française montre des affinités avec le naturisme gaulois, — mais ce n'est là que disposition passagère. L'esprit gaulois persiste cependant, au second plan : il persiste chez les libertins, — comme aussi chez Molière qui « enseigne la morale gauloise » (p. 45) ; il persiste chez Bayle ; il « triomphera » dans l'Encyclopédie. Oui, les philosophes, les encyclopédistes représentent, au xviii^e siècle, l'esprit gaulois : « moralement, ils sont les descendants des hommes de la Renaissance et des libertins ; intellectuellement, ils procèdent du scepticisme de Montaigne, continué par Bayle ». — Et ici nous ne comprenons plus très bien. L'esprit gaulois manifeste en eux, au plus haut point, « l'instinct naturel anarchique », négatif, destructeur, qui, s'enhardissant de ses succès, se met à parler en maître (p. 45)¹. En même temps, ces instinctifs, ces anarchistes « accaparent et utilisent au profit de leur œuvre de destruction une force nouvelle qui a grandi en dehors de leurs cénacles, un peu partout dans le monde, chez des hommes de toutes croyances et de toutes cultures,

1. Cf. pp. 49 (« Si l'on cherche le mobile déterminant qui poussa les philosophes à leur œuvre de destruction, on distingue que c'est essentiellement la force anarchique de l'instinct », et 52. — Notons que M. Seippel trouve aussi « l'anarchisme de l'instinct » (p. 173) dans le romantisme qu'il déclare (p. 248) « issu de la réaction catholique ».

la grande puissance des temps modernes : la *science* ». (*ibid.*). Or, si, de l'aveu de M. Seippel (p. 46), les conquêtes de la science ont ceci de propre qu'elles sont définitives, obligatoires pour toutes les intelligences, comment sont-ils si instinctifs, anarchistes, et purement négatifs ? Et enfin, comment cette raison naturiste, cet « anarchisme de l'instinct », se concilie-t-il en eux avec la « raison raisonnée », avec le dogmatisme hérité qui anéantit « tout élément individuel et libre » (p. 56) ? Tout cela est assez confus. Qu'il y ait dans la philosophie du XVIII^e siècle des éléments divers, voilà qui va de soi ; mais que les mêmes hommes soient à la fois les représentants éminents de l'esprit gaulois et de l'esprit romain, voilà qui demanderait à être expliqué¹. Il y a dans l'analyse de M. Seippel une part de vérité ; mais les termes *esprit gaulois*, *esprit romain* sont arbitraires et, en quelque sorte, compacts : cette analyse n'est pas poussée jusqu'aux éléments psychologiques réels.

De longues études sont encore nécessaires, et très diverses, avant que cette psychologie soit sérieusement élaborée. Mais les études déjà faites permettent de corriger l'analyse un peu grossière de M. Seippel.

Un trait de notre « mentalité » qui est établi fortement, qui est universellement admis, c'est la prédominance des facultés intellectuelles sur la sensibilité — plus vive, chez nous, que profonde — et surtout sur l'imagination ; c'est l'aptitude au raisonnement, le goût des idées claires, bien enchaînées, l'amour de l'ordre et de l'unité. Cet amour de l'ordre et de l'unité, joint à la sociabilité française — voilà un trait encore qui n'est pas contesté — et à la tradition romaine, contribue à expliquer la prompte et forte centralisation dans l'ordre politique. Cet amour de l'ordre et de l'unité, joint à la tradition chrétienne-romaine, explique le dogmatisme dans l'ordre religieux. Mais la raison — M. Seippel l'a indiqué — travaille aussi en dehors des données traditionnelles, contre les données traditionnelles. Et c'est ici surtout qu'il faut distinguer. Tantôt la raison joue un rôle purement critique, négatif, et elle aboutit à un scepticisme plus ou moins corrigé par

1. « La lutte de ces deux forces opposées... nous semble avoir été le centre de toute l'histoire intellectuelle et sociale de la France » jusqu'à la Révolution. « Tantôt elles se séparent et entrent en lutte, tantôt elles se combinent en composés infiniment divers. La plupart des esprits en France procèdent de l'une ou de l'autre en doses impondérables. » (p. 48.)

l'instinct naturel et le bon sens. Tantôt, après le déblaiement critique, au sortir d'un doute tout provisoire, la raison reconstruit hardiment, en vertu de ses lois, sur des données qui enferment plus ou moins de vérité positive mêlée à de l'*a priori*. Tantôt le travail de reconstruction est lent, prudent, méthodique : la raison recueille et systématise les données de l'expérience. Et ainsi, la raison joue son rôle dans le dogmatisme traditionaliste, dans le scepticisme, dans le rationalisme, dans la synthèse scientifique.

M. Seippel ne trouve chez nous que dogmatisme ou scepticisme, qu'intolérance ou anarchie. Mais croit-il avoir rendu compte de la pensée — si complexe — et de l'influence — si considérable — d'un Montaigne quand il l'a jugé en une dizaine de lignes ; et suffit-il de dire que Montaigne a fait sienne « la maxime morale essentielle de la Renaissance » (p. 25), la règle des Thélémites, *Fais ce que voudras* ? Si l'on ne peut s'étonner qu'il ne mentionne Gassendi qu'en passant, conçoit-on que M. Seippel ne nomme pas Descartes, ce « héros », comme l'appelait Hegel ; qu'il ne fasse point dans notre histoire intellectuelle la part du mouvement cartésien, — lequel ne procède pas de l'esprit romain, mais est fondé sur une application, parfois abusive, de la raison à des données psychologiques profondes quoiqu'insuffisamment débrouillées ? M. Seippel semble ignorer — et on ignore trop — que le libertinage du *xvii^e* siècle est très complexe, qu'il se rattache, en même temps qu'au bon sens naturiste, au cartésianisme et, plus encore, à l'empirisme gassendiste¹. Quant à l'Encyclopédie, on y trouve, non l'esprit romain, mais, selon les collaborateurs, soit l'esprit cartésien, soit l'esprit gassendiste ou baconien, et parfois un alliage de ces deux éléments. Sans doute, l'Église a souvent agi sur ses adversaires et leur a communiqué quelque chose de son dogmatisme et de son intransigeance. Mais il faut bien voir que, là où M. Seippel dénonce le « moule romain » il n'y a souvent qu'un besoin rationnel d'unité, et que la vérité est unifiante, — comme le dogme qui en est l'illusion ou la contrefaçon. Il est vraiment extraordinaire que dans ce livre, l'exercice normal de la raison n'ait pas été distingué soit du dogmatisme traditionaliste, soit du jeu de l'instinct anarchique.

Ici même, il y a trois ans, j'ai rendu compte d'un ouvrage fort intéressant où étaient étudiés *les esprits directeurs de la pensée*

1. Voir H. Berr, *An jure inter scepticos Gassendus numeratus fuerit.*

*française, du Moyen Age à la Révolution*¹. Je reprochais à l'auteur, M. Suran, son simplisme : il s'était attaché, d'une façon trop exclusive, à faire ressortir dans notre histoire intellectuelle une certaine « tradition », qu'il appelait la tradition française. Or, il se trouve que ce que M. Suran a mis en lumière, c'est précisément ce que M. Seippel laisse dans l'ombre. Voici en quels termes M. Suran caractérisait notre « tradition » : « Sentir a toujours été chez nous moins important que *comprendre*, et ce qui domine chez nous, c'est... la tendance positiviste. Nous voulons savoir, réduire en idées claires le monde au milieu duquel nous vivons, embrasser le réel dans des formules nettes, et en ce sens notre pays est peut-être un de ceux où les forces aveugles ont la moins grande prépondérance sur les forces conscientes.... Nous n'employons que les lumières de la raison, nous limitons nos recherches aux réalités incontestables sur lesquelles nous avons prise.... Mais... l'intelligence n'est pas à elle-même sa propre fin, elle n'est qu'un moyen, l'action est le but.... » *Penser pour vivre*, ou le *progrès dans la raison* : voilà des formules qui résumeraient bien notre tradition. Et M. Suran fait dans notre évolution intellectuelle une place prépondérante à Descartes, successeur de Montaigne et de Rabelais : « Après les approximations de ses précurseurs, Descartes est l'initiateur et l'organisateur véritable de la science moderne. Descartes a le mérite incomparable d'avoir porté au plus haut degré cet esprit de généralisation pratique qui est la marque de notre esprit national, et d'avoir fait ainsi de ce dernier le représentant le plus autorisé de ce qui est l'essence même de l'esprit humain. »

M. Suran ne jette qu'un coup d'œil sur le xix^e siècle, pour regretter que la raison n'y ait pas toujours exercé « ses droits à la direction de l'humanité ». M. Seippel, lui, reproche à la raison d'avoir aspiré à cette direction. — Si l'idée saint-simonienne du « Pouvoir spirituel » est commune à presque tous les penseurs de la génération de 1840, s'ils sont orientés vers l'unité (pp. 195-197), faut-il ne voir là qu'une « incarnation nouvelle de l'antique esprit unitaire, autoritaire et théocratique que la Gaule a emprunté à Rome » ? Auguste Comte, pour avoir fondé la « religion de la science », est-il le « type accompli de la mentalité romaine » (p. 241) ? Quelque affinité qu'il eût avec le catholicisme, quelque

1. Voir dans la *Revue*, juin 1904, t. VIII, pp. 297-304, *Le problème des idées dans la synthèse historique, à propos d'ouvrages récents*, II.

sympathie qu'il montrât pour les jésuites, est-ce le catholique qui déclarait que, s'il n'y a pas de liberté de conscience en chimie et en physique, de même les « lois sociologiques » qu'il croyait avoir découvertes s'imposeraient *sans contrainte* à tous les esprits de bonne foi ? Est-ce le catholique ou le tenant de la science positive ?

M. Seippel a un chapitre ironique intitulé : *Grandeur et décadence de la religion scientifique*, où il montre quel culte la génération de 1850 eut pour la science, comment « philosophie, critique, histoire, littérature d'imagination, art, politique, toutes les manifestations de la vie mentale et sociale de la nation française furent, à cet instant, orientées dans le même sens, tentèrent de se fonder sur la science et de s'approprier ses méthodes » (p. 248). Or voici qui ne fait aucun doute pour M. Seippel : cette religion de la science qu'ont célébrée un Renan, un Taine, un Berthelot, dont Zola s'est constitué le prophète dans la littérature, elle est, sous sa forme française, « un dérivé du catholicisme romain » (p. 257), et elle n'a rien à voir avec la science vraie, la science des purs savants. La religion de la science, à l'en croire, nie l'individualité morale : « elle la nie parce qu'elle est un dogme », parce qu'elle reprend aux doctrines d'autorité du passé « des affirmations qu'elle retourne, mais qui ne sont pas moins absolues pour être négatives » (p. 251). En réalité, M. Seippel ne distingue pas suffisamment la religion de la science de l'anticléricalisme, de la libre-pensée et du maçonnerisme. Et il définit la science des purs savants d'une façon aussi tranchante qu'étroite. — Le domaine de la science est absolument distinct, pour lui, de celui de la conscience, de la vie morale et religieuse, et, d'une façon générale, du réel ; il est strictement limité aux phénomènes. La science relie les phénomènes par le principe de causalité : mais dans l'écoulement des phénomènes elle ne connaît pas d'élément fixe et irréductible (p. 250). Cette discussion sur la banqueroute de la science qu'a soulevée jadis M. Brunetière a causé, affirme-t-il, la stupéfaction de l'Europe entière, et de l'Amérique aussi. « A Philadelphie, comme à Berlin ou à Oxford, l'on se demandait : « Quel peut être le sens de tant de paroles sonores ? Qu'est-ce qu'une science qui fait banqueroute ?... » (p. 256). Nulle part ailleurs la science n'avait fait naître des illusions comme celles qu'ont propagées en France quelques philosophes positivistes et quelques romanciers naturalistes. Au surplus,

même en France, la plupart des savants « authentiques » ont une autre conception de la science que les Comte, les Renan ou les Berthelot (p. 257, note). Pasteur, lui, « eut le culte de la science, il n'en eut pas la religion. Fidèle à la foi de ses pères, il mourut en paix, le crucifix en main. *Dans son cerveau clair, dans son âme loyale, il avait su séparer les domaines qui doivent être séparés. C'était pour lui une question de bonne méthode. Sa religion ne fut point en conflit avec sa science.* Elle ne lui fit pas obstacle, elle lui prêta des forces. C'est le mobile de la charité qui inspira ses plus grandes découvertes. Il était de cette famille d'esprits honnêtes et droits qui sont la fine fleur du génie de la France. Le pieux Nicole était au nombre de ses auteurs préférés. Dans sa dernière maladie, il lut et relut Pascal. Il avait certainement une parenté de génie avec l'auteur des *Provinciales*, qui fut le plus redoutable adversaire du romanisme moral. » (p. 393, note)

III

Ce jugement sur Pasteur nous amène à parler d'un élément de l'histoire générale qui, selon M. Seippel, et pour notre malheur, ne joue dans l'histoire de la France qu'un rôle insignifiant, d'un troisième *esprit* : l'esprit de la Réforme, qu'il appelle encore l'esprit barbare, ou l'esprit germanique, et qu'il appellerait volontiers, sans doute, l'esprit de liberté. « Qu'est ce que la Réforme ? C'est essentiellement... la restauration du christianisme par l'élément barbare, lequel a apporté au monde le sentiment de l'indépendance personnelle : élément primitif, non discipliné, non domestiqué, non déformé par les servitudes sociales ; terre vierge, où le christianisme allait germer à nouveau, retrouver son essence première et sa force libératrice. » (p. 29.) Les peuples ont accepté la Réforme dans la mesure de la vitalité conservée par l'élément barbare (p. 30). Calvin, nous l'avons vu, a intellectualisé, a romanisé la Réforme. Luther, lui, ne veut pas de contrainte : il pense que le « règne de Dieu doit venir du dedans au dehors ». Le mysticisme, libre élan de l'âme, tout individuel, est « l'antithèse du principe romain collectiviste, légal et autoritaire ». Un Pascal échappe à la tradition romaine ; un Pasteur, sans doute, aussi ; mais depuis la

Réforme, le grand courant du mysticisme, la vie de l'esprit, est dans le protestantisme.

Tandis que le luthéranisme libère la pensée mais accepte les pouvoirs établis, le calvinisme et le zwinglianisme, dont le centre est en de libres cités, développent leurs germes de liberté dans un sens pratique et fondent la démocratie (pp. 38-40). On se trompe en croyant que le principe de la liberté individuelle procède de la philosophie du XVIII^e siècle : la morale naturiste n'entraîne que le régime du bon plaisir ou un égalitarisme abstrait (pp. 52 sqq.). Il y a là pour M. Seippel un fait indiscutable, et il y revient à diverses reprises. A l'anarchisme gaulois comme à l'autoritarisme romain, il oppose la liberté — qui, née dans le for intérieur, tend à produire des effets sociaux, en théorie et en pratique. L'idée démocratique a été élaborée à Genève ; elle s'est réalisée à Genève même, dans la Suisse de Zwingle, en Hollande, et surtout dans le monde anglo-saxon. C'est une singulière illusion que d'attribuer à l'esprit gaulois, — qui est destructeur, négatif, — et non à l'esprit de la Réforme, l'organisation de la démocratie. De Genève, d'Angleterre, d'Amérique, du dehors, en un mot, est venu à la France le « souffle de la liberté » (pp. 62-65, 80).

Mais si la liberté politique est « l'œuvre du christianisme germanique » (p. 64), ou encore si elle est une « conception germanique et réformée » (p. 79), si nécessairement elle jaillit des sources profondes de la vie intérieure pour se répandre au dehors, pourquoi le pays de Luther l'a-t-il si peu connue ? — En Rousseau, M. Seippel trouve un mélange d'individualisme réformé et d'autoritarisme romain : mais ce « sang fiévreux » dont on nous parle, ce « sang fiévreux des réfugiés » qu'il avait dans les veines (p. 69), n'est-ce pas du sang français ? Et la personnalité de Rousseau n'est-elle pas infiniment plus complexe qu'on ne nous le dit ici ? Il y a chez lui un subjectivisme anarchiste — auquel se rattache le romantisme — en même temps qu'un moralisme et un libéralisme protestants ; il y a chez lui, mêlé à quelque traditionalisme catholique, un rationalisme cartésien, classique ; et il y a chez lui, sans doute, bien d'autres éléments. — Théodore de Bèze, Hotman, Goodman, Buchanan, Milton, Althusius, Locke, Jurieu, Burlamaqui, — voilà la généalogie de la doctrine démocratique qui aboutit au *Contrat social* et, par delà, à la Révolution (p. 68) : mais, parmi ces noms, plusieurs sont français ; et suffit-il qu'un Français soit protestant pour qu'il incarne

« l'esprit germanique » ? D'ailleurs, nous ne prétendons pas, bien entendu, que l'individualisme réformé n'ait pas contribué au développement des libertés politiques ; mais nous protestons une fois de plus contre une simplification excessive de l'histoire. Et surtout dans l'histoire des idées, la complexité des influences et des infiltrations, les possibilités diverses de développement dialectique rendent toute explication infiniment délicate. Est-il exact que la *Déclaration des Droits* soit « empruntée » aux constitutions américaines ? M. Seippel prend à son compte (pp. 78-80) la thèse américaniste de l'Allemand Jellinek, — qui, du reste, attribue, lui aussi, à ces droits dits naturels une origine première germanique ¹. Que cette thèse contienne une part de vérité, cela est d'autant moins discutable que les Constituants eux-mêmes ont proclamé leur souci d'imiter les Américains ², que c'est La Fayette qui proposa, le premier, le projet d'une *Déclaration*. Mais les constitutions américaines ne doivent-elles rien à la philosophie française du XVIII^e siècle, et n'y a-t-il pas des raisons profondes pour que la lutte de l'Amérique contre l'Angleterre ait excité chez nous une si ardente et si active sympathie ? D'autre part, peut-on faire abstraction de tant de protestations, et si anciennes, provoquées, en France, contre l'ancien régime par l'expérience même de l'ancien régime ; peut-on faire abstraction du contenu des Cahiers, — en partie spontané, en partie provenant de la diffusion des idées philosophiques ? Et « Montesquieu, avec sa théorie de la séparation des pouvoirs ; Rousseau, l'apôtre de l'égalité et de la souveraineté du peuple ; Voltaire, l'infatigable champion de la liberté de la parole et de la pensée ; Turgot, l'initiateur de la liberté du travail ; et bien d'autres » ³, ne sont-ils pas intervenus, par les germes déposés dans l'esprit des Constituants, au moment de l'élaboration des droits ? Enfin n'est-ce pas le rationalisme cartésien qui se manifeste dans cet effort pour trouver, pour formuler les principes dont l'éclatante vérité doit s'imposer ensuite à tous les esprits, « des vérités de tous les temps et de tous les pays », le « Décalogue de la Raison » ⁴ ?

1. Voir sur la thèse de Jellinek, dans la *Revue*, le compte rendu de G. del Vecchio, *Su la teoria del Contratto Sociale*, par le Dr Jankelevitch, n° 40, t. XIV, p. 121, et dans ce numéro même, p. 381, le compte rendu de Boutmy, *Études politiques*, par G. Weill.

2. Voir, par ex., Aulard, *Histoire politique de la Révolution française*, pp. 20-23, 40.

3. Eugène Blum, *La Déclaration...*, texte et commentaire ; voir la préface de Compayré, p. xviii, et l'ouvrage, p. 13.

4. Expressions, l'une de Duport, l'autre de Pastoret. Voir E. Blum, *ibid.*, pp. 28-40. — En 1789, dans un voyage en Suisse, Hérault de Séchelles trouvait que l'Helvétie

Nous avons vu combien M. Seippel est hostile à Auguste Comte. C'est que Comte est hostile lui-même au protestantisme. Il a souhaité un accord de l'esprit catholique et de l'esprit positif pour éliminer la métaphysique protestante (p. 238). A ce type accompli de la mentalité romaine, M. Seippel oppose le type de la mentalité « contraire », Kant (p. 241). Selon lui, les catholiques ont vu juste, dans ces dernières années, en redoutant ce philosophe « comme la peste » : « Kant, c'est le microbe protestant élevé à son plus haut degré de virulence » (p. 345)¹. Kant, c'est l'esprit germanique, l'esprit de la Réforme, l'esprit de liberté, « source profonde de notre vie morale, sociale et politique » (p. 242). La conclusion du livre oppose une dernière fois la mentalité romaine — qui aboutit à l'*automatisme* — à cet esprit de liberté qui ne comprime pas les « battements insubordonnés du cœur humain », qui ne proscriit pas « l'intuition, l'indéterminé, le mystère, tout ce qui devient, tout ce qui surgit à l'improviste de la pénombre de l'inconscient » (p. 390). Cette liberté, d'ailleurs, pour échapper à la manie romaine des formules, M. Seippel se refuse à la définir trop étroitement (*Cr.*, p. 53) ; mais il apparaît qu'elle exprime notre spontanéité, notre volonté morale, l'autonomie de la conscience. Amiel déjà reprochait à l'esprit français de méconnaître « la dignité personnelle et la majesté de la conscience », de tenir en suspicion l'individu, par excès de sociabilité et de discipline, d'avoir le culte des « assignats intellectuels »². Faute de posséder l'esprit de liberté, la France est dans une situation que la conclusion de M. Seippel nous présente comme sans issue : la lutte séculaire entre l'Église catholique et l'Église révolutionnaire ne peut aboutir ni à un accord, ni au triomphe définitif de l'une ou de l'autre. Et voici les dernières lignes du livre : « Quand l'individu aurait tout livré au pouvoir, sa pensée, sa volonté, sa conscience, quand il ne serait plus en rien maître

n'était pas libre : « J'en jure, disait-il, par les saines lumières de la philosophie, par les sentiments immuables de l'humanité. » Voir E. Dard, *Hérault de Séchelles*, 1907, p. 122.

1. Léon XIII a signalé le « péril Kantien » dans sa *Lettre aux catholiques français* du 8 septembre 1899 : « ... Il est profondément regrettable que ce scepticisme doctrinal, d'importation étrangère et d'origine protestante, ait pu être accueilli avec tant de faveur dans un pays justement célèbre par son amour pour la clarté des idées et pour celle du langage. » (p. 346, note.) — Dans un volume, qui vient de paraître, de la nouvelle encyclopédie allemande, *Die Kultur der Gegenwart* (I, VI, *Systematische Philosophie*), M. Paulsen montre l'opposition de la métaphysique catholique et du moralisme protestant, kantien (p. 411).

2. J. Texte, *J.-J. Rousseau et les origines du cosmopolitisme littéraire*, p. 108.

de lui-même, pourrait-il rester longtemps maître des biens que la multitude convoite ? Et y aurait-il rien de surprenant à ce que le collectivisme religieux ait, en fin de compte, préparé les voies au collectivisme économique ? » (p. 401.)

M. Seippel, qui préconise l'individualisme fondé sur les données intimes, et qui reproche au dogmatisme d'exclure l'expérience, le fait, « parce que le fait est individuel, sans cesse en révolte contre le dogme » (p. 389), ne conçoit pas un dogmatisme très différent du dogmatisme romain, celui qui s'accorde avec l'expérience, précisément, et avec le fait lui-même. Les faits, si individuels soient-ils, se laissent toujours, par certains côtés, ramener à des lois, identifier à la raison. S'il n'en était pas ainsi, la science n'existerait pas, et la morale non plus. La recherche objective de la vérité scientifique, qui procède de la raison, — de la raison tournée vers *toute* l'expérience, — apparaît dans l'histoire comme la plus haute préoccupation humaine. La spontanéité, l'intuition jouent un rôle légitime, nécessaire ; mais la raison, dans la science, interprète et contrôle les données qu'elle en reçoit. Si M. Seippel avait étudié d'un esprit plus libre et de façon plus complète l'histoire de la pensée moderne dans son rapport avec la science, peut-être se serait-il formé de la science une conception profonde et plus synthétique, en y impliquant aussi bien que les connaissances naturelles, les études humaines, la psychologie et l'histoire ; et peut-être ne raillerait-il pas aussi volontiers les essais, quelque gauches qu'ils aient été, de religion de la science. « Dans la plupart des pays de haute culture, et dans tous les pays où le protestantisme a une influence prépondérante, la religion devient de plus en plus le terrain réservé des convictions intimes. L'unité nationale est constituée en dehors de ce terrain-là. Les citoyens, divisés par les croyances, se sentent unis pour la poursuite d'autres fins. » (p. vii.) Le propre des Français, c'est d'être préoccupés d'établir l'unité morale sur le terrain même des idées. En ce sens, M. Seippel a pu dire avec raison : « L'histoire de France tout entière est dominée et déterminée par la question religieuse. » « L'esprit français » — pour reprendre une expression qui ne nous plaît guère — est épris de vérité et cherche l'union des citoyens, celle des hommes, dans la vérité.

Lorsque, au nom de la conscience et de la liberté, on proteste contre la « chimère » de l'unité morale, c'est qu'on en conçoit la

réalisation comme extérieure. Une doctrine qui règne par la suggestion, par la tradition, par une organisation plus ou moins contraignante, n'a, bien certainement, qu'un empire précaire. Ce que la contrainte a fait, la contrainte peut le défaire, ou la révolte de la conscience, et surtout le travail de la pensée. L'histoire est là pour établir qu'il n'y a pas eu, jusqu'ici, « d'orthodoxie » sans dissidence. Mais, précisément, l'effort des esprits pour échapper à toute orthodoxie, aboutit peu à peu à l'union, à la fois libre et nécessaire, dans la vérité scientifique ¹. Telle est du moins la conviction des Français que M. Seippel critique. Ils se sont trompés parfois sur la portée de la science acquise; mais se trompent-ils sur la valeur de la science, sur l'avenir de la synthèse? N'est-ce pas dans les clartés de la science, impersonnelle et unifiante, et non dans les intuitions de la conscience individuelle, qu'est la vraie liberté? — Pour M. Seippel cela ne fait même pas problème. Son livre est écrit comme si la question ne se posait pas ².

IV

J'ai lu peu de livres, depuis longtemps, qui, plus que celui de M. Seippel, invitent à la réflexion et à la discussion. J'y trouve une grande ouverture d'esprit et, bien qu'on ait reproché à l'auteur de la partialité, une sympathie réelle pour la France. Le défaut de cet ouvrage, le voici, à mon sens. Nous avons là une interprétation protestante de l'histoire de France. Nous avons là, encore et toujours, de la philosophie de l'histoire. J'ai déjà souvent ici dénoncé la survivance de cette méthode qui introduit, dans l'histoire, des vues *a priori*, ou qui donne des faits, traités par grandes masses, une explication trop générale et trop simpliste. Les généralisations, disons-le une fois de plus, doivent sortir des faits et non leur être imposées.

1. Dans un livre récent, qui montre la crise actuelle du clergé catholique, je relève cette phrase : « ...Celui qui connaît la démonstration [historique de l'erreur du christianisme « orthodoxe »] n'est pas plus libre de s'y soustraire qu'il ne peut refuser d'acquiescer à la solution d'un problème de mathématiques. » Abbé Houtin, *La crise du clergé*; voir pp. 57-58.

2. J'ai, pour ma part, posé la question dans : *L'Avenir de la philosophie, Esquisse d'une synthèse des connaissances fondée sur l'histoire*, 1899; *Peut-on refaire l'unité morale de la France?* 1901; *L'État doit-il être neutre dans l'enseignement* dans la *Revue pol. et parlementaire* du 10 sept. 1902.

L'histoire des idées — nous y avons insisté précédemment¹ — est très peu avancée encore. Dans ce domaine, même un historien qui serait au courant de tout le travail accompli, verrait se poser à lui une foule de problèmes. Or M. Seippel, s'il a le mérite de discerner, de souligner le rôle capital joué par les idées dans l'évolution de la France, résout trop légèrement des questions qui ne sont pas encore débrouillées, simplifie l'histoire et la mutile. L'omission du filon cartésien est une faute inexplicable.

Il suffirait, pour marquer les tendances de M. Seippel comme historien, de montrer sur quelles autorités il s'appuie fréquemment : Quinet, Guizot, de Tocqueville, Michelet, Taine, — en qui, pour la Révolution, il a une confiance excessive², — Herder, Carlyle. Voilà des noms bien caractéristiques. Le travail des historiens est devenu plus ingrat, plus lent, — plus sûr, par contre, et plus définitif dans ses ambitions limitées. Dire que M. Seippel rappelle souvent les maîtres des générations précédentes, c'est un éloge, sans doute, — en même temps qu'une critique.

HENRI BERR.

1. Voir l'article cité dans la note 1 de la page 281.

2. Voir dans la *Revue d'histoire mod. et contemp.*, nov. 1906, un compte rendu du livre de M. Seippel par Albert Mathiez.