

F. Guénard / L3. Qu'est-ce qu'une démocratie ?  
Textes.

Dans toutes les démocraties, bien que le droit de souveraineté soit dans l'assemblée qui est virtuellement le corps entier, l'usage de ce droit est néanmoins toujours dans les mains d'un seul homme ou d'un petit nombre d'hommes particuliers. En effet, dans des assemblées aussi grandes que ces assemblées doivent l'être, où tout homme peut entrer à son gré, il n'y a aucun moyen, d'aucune façon, de délibérer et de donner conseil sur ce qu'il faut faire, sinon par des discours longs et préparés, par lesquels tout homme présent peut plus ou moins espérer faire pencher et entraîner l'assemblée dans le sens de ses propres fins. Par conséquent, dans une multitude de discoureurs, où, toujours, soit un homme seul est prédominant, soit un petit nombre d'hommes, égaux entre eux, sont prédominants par rapport aux autres, cet homme ou ce petit nombre d'hommes doit de toute nécessité entraîner l'ensemble, au point qu'une démocratie, en fait, n'est rien de plus qu'une aristocratie d'orateurs, interrompue parfois par la monarchie temporaire d'un seul orateur.

Hobbes, *Eléments de la loi naturelle et politique*, Deuxième partie, ch. II, § 5, trad. D. Weber, Paris, Le Livre de Poche, 2003, p. 243-244.

\*\*\*

The prestige of political philosophy is very high these days. It commands the attention of economists and lawyers, the two groups of academics most closely connected to the shaping of public policy, as it has not done in a long time. And it claims the attention of political leaders, bureaucrats, and judges, most especially judges, with a new and radical forcefulness. The command and the claim follow not so much from the fact that philosophers are doing creative work, but from the fact that they are doing creative work of a special sort – which raises again, after a long hiatus, the possibility of finding objective truths, "true meaning," "right answers," "the philosopher's stone," and so on. I want to accept this possibility (without saying very much about it) and then ask what it means for democratic politics. What is the standing of the philosopher in a democratic society? This is an old question; there are old tensions at work here : between truth and opinion, reason and will, value and preference, the one and the many. These antipodal pairs differ from one another, and none of them quite matches the pair "philosophy and democracy ". But they do hang together ; they point to a central problem. Philosophers claim a certain sort of authority for their conclusions ; the people claim a different sort of authority for their decisions. What is the relation between the two ?

I shall begin with a quotation from Wittgenstein that might seem to resolve the problem immediately. "The philosopher," Wittgenstein wrote, "is not a citizen of any community of ideas. That is what makes him into a philosopher." This is more than an assertion of detachment in its usual sense, for citizens are surely capable, sometimes, of detached judgments even of their own ideologies, practices, and institutions. Wittgenstein is asserting a more radical detachment. The philosopher is and must be an outsider ; standing apart, not occasionally (in judgment) but systematically (in thought). I do not know whether the philosopher has to be a political outsider. Wittgenstein does say any community, and the state (polis, republic, commonwealth, kingdom, or whatever) is certainly a community of ideas. The communities of which the philosopher is most importantly not a citizen may, of course, be larger or smaller than the state. That will depend on what he philosophizes about. But if he is a political philosopher-not what Wittgenstein had in mind-then the state is the most likely community from which he will have to detach himself, not physically, but intellectually and, on a certain view of morality, morally too.

This radical detachment has two forms, and I shall be concerned with only one of them. The first form is contemplative and analytic ; those who participate in it take no interest in changing the community whose ideas they study. "Philosophy leaves everything as it is." The second form is heroic. I do not want to deny the heroic possibilities of contemplation and analysis. One can always take pride in wrenching oneself loose from the bonds of community; it is not easy to do, and many important philosophical achievements (and all the varieties of philosophical arrogance) have their origins in detachment. But I want to focus on a certain tradition of heroic action, alive, it seems, in our

own time, where the philosopher detaches himself from the community of ideas in order to found it again – intellectually and then materially too, for ideas have consequences, and every community of ideas is also a concrete community. He withdraws and returns. He is like the legislators of ancient legend, whose work precludes ordinary citizenship.

In the long history of political thought, there is an alternative to the detachment of philosophers, and that is the engagement of sophists, critics, publicists, and intellectuals. To be sure, the sophists whom Plato attacks were citiless men, itinerant teachers, but they were by no means strangers in the Greek community of ideas. Their teaching drew upon, was radically dependent upon, the resources of a common membership. In this sense, Socrates was a sophist, though it was probably crucial to his own understanding of his mission, as critic and gadfly, that he also be a citizen: the Athenians would have found him less irritating had he not been one of their fellows. But then the citizens killed Socrates, thus demonstrating, it is sometimes said, that engagement and fellowship are not possible for anyone committed to the search for truth. Philosophers cannot be sophists. For practical as well as intellectual reasons, the distance that they put between themselves and their fellow citizens must be widened into a breach of fellowship. And then, for practical reasons only, it must be narrowed again by deception and secrecy. So that the philosopher emerges, like Descartes in his *Discourse*, as a separatist in thought, a conformist in practice.

He is a conformist, at least, until he finds himself in a position to transform practice into some nearer approximation to the truths of his thought. He cannot be a participant in the rough and tumble politics of the city, but he can be a founder or a legislator, a king, a nocturnal councillor, or a judge-or, more realistically, he can be an advisor to such figures, whispering in the ear of power. Shaped by the very nature of the philosophical project, he has little taste for bargaining and mutual accommodation. Because the truth he knows or claims to know is singular in character, he is likely to think that politics must be the same: a coherent conception, an uncompromising execution. In philosophy as in architecture, and so in politics, wrote Descartes: What has been put together bit by bit, by different masters, is less perfect than the work of a single hand. Thus, "those old places which, beginning as villages, have developed in the course of time into great towns, are generally... ill-proportioned in comparison with those an engineer can design at will in an orderly fashion." Descartes himself disclaims any interest in the political version of such a project – perhaps because he believes that the only place where he is likely to reign supreme is his own mind. But there is always the possibility of a partnership between philosophical authority and political power. Reflecting on that possibility, the philosopher may, like Thomas Hobbes, "recover some hope that one time or other, this writing of mine may fall into the hands of a sovereign, who will by the exercise of entire sovereignty convert this truth of speculation into the utility of practice." The crucial words in these quotations from Descartes and Hobbes are "design at will" and "entire sovereignty." Philosophical founding is an authoritarian business.

Michael Walzer, « Philosophy and Democracy », *Political Theory*, Vol. 9, No. 3, August 1981, 379-399.

\*\*\*

Si l'on recherche en quoi consiste précisément le plus grand bien de tous, qui doit être la fin de tout système de législation, on trouvera qu'il se réduit à deux objets principaux, la liberté et l'égalité : la liberté, parce que toute dépendance particulière est autant de force ôtée au corps de l'État ; l'égalité, parce que la liberté ne peut subsister sans elle.

J'ai déjà dit ce que c'est que la liberté civile : à l'égard de l'égalité, il ne faut pas entendre par ce mot que les degrés de puissance et de richesse soient absolument les mêmes ; mais que, quant à la puissance, elle soit au-dessus de toute violence, et ne s'exerce jamais qu'en vertu du rang et des lois ; et, quant à la richesse, que nul citoyen ne soit assez opulent pour en pouvoir acheter un, autre, et nul assez pauvre pour être contraint de se vendre (b) : ce qui suppose, du côté des grands, modération de biens et de crédit, et, du côté des petits, modération d'avarice et de convoitise.

Cette égalité, disent-ils, est une chimère de spéculation qui ne peut exister dans la pratique. Mais si l'abus est inévitable, s'ensuit-il qu'il ne faille pas au moins le régler? C'est précisément parce que la force des choses tend toujours à détruire l'égalité, que la force de la législation doit toujours tendre à la maintenir.

J.-J. Rousseau, *Du Contrat social*, II, 11.

\*\*\*

Le droit politique est encore à naître, et il est à présumer qu'il ne naîtra jamais. Grotius, le maître de tous nos savants en cette partie, n'est qu'un enfant, et, qui pis est, un enfant de mauvaise foi. Quand j'entends élever Grotius jusqu'aux nues et couvrir Hobbes d'exécration, je vois combien d'hommes sensés lisent ou comprennent ces deux auteurs. La vérité est que leurs principes sont exactement semblables ; ils ne diffèrent que par les expressions. Ils diffèrent aussi par la méthode. Hobbes s'appuie sur des sophismes, et Grotius sur des poètes ; tout le reste leur est commun.

Le seul moderne en état de créer cette grande et inutile science eût été l'illustre Montesquieu. Mais il n'eut garde de traiter des principes du droit politique ; il se contenta de traiter du droit positif des gouvernements établis ; et rien au monde n'est plus différent que ces deux études.

Celui pourtant qui veut juger sainement des gouvernements tels qu'ils existent est obligé de les réunir toutes deux : il faut savoir ce qui doit être pour bien juger de ce qui est. La plus grande difficulté pour éclaircir ces importantes matières est d'intéresser un particulier à les discuter, de répondre à ces deux questions : Que m'importe ? et : Qu'y puis-je faire ? Nous avons mis notre Émile en état de répondre à toutes deux.

J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, V, Paris, GF-Flammarion, 2009, p. 661-662.

\*\*\*

J'ai fait voir comment, dans les siècles d'égalité, chaque homme cherchait en lui-même ses croyances; je veux montrer comment, dans les mêmes siècles, il tourne tous ses sentiments vers lui seul.

L'individualisme est une expression récente qu'une idée nouvelle a fait naître. Nos pères ne connaissaient que l'égoïsme.

L'égoïsme est un amour passionné et exagéré de soi-même, qui porte l'homme à ne rien rapporter qu'à lui seul et à se préférer à tout.

L'individualisme est un sentiment réfléchi et paisible qui dispose chaque citoyen à s'isoler de la masse de ses semblables et à se retirer à l'écart avec sa famille et ses amis; de telle sorte que, après s'être ainsi créé une petite société à son usage, il abandonne volontiers la grande société à elle-même.

L'égoïsme naît d'un instinct aveugle; l'individualisme procède d'un jugement erroné plutôt que d'un sentiment dépravé. Il prend sa source dans les défauts de l'esprit autant que dans les vices du cœur.

L'égoïsme dessèche le germe de toutes les vertus, l'individualisme ne tarit d'abord que la source des vertus publiques; mais, à la longue, il attaque et détruit toutes les autres et va enfin s'absorber dans l'égoïsme.

L'égoïsme est un vice aussi ancien que le monde. Il n'appartient guère plus à une forme de société qu'à une autre.

L'individualisme est d'origine démocratique, et il menace de se développer à mesure que les conditions s'égalisent.

Chez les peuples aristocratiques, les familles restent pendant des siècles dans le même état, et souvent dans le même lieu. Cela rend, pour ainsi dire, toutes les générations contemporaines. Un homme connaît presque toujours ses aïeux et les respecte; il croit déjà apercevoir ses arrière-petits-fils, et il les

aime. Il se fait volontiers des devoirs envers les uns et les autres, et il lui arrive fréquemment de sacrifier ses jouissances personnelles à ces êtres qui ne sont plus ou qui ne sont pas encore.

Les institutions aristocratiques ont, de plus, pour effet de lier étroitement chaque homme à plusieurs de ses concitoyens.

Les classes étant fort distinctes et immobiles dans le sein d'un peuple aristocratique, chacune d'elles devient pour celui qui en fait partie une sorte de petite patrie, plus visible et plus chère que la grande.

Comme, dans les sociétés aristocratiques, tous les citoyens sont placés à poste fixe, les uns au-dessus des autres, il en résulte encore que chacun d'entre eux aperçoit toujours plus haut que lui un homme dont la protection lui est nécessaire, et plus bas il en découvre un autre dont il peut réclamer le concours.

Les hommes qui vivent dans les siècles aristocratiques sont donc presque toujours liés d'une manière étroite à quelque chose qui est placé en dehors d'eux, et ils sont souvent disposés à s'oublier eux-mêmes. Il est vrai que, dans ces mêmes siècles, la notion générale du semblable est obscure, et qu'on ne songe guère à s'y dévouer pour la cause de l'humanité; mais on se sacrifie souvent à certains hommes.

Dans les siècles démocratiques, au contraire, où les devoirs de chaque individu envers l'espèce sont bien plus clairs, le dévouement envers un homme devient plus rare : le lien des affections humaines s'étend et se desserre.

Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique*, t. II, II, 2.

trait principalement sur la tâche consistant à exploiter les possibilités économiques du pays. Aussi longtemps que la politique n'interférait pas sérieusement avec cette tâche, aucune décision du Congrès ou de la Maison Blanche n'importait réellement au citoyen moyen qui observait avec un mépris bienveillant les bouffonneries des politiciens. Certains groupes pouvaient bien s'exciter sur le tarif douanier, sur la démonétisation du métal argent, sur la mauvaise gestion d'une municipalité ou sur une prise de bec occasionnelle avec l'Angleterre : mais le public, dans son ensemble, se désintéressait de la politique, sauf dans un seul cas de désaccord profond qui, effectivement, a accouché d'un désastre national — la guerre de Sécession.

Enfin, en quatrième lieu, les politiciens apprécient, bien entendu, à sa valeur une phraséologie qui leur permet de flatter les masses, tout en leur procurant d'excellentes occasions, non seulement d'éluder leurs responsabilités, mais encore d'accabler leurs adversaires « au nom du peuple souverain ».

*J. Schumpeter, Capitalisme, socialisme et démocratie  
trad. G. Fain, Paris, Payot, 1990*

#### CHAPITRE XXII

### UNE THÉORIE ALTERNATIVE DE LA DÉMOCRATIE

#### I. COMPÉTITION POUR LA DIRECTION POLITIQUE

Je crois que la plupart des adeptes de la science politique en sont désormais venus à accepter les critiques dirigées au cours du chapitre précédent contre la doctrine classique de la démocratie.

Je crois également que la plupart d'entre eux sont d'accord ou seront d'accord avant qu'il soit longtemps pour se rallier à une autre théorie qui se rapproche beaucoup plus de la réalité, tout en sauvant du naufrage une bonne partie des éléments de la méthode démocratique, au sens où ses partisans entendent réellement ce terme. Tout comme la théorie classique, cette conception nouvelle peut être condensée en une courte définition.

On se rappelle que nos principales difficultés avec la théorie classique se concentraient sur la proposition selon laquelle « le peuple » se formerait une opinion précise et rationnelle sur chaque problème spécifique et donnerait — en démocratie — effet à cette opinion en désignant des « représentants » chargés de veiller à ce que ses

volontés soient mises à exécution. Par conséquent, la doctrine classique subordonne le choix des représentants à l'objectif primordial de l'organisation démocratique qui consisterait à investir le corps électoral du pouvoir de statuer sur les problèmes politiques pendants. Mais supposons que, renversant l'ordre de ces éléments, nous subordonnions le règlement par le corps électoral des questions pendantes à l'élection des hommes chargés d'exécuter les volontés des électeurs. En d'autres termes, nous admettons désormais que le rôle du peuple consiste à accoucher d'un gouvernement ou, alternativement, d'un organisme intermédiaire qui, à son tour, accouchera d'un pouvoir exécutif<sup>1</sup> national, c'est-à-dire d'un gouvernement. Et nous en arrivons à notre définition : la méthode démocratique est le système institutionnel, aboutissant à des décisions politiques, dans lequel des individus acquièrent le pouvoir de statuer sur ces décisions à l'issue d'une lutte concurrentielle portant sur les votes du peuple.

L'explication et la défense de cette conception vont nous prouver très vite que, tant en ce qui concerne la plausibilité des hypothèses que la crédibilité des propositions, elle constitue un grand progrès par rapport à la théorie classique du processus démocratique.

En premier lieu, cette conception nous munit d'un critérium raisonnablement sûr pour établir une distinction entre les gouvernements démocratiques et les autres. Nous avons vu que la théorie classique se heurte, dans cet ordre d'idées, à des difficultés tenant à ce que la volonté et les intérêts du peuple peuvent être (et ont été dans beaucoup de cas historiques) servis tout aussi bien, sinon mieux, par des gouvernements qui ne sauraient être qualifiés de démocratiques, si l'on emploie cette épithète dans n'importe lequel des sens acceptés. Désormais, notre position s'est quelque peu améliorée, en partie parce que nous avons décidé de prendre pour pierre de touche un procédé opératoire dont la présence ou l'absence est facile à vérifier dans la plupart des cas<sup>2</sup>.

Par exemple, une monarchie parlementaire à la mode anglaise satisfait aux conditions de la méthode démocratique parce que le monarque est pratiquement contraint de nommer aux postes ministériels les mêmes hommes que le Parlement aurait choisis. Par

1. Le terme équivoque « exécutif » pourrait nous orienter dans une fausse direction. Tel n'est plus le cas, cependant, si nous l'employons dans le sens où on l'applique, en Amérique, aux fondés de pouvoir (*executives*) d'une grande société, qui, en fait, ne se bornent pas, il s'en faut de beaucoup, à « exécuter » les volontés des actionnaires.

2. Cf. toutefois le quatrième point ci-dessous.

conu, une monarchie « constitutionnelle » ne saurait prétendre à être qualifiée de démocratique, car le corps électoral et le Parlement, tout en jouissant de tous les autres droits reconnus au corps électoral et au Parlement d'une monarchie parlementaire, n'ont pas cependant le pouvoir d'imposer leur volonté en ce qui concerne la composition du cabinet : les ministres sont, en pareil cas, dans le fond comme dans la forme, les serviteurs du monarque et ne peuvent en principe être renvoyés ou nommés que par lui. Il se peut qu'un tel système convienne au peuple. Il se peut que le corps électoral confirme son accord en votant contre toute proposition de réforme. Il se peut que le monarque soit assez populaire pour être sûr de triompher en cas de compétition pour le pouvoir suprême. Comme, toutefois, aucun mécanisme n'est prévu pour rendre une telle compétition effective, le cas de la monarchie constitutionnelle ne rentre pas dans notre définition du régime démocratique.

En second lieu, la théorie inhérente à notre définition nous assure toutes les facilités désirables pour faire état comme il se doit du rôle capital de l'état-major politique (*leadership*). Il n'en allait pas de même dans la théorie classique qui, attribuant, comme nous l'avons vu, aux électeurs un degré parfaitement irréaliste d'initiative, revenait pratiquement à ignorer le rôle du commandement. Cependant les collectivités agissent presque exclusivement par le truchement de leurs chefs — c'est là le mécanisme essentiel de presque toute action collective dépassant le niveau du simple réflexe. Les propositions, relatives au fonctionnement et aux résultats de la méthode démocratique, qui reconnaissent ce facteur sont donc nécessairement infiniment plus réalistes que celles qui l'ignorent. Elles ne s'en tiennent pas à l'accomplissement d'une volonté générale, mais, allant sensiblement plus loin, elles montrent comment cette volonté émerge, ou comment elle fait l'objet d'une substitution ou d'une contrefaçon. La « volonté fabriquée », comme nous l'avons baptisée, cesse d'être traitée comme une difformité dont nous espérons pieusement qu'elle brillera par son absence et d'être laissée à ce titre à l'extérieur de la théorie : elle y entre au contraire de plain-pied et de plein droit.

En troisième lieu, cependant, pour autant que se manifestent des volontés collectives authentiques — par exemple, la volonté formulée par les chômeurs de recevoir des allocations ou la volonté de les secourir exprimée par d'autres groupes —, notre théorie ne les néglige aucunement. Tout au contraire, nous sommes désormais en mesure de leur distribuer exactement le rôle de leur emploi. De telles volontés, en règle générale, ne s'affirment pas

d'elles-mêmes, directement. Même si elles sont vigoureuses et nettes, elles restent souvent latentes pendant des dizaines d'années, jusqu'au jour où elles sont appelées à la vie par quelque chef de parti qui les convertit en facteurs politiques. Il accomplit (ou ses agents accomplissent pour son compte) cette opération d'alchimie en organisant ces volitions, en les surexcitant et en insérant finalement des articles appropriés dans son programme de concurrence électorale. L'interaction entre les intérêts sectionnels et l'opinion publique, ainsi que la façon dont ces fils s'entremêlent pour composer la tapisserie que nous appelons « situation politique » apparaissent, quand on se place sous cet angle, sous un jour nouveau et beaucoup plus clair.

En quatrième lieu, notre théorie, bien entendu, n'est pas plus précise que ne l'est le concept de compétition (ou concurrence) pour la direction politique. Ce concept soulève des difficultés analogues à celles qui sont inhérentes au concept de concurrence économique, dont il peut être utilement rapproché. Dans la vie économique, la concurrence ne fait jamais complètement défaut, mais elle n'est à peu près jamais parfaite<sup>1</sup>. De même, la vie politique comporte toujours une certaine concurrence, bien que peut-être seulement potentielle, pour l'allégeance du peuple. Pour simplifier notre tâche, nous n'avons retenu, comme type de concurrence servant à définir la démocratie, que le cas des libres candidatures en compétition pour des votes libres. Une telle restriction se justifie par le fait que la démocratie paraît impliquer l'application à la conduite des luttes politiques concurrentielles d'une méthode ayant fait ses preuves : or, la méthode électorale est pratiquement la seule dont puissent se servir à cette fin les collectivités d'une taille quelconque. Cependant, bien que notre restriction exclue maints procédés employés pour saisir les rênes du pouvoir, par exemple la compétition par voie d'insurrection militaire, qu'il convient effectivement d'écarter<sup>2</sup>, elle n'exclut pas certains cas qui présentent une analogie frappante avec les phénomènes écono-

1. Nous avons donné dans la deuxième partie des exemples des problèmes posés par cette imperfection de la concurrence.

2. Notre restriction exclut également des méthodes qui ne devraient pas l'être, par exemple celles de prise de possession du commandement politique par consentement tacite du peuple ou d'élection par acclamation (*quasi per inspirationem*). Cette dernière ne diffère que par sa forme technique de l'élection par vote. Mais la première n'est pas, même de nos jours, dénuée de toute importance : l'emprise exercée par un chef de parti (*party boss*) sur son parti n'est fréquemment fondée sur rien d'autre que sur l'acceptation tacite de son autorité par les adhérents. Cependant, relativement parlant, ce sont là des détails qu'il est permis, à mon sens, de négliger dans une esquisse comme celle-ci.

Aristote, *Les Politiques*,  
trad. P. Pellegrin, Paris, GF. Flammarion,  
1993 -

## CHAPITRE 4

*Les différentes sortes de démocratie*

[1] Des quatre <sortes> de démocraties existantes la meilleure est la première dans l'ordre, comme cela a été dit dans les exposés précédant ceux-ci<sup>1</sup>. C'est aussi la plus ancienne de toutes. Je dis que c'est la première <en suivant le même ordre qu'on adopterait> pour distinguer les peuples. Car le peuple le meilleur c'est celui des paysans, de sorte qu'il est possible d'instituer<sup>10</sup> même une démocratie<sup>2</sup> là où la masse populaire a une vie agricole ou pastorale. [2] Car du fait de la modicité de son avoir <cette masse populaire> n'a pas de loisir, ce qui fait qu'elle ne peut pas souvent se réunir en assemblée<sup>3</sup>. D'autre part, comme ils manquent du nécessaire<sup>3</sup>, ces gens passent leur temps au travail et ne convoient pas le bien d'autrui, mais il leur est plus agréable de travailler que de s'occuper de politique ou d'être magistrats du moment qu'il n'y a pas de grands profits à retirer des magistratures. [3] Car la plupart de ces gens courent plutôt après le gain qu'après les honneurs. Une preuve en est qu'ils portaient

1. IV, 4, §§ 22-23, 1291b30sq. Cf. ci-dessus la note 9 du chapitre 2.

2. Il faut sans doute entendre une démocratie qui soit à la fois viable et relativement proche d'une forme constitutionnelle correcte.

3. Certains éditeurs (Boësen, Thurot, Dreizehnter) suppriment la négation et comprennent : « comme ils ont le nécessaire ».

autrefois les tyrannies comme ils supportent aujourd'hui les oligarchies, pour peu que nul ne les empêche de travailler ni ne leur enlève rien. Ainsi certains<sup>20</sup> d'entre eux s'enrichissent-ils vite, alors même que les autres ne sont pas dans l'indigence. [4] De plus, le fait qu'ils soient souverains dans le choix <des magistrats> et la vérification des comptes comble le besoin d'honneurs de ceux qui y ont <quelque> goût, puisque dans certains régimes populaires, même si tous ne prennent pas part au choix des magistrats mais que c'est le fait de certains choisis à tour de rôle parmi tous <les citoyens>, comme à Mantinée, la multitude a le pouvoir de<sup>25</sup> délibérer et trouve que c'est bien suffisant. [5] Et il faut reconnaître là une forme déterminée de démocratie, comme c'était jadis le cas à Mantinée. C'est donc pourquoi dans le <cas> de la démocratie dont on vient de parler il est avantageux (et telle est bien la pratique habituelle) que, d'une part, tous choisissent les magistrats, vérifient les comptes, rendent la justice, et que,<sup>30</sup> d'autre part, on choisisse <les titulaires> des magistratures les plus importantes parmi les censitaires, d'autant plus importantes qu'ils paient plus <de cens>, ou bien qu'aucun cens ne soit exigé, mais que <les magistratures soient confiées> aux gens qui sont aptes <à les exercer>. [6] Et il est nécessaire que des gens ainsi gouvernés soient bien gouvernés, car les magistratures reviennent toujours aux meilleurs avec le consentement du peuple qui ne jalouse pas les honnêtes gens,<sup>35</sup> une telle organisation satisfaisant aussi les honnêtes gens et les notables : en effet, ils ne seront pas gouvernés par de plus vils qu'eux et ils gouverneront justement du fait que d'autres auront le pouvoir de vérifier <leur gestion>. [7] Il est avantageux<sup>4</sup>, en effet, d'être dépendant c'est-à-dire de ne pas avoir la possibilité de faire ce qu'on trouve bon, car la possibilité de faire ce que l'on veut rend incapable de se prémunir<sup>40</sup> contre ce qu'il y a de mauvais en chaque homme. Dans a ces conditions on aura nécessairement ce qui est utile

4. Pour le bon fonctionnement des institutions.

au plus haut point dans les constitutions : que le gouvernement soit aux mains d'honnêtes gens mis dans l'impossibilité de faillir sans que la masse en subisse aucun dommage. [8] Que ce soit là la meilleure des démocraties c'est manifeste, et cela pour la raison que le peuple <y> est d'une qualité déterminée.

Dans le but d'avoir un peuple de paysans, certaines lois jadis en vigueur dans beaucoup <de cités> étaient des plus utiles<sup>5</sup> : elles ne permettaient absolument pas que l'on possédât de la terre au-delà d'une certaine limite ou <au moins> en deçà d'un certain point d'éloignement de la citadelle de la cité<sup>6</sup>. [9] Et il y avait 10 jadis dans beaucoup de cités une disposition législative qui interdisait de vendre les lots originaires<sup>7</sup>. Il y a aussi une loi dite d'Oxylos<sup>8</sup> qui avait la même vertu, celle d'empêcher qu'on hypothèque une portion quelconque de la terre possédée par chacun. Mais aujourd'hui<sup>9</sup>, il faut corriger <la situation actuelle> par la loi <adoptée par> les Aphytiens<sup>10</sup>, qui est bien utile pour 15 parvenir au but dont il est question. [10] Ces gens-là, en effet, bien que nombreux à posséder peu de terres sont tous paysans. En effet, l'évaluation <du cens> ne <s'appuie pas> sur les propriétés entières <originelles>, mais sur des fractions d'une taille telle que même les pauvres dépassent le seuil <exigé> pour le cens<sup>11</sup>.

5. Les manuscrits portent « étaient toutes utiles ». Corai le premier a corrigé πέντε en πάντες.

6. La loi crée ainsi le peuple idéal, celui qui est composé de petits ou moyens propriétaires éloignés du centre urbain.

7. Cf. II, 7, §§ 6-7, 1266b19sq.

8. A. Elis. L'Elide représentait le type même d'organisation agricole patriarcale dont parle ici Aristote.

9. Aujourd'hui que de telles mesures n'ont pas été prises à temps ou sont tombées en désuétude.

10. Aphytis est située dans la plus occidentale des trois presqu'îles de la Chalcidique.

11. Il n'y a pas d'interprétation absolument sûre de ce paragraphe, et nous ne connaissons rien de la législation d'Aphytis. Il semble qu'à l'origine étaient citoyens ceux qui possédaient une certaine superficie de terre, mais que plus tard, avec l'accroissement

[11] Après la masse des paysans le meilleur peuple se 20 trouve là où il y a des pâtres c'est-à-dire des gens qui vivent avec leurs troupeaux. Ce <peuple> a, en effet, beaucoup de points communs avec celui des paysans, et, en ce qui concerne les activités guerrières, ces gens y sont entraînés au plus haut point par leurs habitudes <de vie>, ils <y sont> aptes par leurs <qualités> physiques, et sont capables de vivre au-dehors. [12] Par contre, presque toutes les autres <sortes> de masses 25 populaires qui produisent les <sortes> restantes de 25 démocraties sont beaucoup plus mauvaises que ces deux <premières><sup>12</sup>. C'est que leur mode de vie est mauvais du fait que l'activité à laquelle se livre la masse des artisans, des marchands et des hommes de peine ne va de pair avec aucune vertu. [13] De plus à cause de ses allées et venues sur l'agora et par la ville toute cette 30 race de gens a, si l'on peut dire, l'assemblée facile. Les paysans, au contraire, à cause de leur dispersion dans la campagne, ne se réunissent pas <aussi facilement> et n'ont pas le même besoin de ce genre de rencontre. [14] Et là où il se trouve que le territoire a une 35 configuration telle que la campagne<sup>13</sup> est séparée de la ville par une grande <distance>, il est aisé d'établir une démocratie de bonne qualité c'est-à-dire un gouvernement constitutionnel, car la masse est contrainte d'aller 40 installer des établissements dans les champs, de sorte que, même s'il y a une foule de gens <fréquentant> l'agora, <on est bien forcé> de ne pas tenir d'assemblée sans la masse du peuple <habitant> la campagne.

[15] Comment donc il faut établir cette <forme> la meilleure et première de démocratie, voilà qui a été dit, et aussi, c'est manifeste, comment <le faire> pour les 40

de la population, on n'exigea plus que la possession d'une fraction très réduite d'un des lots originaires pour conférer la citoyenneté active.

12. Ou : « que ces gens-là » (les pasteurs).

13. « Territoire » et « campagne » rend le même terme *chôra* dont la répétition a paru suspecte à Corai qui supprime le second. Cela signifierait : « Là où il se trouve que la campagne a une situation telle que... ».

Benjamin Constant,

De la liberté des Anciens comparée  
à celle des Modernes (1819)

in Écrits politiques ed. P. Gauthier,  
Paris, Gallimard, Coll. 1997 -

MESSIEURS,

Je me propose de vous soumettre quelques distinctions, encore assez neuves, entre deux genres de liberté, dont les différences sont restées jusqu'à ce jour inaperçues, ou du moins trop peu remarquées<sup>2</sup>. L'une est la liberté dont l'exercice était si cher aux peuples anciens; l'autre, celle dont la jouissance est particulièrement précieuse aux nations modernes. Cette recherche sera intéressante, si je ne me trompe, sous un double rapport.

Premièrement, la confusion de ces deux espèces de libertés, a été, parmi nous, durant des époques trop célèbres de notre révolution, la cause de beaucoup de maux. La France s'est vue fatiguée d'essais inutiles dont les auteurs, irrités par leur peu de succès, ont essayé de la contraindre à jouir du bien qu'elle ne voulait pas, et lui ont disputé le bien qu'elle voulait.

En second lieu, appelés par notre heureuse révolution (je l'appelle heureuse, malgré ses excès, parce que je fixe mes regards sur ses résultats) à jouir des bienfaits d'un gouvernement représentatif, il est curieux et utile de rechercher pourquoi ce gouvernement, le seul à l'abri duquel nous puis-

sions aujourd'hui trouver quelque liberté et quelque repos, a été presque entièrement inconnu aux nations libres de l'antiquité.

Je sais que l'on a prétendu en démêler des traces chez quelques peuples anciens, dans la république de Lacédémone<sup>3</sup> par exemple, et chez nos ancêtres les Gaulois ; mais c'est à tort.

Le gouvernement de Lacédémone était une aristocratie monacale, et nullement un gouvernement représentatif. La puissance des rois était limitée, mais elle l'était par les Éphores<sup>4</sup>, et non par des hommes investis d'une mission semblable à celle que l'élection confère de nos jours aux défenseurs de nos libertés. Les Éphores, sans doute, après avoir été institués par les rois, furent nommés par le peuple. Mais ils n'étaient que cinq. Leur autorité était religieuse autant que politique ; ils avaient part à l'administration même du gouvernement, c'est-à-dire au pouvoir exécutif ; et par là, leur prérogative, comme celle de presque tous les magistrats populaires dans les anciennes républiques, loin d'être simplement une barrière contre la tyrannie, devenait quelquefois elle-même une tyrannie insupportable.

Le régime des Gaulois, qui ressemblait assez à celui qu'un certain parti voudrait nous rendre, était à la fois théocratique et guerrier. Les prêtres jouissaient d'un pouvoir sans bornes. La classe militaire, ou la noblesse, possédait des privilèges bien insolents et bien oppressifs. Le peuple était sans droits et sans garantie.

A Rome, les tribuns avaient, jusqu'à un certain point, une mission représentative. Ils étaient les organes de ces plébéiens que l'oligarchie, qui dans tous les siècles est la même, avait soumis, en renversant les rois, à un si dur esclavage. Le peuple

exerçait toutefois directement une grande partie des droits politiques. Il s'assemblait pour voter les lois, pour juger les patriciens mis en accusation : il n'y avait donc que de faibles vestiges du système représentatif à Rome.

Ce système est une découverte des modernes, et vous verrez, Messieurs, que l'état de l'espèce humaine dans l'antiquité ne permettait pas à une institution de cette nature de s'y introduire ou de s'y établir. Les peuples anciens ne pouvaient ni en sentir la nécessité, ni en apprécier les avantages. Leur organisation sociale les conduisait à désirer une liberté toute différente de celle que ce système nous assure.

C'est à vous démontrer cette vérité que la lecture de ce soir sera consacrée.

Demandez-vous d'abord, Messieurs, ce que de nos jours un Anglais, un Français, un habitant des États-Unis de l'Amérique, entendent par le mot de liberté ?

C'est pour chacun le droit de n'être soumis qu'aux lois, de ne pouvoir ni être arrêté, ni détenu, ni mis à mort, ni maltraité d'aucune manière, par l'effet de la volonté arbitraire d'un ou de plusieurs individus. C'est pour chacun le droit de dire son opinion, de choisir son industrie et de l'exercer ; de disposer de sa propriété, d'en abuser même ; d'aller, de venir, sans en obtenir la permission, et sans rendre compte de ses motifs ou de ses démarches. C'est, pour chacun, le droit de se réunir à d'autres individus, soit pour conférer sur ses intérêts, soit pour professer le culte que lui et ses associés préfèrent, soit simplement pour remplir ses jours et ses heures d'une manière plus conforme à ses inclinations, à ses fantaisies. Enfin, c'est le droit, pour chacun, d'influer sur

l'administration du gouvernement, soit par la nomination de tous ou de certains fonctionnaires, soit par des représentations, des pétitions, des demandes, que l'autorité est plus ou moins obligée de prendre en considération. Comparez maintenant à cette liberté celle des anciens.

Celle-ci consistait à exercer collectivement, mais directement, plusieurs parties de la souveraineté tout entière, à délibérer, sur la place publique, de la guerre et de la paix, à conclure avec les étrangers des traités d'alliance, à voter les lois, à prononcer les jugements, à examiner les comptes, les actes, la gestion des magistrats, à les faire comparaître devant tout un peuple, à les mettre en accusation, à les condamner ou à les absoudre; mais en même temps que c'était là ce que les anciens nommaient liberté, ils admettaient, comme compatible avec cette liberté collective, l'assujettissement complet de l'individu à l'autorité de l'ensemble. Vous ne trouverez chez eux presque aucune des jouissances que nous venons de voir faisant partie de la liberté chez les modernes. Toutes les actions privées sont soumises à une surveillance sévère. Rien n'est accordé à l'indépendance individuelle, ni sous le rapport des opinions, ni sous celui de l'industrie, ni sur tout sous le rapport de la religion. La faculté de choisir son culte, faculté que nous regardons comme l'un de nos droits les plus précieux, aurait paru aux anciens un crime et un sacrilège. Dans les choses qui nous semblent les plus futiles, l'autorité du corps social s'interpose et gêne la volonté des individus. Terpancre ne peut chez les Spartiates ajouter une corde à sa lyre sans que les Éphores ne s'offensent<sup>5</sup>. Dans les relations les plus domestiques, l'autorité intervient encore. Le

jeune Lacédémonien ne peut visiter librement sa jeune épouse. À Rome, les censeurs portent un œil scrutateur dans l'intérieur des familles. Les lois règlent les mœurs, et comme les mœurs tiennent à tout, il n'y a rien que les lois ne règlent.

Ainsi chez les anciens, l'individu, souverain presque habituellement dans les affaires publiques, est esclave dans tous ses rapports privés. Comme citoyen, il décide de la paix et de la guerre; comme particulier, il est circonscrit, observé, réprimé dans tous ses mouvements; comme portion du corps collectif, il interroge, destitue, condamne, dépouille, exile, frappe de mort ses magistrats ou ses supérieurs, comme soumis au corps collectif, il peut à son tour être privé de son état, dépouillé de ses dignités, banni, mis à mort, par la volonté discrétionnaire de l'ensemble dont il fait partie. Chez les modernes, au contraire, l'individu, indépendant dans la vie privée, n'est, même dans les États les plus libres, souverain qu'en apparence. Sa souveraineté est restreinte, presque toujours suspendue; et si à époques fixes, mais rares, durant lesquelles il est encore entouré de précautions et d'entraves, il exerce cette souveraineté, ce n'est jamais que pour l'abdiquer.

Je dois ici, Messieurs, m'arrêter un instant pour prévenir une objection que l'on pourrait me faire. Il y a dans l'antiquité une république où l'asservissement de l'existence individuelle au corps collectif n'est pas aussi complet que je viens de le décrire. Cette république est la plus célèbre de toutes; vous devinez que je veux parler d'Athènes. J'y reviendrai plus tard, et en convenant de la vérité du fait, je vous en exposerai la cause. Nous verrons pourquoi de tous les États anciens,

Athènes est celui qui a le plus ressemblé aux modernes. Partout ailleurs la juridiction sociale était illimitée. Les anciens, comme le dit Condorcet, n'avaient aucune notion des droits individuels<sup>6</sup>. Les hommes n'étaient, pour ainsi dire, que des machines dont la loi réglait les ressorts et dirigeait les rouages. Le même assujettissement caractérisait les beaux siècles de la république romaine ; l'individu s'était en quelque sorte perdu dans la nation, le citoyen dans la cité.

Nous allons actuellement remonter à la source de cette différence essentielle entre les anciens et nous.

Toutes les républiques anciennes étaient renfermées dans des limites étroites. La plus peuplée, la plus puissante, la plus considérable d'entre elles n'était pas égale en étendue au plus petit des États modernes. Par une suite inévitable de leur peu d'étendue, l'esprit de ces républiques était belliqueux ; chaque peuple froissait continuellement ses voisins ou était froissé par eux. Poussés ainsi par la nécessité les uns contre les autres, ils se combattaient ou se menaçaient sans cesse. Ceux qui ne voulaient pas être conquérants ne pouvaient déposer les armes sous peine d'être conquis. Tous achetaient leur sûreté, leur indépendance, leur existence entière, au prix de la guerre. Elle était l'intérêt constant, l'occupation presque habituelle des États libres de l'antiquité. Enfin, et par un résultat nécessaire de cette manière d'être, tous ces États avaient des esclaves. Les professions mécaniques, et même, chez quelques nations, les professions industrielles étaient confiées à des mains chargées de fers.

Le monde moderne nous offre un spectacle complètement opposé. Les moindres États de nos

jours sont incomparablement plus vastes que Sparte ou que Rome durant cinq siècles. La division même de l'Europe en plusieurs États, est, grâce au progrès des lumières, plutôt apparente que réelle. Tandis que chaque peuple, autrefois, formait une famille isolée, ennemie-née des autres familles, une masse d'hommes existe maintenant sous différents noms, et sous divers modes d'organisation sociale, mais homogène de sa nature. Elle est assez forte pour n'avoir rien à craindre des hordes barbares. Elle est assez éclairée pour que la guerre lui soit à charge. Sa tendance uniforme est vers la paix.

Cette différence en amène une autre. La guerre est antérieure au commerce ; car la guerre et le commerce ne sont que deux moyens différents d'atteindre le même but : celui de posséder ce que l'on désire. Le commerce n'est qu'un hommage rendu à la force du possesseur par l'aspirant à la possession. C'est une tentative pour obtenir de gré à gré ce qu'on n'espère plus conquérir par la violence. Un homme qui serait toujours le plus fort n'aurait jamais l'idée du commerce. C'est l'expérience qui, en lui prouvant que la guerre, c'est-à-dire l'emploi de sa force contre la force d'autrui, l'expose à diverses résistances et à divers échecs, le porte à recourir au commerce, c'est-à-dire à un moyen plus doux et plus sûr d'engager l'intérêt d'un autre à consentir à ce qui convient à son intérêt. La guerre est l'impulsion, le commerce est le calcul. Mais par là même il doit venir une époque où le commerce remplace la guerre. Nous sommes arrivés à cette époque.

Je ne veux pas dire qu'il n'y ait pas eu chez les anciens des peuples commerçants. Mais ces peuples faisaient en quelque sorte exception à la

règle générale. Les bornes d'une lecture ne me permettent pas de vous indiquer tous les obstacles qui s'opposaient alors au progrès du commerce ; vous les connaissez d'ailleurs aussi bien que moi ; je n'en rapporterais qu'un seul. L'ignorance de la boussole forçait les marins de l'antiquité à ne perdre les côtes de vue que le moins qu'il leur était possible. Traverser les colonnes d'Hercule, c'est-à-dire passer le détroit de Gibraltar, était considéré comme l'entreprise la plus hardie. Les Phéniciens et les Carthaginois, les plus habiles des navigateurs, ne l'osèrent que fort tard, et leur exemple resta longtemps sans être imité. A Athènes dont nous parlerons bientôt, l'intérêt maritime était d'environ soixante pour cent, l'intérêt ordinaire n'était que de douze, tant l'idée d'une navigation lointaine impliquait celle du danger.

De plus, si je pouvais me livrer à une digression qui malheureusement serait trop longue, je vous montrerais, Messieurs, par le détail des mœurs, des habitudes, du mode de trafiquer des peuples commerçants de l'antiquité avec les autres peuples, que leur commerce même était, pour ainsi dire, imprégné de l'esprit de l'époque, de l'atmosphère de guerre et d'hostilité qui les entourait. Le commerce alors était un accident heureux : c'est aujourd'hui l'état ordinaire, le but unique, la tendance universelle, la vie véritable des nations. Elles veulent le repos ; avec le repos, l'aisance ; et comme source de l'aisance, l'industrie. La guerre est chaque jour un moyen plus efficace de remplir leurs vœux. Ses chances n'offrent plus, ni aux individus, ni aux nations, des bénéfices qui égalent les résultats du travail paisible et des échanges réguliers. Chez les anciens, une guerre heureuse ajoutait en esclaves, en tributs,

en terres partagées, à la richesse publique et particulière. Chez les modernes, une guerre heureuse coûte infailliblement plus qu'elle ne vaut.

Enfin, grâce au commerce, à la religion, aux progrès intellectuels et moraux de l'espèce humaine, il n'y a plus d'esclaves chez les nations européennes. Des hommes libres doivent exercer toutes les professions, pourvoir à tous les besoins de la société.

On pressent aisément, Messieurs, le résultat nécessaire de ces différences.

Premièrement, l'étendue d'un pays diminue d'autant l'importance politique qui échoit en partage à chaque individu. Le républicain le plus obscur de Rome et de Sparte était une puissance. Il n'en est pas de même du simple citoyen de la Grande-Bretagne ou des États-Unis. Son influence personnelle est un élément imperceptible de la volonté sociale qui imprime au gouvernement sa direction.

En second lieu, l'abolition de l'esclavage a enlevé à la population libre tout le loisir qui résultait pour elle de ce que des esclaves étaient chargés de la plupart des travaux. Sans la population esclave d'Athènes, vingt mille Athéniens n'auraient pas pu délibérer chaque jour sur la place publique.

Troisièmement, le commerce ne laisse pas, comme la guerre, dans la vie de l'homme, des intervalles d'inactivité. L'exercice perpétuel des droits politiques, la discussion journalière des affaires d'État, les discussions, les conciliabules, tout le cortège et tout le mouvement des factions, agitations nécessaires, remplissage obligé, si j'ose employer ce terme, dans la vie des peuples libres de l'antiquité, qui auraient languì, sans cette res-

source, sous le poids d'une inaction douloureuse, n'offriraient que trouble et que fatigue aux nations modernes, où chaque individu occupé de ses spéculations, de ses entreprises, des jouissances qu'il obtient ou qu'il espère, ne veut en être détourné que momentanément et le moins qu'il est possible.

Enfin le commerce inspire aux hommes un vif amour pour l'indépendance individuelle. Le commerce subvient à leurs besoins, satisfait leurs désirs, sans l'intervention de l'autorité. Cette intervention est presque toujours, et je ne sais pourquoi, je dis presque, cette intervention est toujours un dérangement et une gêne. Toutes les fois que le pouvoir collectif veut se mêler des spéculations particulières, il vexe les spéculateurs. Toutes les fois que les gouvernements prétendent faire nos affaires, ils les font plus mal et plus dispendieusement que nous.

Je vous ai dit, Messieurs, que je vous parlerais d'Athènes, dont on pourrait opposer l'exemple à quelques-unes de mes assertions, et dont l'exemple, au contraire, va les confirmer toutes.

Athènes, comme je l'ai déjà reconnu, était de toutes les républiques grecques la plus commerçante<sup>7</sup>, aussi accordait-elle à ses citoyens infiniment plus de liberté individuelle que Rome et que Sparte<sup>8</sup>. Si je pouvais entrer dans des détails historiques, je vous ferais voir que le commerce avait fait disparaître de chez les Athéniens plusieurs des différences qui distinguent les peuples anciens des peuples modernes. L'esprit des commerçants d'Athènes était pareil à celui des commerçants de nos jours. Xénophon nous apprend que, durant la guerre du Péloponnèse, ils sortaient leurs capitaux du continent de l'Attique, et les envoyaient dans les îles de l'Archipel<sup>9</sup>. Le commerce avait créé

chez eux la circulation. Nous remarquons dans Isocrate des traces de l'usage des lettres de change<sup>10</sup>. Aussi, observez combien leurs mœurs ressemblaient aux nôtres. Dans leurs relations avec les femmes, vous verrez (je cite encore Xénophon), les époux satisfaits, quand la paix et une amitié décente règnent dans l'intérieur du ménage, tenir compte à l'épouse trop fragile de la tyrannie de la nature, fermer les yeux sur l'irrésistible pouvoir des passions, pardonner la première faiblesse et oublier la seconde<sup>11</sup>. Dans leurs rapports avec les étrangers, on les verra prodiguer les droits de cité à quiconque, se transportant chez eux avec sa famille, établit un métier ou une fabrique<sup>12</sup>; enfin on sera frappé de leur amour excessif pour l'indépendance individuelle. À Lacédémone, dit un philosophe<sup>13</sup>, les citoyens accourent lorsqu'un magistrat les appelle; mais un Athénien serait au désespoir qu'on le crût dépendant d'un magistrat<sup>14</sup>.

Cependant comme plusieurs autres circonstances qui décidaient du caractère des nations anciennes existaient aussi à Athènes; comme il y avait une population esclave, et que le territoire était fort resserré, nous y trouvons des vestiges de la liberté propre aux anciens. Le peuple fait les lois, examine la conduite des magistrats, somme Périclès de rendre des comptes, condamne à mort tous les généraux qui avaient commandé au combat des Arginuses. En même temps, l'ostracisme, arbitraire légal et vanté par tous les législateurs de l'époque, l'ostracisme, qui nous paraît et doit nous paraître une révoltante iniquité, prouve que l'individu était encore bien asservi à la suprématie du corps social à Athènes, qu'il ne l'est de nos jours dans aucun État social libre de l'Europe.

Il résulte de ce que je viens d'exposer, que nous ne pouvons plus jouir de la liberté des anciens, qui se composait de la participation active et constante au pouvoir collectif. Notre liberté, à nous, doit se composer de la jouissance paisible de l'indépendance privée. La part que, dans l'antiquité, chacun prenait à la souveraineté nationale, n'était point, comme de nos jours, une supposition abstraite. La volonté de chacun avait une influence réelle ; l'exercice de cette volonté était un plaisir vif et répété. En conséquence, les anciens étaient disposés à faire beaucoup de sacrifices pour la conservation de leurs droits politiques, et de leur part dans l'administration de l'État. Chacun, sentant avec orgueil tout ce que valait son suffrage, trouvait dans cette conscience de son importance personnelle, un ample dédommagement.

Ce dédommagement n'existe plus aujourd'hui pour nous. Perdu dans la multitude, l'individu n'aperçoit presque jamais l'influence qu'il exerce. Jamais sa volonté ne s'empirent sur l'ensemble ; rien ne constate à ses propres yeux sa coopération. L'exercice des droits politiques ne nous offre donc plus qu'une partie des jouissances que les anciens y trouvaient, et en même temps les progrès de la civilisation, la tendance commerciale de l'époque, la communication des peuples entre eux, ont multiplié et varié à l'infini les moyens du bonheur particulier.

Il s'ensuit que nous devons être bien plus attachés que les anciens à notre indépendance individuelle. Car les anciens, lorsqu'ils sacrifiaient cette indépendance aux droits politiques, sacrifiaient moins pour obtenir plus ; tandis qu'en faisant le même sacrifice nous donnerions plus pour obtenir moins.

Le but des anciens était le partage du pouvoir social entre tous les citoyens d'une même patrie. C'était là ce qu'ils nommaient liberté. Le but des modernes est la sécurité dans les jouissances privées ; et ils nomment liberté les garanties accordées par les institutions à ces jouissances.

J'ai dit en commençant que, faute d'avoir aperçu ces différences, des hommes bien intentionnés, d'ailleurs, avaient causé des maux infinis durant notre longue et orageuse révolution. À Dieu ne plaise que je leur adresse des reproches trop sévères : leur erreur même était excusable. On ne saurait lire les belles pages de l'antiquité, l'on ne se retrace point les actions de ces grands hommes, sans ressentir je ne sais quelle émotion d'un genre particulier, que ne fait éprouver rien de ce qui est moderne. Les vieux éléments d'une nature, antérieure pour ainsi dire à la nôtre, semblent se réveiller en nous à ces souvenirs. Il est difficile de ne pas regretter ces temps où les facultés de l'homme se développaient dans une direction tracée d'avance, mais dans une carrière si vaste, tellement forte de leur propre force, et avec un tel sentiment d'énergie et de dignité ; et lorsqu'on se livre à ces regrets, il est impossible de ne pas vouloir imiter ce qu'on regrette.

Cette impression était profonde, surtout lorsque nous vivions sous des gouvernements abusifs, qui, sans être forts, étaient vexatoires, absurdes en principes, misérables en action ; gouvernements qui avaient pour ressort l'arbitraire, pour but, le rapetissement de l'espèce humaine, et que certains hommes osent nous vanter encore aujourd'hui, comme si nous pouvions oublier jamais que nous avons été témoins et victimes de leur obstination, de leur impuissance et de leur renversement. Le

but de nos réformateurs fut noble et généreux. Qui d'entre nous n'a pas senti son cœur battre d'espérance à l'entrée de la route qu'ils semblaient ouvrir ? Et malheur encore à présent à qui n'éprouve pas le besoin de déclarer que reconnaître quelques erreurs commises par nos premiers guides, ce n'est pas flétrir leur mémoire, ni désavouer des opinions que les amis de l'humanité ont professé d'âge en âge !

Mais ces hommes avaient puisé plusieurs de leurs théories dans les ouvrages de deux philosophes, qui ne s'étaient pas doutés eux-mêmes des modifications apportées par deux mille ans aux dispositions du genre humain. J'examinerai peut-être une fois le système du plus illustre de ces philosophes, de J.-J. Rousseau, et je montrerai qu'en transportant dans nos temps modernes une étendue de pouvoir social, de souveraineté collective qui appartenait à d'autres siècles, ce génie sublime qu'animait l'amour le plus pur de la liberté a fourni néanmoins de funestes prétextes à plus d'un genre de tyrannie<sup>15</sup>. Sans doute, en relevant ce que je considère comme une méprise importante à dévoiler, je serai circonspect dans ma réfutation et respectueux dans mon blâme. J'éviterai certes de me joindre aux détracteurs d'un grand homme. Quand le hasard fait qu'en apparence je me rencontre avec eux sur un seul point, je suis en défiance de moi-même ; et pour me consoler de paraître un instant de leur avis, sur une question unique et partielle, j'ai besoin de désavouer et de flétrir autant qu'il est en moi ces prétendus auxiliaires.

Cependant l'intérêt de la vérité doit l'emporter sur des considérations que rendent si puissantes l'éclat d'un talent prodigieux et l'autorité d'une

immense renommée. Ce n'est d'ailleurs point à Rousseau, comme on le verra, que l'on doit principalement attribuer l'erreur que je vais combattre : elle appartient bien plus à l'un de ses successeurs, moins éloquent, mais non moins austère, et mille fois plus exagéré. Ce dernier, l'abbé de Mably, peut être regardé comme le représentant du système qui, conformément aux maximes de la liberté antique, veut que les citoyens soient complètement assujettis pour que la nation soit souveraine, et que l'individu soit esclave pour que le peuple soit libre.

L'abbé de Mably, comme Rousseau et comme beaucoup d'autres, avait, d'après les anciens, pris l'autorité du corps social pour la liberté, et tous les moyens lui paraissaient bons pour étendre l'action de cette autorité sur cette partie récalcitrante de l'existence humaine, dont il déplorait l'indépendance. Le regret qu'il exprime partout dans ses ouvrages, c'est que la loi ne puisse atteindre que les actions. Il aurait voulu qu'elle atteignît les pensées, les impressions les plus passagères, qu'elle poursuivît l'homme sans relâche et sans lui laisser un asile où il pût échapper à son pouvoir. À peine apercevait-il, chez n'importe quel peuple, une mesure vexatoire, qu'il pensait avoir fait une découverte, et qu'il la proposait pour modèle ; il détestait la liberté individuelle comme on déteste un ennemi personnel ; et dès qu'il rencontrait dans l'histoire une nation qui en était bien complètement privée, n'eût-elle point de liberté politique, il ne pouvait s'empêcher de l'admirer. Il s'extasiait sur les Égyptiens, parce que, disait-il, tout chez eux était réglé par la loi jusqu'aux délassements, jusqu'aux besoins ; tout pliait sous l'empire du législateur ; tous les moments de la

journée étaient remplis par quelque devoir. L'amour même était sujet à cette intervention respectée, et c'était la loi qui, tour à tour, ouvrait et fermait la couche nuptiale.

Sparte, qui réunissait des formes républicaines au même asservissement des individus, excitait dans l'esprit de ce philosophe un enthousiasme plus vif encore. Ce vaste couvent lui paraissait l'idéal d'une parfaite république. Il avait pour Athènes un profond mépris, et il aurait dit volontiers de cette nation, la première de la Grèce, ce qu'un académicien grand seigneur disait de l'Académie française : « Quel épouvantable despotisme ! Tout le monde y fait ce qu'il veut. » Je dois ajouter que ce grand seigneur parlait de l'Académie telle qu'elle était il y a trente ans.

Montesquieu, doué d'un esprit observateur parce qu'il avait une tête moins ardente, n'est pas tombé tout à fait dans les mêmes erreurs. Il a été frappé des différences que j'ai rapportées, mais il n'en a pas démêlé la cause véritable.

Les politiques grecs, dit-il, qui vivaient sous le gouvernement populaire, ne reconnaissaient d'autre force que celle de la vertu. Ceux d'aujourd'hui ne nous parlent que de manufactures, de commerce, de finances, de richesses et de luxe même\*.

Il attribue cette différence à la république et à la monarchie ; il faut l'attribuer à l'esprit opposé des temps anciens et des temps modernes. Citoyens des républiques, sujets des monarchies, tous veulent des jouissances, et nul ne peut, dans l'état actuel des sociétés, ne pas en vouloir. Le peuple le plus attaché de nos jours à sa liberté, avant l'affranchissement de

\* *Esprit des Lois*, III, 3.

la France, était aussi le peuple le plus attaché à toutes les jouissances de la vie ; et il tenait à sa liberté, surtout parce qu'il y voyait la garantie des jouissances qu'il chérissait. Autrefois, là où il y avait liberté, l'on pouvait supporter les privations ; maintenant partout où il y a privation, il faut l'esclavage pour qu'on s'y résigne. Il serait plus possible aujourd'hui de faire d'un peuple d'esclaves un peuple de Spartiates, que de former des Spartiates pour la liberté.

Les hommes qui se trouvèrent portés par le flot des événements à la tête de notre révolution, étaient par une suite nécessaire de l'éducation qu'ils avaient reçue, imbus des opinions antiques et devenues fausses, qu'avaient mises en honneur les philosophes dont j'ai parlé. La métaphysique de Rousseau, au milieu de laquelle paraissaient tout à coup, comme des éclairs, des vérités sublimes et des passages d'une éloquence entraînant ; l'austérité de Mably, son intolérance, sa haine contre toutes les passions humaines, son avidité de les asservir toutes, ses principes exagérés sur la compétence de la loi, la différence de ce qu'il recommandait et de ce qui avait existé, ses déclamations contre les richesses et même contre la propriété, toutes ces choses devaient charmer des hommes échauffés par une victoire récente, et qui, conquérants de la puissance légale, étaient bien aises d'étendre cette puissance sur tous les objets. C'était pour eux une autorité précieuse que celle de deux écrivains qui, désintéressés dans la question, et prononçant anathème contre le despotisme des hommes, avaient rédigé en axiomes le texte de la loi. Ils voulurent donc exercer la force publique, comme ils avaient appris de leurs guides qu'elle avait été jadis exercée dans les États libres. Ils crurent que tout devait encore céder devant la

volonté collective, et que toutes les restrictions aux droits individuels seraient amplement compensés par la participation au pouvoir social.

Vous savez, messieurs, ce qui en est résulté. Des institutions libres, appuyées sur la connaissance de l'esprit du siècle, auraient pu subsister. L'édifice renouvelé des anciens s'est écroulé, malgré beaucoup d'efforts et beaucoup d'actes héroïques qui ont droit à l'admiration. C'est que le pouvoir social blesait en tous sens l'indépendance individuelle sans en détruire le besoin. La nation ne trouvait point qu'une part idéale à une souveraineté abstraite valût les sacrifices qu'on lui commandait. On lui répétait vainement avec Rousseau : les lois de la liberté sont mille fois plus austères que n'est dur le joug des tyrans. Elle ne voulait pas de ces lois austères, et, dans sa lassitude, elle croyait quelquefois que le joug des tyrans serait préférable. L'expérience est venue et l'a démentie. Elle a vu que l'arbitraire des hommes était pire encore que les plus mauvaises lois. Mais les lois aussi doivent avoir leurs limites.

Si je suis parvenu, Messieurs, à vous faire partager l'opinion que, dans ma conviction, ces faits doivent produire, vous reconnaîtrez avec moi la vérité des principes suivants :

L'indépendance individuelle est le premier des besoins modernes. En conséquence, il ne faut jamais en demander le sacrifice pour établir la liberté politique.

Il s'ensuit qu'aucune des institutions nombreuses et trop vantées qui, dans les républiques anciennes, gênaient la liberté individuelle, n'est admissible dans les temps modernes.

Cette vérité, Messieurs, semble d'abord superflue à établir. Plusieurs gouvernements de nos jours ne paraissent guère enclins à imiter les républiques de

l'antiquité. Cependant, quelque peu de goût qu'ils aient pour les institutions républicaines, il y a de certains usages républicains pour lesquels ils éprouvent je ne sais quelle affection. Il est fâcheux que ce soient précisément ceux qui permettent de bannir, d'exiler, de dépouiller. Je me souviens qu'en 1802 on glissa, dans une loi sur les tribunaux spéciaux, un article qui introduisait en France l'ostracisme grec<sup>16</sup>, et Dieu sait combien d'éloquents orateurs, pour faire admettre cet article, qui cependant fut retiré, nous parlèrent de la liberté d'Athènes, et de tous les sacrifices que les individus devaient faire pour conserver cette liberté ! De même, à une époque bien plus récente, lorsque des autorités craintives essayaient d'une main timide de diriger les élections à leur gré, un journal, qui n'est pourtant point entaché de républicanisme, proposa de faire revivre la censure romaine, pour écarter les candidats dangereux.

Je crois donc ne pas m'engager dans une digression inutile, si, pour appuyer mon assertion, je dis quelques mots de ces deux institutions si vantées.

L'ostracisme d'Athènes reposait sur l'hypothèse que la société a toute autorité sur ses membres. Dans cette hypothèse, il pouvait se justifier ; et dans un petit État, où l'influence d'un individu, fort de son crédit, de sa clientèle, de sa gloire, balançait souvent la puissance de la masse, l'ostracisme pouvait avoir une apparence d'utilité. Mais, parmi nous, les individus ont des droits que la société doit respecter, et l'influence individuelle est, comme je l'ai déjà observé, tellement perdue dans une multitude d'influences, égales ou supérieures, que toute vexation, motivée sur la nécessité de diminuer cette influence, est inutile et par conséquent injuste. Nul n'a le droit d'exiler un citoyen, s'il n'est pas

condamné par un tribunal régulier, d'après une loi formelle qui attache la peine de l'exil à l'action dont il est coupable. Nul n'a le droit d'arracher le citoyen à sa patrie, le propriétaire à ses terres, le négociant à son commerce, l'époux à son épouse, le père à ses enfants, l'écrivain à ses méditations studieuses, le vieillard à ses habitudes. Tout exil politique est un attentat politique. Tout exil prononcé par une assemblée pour de prétendus motifs de salut public, est un crime de cette assemblée contre le salut public, qui n'est jamais que dans le respect des lois, dans l'observance des formes, et dans le maintien des garanties.

La censure romaine supposait, comme l'ostracisme, un pouvoir discrétionnaire. Dans une république dont tous les citoyens, maintenus par la pauvreté dans une simplicité extrême de mœurs, habitaient la même ville, n'exerçaient aucune profession qui détournât leur attention des affaires de l'État, et se trouvaient ainsi constamment spectateurs et juges du pouvoir public, la censure pouvait d'une part avoir plus d'influence, et de l'autre, l'arbitraire des censeurs était contenu par une espèce de surveillance morale exercée contre eux. Mais aussitôt que l'étendue de la république, la complication des relations sociales, et les raffinements de la civilisation, eurent enlevé à cette institution ce qui lui servait à la fois de base et de limite, la censure dégénéra, même à Rome. Ce n'était donc pas la censure qui avait créé les bonnes mœurs ; c'était la simplicité des mœurs qui constituait la puissance et l'efficacité de la censure.

En France, une institution aussi arbitraire que la censure, serait à la fois inefficace et intolérable. Dans l'état présent de la société, les mœurs se composent de nuances fines, ondoyantes, insaisis-

sables, qui se dénatureraient de mille manières, si l'on tentait de leur donner plus de précision. L'opinion seule peut les atteindre ; elle seule peut les juger, parce qu'elle est de même nature. Elle se souleverait contre toute autorité positive qui voudrait lui donner plus de précision. Si le gouvernement d'un peuple voulait, comme les censeurs de Rome, flétrir un citoyen par une décision discrétionnaire, la nation entière réclamerait contre cet arrêt en ne ratifiant pas les décisions de l'autorité.

Ce que je viens de dire de la transplantation de la censure dans les temps modernes, s'applique à bien d'autres parties de l'organisation sociale, sur lesquelles on nous cite l'antiquité plus fréquemment encore, et avec bien plus d'emphase. Telle est l'éducation, par exemple. Que ne nous dit-on pas sur la nécessité de permettre que le gouvernement s'empare des générations naissantes pour les façonner à son gré, et de quelles citations érudites n'appuie-t-on pas cette théorie ? Les Perses, les Égyptiens, et la Gaule, et la Grèce, et l'Italie viennent tour à tour figurer à nos regards ! Eh ! Messieurs, nous ne sommes ni des Perses, soumis à un despote, ni des Égyptiens, subjugués par des prêtres, ni des Gaulois, pouvant être sacrifiés par leurs druides, ni enfin des Grecs et des Romains que leur part à l'autorité sociale consolait de l'asservissement privé. Nous sommes des modernes, qui voulons jouir, chacun, de nos droits ; développer, chacun, nos facultés comme bon nous semble, sans nuire à autrui ; veiller sur le développement de ces facultés dans les enfants que la nature confie à notre affection, d'autant plus éclairée qu'elle est plus vive, et n'ayant besoin de l'autorité que pour tenir d'elle les moyens généraux d'instruction qu'elle peut rassembler ; comme les voyageurs acceptent d'elle les grands chemins, sans

être dirigés par elle dans la route qu'ils veulent suivre. La religion aussi est exposée à ces souvenirs des autres siècles. De braves défenseurs de l'unité de doctrine nous citent les lois des anciens contre les dieux étrangers, et appuient les droits de l'église catholique de l'exemple des Athéniens qui firent périr Socrate pour avoir ébranlé le polythéisme, et de celui d'Auguste, qui voulait qu'on restât fidèle au culte de ses pères, ce qui fit que, peu de temps après, on livra aux bêtes les premiers chrétiens.

Défions-nous, Messieurs, de cette admiration pour certaines réminiscences antiques. Puisque nous vivons dans les temps modernes, je veux la liberté convenable aux temps modernes ; et puisque nous vivons sous des monarchies, je supplie humblement ces monarchies de ne pas emprunter aux républiques anciennes des moyens de nous opprimer.

La liberté individuelle, je le répète, voilà la véritable liberté moderne. La liberté politique en est la garantie ; la liberté politique est par conséquent indispensable. Mais demander aux peuples de nos jours de sacrifier, comme ceux d'autrefois, la totalité de leur liberté individuelle à leur liberté politique, c'est le plus sûr moyen de les détacher de l'une ; et quand on y serait parvenu, on ne tarderait pas à leur ravir l'autre.

Vous voyez, Messieurs, que mes observations ne tendent nullement à diminuer le prix de la liberté politique. Je ne tire point des faits que j'ai remis sous vos yeux les conséquences que quelques hommes en tirent. De ce que les anciens ont été libres, et de ce que nous ne pouvons plus être libres comme les anciens, ils en concluent que nous sommes destinés à être esclaves. Ils voudraient constituer le nouvel état social avec un petit nombre d'éléments qu'ils disent seuls appropriés à la situation du monde

actuel. Ces éléments sont des préjugés pour effrayer les hommes, de l'égoïsme pour les corrompre, de la frivolité pour les étourdir, des plaisirs grossiers pour les dégrader, du despotisme pour les conduire ; et, il le faut bien, des connaissances positives et des sciences exactes pour servir plus adroitement le despotisme. Il serait bizarre que tel fût le résultat de quarante siècles durant lesquels l'esprit humain a conquis plus de moyens moraux et physiques ; je ne puis le penser.

Je tire des différences qui nous distinguent de l'antiquité, des conséquences tout opposées. Ce n'est point la garantie qu'il faut affaiblir, c'est la jouissance qu'il faut étendre. Ce n'est point à la liberté politique que je veux renoncer ; c'est la liberté civile que je réclame avec d'autres formes de liberté politique. Les gouvernements n'ont pas plus qu'autrefois le droit de s'arroger un pouvoir illégitime. Mais les gouvernements qui partent d'une source légitime ont de moins qu'autrefois le droit d'exercer sur les individus une suprématie arbitraire. Nous possédons encore aujourd'hui les droits que nous eûmes de tout temps, ces droits éternels à consentir les lois, à délibérer sur nos intérêts, à être partie intégrante du corps social dont nous sommes membres. Mais les gouvernements ont de nouveaux devoirs. Les progrès de la civilisation, les changements opérés par les siècles, commandent à l'autorité plus de respect pour les habitudes, pour les affections, pour l'indépendance des individus. Elle doit porter sur tous ces objets une main plus prudente et plus légère.

Cette réserve de l'autorité, qui est dans ses devoirs stricts, est également dans ses intérêts bien entendus ; car si la liberté qui convient aux modernes est différente de celle qui convenait aux anciens, le despotisme qui était possible chez les anciens n'est plus

possible chez les modernes. De ce que nous sommes souvent plus distraits de la liberté politique qu'ils ne pouvaient l'être, et dans notre état ordinaire, moins passionnés pour elle, il peut s'ensuivre que nous négligeons quelquefois trop, et toujours à tort, les garanties qu'elle nous assure ; mais en même temps, comme nous tenons beaucoup plus à la liberté individuelle que les anciens, nous la défendrons, si elle est attaquée, avec beaucoup plus d'adresse et de persistance ; et nous avons pour la défense des moyens que les anciens n'avaient pas.

Le commerce rend l'action de l'arbitraire sur notre existence plus vexatoire qu'autrefois, parce que nos spéculations étant plus variées, l'arbitraire doit se multiplier pour les atteindre ; mais le commerce rend aussi l'action de l'arbitraire plus facile à éluder, parce qu'il change la nature de la propriété, qui devient, parce ce changement, presque insaisissable.

Le commerce donne à la propriété une qualité nouvelle : la circulation ; sans circulation, la propriété n'est qu'un usufruit ; l'autorité peut toujours influencer sur l'usufruit, car elle peut enlever la jouissance ; mais la circulation met un obstacle invisible et invincible à cette action du pouvoir social.

Les effets du commerce s'étendent encore plus loin ; non seulement il affranchit les individus, mais en créant le crédit, il rend l'autorité dépendante.

L'argent, dit un auteur français, est l'arme la plus dangereuse du despotisme ; mais il est en même temps son frein le plus puissant ; le crédit est soumis à l'opinion ; la force est inutile, l'argent se cache ou s'enfuit ; toutes les opérations de l'État sont suspendues. Le crédit n'avait pas la même influence chez les anciens ; leurs gouvernements étaient plus forts que les particuliers ; les particuliers sont plus forts que les pouvoirs politiques de nos jours ; la richesse

est une puissance plus disponible dans tous les instants, plus applicable à tous les intérêts, et par conséquent bien plus réelle et mieux obéie ; le pouvoir menace, la richesse récompense ; on échappe au pouvoir en le trompant ; pour obtenir les faveurs de la richesse, il faut la servir ; celle-ci doit l'emporter.

Par une suite des mêmes causes, l'existence individuelle est moins englobée dans l'existence politique. Les individus transplantent au loin leurs trésors ; ils portent avec eux toutes les jouissances de la vie privée ; le commerce a rapproché les nations, et leur a donné des mœurs et des habitudes à peu près pareilles ; les chefs peuvent être ennemis ; les peuples sont compatriotes.

Que le pouvoir s'y résigne donc ; il nous faut la liberté, et nous l'aurons ; mais comme la liberté qu'il nous faut est différente de celle des anciens, il faut à cette liberté une autre organisation que celle qui pourrait convenir à la liberté antique. Dans celle-ci, plus l'homme consacrait de temps et de forces à l'exercice de ses droits politiques, plus il se croyait libre ; dans l'espèce de liberté dont nous sommes susceptibles, plus l'exercice de nos droits politiques nous laissera de temps pour nos intérêts privés, plus la liberté nous sera précieuse.

De là vient, Messieurs, la nécessité du système représentatif. Le système représentatif n'est autre chose qu'une organisation à l'aide de laquelle une nation se décharge sur quelques individus de ce qu'elle ne peut ou ne veut pas faire elle-même. Les individus pauvres font eux-mêmes leurs affaires ; les hommes riches prennent des intendants. C'est l'histoire des nations anciennes et des nations modernes. Le système représentatif est une procuration donnée à un certain nombre d'hommes par la masse du peuple, qui veut que ses intérêts soient défendus, et

qui néanmoins n'a pas le temps de les défendre tous jours lui-même. Mais, à moins d'être insensés, les hommes riches qui ont des intendants, examinent, avec attention et sévérité, si ces intendants font leur devoir, s'ils ne sont ni négligents, ni corrompibles, ni incapables ; et pour juger de la gestion de ces mandataires, les commettants qui ont de la prudence, se mettent bien au fait des affaires dont ils leur confient l'administration. De même, les peuples, qui dans le but de jouir de la liberté qui leur convient, recourent au système représentatif, doivent exercer une surveillance active et constante sur leurs représentants, et se réserver à des époques, qui ne soient pas séparées par de trop longs intervalles, le droit de les écarter s'ils ont trompé leurs vœux, et de révoquer les pouvoirs dont ils auraient abusé.

Car, de ce que la liberté moderne diffère de la liberté antique, il s'ensuit qu'elle est aussi menacée d'un danger d'espèce différente.

Le danger de la liberté antique était qu'attentifs uniquement à s'assurer le partage du pouvoir social, les hommes ne fissent trop bon marché des droits et des jouissances individuelles.

Le danger de la liberté moderne, c'est qu'absorbés dans la jouissance de notre indépendance privée, et dans la poursuite de nos intérêts particuliers, nous ne renoncions trop facilement à notre droit de partage dans le pouvoir politique<sup>17</sup>.

Les dépositaires de l'autorité ne manquent pas de nous y exhorter. Ils sont si disposés à nous épargner toute espèce de peine, exceptée celle d'obéir et de payer ! Ils nous diront : « Quel est au fond le but de tous vos efforts, le motif de vos travaux, l'objet de vos espérances ? N'est-ce pas le bonheur ? Eh bien, ce bonheur, laissez-nous faire, et nous vous le donnerons. » Non, Messieurs, ne laissons pas faire.

Quelque touchant que soit un intérêt si tendre, prions l'autorité de rester dans ses limites. Qu'elle se borne à être juste ; nous nous chargerons d'être heureux.

Pourrions-nous l'être par des jouissances, si ces jouissances étaient séparées des garanties ? Où trouverions-nous ces garanties, si nous renoncions à la liberté politique ? Y renoncer, Messieurs, serait une démenace semblable à celle d'un homme, qui, sous prétexte qu'il n'habite qu'au premier étage, prétendrait bâtir sur le sable un édifice sans fondement.

D'ailleurs, Messieurs, est-il donc si vrai que le bonheur de quelque genre qu'il puisse être soit le but unique de l'espèce humaine ? En ce cas, notre carrière serait bien étroite, et notre destination bien peu relevée. Il n'est pas un de nous qui, s'il voulait descendre, restreindre ses facultés morales, rabaisser ses désirs, abjurer l'activité, la gloire, les émotions généreuses et profondes, ne pût s'abrutir et être heureux. Non, Messieurs, j'en atteste cette partie meilleure de notre nature, cette noble inquiétude qui nous poursuit et qui nous tourmente, cette ardeur d'étendre nos lumières et de développer nos facultés : ce n'est pas au bonheur seul, c'est au perfectionnement que notre destin nous appelle ; et la liberté politique est le plus puissant, le plus énergique moyen de perfectionnement que le Ciel nous ait donné.

La liberté politique soumettant à tous les citoyens, sans exception, l'examen et l'étude de leurs intérêts les plus sacrés, agrandit leur esprit, anoblit leurs pensées, établit entre eux tous une sorte d'égalité intellectuelle qui fait la gloire et la puissance d'un peuple.

Aussi, voyez comme une nation grandit à la première institution qui lui rend l'exercice régulier de la

liberté politique. Voyez nos concitoyens de toutes les classes, de toutes les professions, sortant de la sphère de leurs travaux habituels, et de leur industrie privée, se trouver soudain au niveau des fonctions importantes que la constitution leur confie, choisir avec discernement, résister avec énergie, déconcerter la ruse, braver la menace, résister noblement à la séduction. Voyez le patriotisme pur, profond et sincère triomphant dans nos villes et vivant jusqu'à nos hameaux, traversant nos ateliers, ranimant nos campagnes, pénétrant du sentiment de nos droits et de la nécessité des garanties l'esprit juste et droit du cultivateur utile et du négociant industriel, qui, savants dans l'histoire des maux qu'ils ont subis, et non moins éclairés sur les remèdes qu'exigent ces maux, embrassent d'un regard la France entière, et, dispensateurs de la reconnaissance nationale, récompensent par leurs suffrages, après trente années, la fidélité aux principes, dans la personne du plus illustre des défenseurs de la liberté\*.

Loin donc, Messieurs, de renoncer à aucune des deux espèces de libertés dont je vous ai parlé, il faut, je l'ai démontré, apprendre à les combiner l'une avec l'autre. Les institutions, comme le dit le célèbre auteur de l'histoire des républiques du Moyen Âge<sup>19</sup>, doivent accomplir les destinées de l'espèce humaine; elles atteignent d'autant mieux leur but qu'elles élèvent le plus grand nombre possible de citoyens à la plus haute dignité morale.

L'œuvre du législateur n'est point complète quand il a seulement rendu le peuple tranquille. Lors même que ce peuple est content, il reste encore beaucoup à faire. Il faut que les institutions achèvent l'éducation

\* M. de La Fayette, nommé député de la Sarthe<sup>18</sup>.

morale des citoyens. En respectant leurs droits individuels, en ménageant leur indépendance, en ne troublant point leurs occupations, elles doivent pourtant consacrer leur influence sur la chose publique, les appeler à concourir par leurs déterminations et par leurs suffrages à l'exercice du pouvoir, leur garantir un droit de contrôle et de surveillance par la manifestation de leurs opinions, et les formant de la sorte, par la pratique, à ces fonctions élevées, leur donner à la fois et le désir et la faculté de s'en acquitter.