

Laissons Faire

Revue mensuelle de l'Institut Coppel

Numéro 52 ~ Décembre 2022

Laissons Faire

revue mensuelle de l'Institut Coppet

Rédacteur en chef : Benoît Malbranque

Comité d'honneur :

Christian Michel, entrepreneur, essayiste, président de Libertarian International, directeur de l'International Society for Individual Liberty (ISIL)

Robert Leroux, docteur en sciences sociales, professeur à l'Université d'Ottawa.

Gérard Minart, journaliste et essayiste, ancien rédacteur en chef à La Voix du Nord. Auteur de biographies de F. Bastiat, J.-B. Say, G. de Molinari et J. Rueff.

David Hart, historien des idées, directeur du projet Online Library of Liberty (OLL) pour le Liberty Fund à Indianapolis aux USA.

Mathieu Laine, entrepreneur, éditorialiste au Point et au Figaro, professeur affilié à Sciences-Po.

Philippe Nemo, professeur de philosophie politique et sociale à l'ESCP-Europe (École Supérieure de Commerce de Paris), essayiste et historien des idées politiques.

Alain Laurent, philosophe, essayiste et directeur des collections « Bibliothèque classique de la liberté » et « Penseurs de la liberté » aux éditions des Belles Lettres.

Frédéric Sautet, docteur en économie, ancien professeur à New York University et à George Mason, il enseigne désormais à la Catholic University of America.

Emmanuel Martin, docteur en économie, responsable du projet d'Atlas network « Libre Afrique » et directeur de l'Institute for Economic Studies – Europe (IES).

Guido Hülsmann, docteur en économie, professeur à l'université d'Angers et Senior Fellow au Mises Institute à Auburn (USA).

Cécile Philippe, docteur en économie, directrice de l'Institut économique Molinari.

Henri Lepage, membre de la Société du Mont-Pèlerin, fondateur de l'Institut Turgot.

Thierry Afschrift, spécialiste de droit fiscal, avocat au Barreau de Bruxelles, Anvers et Madrid, et professeur ordinaire à l'Université Libre de Bruxelles.

Laissons Faire

Publication mensuelle de l'Institut Coppet

www.institutcoppet.org

52^{ème} Numéro ~ Décembre 2022



Sommaire :

TEXTES	Le droit de propriété et les propriétaires fonciers, par Ernest Martineau (1892).	5
	L'Église et l'État en Amérique, par Édouard Laboulaye (1873).	11
	Les grands magasins universels et les petits détaillants. Les griefs de ceux-ci contre ceux-là, par Paul Leroy-Beaulieu (1875-1876).	29
	Y a-t-il des impôts moralisateurs, et, dans le cas de l'affirmative, à quels caractères les reconnaît-on ? (Société d'économie politique, réunion du 5 décembre 1888.)	39
RECENSION	Iris de Rode, <i>François-Jean de Chastellux (1734-1788). Un soldat-philosophe dans le monde atlantique à l'époque des Lumières</i> , Honoré Champion, 2022.	49

Le droit de propriété et les propriétaires fonciers

par Ernest Martineau

[*La Nouvelle Revue*, t. 79, 1892]

Dans cet article de 1892, Ernest Martineau, le « Bastiatiste convaincu et documenté » (dixit Jules Fleury à la Société d'économie politique, en juillet 1901) signale l'absurdité de la démarche des grands propriétaires fonciers, qui, en poussant à l'augmentation des tarifs protecteurs, sapent le principe même de la propriété et fournissent des armes au camp socialiste, dont par ailleurs ils sont épouvantés. Les grands propriétaires fonciers, dit-il, sont dupes des promesses des partisans du protectionnisme, et la fortune qu'ils croient se fabriquer sur le dos des consommateurs n'est en vérité qu'un mirage, un pis-aller, en comparaison de la prospérité véritable qu'amènerait pour tous le libre-échange intégral.

LE DROIT DE PROPRIÉTÉ ET LES PROPRIÉTAIRES FONCIERS

Un des phénomènes les plus étranges de cette fin de siècle, est, sans contredit, l'ardeur folle avec laquelle, dans l'Europe continentale tout au moins, les propriétaires fonciers s'évertuent à ruiner, de leurs propres mains, les fondements mêmes du droit de propriété.

Je veux parler du droit de propriété tel qu'il dérive du droit public moderne, des principes que nous appelons en France les principes de 1789.

D'après ces principes, la propriété a sa source, non plus dans la conquête, comme l'admettaient la société antique et la société féodale, mais dans l'effort propre de l'homme dans le travail.

En prenant pour point de départ la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, l'enchaînement des idées se construit ainsi : l'homme est un être libre, maître de lui-même, de ses facultés et de leurs produits.

La propriété ainsi entendue n'est pas autre chose que le droit, pour tout homme, de disposer librement de la valeur créée par son travail : elle est cela, ou elle n'est rien.

Ôtez au propriétaire la libre disposition de sa chose, à l'instant le droit de propriété s'efface, il est anéanti.

Vainement les légistes, s'armant des définitions de nos Codes, voudraient-ils objecter qu'on ne peut disposer de ses biens que dans les limites *permises par la loi* : la réponse est que cette définition, écrite dans l'article 544 du Code civil, est une traduction de la définition du droit romain, du droit des possesseurs d'esclaves de la société antique, définition en contradiction flagrante avec les principes de notre droit public moderne.

Le droit de propriété n'existe pas d'après le caprice, le bon plaisir, la permission du législateur, comme on le croyait dans la cité antique ; la propriété est un droit qui dérive

de la nature même de l'homme ; la loi ne le crée ni ne l'organise, elle le constate, le reconnaît et a pour devoir de le protéger en lui donnant la garantie de la force publique.

Les limites de la propriété, comme celles de la liberté dont elle est un dérivé, sont, pour tout homme, dans le droit égal et semblable des autres hommes ; le droit de propriété de l'un s'arrête et se limite là où commence le droit des autres.

Ce droit ainsi entendu, le socialisme moderne sous toutes ses formes, notamment sous sa forme la plus usuellement acceptée, le collectivisme, le contredit et le combat formellement.

Partant de cette idée qui domine tout le système : à savoir que, dans la bataille pour la vie, les intérêts des hommes sont en état d'antagonisme, antagonisme nécessaire, résultant de la nature même des choses ; que, par suite, la liberté, la libre concurrence est un principe d'oppression et de ruine, le bien de l'un étant le mal de l'autre, et dans ce conflit des intérêts les plus forts, les mieux armés pour la lutte, c'est-à-dire les possesseurs du capital écrasant les plus faibles, les non-capitalistes — partant de là, les socialistes, les collectivistes proclament le droit supérieur d'intervention de l'État pour faire cesser l'anarchie, et, à la place de l'antagonisme, rétablir l'ordre et l'harmonie.

À la liberté, à la libre disposition du produit du travail, principe destructeur, le socialisme oppose le principe d'autorité, le droit éminent de l'État organisant la société à son gré et, suivant le mot de J.-J. Rousseau, pliant docilement les hommes au joug de la félicité publique.

Tel étant le principe du socialisme, du droit éminent de l'État, destructeur de tout droit de propriété, on peut s'étonner que, sous l'empire de je ne sais quel vertige, la grande majorité des propriétaires fonciers ait embrassé avec tant d'ardeur la cause du socialisme d'État sous une de ses formes les moins incontestables, sous la forme de la tutelle sociale appelée du nom de *protection*.

Le *leader* incontesté des protectionnistes, M. Méline, l'a déclaré formellement dans la séance de la Chambre des députés du 9 juin 1890.

« Si vous protégez l'un, vous atteignez forcément les autres, c'est inévitable ; par exemple, les droits sur l'avoine, sur le seigle, sont payés par ceux qui consomment de l'avoine, du seigle, et qui n'en produisent pas. »

Cette formule exprime très exactement le vrai caractère du système soi-disant *protecteur* : le but consiste à augmenter les profits de certains producteurs ; le moyen est de renchérir artificiellement les prix en repoussant, par la barrière des tarifs de douane, les produits similaires étrangers, la rareté, la disette ainsi produite devant provoquer l'augmentation des prix.

Que ce système soit une manifestation du socialisme d'État, c'est ce qui ne saurait être sérieusement contesté : nous voyons en effet ici le législateur, usant et abusant de je ne sais quel droit providentiel, s'arroger le droit de pondérer, d'équilibrer à sa guise les profits des divers producteurs et violer manifestement la liberté d'achat des citoyens, le droit de tout individu, en tant que consommateur, de payer les produits à sa convenance et à un prix librement débattu.

Surenchérir les prix, les hausser artificiellement par l'opération des tarifs, c'est, de toute évidence, une spoliation, une violation manifeste du droit de propriété dans la personne de tous les acheteurs des produits protégés. Les socialistes l'ont si bien compris que l'un d'eux, comparant les droits protecteurs aux revendications du socialisme, déclarait, dans un article du journal *la Justice* du 5 mars 1890, que si l'objectif des pro-

tectionnistes et des socialistes était différent, les procédés mis en œuvre étaient exactement les mêmes, en sorte que « le mouvement protectionniste ne pouvait qu'être favorable à l'éclosion et au développement du mouvement prolétarien ».

Comment se fait-il, dès lors, que les propriétaires fonciers se soient engagés avec tant d'empressement dans cette campagne protectionniste si favorable au mouvement prolétarien qui leur cause, à juste titre, une frayeur si grande ?

L'explication, hélas ! est bien simple, et la subtile casuistique du cœur humain va nous donner le mot de l'énigme.

Les propriétaires fonciers sont pleins de respect pour le droit de propriété et ne souffrent pas qu'on y touche, par voie législative ou autre, quand il s'agit de leurs propriétés ; ils sont moins enclins à le respecter et en admettent volontiers la violation à leur profit, quand il s'agit de la propriété... des autres.

C'est bien humain apparemment, et tout en prenant leur attitude au sérieux, gardons-nous de la prendre au tragique.

Pour ramener ces égoïstes à la bonne voie, au droit chemin dont ils n'auraient jamais dû sortir, il suffira de leur montrer les conséquences de cette spoliation, de ce système monstrueux de vol organisé par l'intermédiaire des lois.

La notion du droit et de la justice faussée dans les esprits, la liberté violée, la propriété spoliée, le socialisme d'en haut aidant à développer le socialisme d'en bas, les guerres de tarifs entre les peuples soulevant des colères, semant des germes d'irritation d'où peuvent naître demain des conflits internationaux, voilà plus qu'il n'en faut sans doute pour ramener à nous ces égarés.

Combien d'ailleurs se vérifie ici cette profonde parole de Pascal que « l'égoïsme est un merveilleux instrument pour nous crever agréablement les yeux » !

Pourquoi les propriétaires fonciers ont-ils déserté ainsi leur propre cause ; comment ont-ils pu passer dans le camp des socialistes d'État pour combattre avec eux ce détestable combat contre le droit de propriété ?

Sous l'impulsion de l'intérêt, parce qu'ils ont cru la prospérité de la propriété foncière liée d'une manière intime à la cause de la protection douanière.

Nous en avons entendu plus d'un exprimer devant nous leurs frayeurs, frayeurs réelles, à la pensée de la libre importation des blés et des bestiaux de l'étranger ; à les entendre, tout était perdu, c'en était fait de l'agriculture nationale si le libre-échange était demeuré la loi de nos relations avec les autres peuples.

Cependant, ces mêmes terreurs, ces frayeurs non feintes, elles avaient, il y a un demi-siècle, frappé également les grands propriétaires fonciers de l'Angleterre pendant toute la durée de l'agitation en faveur du libre-échange ; les landlords anglais criaient bien haut que l'agriculture nationale allait être sacrifiée à l'étranger, que le sol de l'Angleterre cesserait d'être livré à la culture.

Le libre-échange a été établi en 1846 ; depuis un demi-siècle l'agriculture anglaise a été livrée, sans défense, à la concurrence étrangère ; qu'est-il advenu de ces prédictions sinistres ?

Il est advenu que, sous le stimulant de la concurrence, les fermiers anglais ont doublé leur production de céréales à l'hectare ; le rendement qui était de 14 hectolitres à l'époque de la réforme est actuellement de 28 hectolitres au moins, alors que, en France, la moyenne de nos dernières années est de 16 hectolitres à peine ; l'élevage du bétail est aussi très florissant en Angleterre et les grands propriétaires, ces protectionnistes si âpres d'autrefois, après l'expérience d'un demi-siècle de liberté, se sont convertis résolument au *free trade*.

Voilà les enseignements de l'histoire contemporaine, et cette leçon de choses est bien faite, apparemment, pour frapper les yeux de nos propriétaires fonciers.

Cette leçon devrait d'autant plus leur ouvrir les yeux que les meneurs du protectionnisme en France, travestissant odieusement les faits, proclament à l'envi que, par le libre-échange, l'Angleterre a sacrifié son agriculture à son industrie.

Notons ici une considération de la plus haute importance qui domine ce grave débat et que nos propriétaires ont toujours méconnue, c'est que le système protecteur en France a été inventé et établi, aux dépens de l'agriculture, en faveur de l'industrie manufacturière.

C'est pour développer l'industrie française, à l'imitation de l'Angleterre, que Colbert, le petit-fils d'un marchand de Reims, a le premier construit une barrière de tarifs protecteurs, et son historien, Pierre Clément, exposant les effets de cette mesure, n'hésite pas à reconnaître que l'agriculture nationale en a souffert cruellement.

Les promoteurs du mouvement protectionniste actuel, malgré leurs protestations de dévouement à l'agriculture, ont repris la tradition du colbertisme, et il suffit de se rappeler que M. Méline est le continuateur de M. Pouyer-Quertier, le filateur de Normandie, et de M. Feray, le grand industriel d'Essonne, pour savoir de quel côté sont ses préférences.

N'a-t-on pas entendu M. Jules Ferry, le président de la commission des douanes protectionniste du Sénat, déclarer à la tribune du Luxembourg, lors de la discussion générale, en novembre dernier, que si les nations de l'Europe continentale s'étaient faites protectionnistes, c'était pour ne pas laisser à l'Angleterre le monopole de la production industrielle. D'après lui, ç'avait été une faute grave de la part de Michel Chevalier de pousser à la conclusion des traités de commerce de 1860 qui devaient faire de la France une nation purement agricole, échangeant les produits de son agriculture contre les produits de l'industrie anglaise.

D'après M. J. Ferry, l'*alter ego* de M. Méline, une nation a intérêt à développer son industrie d'une manière parallèle à son agriculture ; d'autre part, M. Méline, dans le discours qu'il a prononcé en février dernier au banquet de l'Association de l'Industrie, trahissant les secrètes préférences de son cœur, déclarait que cette fête avait pour lui un caractère *plus intime* que le banquet à lui offert quelques jours auparavant par la Société des agriculteurs de France. Qu'on le remarque bien en effet : par la nature de son sol, par sa constitution géologique, par l'abondance de ses eaux, par son climat, la France est avant tout essentiellement une nation agricole, alors qu'au contraire l'Angleterre est, au premier chef, une nation industrielle.

C'est donc par une imitation maladroite, contre nature, irréfléchie de l'Angleterre au détriment de l'agriculture nationale, *qui en souffrira cruellement*, que les meneurs du protectionnisme, par l'artifice des tarifs, vont soutirer les capitaux qui iraient naturellement à l'agriculture, pour les faire refluer vers des industries factices, de serre chaude.

M. Méline déclarait récemment à Lille, dans cette grande ville industrielle, que, grâce aux nouveaux tarifs, des usines, des fabriques nouvelles surgissaient dans le département du Nord ; or, il est évident que les industries ainsi artificiellement établies n'ont pu se créer qu'aux dépens du développement naturel de l'agriculture nationale.

Il est si vrai que les intérêts de l'industrie et ceux de l'agriculture sont opposés dans le système protecteur, que, malgré la solidarité entre ces deux branches de la production nationale, l'Association de l'industrie est absolument distincte de la Société des agricul-

teurs de France et que c'est dans deux banquets différents que chacune de ces associations a célébré le triomphe momentané du protectionnisme dans la personne de M. Méline.

Il n'en saurait être autrement, on le comprend, dans un système qui, de l'aveu de M. Méline, consiste à prendre l'argent des autres et qui ne protège les industriels qu'aux dépens des agriculteurs et réciproquement.

Un grand propriétaire de Normandie, M. Estancelin, a si bien compris que l'agriculture avait été sacrifiée à l'industrie par les nouveaux tarifs que, tout protectionniste qu'il soit, il a refusé de souscrire au banquet offert par les grands propriétaires à M. Méline, et, dans une lettre rendue publique, il a donné pour motif qu'on avait fait jouer à l'agriculture un rôle de dupe en lui donnant des tarifs de 15 à 16%, alors qu'on avait accordé à l'industrie une protection de 30 à 40%, et qu'il ne se sentait nullement d'humeur à féliciter le *leader* du protectionnisme d'avoir dirigé une pareille campagne.

Certes, une telle protestation mérite qu'on s'y arrête, de la part de nos propriétaires fonciers ; nous ajoutons, quant à nous qui défendons la liberté économique, que non seulement l'agriculture a eu des tarifs inférieurs à ceux de l'industrie, mais qu'en outre de cette duperie manifeste, l'agriculture souffrira bien cruellement des maux sans nombre que le système *protecteur* entraîne forcément après lui.

Que nos propriétaires fonciers cessent donc de s'associer à un mouvement de socialisme d'État dans lequel ils luttent ouvertement contre le droit de propriété ; qu'ils ne nous vantent plus, comme faisait M. Turrel, député de l'Aude, grand viticulteur, lors de la discussion générale du tarif des douanes, le bon sens, la clairvoyance et la logique de Proudhon, de l'apôtre du communisme !

M. Turrel avait sans doute voulu prendre modèle sur M. Domergue, le lieutenant de M. Méline dans la campagne protectionniste, et sur Thomas Grimm du *Petit Journal*, non moins dévoué à la cause protectionniste, ces deux publicistes ayant, sous le patronage bienveillant de M. Méline, chanté, à maintes reprises, soit dans le livre de la *Révolution économique*, soit dans divers articles du *Petit Journal*, les louanges du publiciste qui réclamait l'anarchie comme le meilleur des gouvernements et qui manifestait son amour pour le droit de propriété par cette phrase fameuse :

« La propriété, c'est le vol. »

Revenant de cette aberration passagère, les propriétaires fonciers, combattant avec nous le bon combat contre le socialisme *sous toutes ses formes*, brûleront ce qu'ils ont adoré et adoreront ce qu'ils ont brûlé : fils de 1789, de cette Révolution glorieuse qui a proclamé, après Turgot, le principe de la liberté du travail, ils diront que ce principe étant vrai et juste, la loi doit le protéger.

Ernest MARTINEAU.

L'Église et l'État en Amérique

par Édouard Laboulaye

(*Revue des Deux Mondes*, 1873).

Grand partisan des États-Unis, Édouard Laboulaye explique dans cet article de 1873 les succès qu'y a rencontrés la séparation des Églises et de l'État. Tandis qu'en Europe des religieux conservateurs cherchent à refonder leur domination, aux États-Unis d'innombrables confessions vivent en harmonie sous une loi commune de liberté et de responsabilité, et se financent directement auprès de leurs fidèles.

L'ÉGLISE ET L'ÉTAT EN AMÉRIQUE

I. R. H. Tylor, *American Ecclesiastical law*, Albany 1866. — II. Edward Buck, *Massachusetts Ecclesiastical law*, Boston 1866. — III. G. Ruttimann, *Kirche und Staat in Nordamerika*, Zurich 1871. — IV. G. P. Thompson, *Kirche und Staat in den Vereinigten Staaten von Amerika*, Berlin 1873.

Il est certaines idées qui, une fois entrées dans le monde, agitent les esprits à la façon d'un ferment jusqu'à ce qu'elles aient triomphé des préjugés qu'on leur oppose, et renouvelé la face de la société. La liberté religieuse est une de ces vérités qui font leur chemin à travers tous les obstacles. Au XVII^e siècle, elle s'est présentée timidement sous le nom de tolérance ; au XVIII^e, elle s'est appelée liberté de conscience, aujourd'hui, elle se nomme séparation de l'Église et de l'État. Sous ces titres divers, ceux qui l'ont défendue, ont toujours poursuivi un même but : affranchir les consciences et séculariser l'État. Pour justifier le nouveau pas que la liberté religieuse fait de nos jours, les raisons ne manquent point. Alexandre Vinet a été l'apôtre de cette cause excellente ; mais pour les gens que la théorie effraie et qui redoutent l'inconnu, peut-être n'y a-t-il pas de démonstration qui vaille l'exemple d'un grand pays : on marche plus sûrement par un chemin où des millions d'hommes ont trouvé la paix et la prospérité. C'est ce qui nous fait croire qu'on ne lira pas sans intérêt un exposé de la condition religieuse des États-Unis ; on y verra que par la séparation des deux puissances l'État a beaucoup gagné, et que l'Église n'a rien perdu.

I

Depuis le jour où Constantin, pour s'emparer de la force nouvelle qui l'avait porté au pouvoir, ne trouva rien de mieux que de faire entrer le christianisme dans le cadre impérial et se fit à la fois grand pontife des païens et évêque extérieur des catholiques, l'union de l'Église et de l'État a été la loi des peuples chrétiens. La religion et la politique

se sont fondues ensemble ; l'hérésie est devenue un crime, le prince a mis au service de l'orthodoxie ses soldats et ses bourreaux.

Le résultat de cette alliance n'a été favorable ni à la civilisation, ni à l'État, ni à la religion. Dès qu'on impose aux sujets une règle de foi, il ne suffit pas de punir comme des coupables ceux qui s'écartent du symbole officiel, il faut encore prévenir le mal en empêchant l'hérésie de naître ; en d'autres termes, pour que rien ne trouble les consciences, il est nécessaire de régenter la science et de comprimer la pensée. La domination d'une Église établie a toujours eu pour effet de gêner et d'amoindrir l'esprit de recherche, et par cela même d'affaiblir le génie national, — témoin le rapide déclin de l'Espagne et de l'Italie au XVII^e siècle, tandis que des pays divisés par l'hérésie, tels que la Hollande et l'Angleterre, montaient au premier rang. L'orthodoxie ne peut remplacer la liberté.

L'État du moins gagne-t-il quelque chose à cette union ? Non. Toutes les fois qu'une Église a part au gouvernement, elle prétend dominer l'État et le traiter en subordonné, il ne lui suffit pas d'imposer ses dogmes et sa discipline, il lui faut la haute main sur les institutions qui intéressent plus ou moins directement la conscience. Le mariage, les sépultures, l'état civil tout entier, lui appartiennent en vertu du sacrement ; l'école est à elle, c'est là qu'on forme les âmes à la piété ; la presse ne peut lui échapper, c'est le berceau de l'hérésie. En deux mots, comme au point de vue religieux la société tout entière est du domaine de l'Église, il n'y a pas de raison pour qu'elle lui échappe politiquement le jour où l'Église et l'État ne font qu'un. Nos rois, il est vrai, ont résisté à cet envahissement ; ils ont cherché à séculariser la puissance publique ; mais que de conflits pénibles ! que de forces perdues ! Du XV^e au XVIII^e siècle, il ne se passe pas vingt ans sans quelques difficultés avec les évêques : je ne parle point des querelles avec Rome, c'est le fonds de notre histoire. Si la vieille France n'est pas devenue le jouet de la curie romaine, le mérite en est aux parlement et à ces gallicans qui ont lutté contre les prétentions ultramontaines avec une érudition, un courage, un patriotisme que l'ingratitude de leurs arrière-neveux ne peut pas faire oublier. L'Église a-t-elle profité de cette alliance, que certains catholiques, plus ardents qu'éclairés, rêvent de rétablir ? Elle a eu pour elle la richesse et la puissance, deux causes de corruption ; elle a soulevé contre elle toutes les consciences inquiètes, tous les esprits indépendants. On a créé une orthodoxie officielle, mais la religion est devenue une formalité vaine, une enveloppe d'où la vie s'est envolée. C'est dans les pays catholiques qu'on a eu le peuple le moins religieux ; l'athéisme a été une protestation violente contre la domination de l'Église établie. Cela est visible en Italie au XVI^e siècle, et surtout en France au XVIII^e. Après la révocation de l'édit de Nantes, il se fait un silence universel, il n'y a plus de discussions religieuses ; qu'est-ce que le christianisme y a gagné ? On n'a plus de protestants, mais on a des philosophes, et leur cri de guerre est celui de Voltaire : *écrasons l'infâme* ! c'est-à-dire débarrassons-nous de l'Église et de la religion qu'elle impose. La Révolution est l'œuvre d'hommes que l'Église a élevés, et qui n'ont eu pour elle que de la haine et du mépris.

En introduisant la réforme dans leurs États, Henri VIII et Elisabeth n'entendirent nullement accorder la liberté de conscience ; le statut *de hæretico comburendo* n'a été aboli qu'en 1677. Henri VIII et sa fille voulurent simplement confisquer à leur profit l'autorité du pape, et réunir dans leurs mains la puissance religieuse et la puissance civile ; mais le principe du protestantisme ne se prêta pas longtemps à cette entreprise

despotique. Le catholicisme est une société hiérarchique dont le clergé a le gouvernement ; le dogme, promulgué par les chefs spirituels, est la loi de cette société : il faut s'y soumettre sous peine de rébellion. Le protestantisme au contraire est par essence une religion individuelle ; toute Église réformée est une communauté d'égaux qui ne reconnaît point de classe directrice. La vérité religieuse n'a point chez les protestants le caractère formel et légal que lui attribue l'Église catholique. Contenue dans l'Écriture sainte, cette vérité s'offre à ceux qui la cherchent dans les mêmes conditions que la vérité scientifique, chacun n'en possède que ce qu'il en peut découvrir et comprendre. Quand on considère la diversité des convictions comme une conséquence de la diversité des esprits, on ne peut pas professer cette intolérance doctrinale qui mène si facilement à l'intolérance civile. Les Églises, malgré leurs différences, se traitent en sœurs lorsqu'elles s'accordent sur un certain nombre de points essentiels. On ne doit donc pas s'étonner de voir l'Angleterre arriver à la tolérance des dissidents vers la fin du XVII^e siècle. Il est vrai qu'on exclut de cette liberté ceux qu'on nomme des papistes pour se dispenser de reconnaître en eux des chrétiens. C'est une inconséquence qu'explique sans la justifier la politique de l'Italie, de l'Espagne et de la France à l'endroit des réformés.

Dans la voie de la tolérance, la Hollande précéda de beaucoup l'Angleterre. C'est une des raisons de l'influence et de la grandeur de ce petit pays durant le XVII^e et le XVIII^e siècle. La Hollande était la patrie des exilés, la terre de la liberté. En 1646, lorsque Stuyvesant, gouverneur de la Nouvelle-Amsterdam, aujourd'hui New-York, poursuivait les prédicants qui n'étaient point d'accord avec le synode de Dordrecht, et chassait les quakers, coupables de prêcher la liberté religieuse, les magistrats d'Amsterdam n'hésitèrent point à blâmer cette persécution. Ils écrivirent à Stuyvesant ces belles paroles : « aussi longtemps que les hommes se conduisent paisiblement, il faut leur laisser la liberté de conscience. Telles ont été les maximes religieuses qu'ont suivies les magistrats d'Amsterdam, maximes prudentes et humaines ; la conséquence en a été que les opprimés et les proscrits de tous pays ont trouvé chez nous un refuge dans leur malheur. Suivez ces traces, vous y récolterez la bénédiction. » Ce qu'accordait la Hollande, ce n'était que la tolérance ; il fallut plus d'un siècle pour en arriver à l'idée de liberté, et ce ne fut pas dans l'ancien monde que germa cette généreuse pensée.

On sait comment, à la suite des persécutions et des troubles d'Angleterre, les dissidents de toute nuance émigrèrent dans l'Amérique du Nord pour y adorer Dieu en paix et à leur façon. Tandis que Louis XIV, avec cet aveuglement royal qui nous coûta si cher, chassait de France les réformés, et leur refusait même de coloniser la Louisiane, l'Angleterre, plus sage et plus politique, fermait les yeux sur ces hérétiques qui portaient au désert les institutions et la langue de la mère-patrie. Son commerce et sa puissance gagnaient à la colonisation ; elle était libérale par intérêt.

C'est en 1620 que les premiers émigrants, fuyant la rage des évêques anglicans, s'établirent dans le pays qui porte aujourd'hui le nom de Nouvelle-Angleterre. Ces exilés volontaires étaient des indépendants, des non-conformistes, c'est-à-dire ce qu'il y avait de plus rigide parmi ces puritains que nous ne connaissons guère que par le poème d'Hudibras ou les romans de Walter Scott. Qui de nous n'a présent à l'esprit ce personnage tout de noir habillé, sectaire intraitable, formaliste ridicule qui, suivant une vieille plaisanterie, *pend son chat le lundi pour le punir d'avoir pris une souris le dimanche* ? Ceux qui liront *l'Histoire de la Nouvelle-Angleterre* de Palfrey ou *la Vie et les lettres de John Winthrop*,

récemment publiées par un de ses descendants, M. Robert Winthrop, seront bientôt édifiées sur la valeur de ces caricatures, et se feront une tout autre idée de la secte qui a donné à l'Angleterre un Cromwell et un Milton. Quelles que fussent l'âpreté de leur foi et l'austérité de leur vie, ces puritains n'en étaient pas moins des esprits éclairés et beaucoup plus avancés en politique que ceux qui les chassaient. Républicains dans l'âme, parce qu'ils repoussaient la domination du clergé qui les persécutait et de la noblesse qui les abandonnait, ils plantaient sur le sol ingrat de leur nouvelle patrie ces principes démocratiques qui devaient enfanter la déclaration d'indépendance et le gouvernement des États-Unis.

Toutefois ce ne sont pas ces puritains qui les premiers établirent la liberté de conscience. En quittant le sol natal, ce qu'ils avaient fui, c'était l'Église anglicane ; il ne leur convenait pas d'ouvrir la colonie à des persécuteurs qui leur enviaient jusqu'à la tranquillité de leur exil. Le Massachusetts fut, comme Genève, une république chrétienne, dans laquelle l'Église et l'État confondus repoussaient tout ce qui pouvait troubler l'unité de la foi ou l'unité de gouvernement. Les puritains d'Amérique ne furent pas moins intolérants que les catholiques d'Europe, avec cette différence toutefois que, leur Église étant laïque et démocratique, il était à prévoir qu'un jour le citoyen l'emporterait sur le fidèle, et que la liberté politique aboutirait à la liberté religieuse.

L'honneur d'avoir proclamé la liberté de conscience appartient à lord Baltimore, grand seigneur catholique, qui fonda la colonie du Maryland, à Guillaume Penn, le quaker, qui fut le créateur de la Pennsylvanie, et avant eux à un personnage moins connu, Roger Williams, ministre baptiste, qui ouvrit à tous les cultes la colonie naissante de Rhode-Island. Dès l'année 1635, Roger Williams, le père, et l'apôtre de la liberté religieuse, essayait de calmer ceux qui s'effrayaient de voir l'État séparé de l'Église ; on lui criait qu'il allait ramener la société au paganisme, ou, ce qui n'était pas moins abominable, qu'il allait la rejeter entre les mains du fanatisme catholique ; le pieux ministre répondait par une comparaison qui n'a rien perdu de sa vérité. « Il y a, disait-il, beaucoup de vaisseaux en mer, et sur ces vaisseaux il y a des milliers d'hommes qui courent même fortune. Souvent il arrive que, sur le même navire, des papistes sont mêlés à des protestants, des juifs et des Turcs. La liberté de conscience, pour laquelle je combats, demande deux choses : premièrement que ceux qui ne partagent pas la foi de l'aumônier du vaisseau ne soient pas contraints d'assister au service, et secondement qu'on ne leur refuse point le droit d'exercer leur culte, s'il y a moyen. Cette liberté empêche-t-elle le capitaine de diriger son vaisseau et de maintenir la justice, la paix, la concorde parmi les passagers et l'équipage ? Et si un des matelots ne voulait pas faire son devoir, ou si un passager ne voulait pas payer le prix du voyage, si quelque téméraire organisait une révolte, ou s'il prêchait qu'il ne faut ni officier, ni capitaine, ni lois, ni commandant, ni ordre, ni châtement, parce que tous les hommes sont égaux en Christ, est-ce que le capitaine n'aurait pas le pouvoir de s'opposer à ces transgressions, et de les punir suivant leur gravité ?... Ce vaisseau, ajoutait Roger Williams, est l'image de la société et de l'Église. » Il avait raison ; mais en 1635 on le dénonçait comme un athée, et je ne doute pas qu'aujourd'hui, en plus d'un pays qui se glorifie de la pureté ou de l'antiquité de sa foi, on ne déclarât que ceux qui soutiennent de pareilles doctrines sont des esprits faux et dangereux. Que deviendrait le monde, si on ne pouvait plus se quereller, et au besoin même s'entrégorger au nom d'une religion de paix et d'amour ?

Les idées de Roger Williams, de Penn et de lord Baltimore étaient trop loin des préjugés con-temporains pour avoir chance de triompher : aussi, sauf un petit nombre d'exceptions, l'union de l'Église et de l'État fut-elle la loi commune des colonies anglaises jusqu'à la guerre d'indépendance. On en vint peu à peu à tolérer les dissidents, hormis les catholiques, mais c'était une tolérance de fait plus que de droit, et elle n'allait pas très loin. En chaque province, il y avait une église établie, pour l'entretien de laquelle on taxait tous les habitants, quelle que fût leur foi particulière. C'est au nom de l'ordre public qu'on essayait de justifier cet impôt. Si l'enseignement religieux, disait-on, ne sauve pas les âmes, au moins prévient-il les crimes. À New-York et dans les États du sud, l'Église anglicane était l'établissement officiel ; dans la Nouvelle-Angleterre, c'était l'Église congrégationaliste. Chacun de ces cultes ne se faisait faute de défendre sa suprématie par des pénalités. Les dissidents étaient tenus de respecter l'orthodoxie légale. En 1774, deux ans avant la déclaration d'indépendance, six membres de l'Église baptiste furent emprisonnés en Virginie pour avoir publié leurs opinions religieuses. L'émotion que causa cette condamnation indiquait qu'un changement s'était fait dans les esprits. L'ère de la liberté approchait.

La révolution qui affranchit les colonies hâta une réforme désirée. Dans les États du sud, l'Église anglicane avait beaucoup perdu de sa popularité ; elle avait le tort de rattacher l'Amérique à l'Angleterre, quand tout lien politique était rompu. Jefferson saisit cette occasion pour introduire en Virginie la pleine liberté religieuse. La loi qu'il avait proposée, et que Madison avait soutenue avec un grand talent, fut promulguée le 16 décembre 1785. C'est une date que l'histoire devrait conserver avec plus de soin que celle de ces batailles, qui ne laissent après elles que le souvenir du droit violé et l'horreur du sang versé.

Cette loi, qui a passé dans les constitutions de la Virginie en 1830 et 1851, décidait que personne ne serait forcé de suivre ou de soutenir un culte quelconque, qu'aucun individu ne serait inquiété ni molesté dans sa personne ni dans ses biens à raison de sa croyance, et qu'enfin chacun serait libre de professer et de défendre par argument ses opinions religieuses, sans que ces opinions pussent en rien diminuer, agrandir ou affecter sa capacité civile. En apparence, rien de plus simple que cette loi ; au fond, c'était la complète sécularisation de l'État et de la société.

La réforme de Jefferson ne concernait que la Virginie ; mais bientôt l'Amérique tout entière eut à se prononcer sur ce grand principe. En 1787, quand on fit la constitution fédérale, on se demanda si les États-Unis auraient une Église officielle. La réponse ne pouvait être douteuse. Les législateurs connaissaient l'histoire de l'ancien monde, leurs pères avaient été victimes de l'intolérance, et d'ailleurs pouvait-on établir un autre régime que la liberté dans une confédération composée des sectes les plus diverses ? On décida donc par le premier amendement de la constitution que le congrès ne pourrait ni instituer une Église d'État, ni interdire le libre exercice d'une religion ; on avait déjà reconnu dans un article précédent que pour remplir un emploi public personne n'aurait besoin d'appartenir à un culte reconnu. Cette décision, qui limitait le droit du congrès, ne touchait que la confédération : on respectait le droit particulier de chacun des États ; mais, quand la liberté religieuse était installée au centre, il était difficile qu'elle ne gagnât pas les extrémités. Ce ne fut pas cependant l'affaire d'un jour ; il fallut cinquante ans pour achever cette évolution pacifique. C'est en 1834 seulement que le Massachusetts, rompant avec une politique de deux siècles, a mis l'entretien des églises à la charge des

fidèles. Cet amendement au bill des droits a été voté directement par le peuple à la majorité de 32 000 voix contre 3 000, — et certes, s'il est un pays où la religion soit en honneur, c'est le Massachusetts.

Aujourd'hui le principe est universellement reconnu. Dans les trente-sept États et les territoires qui s'étendent de l'Atlantique au Pacifique, la liberté religieuse est entière, et, comme il n'y a point d'église officielle, les mots de dissidence et de tolérance n'ont plus de sens. Toutes les constitutions des États particuliers se ressemblent ; il n'en est guère qui ne commencent par un hommage à Dieu, et qui ne déclarent, comme la constitution du Massachusetts, que « le culte public rendu à Dieu, l'enseignement de la piété, de la religion et de la morale, favorisent le bonheur et la prospérité d'un peuple et la sécurité d'un gouvernement républicain » ; mais en général le législateur ajoute que « le devoir que nous avons à remplir envers notre créateur ne peut être réglé que par la raison et la conviction, et non par la force ou la violence, » Ainsi parle la constitution de Virginie. Quant aux éléments qui composent la liberté religieuse, les voici nettement exprimés par la constitution du New-Jersey, de l'année 1844 :

« Personne ne pourra être dépouillé de l'incalculable privilège d'adorer le Dieu tout-puissant de la façon qui répond aux injonctions de sa propre conscience. Personne, sous aucun prétexte, ne sera forcé d'assister à un office religieux contraire à sa foi et à son jugement. Personne ne sera obligé de payer des dîmes, des taxes, ou autres redevances pour bâtir et réparer une église, ou pour entretenir un ministre d'une confession contraire à celle qu'il croit bonne ou dont il fait partie. Il n'y aura point d'Église établie de préférence à une autre Église. On n'exigera point de *test* pour être admis à remplir une fonction publique, et personne ne pourra être troublé dans la jouissance de ses droits civils à cause de ses principes religieux. »

En résumé, point de religion d'État ; chacun adore Dieu à sa façon et subvient aux dépenses de l'Église qu'il adopte. La liberté est entière ; l'État ne se mêle des choses sacrées que pour garantir aux citoyens l'exercice paisible du culte qu'ils ont choisi.

Voyons maintenant quelle est la situation de l'État, quelle est celle des Églises, et quels sont les rapports qui subsistent nécessairement entre l'Église et l'État.

II

Quand on dit qu'en Amérique l'Église et l'État sont entièrement séparés, il ne manque pas de gens qui protestent contre une pareille monstruosité. Un État sans Dieu ! des lois athées ! c'est une abomination qui révolte les âmes pieuses de l'ancien monde. Au fond, tout ceci n'est qu'une querelle de mots. L'État (j'entends par là l'ensemble des pouvoirs publics qui gouvernent une société) n'est qu'une personne morale, ce n'est pas un individu : il n'a point d'âme à sauver ; par conséquent il n'a pas et ne peut pas avoir de religion. Accuser l'État d'impiété et d'athéisme, c'est donc simplement lui reprocher de ne pas mettre les forces du gouvernement au service d'une ou de plusieurs Églises ; reste à prouver que cette incompétence de l'État soit nuisible à la religion. C'est ce qu'on néglige de faire ; on aime mieux trouver des injures que des raisons. D'un autre côté, on dit qu'en séparant l'Église de l'État on donne à l'Église une influence excessive et que la puissance publique est désarmée. C'est une erreur ; les Américains ne sont pas un peuple mystique, et en fait de gouvernement ils peuvent en montrer aux Européens.

Aussitôt que des hommes sont réunis, fût-ce sur un vaisseau, fût-ce dans une île déserte, il s'établit nécessairement des rapports entre eux ; il y a par conséquent des droits et des devoirs, une morale et des lois, — à plus forte raison lorsque la société est composée de familles établies sur le sol d'une patrie commune. On ne peut pas faire que cette société n'ait certaines idées de droit et de justice ; ces idées constituent une morale publique que chacun est tenu de respecter. Cette morale n'a pour objet que l'existence et le maintien de la société : elle ne touche que par un petit côté la conscience individuelle, elle est grossière et imparfaite ; telle qu'elle est cependant, elle suffit pour donner à l'État le droit de se défendre contre les vices, les désordres, les crimes même, qu'on voudrait abriter sous le manteau de la religion. Aux États-Unis, pas plus qu'en Europe, on ne souffrirait qu'une veuve se brûlât sur le bûcher de son mari, ou qu'on égorgât des enfants pour apaiser quelque nouveau Moloch. La liberté religieuse a pour limite les droits de la société.

Dans la Grande-Bretagne, les juges mettent un certain orgueil à dire que le christianisme fait partie de la *common law* ou coutume d'Angleterre ; on ne va pas aussi loin en Amérique, on a même décidé juridiquement le contraire en validant le legs considérable que M. Girard avait laissé à la ville de Philadelphie pour établir un collège d'orphelins où l'on n'enseignerait que la pure morale, où on ne laisserait entrer aucun ministre d'aucune Église. Il n'en est pas moins vrai que la société américaine est imprégnée de l'esprit chrétien, et que sa morale est celle de l'Évangile. Cela se voit notamment dans la législation du mariage.

Aux États-Unis, de même qu'en Europe, on ne connaît que la monogamie ; on considère l'adultère et la bigamie comme des crimes. La séparation de l'Église et de l'État n'a modifié ni la législation ni les idées. Ce n'est pas seulement au point de vue religieux que la monogamie est respectable, il y a là un intérêt social. La stabilité des familles et des propriétés, l'éducation des enfants, le progrès de la civilisation, sont incompatibles avec la polygamie. Nous le voyons clairement par l'exemple des Arabes. Aux États-Unis, on ne s'est donc fait aucun scrupule de repousser les mormons ; on ne reconnaît pas davantage la secte du libre amour (*the free lovers*) qui considère le droit de changer à volonté comme une partie de la liberté personnelle. — Mais, diront les logiciens à outrance, ce n'est plus la liberté religieuse. Les musulmans et les juifs peuvent renoncer à la vie patriarcale, parce que leur salut n'y est pas engagé, les mormons au contraire font de la polygamie un acte essentiel de leur religion. — Non, sans doute, il n'y a point ici-bas de liberté absolue, indéfinie, à moins qu'on ne veuille décider que les caprices d'un individu l'emportent sur les droits de tout un peuple. Qu'on remarque seulement qu'ici la société ne fait que se défendre, elle n'impose pas aux mormons une foi, un serment, des cérémonies, toutes violences que les empereurs romains faisaient souffrir aux premiers chrétiens, elle ne pousse pas de force les mormons dans une Église ennemie, comme faisait Louis XIV avec les protestants, la société américaine se contente de maintenir son indépendance, elle combat pour son existence même. Libre à chaque secte de pousser aussi loin qu'elle voudra son rêve ou sa folie, mais à la condition de ne pas empiéter sur le droit d'autrui. L'État vient de Dieu tout autant que l'Église, leur devoir est de se respecter mutuellement.

Comment organiser l'Église de façon qu'elle ait une liberté complète, sans cependant échapper à la surveillance légitime de l'État ? C'est le problème capital, les Américains l'ont heureusement résolu.

Aux États-Unis, les Églises ont un double caractère. Il y a d'abord la *congrégation*, nommée aussi *paroisse* ou *société religieuse*, composée de toutes les personnes qui contribuent aux frais du culte ; il y a ensuite l'*église* proprement dite (*church*), communauté plus étroite, composée des communicants. L'État ne connaît que la congrégation, qu'il constitue en corporation, et dont il fait une personne civile ; il ne connaît pas l'église, qui est chose purement spirituelle. Le pasteur est à la fois le ministre de la corporation, qui le charge de prêcher, baptiser, marier, enterrer, et le guide spirituel de son troupeau. Il est, suivant l'expression consacrée, *pastor of the church and minister of the people*.

C'est dans cette distinction, empruntée aux vieux usages coloniaux, que les Américains ont trouvé le moyen d'assurer l'indépendance des Églises sans sacrifier la souveraineté de l'État. S'agit-il de nomination d'évêques ou de pasteurs, d'établissement de diocèses, de doctrine, de discipline, de schisme, d'hérésie, de juridiction ecclésiastique, même d'excommunication, ceci regarde l'Église, l'État n'a point à s'en occuper ; il n'a ni le *ius majestaticum circa sacra*, ni le droit de *placet*, ni l'appel comme d'abus, ni aucune de ces prérogatives indéfinissables qui durant tant de siècles ont mis aux prises l'Église et les gouvernements. La conscience n'est pas de son domaine, ce n'est pas à lui qu'il appartient de juger entre les fidèles et les pasteurs. En 1870, l'évêque d'Alton, dans l'État d'Illinois, interdit pour un an une paroisse du comté Saint-Clair, parce qu'au mépris du concile de Baltimore, et malgré la défense du curé, les fidèles avaient ouvert le dimanche un bazar et donné un concert afin d'en appliquer les bénéfices aux frais du culte. Toute une année sans pouvoir dire la messe, ni baptiser, ni marier, ni enterrer dans une commune, quel bruit n'eût-on pas fait en France ! et combien d'excellents catholiques n'eussent-ils pas invoqué l'appui du bras séculier ! Aux États-Unis, personne n'a contesté le droit de l'évêque ; il y avait là une question de discipline qui pouvait intéresser un certain nombre de catholiques, mais qui n'était en rien du ressort de l'autorité civile.

L'État ne connaît donc pas l'Église. Pour lui, il n'existe que la congrégation, c'est-à-dire une corporation civile. C'est seulement quand il y a contestation sur la propriété ou les intérêts matériels de l'association que les tribunaux sont compétents. Il peut arriver quelquefois que l'affaire ait une apparence religieuse. Lorsque par exemple il y a division dans la corporation, et que des partis ennemis se disputent la propriété du temple, il faut nécessairement que les juges décident quelle est la véritable Église ; mais en ce cas le fonds du procès est civil : ce n'est pas une question de doctrine, c'est une question de droit qu'il faut apprécier. Il en serait de même, s'il y avait des difficultés entre les actionnaires d'un club ou d'un chemin de fer ; il faudrait examiner les statuts pour décider quelle est la société légitime. Deux procès célèbres montreront comment les choses se passent aux États-Unis.

En 1820, la congrégation de Dedham, dans le Massachusetts, élu pour pasteur un ministre unitaire. Les deux tiers des fidèles composant l'église (*church*) repoussèrent comme un intrus le ministre qui venait attaquer la croyance de leurs pères en niant la divinité de Jésus-Christ. De là un procès entre l'église au sens étroit du mot et la corporation, procès qui se termina par la reconnaissance du pasteur nommé par la congrégation. La loi du Massachusetts, déclara-t-on, ne sait point ce que c'est que l'Église ; elle ne connaît que la corporation. Cette décision excita une grande émotion, et, à vrai dire, elle ne s'explique que par le caractère particulier de l'Église congrégationaliste et

par la prévalence de sentiments plus démocratiques que religieux. Il parut équitable de reconnaître le droit d'élire le ministre, à tous ceux qui payaient les frais de son entretien.

L'autre exemple, plus récent, me paraît plus conforme aux principes et plus favorable à la liberté religieuse. En 1869, le docteur Edouard Cheney, recteur de l'église anglicane du Christ à Chicago, fut accusé devant une cour ecclésiastique comme s'étant permis de retrancher le mot *régénéré* dans la formule du baptême. À la suite de la condamnation, l'évêque Whitehouse interdit M. Cheney de ses fonctions et lui supprima son traitement. La congrégation décida qu'elle conserverait son recteur ; M. Cheney cita l'évêque devant la cour supérieure de l'État d'Illinois pour y faire annuler une décision canonique qui, suivant lui, le blessait dans ses droits de citoyen. Il gagna son procès ; mais en appel devant la cour suprême de l'État le jugement fut cassé. Le tribunal déclara que, toutes les fois qu'une Église particulière et son recteur sont sous la surveillance et le contrôle de supérieurs ecclésiastiques et qu'ils font partie d'une Église générale ou *dénomination* dont ils ont volontairement accepté le symbole et la discipline, on doit considérer les membres restés fidèles à leur communion comme formant l'Église et ayant le droit d'en retenir les biens, alors même que ces fidèles seraient en minorité. Il ne peut pas être permis à la majorité de quitter la communion et de se soustraire à la juridiction disciplinaire en emportant avec elle les biens de l'Église ; ce serait un acte de mauvaise foi qu'aucune cour de justice ne peut tolérer. Quand il s'agit de discipline, c'est aux tribunaux ecclésiastiques qu'il appartient de prononcer ; la justice civile n'a qu'un rôle, c'est au besoin de prêter main-forte à ces décisions et de les faire exécuter. Cet arrêt, qui a eu un grand retentissement, a été approuvé par l'opinion publique ; on peut le considérer comme fixant la jurisprudence aux États-Unis.

La façon ordinaire de constituer une corporation, c'est de nommer un certain nombre d'administrateurs (*trustees*) qui la représentent ; chaque communion a sa façon de choisir les *trustees*, et en général la loi exige que l'élément laïque y domine. Il en est autrement pour les catholiques. Les *trustees* de chaque paroisse sont l'évêque diocésain, le vicaire-général, le curé et deux laïques nommés par les trois membres ecclésiastiques ; mais on exige de chaque paroisse que tous les trois ans, de même que les banques et les sociétés d'assurances, les *trustees* déposent au greffe du comté ou de la cour un état certifié des biens meubles et immeubles et des revenus de leur Église. En cas de négligence pendant six ans, la corporation est déchue de ses droits. L'objet de ce dépôt est d'empêcher que chaque Église ne dépasse le maximum de revenus ou de propriétés foncières fixé par les lois. Ce maximum, différent en chaque État, se tient en général dans les limites de 10 000 à 30 000 francs de revenu. Ce ne sont pas du reste des mesures particulières aux Églises ; la loi fixe d'ordinaire le chiffre des biens qu'une corporation peut posséder. C'est ainsi qu'au Massachusetts le chapitre 32 des statuts de 1860 décide que les associations religieuses, charitables ou s'occupant d'éducation, ne pourront posséder des biens meubles ou immeubles que jusqu'à concurrence de 100 000 dollars ou 500 000 francs. Il y a assez de marge pour qu'on n'ait pas à se plaindre de cette restriction.

Ces lois sont-elles toujours respectées ? Il est permis d'en douter, en Amérique aussi bien qu'ailleurs. On prétend que l'archevêque de New-York a entre les mains des biens considérables, provenant de la charité des fidèles ; ces biens, qui ne sont qu'un dépôt sacré, il les transmet par cession en blanc au vicaire-général, de façon à les faire passer, en cas de mort, dans le trésor de son successeur. C'est une fraude faite à la loi, que les

tribunaux condamneraient, si elle était prouvée. C'est ainsi qu'en 1862, un habitant de New-York avant laissé par testament toute sa fortune à l'archevêque Hughes pour l'employer aux besoins de l'Église catholique de New-York le testament fut cassé. Aux yeux de la loi, il n'existe point d'Église de New-York, il n'y a que des paroisses particulières.

On doit comprendre maintenant le jeu des institutions. Aux États-Unis comme en Europe, il y a de grandes communions qui embrassent tout le territoire. Les épiscopaux, les méthodistes, les presbytériens, les catholiques, sont des Églises universelles, tandis que chez les baptistes et les congrégationalistes chaque paroisse est une communauté indépendante, unie de façon fédérative à ses sœurs par le lien d'une foi commune ; mais toutes ces Églises ou dénominations sont choses religieuses dont l'État n'a point à s'occuper. Il ne connaît que l'association civile, la corporation locale. C'est cette corporation qui possède les biens, qui prend des engagements pour les frais du culte et le traitement des ministres ; c'est elle seule par conséquent qui tombe sous le coup de la loi.

III

La religion souffre-t-elle de cette organisation en partie double ? Cette distinction de l'Église (*church*) et de la corporation porte-t-elle atteinte à l'autorité ecclésiastique ? On peut affirmer qu'en aucun pays la religion n'est aussi puissante qu'aux États-Unis. En effet, chez tous les peuples où l'Église est unie à l'État, le gouvernement, qui salarie le culte, a par cela même une certaine police sur la croyance. Il faut nécessairement qu'il sache en quelles mains il verse le traitement qu'il accorde. Pour le catholicisme, cela peut avoir une grande importance, à en juger par ce qui se passe en Prusse. L'État peut décider, à tort ou à raison, que la promulgation d'un nouveau dogme, tel que celui de l'infailibilité, change les rapports de l'Église et du gouvernement, et qu'il ne reconnaît pour vrais catholiques que ceux qui n'ajoutent rien à l'ancienne foi. Pour les réformés, la question n'est pas moins grave. Avec ces perpétuelles variations, qui sont de l'essence du protestantisme, il arrive nécessairement que des courants divers s'établissent dans l'opinion. C'est ce qu'on voit en France ; il y a un parti qui se dit orthodoxe, quoiqu'il soit fort loin de la confession de La Rochelle ; il y a un parti qui se dit libéral et qui va de l'unitarisme aux confins de la philosophie. Ce qui maintient sous un même nom, dans un même temple, ces chrétiens qui n'ont pas la même foi et qui ne peuvent s'entendre entre eux, c'est l'argent donné par l'État. Chacun de ces partis ennemis prétend avoir un droit égal à la possession du temple, au traitement des ministres. Au milieu de ces divisions, que peut faire le gouvernement ? Imposer une confession de foi décrétée par la majorité d'un synode qui n'est peut-être pas la majorité de l'Église, c'est agir à la façon des empereurs byzantins et se jeter dans des difficultés sans nombre. Un symbole est chose religieuse ; l'État n'y peut toucher sans sortir de son rôle. Faut-il partager les paroisses et faire autant de chapelles qu'il y a de sectes diverses ? Cela serait plus sage ; mais cela ne rentre guère dans les attributions d'un gouvernement. L'État n'a qu'un moyen de contenter tout le monde et de donner à la religion une protection efficace, c'est de ne point s'aventurer sur un terrain glissant et de rendre à chaque fidèle sa liberté et son argent.

C'est ce qui a lieu aux États-Unis. Comme on n'a rien à attendre du gouvernement, et que chaque chrétien choisit et paie l'Église qui représente ses convictions, il n'y a

aucune difficulté avec l'État, et quant aux querelles intérieures, elles se terminent par la retraite de la minorité, qui fonde une Église nouvelle. De là ce résultat, qui ne peut paraître étrange qu'à ceux qui ne réfléchissent point : ces Églises, indépendantes de l'État, maîtresses absolues de leur discipline, veillent avec un soin jaloux sur la pureté de leur doctrine. Chacune d'elles a sa confession de foi et n'admet dans son sein que ceux qui acceptent le contrat ou *covenant* religieux, en d'autres termes, qui se soumettent volontairement aux lois de la congrégation et qui en adoptent le symbole. Dans plusieurs de ces Églises, le scrupule est poussé si loin qu'encore bien qu'on y baptise les enfants et qu'on leur donne la confirmation et la communion, néanmoins on ne les considère comme membres de l'Église (*church*), comme de vrais fidèles, qu'autant que, parvenus à l'âge d'homme, ils ont fait une confession de foi personnelle et prouvé par leur attitude et leur conduite que leur cœur est vraiment régénéré en Jésus-Christ.

Cette sévérité explique comment un grand nombre de chrétiens réformés sont membres de la congrégation et assistent aux offices sans cependant faire partie de l'Église, au sens étroit du mot. En même temps, cela nous éclaire sur un point de statistique intéressant et peu connu. Aux États-Unis, comme dans le reste du monde, l'Église catholique compte parmi les siens ceux qu'elle a baptisés. Au contraire les dénominations protestantes ne comptent que les membres de la *church*, c'est-à-dire les communiants habituels. Il s'en faut donc de beaucoup que ce chiffre donne le nombre des membres de la congrégation, puisqu'il ne comprend ni les enfants ni ceux qui n'ont pas fait profession de foi. Lors donc qu'on oppose les 5 millions de catholiques aux 6 millions de communiants des Églises protestantes, il ne faut pas oublier que ces chiffres n'ont pas la même valeur, et que les 6 millions de communiants représentent environ 15 millions de fidèles, membres actifs de la congrégation, et quinze autres millions de protestants qui, à la façon d'un trop grand nombre de catholiques, assistent plus ou moins exactement au service divin et qui n'en supportent pas les frais. Ceci soit dit par respect pour la vérité ; il n'en est pas moins certain que l'Église catholique, qui se recrute parmi l'émigration irlandaise et allemande, a pris une grande place dans un pays d'où elle a été longtemps bannie, et qu'en certaines villes, comme à New-York, elle exerce une influence considérable.

Si la séparation n'a fait aucun tort à la religion, n'a-t-elle pas au moins diminué les ressources du culte ? Que les faits se chargent de répondre. Pour ne parler que des catholiques, le nombre de leurs églises a triplé depuis vingt ans, et le patrimoine ecclésiastique a sextuplé. Il est vrai que pour ce dernier chiffre il faut tenir compte de l'énorme augmentation qui a eu lieu dans la valeur des propriétés depuis la guerre. En 1850, on comptait aux États-Unis 1 222 églises catholiques avec un patrimoine de 10 millions de dollars ou de 50 millions de francs ; en 1870, il y avait 3 806 églises, et un patrimoine de 60 millions de dollars ou 300 millions de francs. On calcule que les biens de l'Église catholique représentent à peu près le sixième du patrimoine de toutes les Églises, et que les édifices consacrés au culte romain font le seizième du nombre total des temples. En d'autres termes, il y aurait aux États-Unis quelque chose comme 60 000 églises avec un patrimoine de 1 800 millions. Il est difficile de croire qu'un gouvernement eût été aussi généreux ; il n'y a que la foi pour faire de pareils miracles.

En outre de ces propriétés, chaque paroisse fournit à ses dépenses par les contributions des fidèles. Chez les méthodistes, c'est une souscription, hebdomadaire, men-

suelle ou trimestrielle, qui défraie le culte. Je crois qu'il en est de même chez les catholiques. Chez les protestants, la façon la plus générale de se procurer des ressources, c'est la location des bancs (*pews*). Chaque banc contient de quatre à six places, de quoi contenir une famille. Souvent, pour subvenir aux frais de construction d'un temple, on adjuge ces bancs en vente publique, et on les charge en outre d'une redevance annuelle. À New-York, où tout est fort cher, il n'est pas rare de payer de 5 000 à 15 000 francs l'achat d'un banc, plus une rente annuelle qui peut aller de 500 à 2 000 francs. En Europe, on ne se doute guère des sacrifices que les fidèles font avec joie pour cette église qui leur appartient, qui est leur chose. M. Thompson, longtemps pasteur du *Broadway Tabernacle church* à New-York, nous dit qu'en vingt-cinq ans ce temple a reçu en souscriptions et locations 400 000 dollars ou 2 millions de francs pour frais de construction et d'entretien, sans compter une somme à peu près égale pour fournir aux dépenses du séminaire théologique et des missions intérieures et extérieures. Cependant la congrégation ne compte pas plus d'un millier de fidèles, parmi lesquels il y en a de peu aisés. Le traitement du pasteur a monté de 10 000 à 45 000 francs. À Brooklyn, en face de New-York, le pasteur de l'église de Plymouth, M. Beecher, frère de la célèbre miss Beecher-Stowe, a une telle popularité, un si grand renom d'éloquence, qu'on y adjuge les bancs chaque année à un prix fabuleux ; en 1872, cette location a rapporté près de 300 000 francs. L'église, qui compte 3 300 fidèles, donne à son pasteur un traitement de 100 000 francs. C'est là sans doute une exception ; je cite cet exemple plutôt à titre de curiosité que d'édification ; mais il montre jusqu'où peut aller le zèle ou la passion des fidèles. À New-York, les bancs sont loués annuellement de 250 francs à 2 000 francs, et le revenu total monte pour chaque temple de 50 000 à 150 000 francs. Dans les villages, on suit la même coutume ; presque partout la location des bancs est le principal revenu des églises.

L'inconvénient de ce système, et il est grand, c'est que les pauvres n'ont point de place au temple, à moins qu'on ne les relègue dans les bas côtés, ou qu'on ne fasse pour eux un service particulier, à d'autres heures. Cela ne s'accorde guère avec l'esprit d'égalité, qui est l'esprit même du christianisme, et on comprend aisément que les catholiques, fidèles aux traditions de leur Église, et les méthodistes, chrétiens pieux par excellence, aient rejeté un usage aristocratique emprunté de la vieille Angleterre. Je n'ai voulu montrer qu'une seule chose, c'est qu'il n'est pas besoin de l'intervention coûteuse de l'État et de son maigre salaire pour assurer l'existence de l'Église. En Amérique, les fidèles de toute communion bâtissent des temples luxueux, fondent des écoles, des collèges, des séminaires, des hospices, des cimetières, établissent des imprimeries et des bibliothèques, instituent des missions pour porter au loin l'Évangile ou pour éclairer et consoler les pauvres et les abandonnés, sans que la charité s'épuise à entretenir ces créations incessantes. La liberté suffit à tout.

Cette ardeur chrétienne est-elle particulière à la race anglo-saxonne ? Non, il en est de même chez les Celtes d'Irlande et chez les populations françaises du Bas-Canada. Si quelque chose est contre nature, c'est qu'un chrétien ne s'intéresse pas à son église, c'est qu'il y soit comme un étranger. Laissez-lui le droit d'agir, et vous verrez en tous pays ce qui se passe en Amérique. Partout où s'établit le pionnier américain, il apporte avec lui l'église, l'école, le journal et la banque : ce sont les quatre éléments de toute société chrétienne qui vit de son travail ; ils sortent de terre, pourvu, qu'on ne les écrase pas. Que peut faire l'État, avec sa lourde main, sinon gêner ou étouffer une floraison naturelle qui ne demande que le soleil de la liberté ? Quand donc comprendrons-nous

que l'État ne peut ni prier, ni aimer, ni agir pour nous, et que le seul rôle qui lui appartient, c'est de garantir par de justes lois l'indépendance du fidèle et du citoyen ?

IV

Le grand mérite du régime américain, mérite qui frappera surtout les politiques qui ont étudié l'histoire, c'est qu'aux États-Unis on ne connaît point ces questions mixtes qui, depuis tant de siècles, font le désespoir des jurisconsultes et des canonistes. En théorie, rien de plus raisonnable que de régler en commun les questions qui intéressent à la fois l'Église et l'État : établissement de nouveaux diocèses, nomination des évêques, traitement du clergé, mariages, écoles, hospices, cimetières, processions, etc. En fait, on n'a jamais pu s'entendre, l'Église et l'État tirant chacun de son côté, et le plus fort opprimant le plus faible, sans que jamais on ait pu arriver à un accord durable. Les pragmatiques sanctions, les concordats, les traités n'ont satisfait personne. Plus hardis et plus sages, les Américains ont tranché dans le vif : ils ont fait largement la part de l'Église ; mais du même coup ils ont sécularisé l'État, de façon à n'y plus revenir. C'est sur l'indépendance mutuelle des deux puissances qu'ils ont établi cette paix définitive que l'ancien monde a vainement poursuivie depuis Constantin, et qui aujourd'hui semble plus éloignée que jamais.

Toutefois il faut se garder de prêter aux Américains des sentiments qu'ils n'ont point. On parle beaucoup des écoles communales, qui sont la force et la gloire du peuple des États-Unis ; on dit que ces écoles sont laïques, on a raison de le dire, seulement il faut s'entendre sur le sens de ce mot. En France, il existe un parti qui voudrait bannir de l'école l'idée et le nom même de Dieu ; cette exclusion constituerait l'enseignement laïque. Jamais pareille pensée n'est entrée dans le cœur d'un Américain. Là-bas il n'est pas un homme politique qui ne déclare hautement que le christianisme est le plus solide fondement de la liberté. On ne croit pas que la république puisse se fonder chez un peuple sans religion. Qu'est-ce donc que l'école américaine ? C'est un établissement séculier qui ne relève d'aucune église, qui est *unsectarian*, suivant l'expression anglaise. On n'y professe aucun dogme, et on n'y enseigne pas le catéchisme, ce qui d'ailleurs serait assez difficile chez un peuple partagé entre tant de communions diverses. Mais le fonds de l'éducation, c'est la morale de l'Évangile ; je dirais même que c'est la Bible, si en quelques États on n'en avait supprimé la lecture pour donner satisfaction aux évêques catholiques qui se plaignaient qu'on élevât les enfants dans des habitudes protestantes. Les Américains ne sont rien moins que des libres penseurs, et il n'y a pas trois ans que la cour suprême de Pennsylvanie a cassé le testament d'un homme qui léguait sa fortune à une réunion d'athées pour faire construire une salle où l'on enseignerait publiquement l'incrédulité. « La loi de Pennsylvanie, dit l'arrêt de la cour, ne reconnaît pas une société d'athées, elle ne permet que des associations littéraires, bien-faisantes, religieuses... Il ne peut pas être permis de ridiculiser publiquement, d'insulter, d'avilir la religion révélée dans la Bible... C'est à quoi servirait une salle consacrée à l'athéisme. Ce serait une école où l'on élèverait les jeunes gens pour les galères et les jeunes filles pour la prostitution. » Ces considérants nous donnent le ton de l'opinion aux États-Unis.

Si les écoles communales ne donnent pas un enseignement confessionnel, il ne faut pas croire que les enfants soient élevés dans l'ignorance de la religion. En fait d'éducation chrétienne, il n'est aucun pays qu'on puisse comparer à l'Amérique. Ce sont les

écoles du dimanche qui sont chargées de cette instruction, et chaque Église a ses écoles, qu'elle entoure de soins particuliers. Plus de 5 millions d'enfants y reçoivent l'enseignement religieux sous les yeux de leurs familles, et y puisent ces sentiments de piété et de moralité qui sont plus nécessaires encore dans une république que dans une monarchie. Quant aux collèges et aux universités, l'État ne s'en occupe en aucune façon ; ce sont des fondations particulières, qui pour la plus grande partie sont entre les mains des Églises. On peut donc assurer sans témérité que l'éducation est profondément chrétienne aux États-Unis.

Le caractère religieux du peuple américain n'est pas moins visible dans certains rapports extérieurs de l'Église et de l'État. Dans une société chrétienne, il est naturel de respecter les usages chrétiens. C'est ainsi que les lois des États et la constitution fédérale considèrent le dimanche comme un jour férié, et lorsque le nouvel an, l'anniversaire de la naissance de Washington ou de la déclaration d'indépendance tombe un dimanche, la fête est remise au lundi. En quelques États, il y a des lois sévères qui défendent tout plaisir public et toute affaire le dimanche : c'est un reste du vieux sabbat puritain. En d'autres provinces, cette observance judaïque s'affaiblit ; néanmoins presque partout on ferme les ateliers et les cabarets, et on ne permet que les œuvres de nécessité ou de charité. L'opinion, les habitudes anciennes, soutiennent en ce point le législateur. D'une part on veut respecter le droit qu'ont les citoyens d'adorer Dieu en paix, d'autre part on considère qu'un jour de repos est nécessaire à ceux qui travaillent, mais qu'il ne faut pas leur permettre de faire de ce loisir une occasion de vice et de débauche. Par le même motif, on ferme les cabarets les jours de fête et d'élections. Les sessions du congrès fédéral et des législatures particulières s'ouvrent par des prières faites à tour de rôle par des pasteurs de communions différentes ; il y a des aumôniers dans l'armée et dans la flotte, il y en a pour les prisons. On sait aussi que, dans les circonstances solennelles, le congrès, le président, les gouverneurs d'État, fixent des jours de jeûne ou d'actions de grâces. Jefferson, durant sa présidence, mit en doute ce droit de demander des prières pour l'Union ; mais le sentiment public a tranché la question contre lui. On n'a pas oublié les touchantes proclamations de Lincoln implorant l'aide de Dieu pour protéger le peuple américain au milieu des cruelles épreuves de la guerre civile.

Dans la plupart des États, les Églises sont exemptes d'impôts, la religion étant considérée comme la protectrice de la morale publique et comme la plus sûre garantie de l'ordre social. Les pasteurs sont dispensés de la milice et du jury : l'opinion les traite avec un grand respect ; cependant il y a un désir général de les renfermer dans leur ministère. Plusieurs constitutions leur refusent le droit de remplir un emploi public. Sur le fond des choses, tout le monde est d'accord ; une exclusion légale est repoussée par les meilleurs esprits, parce que cette exclusion a le défaut de faire des pasteurs une classe à part et de créer en quelque sorte une aristocratie. Dans la dernière révision de la constitution de New-York, on a levé cette interdiction, mais en général les mœurs la maintiennent, et presque partout les ministres se font un honneur de se tenir à l'écart de la vie publique. Du reste ils ont un rang considérable dans la société ; il n'y a pas d'œuvre importante où ne figure quelque pasteur. La commission de secours aux blessés, qui a joué un si grand rôle dans la guerre de sécession, avait pour fondateur et pour président un ministre unitaire, le docteur Bellows.

On comprend maintenant comment la séparation de l'Église et de l'État, loin d'être un acte d'hostilité pour la religion, a été pour elle un bienfait. Ce sont des catholiques qui disaient à M. Duvergier de Hauranne, dans son voyage en Amérique, qu'aux États-

Unis seulement ils avaient pu fonder ces associations puissantes et exercer ces influences qui ailleurs seraient regardées comme un danger public. C'est un archevêque catholique, le chef du diocèse de Cincinnati, qui disait publiquement il y a deux ou trois ans : « Je ne demande pas l'union de l'Église et de l'État ; je repousse une pareille union. Je préfère la condition de l'Église aux États-Unis à sa situation en Italie, en France, en Espagne, en Autriche, en Bavière. » Ce sentiment de l'archevêque Purcell a été plus d'une fois exprimé avec non moins de vivacité par les évêques du Canada : ils ont repoussé la protection et le salaire de l'État en disant que cette alliance leur ferait perdre toute autorité sur leur troupeau. On trouverait de pareilles déclarations en Irlande. Les catholiques ont en général peu de goût pour la liberté religieuse ; mais, quand ils en ont essayé, ils n'y tiennent pas moins que les protestants. Ils s'aperçoivent bientôt que cette indépendance, qui a fait l'honneur et la puissance de l'Église durant son âge héroïque, vaut mieux que cette alliance précaire qui asservit les fidèles et amoindrit la religion. Ce n'est point par la force que l'Église a conquis le monde païen ; si elle veut reconquérir le monde moderne, qu'elle reprenne ses anciennes armes, qu'elle recoure encore une fois à la liberté.

L'exemple des États-Unis gêne une certaine école qui, en plein XIX^e siècle, n'a d'autre rêve que de restaurer le passé. L'Amérique est, pour ces profonds politiques, un embryon de société, un peuple à peine éclos : il faut attendre les résultats d'une expérience qui n'est pas achevée ; la civilisation ramènera tôt ou tard les Américains aux splendeurs du régime européen. Je n'espère pas convaincre des gens qui lisent l'histoire à l'envers ; mais je m'adresse à ceux qui cherchent sincèrement la vérité, et je leur dis : Voilà un peuple sorti d'Angleterre qui, sur un nouveau continent, a gardé la religion, la langue, les lois, les mœurs, les idées de son ancienne patrie. Placés dans des conditions nouvelles, n'ayant à porter ni le fardeau d'une noblesse, ni les privilèges d'une Église établie, les Américains ont tiré des libertés anglaises la plus grande et la plus florissante démocratie que le monde ait jamais vue. Dans trois ans, ils vont célébrer le centenaire de la déclaration d'indépendance, Il n'y avait pas 3 millions de colons au 4 juillet 1776 ; il y aura 40 millions de citoyens au 4 juillet 1876. Une nation qui s'est ainsi développée, un pays qui, avec une énergie sans égale, a pris l'esclavage corps à corps et l'a étouffé au prix de sacrifices inouïs, a rempli de sa grandeur un espace de temps assez vaste pour que l'épreuve de ses institutions ne soit plus à faire. Quand donc avons-nous eu dans notre histoire un siècle de bonheur et de liberté ? Parmi toutes les réformes qu'ont tentées les Anglais d'Amérique, il n'en est point qui ait mieux réussi que la séparation de l'Église et de l'État. La mesure a satisfait les deux parties, elle a fait disparaître entièrement ces querelles religieuses qui sont la lèpre de la civilisation. Est-ce là un exemple qui doit être perdu pour nous ? Regardons ce qui se passe : quel spectacle offre la vieille Europe ? Partout sortent de terre ces haines de religion que nos pères se glorifiaient d'avoir à tout jamais ensevelies dans le passé. Parlerai-je de la Prusse et de ses persécutions contre les catholiques ? Est-il un abus de la force plus criant que celui dont l'Europe est témoin ? A-t-on jamais vu plus clairement ce qu'il y a au fond du libéralisme de Berlin ? Les victoires de 1870 tourneront contre la liberté allemande comme l'ont fait les victoires de 1815. À ne consulter que l'intérêt de la France, il est à désirer que M. le prince de Bismarck s'engage de plus en plus dans cette voie, où il se perdra comme tous ceux que la fortune aveugle, et qui ne comptent pas avec la conscience humaine.

Di meliora piis, erroremque hostibus illum !

Et la Suisse ? Quel chagrin pour les amis de cette brave république, quand ils voient Genève et Berne descendre à des persécutions misérables et oublier que ce qui fait la grandeur de l'Helvétie, ce n'est ni son territoire, ni sa puissance militaire, c'est une seule chose, son amour et son intelligence de la liberté ! Il y a eu, dit-on, des lois violées ou éludées par un évêque ; soit, est-ce une raison pour destituer de pauvres curés restés fidèles à leur chef, et pour les faire mourir de faim ? À quoi donc sert l'histoire, si elle n'enseigne pas à chaque page que toute persécution, quelle qu'elle soit, féroce ou mesquine, n'a jamais grandi que les victimes ? Avec la liberté, on émousse des prétentions plus ou moins vaines ; avec la force, on en arrive à ranger l'opinion du côté de ses adversaires, même quand ils ont tort. Si jamais il y a eu pour Genève une occasion de séparer l'Église et l'État, et d'en finir avec les luttes confessionnelles, c'est aujourd'hui qu'elle se présente. Pourquoi n'en pas profiter ?

Que dire de la France ? Laissons sa vieille histoire, tout assombrie par les guerres religieuses du XVI^e siècle, les disputes avec Rome, et les persécutions royales de Louis XIV, les querelles théologiques du règne de Louis XV : combien de fois depuis quatre-vingts ans n'avons-nous pas eu à regretter l'intervention de l'État dans les choses spirituelles, l'influence religieuse dans les affaires politiques ? La constitution civile du clergé a été une des grandes fautes de la constituante, la persécution des prêtres inassurés a été un des crimes de la convention. Le concordat de 1802 n'a satisfait ni le Pape ni l'empereur ; les articles organiques ont toujours été repoussés par la cour de Rome comme une fraude impériale et une hérésie gallicane. N'est-ce pas un parti religieux qui a perdu la monarchie légitime en poussant Charles X à déchirer la charte ? N'est-ce pas ce même parti qui, après avoir fait au gouvernement du roi Louis-Philippe une opposition d'un libéralisme intraitable, a accepté sans hésitation le coup d'État de 1851 en demandant une part d'influence et de pouvoir ? Aujourd'hui qui donc repousse comme un régime odieux la république, dont l'Église n'a certainement pas à se plaindre ; qui donc appelle de tous ses vœux un roi catholique et une politique catholique ? On répète que *la France est le soldat de Dieu*, on rappelle les *Gesta Dei per Francos*, on annonce une dernière croisade qui rétablira l'ordre moral en Europe ; en d'autres termes, on ne recule pas devant l'effroyable perspective d'une guerre de religion. Pour en arriver là on effacera quatre-vingts ans de notre histoire, on arrachera à la France ses souvenirs, ses droits, sa souveraineté, son drapeau. Exposer l'Église à toutes les haines, la patrie à tous les dangers, risquer l'existence même de la France épuisée, qu'est-ce que cela pour des hommes qui se croient religieux et qui se disent conservateurs ?

Et maintenant, s'il est permis de juger l'arbre par ses fruits, que l'on compare cette Europe si fière de sa vieille civilisation avec la jeune Amérique. Là-bas, des Églises prospères et que personne ne jalouse, une liberté universelle, la paix dans toutes les consciences ; ici, en Allemagne, en Suisse, en France, les âmes troublées, une inquiétude générale, une agitation de mauvais augure. Aux États-Unis, le christianisme dans toute sa splendeur, régnant par la seule autorité de la parole divine ; en Allemagne et en Suisse, le catholicisme menacé, les pouvoirs civils se déshonorant par des violences indignes ; en France, la religion mêlée à la politique, les fils des croisés rangés en bataille

contre les fils de Voltaire, toutes les passions, toutes les haines soulevées, partout la confusion et la fièvre, signes avant-coureurs de la guerre et des révolutions. De deux systèmes qui enfantent des effets aussi contraires, quel est donc celui qui peut en appeler à l'Évangile ? Quel est donc celui qui se fonde sur la justice et la vérité ? Demandons-nous enfin quelle est de ces deux politiques celle qui convient le mieux à un pays libre, et si nous avons quelque souci de la France, de sa grandeur, de son repos, choisissons.

ÉD. LABOULAYE.

Les grands magasins universels et les petits détaillants. Les griefs de ceux-ci contre ceux-là

par Paul Leroy-Beaulieu

[*L'Économiste français*, 25 décembre 1875, 29 janvier 1876.]

Dans son journal *L'Économiste français*, Paul Leroy-Beaulieu étudie en décembre 1875 les plaintes des petits détaillants, qui souffrent de la concurrence croissante des grands magasins généralistes. Pour Leroy-Beaulieu, si les grands magasins prospèrent, c'est qu'ils rendent un meilleur service à leur clientèle, et le petit commerce doit répondre par le bon marché, par des produits plus personnels, par l'innovation, à leur invasion. Le régime fiscal entre les uns et les autres doit naturellement rester équilibré, et ne pas privilégier tels ou tels acteurs : mais à l'analyse, il ne semble pas que l'impôt soit démesurément porté par le petit commerce. Il reste aux petits détaillants les ressources de la liberté et de l'association pour résister à l'assaut de leurs ingénieux concurrents.

LES GRANDS MAGASINS UNIVERSELS ET LES PETITS DÉTAILLANTS.

LES GRIEFS DE CEUX-CI CONTRE CEUX-LÀ.

De divers côtés on nous a convié à nous occuper d'une question qui intéresse à la fois et au plus haut degré le public et les commerçants : c'est celle de la concurrence que les grands magasins de Paris, où l'on rencontre les objets les plus divers, font aux marchands en détail. Ce n'est pas d'aujourd'hui, ni même d'hier, que ce sujet émeut beaucoup de gens ; mais il a plus d'actualité que jamais, puisque les établissements dont nous parlons ne cessent de grandir, de se multiplier, d'étendre le cercle de leurs affaires et de varier de plus en plus les marchandises qu'ils offrent à l'acheteur. Ils exercent une très grande attraction, cela est incontestable ; ils regorgent de monde et généralement ils font de beaux bénéfices.

Les griefs que beaucoup de personnes ont contre cette organisation nouvelle du commerce de détail sont très nettement indiqués dans une lettre qui nous est adressée et que nous publions textuellement en supprimant seulement la signature. Voici ce qu'on nous écrit :

« Monsieur,

Il existe à Paris quelques maisons, entre autres *le Louvre*, *le Printemps*, *le Bon Marché*, *la Paix*, etc., etc., qui tendent à accaparer la vente en détail de tous les articles imaginables. C'est une question qui mérite d'être étudiée. Vos connaissances en économie sociale vous mettent à même de trouver un remède à cette plaie, qui menace de détruire le petit commerce à Paris. Il arrivera que les propriétaires ne trouveront plus à louer leurs boutiques.

La conséquence est une forte diminution d'impôts pour l'État et la ville de Paris. La liberté du commerce ne peut aller jusqu'à l'accaparement.

« Veuillez agréer, etc. »

Ainsi s'exprime notre honorable correspondant. Nous supprimons sa signature, mais l'adresse dont il la fait suivre indique qu'il habite un des quartiers les plus commerçants de Paris, et quelques lignes de sa lettre que l'on aura remarquées peuvent faire supposer que c'est un propriétaire qui éprouve quelque anxiété sur la facile location des boutiques à l'avenir.

Avant de répondre à cette gracieuse et embarrassante invitation qui nous est faite de résoudre un problème social, nous devons dire qu'une situation du même genre, quoique d'aspect un peu différent, existe en Angleterre et qu'elle a été l'objet, il y a dix-huit mois, d'une discussion au Parlement. *L'Économiste Français* en a rendu compte dans son numéro du 8 août 1874. Il s'agissait d'une pétition faite par les détaillants de la ville de Londres contre les gigantesques sociétés coopératives de consommation qui existent depuis quelques années en Angleterre. Un député de la ville de Londres, M. T. Chambers, s'était chargé de présenter les griefs des petits commerçants contre ces associations d'origine philanthropique, qui en sont arrivées à vendre à tout venant et dont plusieurs font des affaires pour un chiffre de plus de 20 millions de francs. C'était, disait M. Chambers, la ruine des épiciers, des boulangers, des bouchers, des cordonniers, des quincailliers, des marchands de meubles et de bien d'autres catégories intéressantes de petits commerçants. L'honorable député se plaignait surtout de ce que de hauts fonctionnaires de l'État fussent à la tête de quelques-unes de ces sociétés coopératives ; il arguait que ces fonctionnaires dérobaient à l'État la partie de sur temps qu'ils consacraient, si ce n'est à la direction, du moins à l'administration et au contrôle de ces associations commerciales. Il concluait donc à ce qu'il fut défendu aux fonctionnaires ou employés de l'État de s'immiscer dans une mesure quelconque à la gestion de sociétés commerciales, coopératives ou autres.

Le débat à la Chambre des communes fut animé : un autre membre du Parlement, député de Londres aussi croyons-nous, M. Forsyth, vint à l'appui de son collègue M. T. Chambers. D'un autre côté, un représentant bien connu de la population ouvrière, M. Mac-Donald, fit une charge à fond contre le petit commerce, qu'il accusa de toutes sortes de défauts et de vices, et porta aux nues la probité et l'intelligence commerciale des gigantesques sociétés coopératives de consommation. Enfin, le chancelier de l'Échiquier prit la parole et, comme un homme grave qui ne veut froisser personne, il déclara que la question était embarrassante, et il conclut à un ajournement.

Cette situation, disons-nous, n'est pas sans analogie avec celle qu'on nous signale en France. De l'autre côté du détroit, ce sont des associations dites coopératives, mais devenues avec le temps de vastes sociétés anonymes, faisant des affaires colossales, qui tendent à s'emparer de presque tout le commerce des denrées alimentaires, de l'habillement et de l'ameublement ; de ce côté-ci, ce sont des sociétés en nom collectif ou bien aussi des sociétés anonymes, qui, sans aucune espèce d'enseigne philanthropique, fondent d'immenses bazars où l'on débite tous les objets imaginables, sauf cependant, jusqu'ici, les produits alimentaires.

Cette organisation est-elle naturelle ? Est-elle avantageuse ou nuisible à la société en général ? Porte-t-elle un détriment inique au petit commerce, et l'État peut-il intervenir, soit pour restaurer le régime antérieur du commerce de détail, soit pour arrêter les progrès du régime nouveau, soit pour distribuer autrement les charges et les impôts entre ces grands magasins universels et leurs humbles concurrents ?

Que cette organisation soit naturelle, qu'elle soit conforme aux tendances générales de notre temps, beaucoup d'indices paraissent l'indiquer. C'est une loi presque universelle, tout au moins c'est un phénomène constant depuis un demi-siècle, que l'industrie et le commerce se concentrent de plus en plus. Nous avons vu les grandes filatures de 50 000, de 80 000 et de 100 000 broches supprimer non seulement le travail à domicile mais encore les petites et, plus tard, les moyennes filatures. Les tissages, qui occupent 400 ou 500 métiers, ont, de même, fait une concurrence victorieuse non seulement au tisserand à la main, travaillant sous son propre toit, mais aux établissements mécaniques qui employaient quelques dizaines de bras. La même concentration s'est opérée dans l'industrie métallurgique. Le commerce des transports, qui était auparavant dans un grand nombre de mains, est accaparé sur terre par quelques compagnies de chemins de fer, sur mer par quelques sociétés de paquebots dont plusieurs sont subventionnées. Voyez une industrie qui jadis était morcelée à l'infini, celle des hôtels pour héberger les voyageurs ; elle aussi a subi une transformation analogue. À Paris, de splendides carvansérails qui abritent cinq cents ou mille personnes ont remplacé des douzaines de maisons plus modestes ; dans la plupart des grandes villes de province, dans les lieux d'eaux et de bains, on voit s'élever quelqu'un de ces palais qui ont deux ou trois cents chambres : l'hôtelier d'autrefois tend à disparaître.

Ce mouvement de concentration est tellement constant, il gagne si bien de proche en proche toutes les sphères de l'activité humaine, qu'on peut le regarder comme un phénomène naturel et inévitable. Une seule industrie jusqu'ici lui a échappé et manifeste une tendance contraire, c'est celle de l'agriculture. Quand tout ailleurs tend à se concentrer dans quelques mains, les champs ne cessent de se morceler et de tomber de plus en plus au pouvoir du paysan. Dans un demi-siècle, dans un siècle au plus, il n'y aura probablement plus de grandes et presque plus de moyennes propriétés rurales en France. Il se fonde bien pour quelques cultures, pour celle de la betterave, des sociétés anonymes qui reconstituent les vastes exploitations ; mais ce mouvement exceptionnel est loin de compenser la tendance contraire.

La concentration de la production et même la concentration de la vente se manifestent donc partout sous nos yeux, sauf en agriculture. Il est des catégories modestes d'industriels ou de commerçants que nous avons vues dans notre jeunesse et qui maintenant sont des types appartenant au passé et que nos enfants n'auront pas connus : le porteur d'eau, par exemple, et le chiffonnier.

Que cette concentration devienne aussi le régime de la vente au détail d'un grand nombre de produits, de ceux qui se rattachent surtout au vêtement et à l'ameublement, il n'y a rien là d'étonnant. Mais est-ce un fait malheureux, ou bien au contraire un fait bienfaisant ? Ce phénomène a plusieurs aspects. Il est incontestable que la concentration de la production dans de grandes usines a permis beaucoup de progrès industriels et a amené une baisse notable des prix. Le consommateur en a retiré par conséquent un profit considérable : ce qui, sous le régime de l'industrie morcelée, lui eût coûté très cher, lui est revenu à bon marché sous le régime de l'industrie concentrée. On ne saurait nier que ce soit là un bienfait. Maintenant, le même phénomène a eu quelques conséquences fâcheuses, soit au point de vue social, soit au point de vue moral. La disparition graduelle des petits fabricants et des petits patrons, l'absence de rapports directs et personnels entre les grands industriels et ceux qu'ils emploient, ne sont pas sans incon-

vénients au point de vue de l'union des classes et de la paix sociale. Nous avons traité ce sujet ailleurs¹.

Mais il ne faut jamais voir qu'un des aspects des phénomènes sociaux ; le progrès ne s'accomplit jamais sans une part de sacrifice : les époques de transition surtout sont douloureuses. Quoiqu'elle ait eu quelques inconvénients partiels et passagers, la concentration de la production dans de grandes usines a procuré, en définitive, à l'humanité une augmentation de produits, un accroissement de jouissances, un adoucissement des conditions du travail.

En sera-t-il de même pour la concentration de la vente des objets de vêtement ou d'ameublement dans de vastes bazars ? Notre honorable correspondant voit là une des plaies de notre époque. Est-ce bien une plaie ? Toutes les conséquences fâcheuses qu'il prévoit, la disparition presque complète du commerce au détail, l'impossibilité pour les propriétaires de louer leurs boutiques, la diminution des recettes du Trésor et de la Ville, vont-elles vraiment se manifester et dans un avenir prochain ? Il y a là, croyons-nous, beaucoup d'exagération.

Les grands bazars dont on parle sont utiles au public puisqu'il s'y précipite. Il y achète en quelques heures une variété d'objets qu'il eût dû chercher auparavant en huit ou dix endroits différents. La notoriété et l'ancienneté de quelques-unes de ces maisons lui sont une garantie contre les fraudes ou les tromperies grossières ; la diminution des frais qui résulte de toute entreprise faite en grand lui procure un bon marché auquel il n'est pas indifférent. Ainsi, économie de temps, d'argent, et plus de sécurité dans les achats, voilà, sans doute, quelles sont les causes de cette affluence dans les magasins dont nous parlons. La mode aussi, les annonces y sont sans doute pour quelque chose. La race humaine, et la race française surtout, est moutonnière. On a défini l'homme un animal imitateur ; la définition est incomplète, puisqu'elle ne nous distingue guère d'un de nos subordonnés, mais elle n'est pas fautive. Ces magasins ne sont pas seulement des lieux de vente, ils deviennent aussi des endroits de réunion : les femmes s'y rencontrent, comme autrefois les hommes chez le barbier.

Mais il reste à côté de ces grands bazars une vaste place pour le commerce de détail ; celui-ci est encore en possession des articles raffinés et de grand luxe, de tout ce qui sort de la banalité et de l'élégance vulgaire. Il n'a presque rien perdu jusqu'ici dans la catégorie des objets d'alimentation ; il y a des convenances qui maintiendront toujours dans chaque quartier un certain nombre de boutiques des objets les plus essentiels à la vie quotidienne, de ceux que l'on a besoin de trouver près de soi à chaque instant. Ainsi les inquiétudes de notre correspondant sur la difficulté pour les propriétaires de louer leurs boutiques nous paraît un peu excessive.

Il est clair que l'État ne peut faire la guerre aux grands magasins et les empêcher de s'étendre. Comment dire à tel commerçant : « Vous vendrez des étoffes de vêtement, mais vous ne vendrez pas d'étoffes d'ameublement ; vous ne pourrez pas offrir au public soit des chemises, soit des chapeaux, soit des jouets d'enfants. » Conçoit-on sur quel principe on pourrait appuyer un pareil langage ? La liberté du commerce, dit-on, n'est pas la liberté de l'accaparement. Nous répondrons que la liberté du commerce est la liberté d'acheter et de vendre ce que l'on veut, ce qui ne blesse pas la moralité publique et n'est pas dangereux pour la sécurité générale, à la seule condition de payer les impôts légitimement dus. Quant à vouloir interdire à certains commerçants la vente

¹ Voir notre ouvrage : *La Question ouvrière au XIX^e siècle*. Paris, librairie Charpentier.

simultanée et dans le même lieu d'articles variés, ce serait un retour au régime inextricable des anciennes corporations, alors que cordonniers et savetiers, cuisiniers et rôtisseurs, boulangers et pâtisseries étaient en perpétuels procès.

Le seul point sur lequel on pourrait discuter, c'est celui des impôts. Les charges sont-elles bien réparties entre le petit commerce et ces grands magasins : les uns et les autres paient-ils proportionnellement à leurs bénéfices ? La question est très délicate. Nous n'avons pas les éléments nécessaires pour la résoudre. On trouve dans le rapport fait naguère par M. Mathieu-Bodet, au nom de la commission du budget, sur les patentes, la trace de ces préoccupations. Il y a eu des plaintes, tant de la part de ces grands bazars universels que de leurs modestes ou humbles concurrents. Les uns et les autres se disaient trop chargés.

Les premiers attaquaient les dispositions de la loi du 4 juin 1858 qui, en classant dans le tableau B les patentables tenant un magasin de plusieurs espèces de marchandises, les a soumis au droit proportionnel du 15^e de la valeur locative et, en outre, à une taxe supplémentaire d'après le nombre des employés. Bien que les patentables dont il s'agit soient des marchands en détail, la loi les assujettit au même droit proportionnel que les marchands en gros. Les propriétaires de ces grands magasins de détail réclamaient en disant qu'il était reconnu que les marchands en gros, pour faire le même chiffre de bénéfices que les marchands en détail, occupent des locaux industriels bien moins considérables ; en astreignant ceux-ci aux mêmes droits fixes que les premiers, on violait, suivant eux, les règles de la justice distributive. Cette assimilation était d'autant plus onéreuse, ajoutaient-ils, que le droit proportionnel à la valeur locative a été porté au 10^e par la loi du 22 mars 1872. Si on y taxe en raison du nombre des employés, variant de 25 à 15 francs, suivant le chiffre de la population, la patente de ces commerçants qui font toutes sortes de commerce dans le même magasin est considérablement plus élevée que celle des simples marchands de nouveautés. La commission du budget dont M. Mathieu-Bodet était rapporteur n'a pas tenu compte de ces doléances et a pensé que ces grands magasins universels étaient équitablement taxés.

D'autre part, les petits commerçants au détail se plaignaient de ce que les grands magasins dont nous parlons fussent l'objet d'une sorte d'immunité fiscale. Aujourd'hui, le patentable qui, dans le même établissement exerce plusieurs commerces ne peut être soumis qu'à un seul droit fixe (il paie en outre le droit proportionnel à la valeur locative). Ce droit fixe est le plus élevé de ceux qu'il aurait à payer s'il était assujetti à autant de droits fixes qu'il exerce de commerces ou de professions. Les petits commerçants auraient voulu que les grands magasins payassent autant de droits fixes qu'ils exercent de commerces différents. La commission a vu de grands inconvénients à l'adoption de ce principe, parce que, dit-elle, dans beaucoup de cas, la multiplicité des natures de marchandises offertes en vente dans un même magasin, n'est nullement un indice du chiffre des affaires et des bénéfices.

Sur cette question de la répartition de l'impôt on peut discuter ; les éléments d'appréciation sont difficiles à rassembler, la solution est très délicate. Quant à des mesures de parti pris pour empêcher la concentration de la vente des marchandises de diverses natures dans de grands magasins, tout l'esprit de notre législation et, on peut le dire, de notre siècle s'y oppose. Il n'est pas prouvé que cette organisation soit mauvaise. D'ailleurs, on ne peut et on ne doit pas lutter contre la nature des choses ; en voulant la corriger, on créerait des maux infiniment plus grands que ceux que l'on veut supprimer.

*Deuxième article.*DE L'UTILITÉ DES GRANDS MAGASINS :
DES CHARGES QU'ILS SUPPORTENT.

Nous avons, dans un précédent article, étudié d'une manière générale le problème, souvent discuté aujourd'hui, de la concurrence que font aux petits marchands en détail les grands magasins où l'on vend tous les articles imaginables. Cette étude, reproduite dans un certain nombre de journaux, nous a valu diverses communications, les unes favorables, les autres défavorables à cette concentration du commerce de détail.

Nous n'avons rien à changer aux principes que nous avons établis : on ne peut interdire à un commerçant de vendre ensemble quatre, cinq, dix, cent catégories d'articles. S'il plaisait à un capitaliste de réunir dans le même local toutes les denrées alimentaires, tous les objets d'ameublement et de vêtement, nous ne voyons pas que la loi pût l'en empêcher ; et surtout nous sommes d'avis qu'elle ne devrait pas le faire. Toute la question est de savoir si les grands magasins sont proportionnellement imposés comme ils doivent l'être. Il ne peut s'agir ici d'une tase progressive, c'est-à-dire d'une taxe par laquelle le législateur se proposerait de prévenir la concentration du commerce de vente en détail. Il n'y a de taxe juste que celle qui est proportionnelle aux bénéfices probables ou bien aux bénéfices réalisés.

Il nous est venu sur ces différents points des informations de source sûre, et qui méritent d'être publiées. Que les grands magasins plaisent à leur clientèle, cela est certain, puisque cette clientèle augmente chaque jour. Mais ce qui n'a pas été assez mis en lumière, c'est que ces grands magasins universels ont notablement contribué, dans ces dernières années, au développement des industries françaises et du commerce extérieur de la France.

Les plus habiles et les mieux conduites de ces grandes maisons parisiennes ont singulièrement multiplié les relations entre Paris, d'un côté, les départements et l'étranger, de l'autre côté. Nous pourrions citer un magasin de Paris, connu du monde entier, qui, en 1875, a fait, en dehors de Paris, 195 579 envois représentant une valeur de 13 760 000 francs. Dans ce chiffre de 13 760 000 francs, les expéditions pour l'étranger seul figurent pour plus de 5 millions de francs. Cette même maison dont nous parlons compte un chiffre moyen de 1 913 clients habitant en Belgique, 2 753 en Hollande, 2 300 en Suisse, 7 500 en Autriche et en Allemagne, 1 576 en Angleterre, en Italie et dans diverses contrées, soit ensemble 16 042 personnes à l'étranger qui se fournissent directement et habituellement chez elle. Ainsi, ces grands bazars ont eu pour conséquence d'accroître au dehors la notoriété et le goût des produits français. Ce n'est donc pas aux dépens des petits marchands de détail parisiens que vivent ces grands magasins universels : la province et l'étranger leur offrent des débouchés considérables, qui eussent sans doute échappé au commerce parisien s'il fût resté morcelé comme il l'était autrefois.

Les relations directes de la France avec les pays lointains se sont aussi étendues par cette nouvelle organisation du commerce de détail. Plusieurs de ces grands magasins universels, depuis quelques années surtout, envoient leurs acheteurs aux lieux mêmes de production, en Orient par exemple, en Turquie, en Perse, aux Indes, en Tunisie, pour y acquérir de première main les marchandises dont ils ont besoin ; ils se passent ainsi de l'intermédiaire des négociants anglais auxquels on recourait toujours autrefois.

Il faut bien avouer que ces considérations ne sont pas sans importance. C'est une erreur de regarder les grands magasins universels comme prenant simplement la place des petits ou moyens boutiquiers et se nourrissant à leurs dépens. Ils ont créé un débouché nouveau qui n'eût pas appartenu à ceux-ci. Le nombre des patentés, en effet, n'a pas diminué en France, ni à Paris dans ces dernières années. Il serait malheureux qu'il diminuât. Les propriétaires des grands magasins universels affirment que la bonne organisation des services, la discipline, l'ordre, qui sont les conditions premières du succès de leurs établissements, ont notablement contribué à élever le niveau moral des employés et à accroître leur bien-être. Dans telle maison, où se rencontrent 1 500 employés, il y en a parmi eux plus de 100 dont la position est plus assurée et meilleure que celle des chefs de maison d'une importance secondaire. On ne peut nier que quelques-uns de ces établissements n'aient pris des arrangements intelligents et philanthropiques pour donner au personnel qu'ils occupent des moyens d'instruction, de distraction et d'éducation.

Voilà ce qu'allègent, pour la défense de leur industrie, les propriétaires des magasins où se vendent les articles les plus divers. Sur tous ces points nous leur donnons pleinement gain de cause : ils ont rendu service aux acheteurs en leur épargnant l'inconvénient de courir de côté et d'autre pour se procurer les objets divers qui sont nécessaires, utiles ou agréables à la vie journalière ; ils ont contribué à accroître au dehors le goût des produits français et à propager dans plusieurs pays voisins l'habitude de faire venir de Paris beaucoup d'objets d'ameublement ou de vêtement. Ils n'ont pas, croyons-nous, porté un préjudice considérable au commerce de détail, car ils se sont faits en grande partie une clientèle qui eût échappé à celui-ci.

Maintenant, ces grands magasins sont-ils trop peu taxés par rapport aux petits ? Nous avons sous les yeux une note de laquelle il résulterait qu'une de ces grandes maisons parisiennes aurait payé à l'État, en 1875, la somme de 377 348 francs d'impôts, non compris les droits de poste et ceux sur les lettres de change.

Voici les éléments de ce calcul. Les seules contributions directes à la charge de cette maison auraient été, en 1875, de 92 257 francs, sur lesquels la patente seule représente 81 433 francs. En 1870, la patente pour la même maison n'était que de 14 888 francs, elle a donc été plus que quintuplée depuis lors. La taxe de 2 dixièmes sur les frais de port en grande vitesse se serait élevée pour cet établissement, en 1875, à 105 636 francs ; l'impôt de 5% sur la petite vitesse n'avait imposé que la charge légère de 445 fr. 81 c. Le timbre des récépissés rendus obligatoires pour tous les envois par chemins de fer aurait coûté à la même maison 69 053 fr. 95 c., pour 193 861 expéditions en grande vitesse et 1 718 en petite vitesse. Le timbre des récépissés rendus obligatoires pour tout retour d'argent en remboursement, soit par grande soit par petite vitesse, avait coûté 56 654 fr. 85 c., pour 161 871 remboursements. Enfin pour 200,000 échantillons expédiés par la poste en 1876, la même maison avait payé au fisc 53 300 francs.

Tels sont les divers éléments qui entrent dans ce chiffre total de 377 348 francs d'impôts payés par une grande maison parisienne de commerce de détail en 1875.

Il y aurait beaucoup à dire sur ces chiffres, que nous avons donnés plutôt à titre de curiosité instructive sur la taxation à la fin du XIX^e siècle que comme un compte très rigoureux. On trouve, en effet, dans les articles que nous venons d'énumérer, des taxes qui sont évidemment payées non par la maison de vente, mais par l'acheteur : par exemple, la somme de 105 000 francs qui figure comme taxe des deux dixièmes sur les frais de port des marchandises expédiées en dehors de Paris. On peut en dire autant des 125 000 francs de timbre sur les récépissés pour les envois en chemin de fer ou

pour les retours d'argent en remboursement. Notons que dans la nomenclature de frais qui a été donnée plus haut, on n'a pas compris les timbres de 10 centimes sur les quittances ; la maison que nous considérons en a employé pour 39 440 francs en 1875.

Les impôts qui sont vraiment à la charge de l'établissement sont les taxes directes, montant pour cette maison à 92 257 fr. 25, les droits sur le transport des échantillons s'élevant à 53 300 francs. On pourrait y joindre les ports de lettres, et ce n'est pas une mince dépense pour les grands magasins universels. L'un d'eux, en 1875, a reçu 351 868 lettres, environ 1 000 par jour, plus de 1 000 même par jour ouvrable, et en a expédié 176 000 ; de ce chef, il y a pour lui une dépense d'une quarantaine de mille francs. On n'a pas fait entrer non plus en ligne de compte le timbre sur les effets de commerce qui doit, pour ces établissements, monter à des sommes considérables.

On voit que ces grands magasins ne sont pas exempts d'impôts, puisqu'il en est parmi eux qui paient plus de 180 000 francs en impôts directs, en droits de poste pour les lettres et pour les échantillons ; nous laissons de côté les autres taxes qui sont directement payées ou remboursées par les acheteurs.

Depuis la guerre, les impôts qui sont à la charge de ces grandes maisons font partie de ceux qui ont subi les plus grandes augmentations. Nous avons vu que la patente qui, pour l'un de ces établissements, était seulement de 14 888 francs avant 1870, se trouve aujourd'hui de 81 433 francs ; les droits sur les transports des échantillons, qui ne montaient qu'à 19 039 francs, s'élèvent à plus de 53 000 ; enfin le port des lettres a été augmenté en moyenne d'un tiers ; ces aggravations de taxe peuvent se chiffrer, pour un de ces grands magasins universels de premier ordre, par un surcroît d'impôts de 100 000 francs par an environ.

En résumé, les plaintes que suscite dans le petit commerce cette concentration de la vente des articles de vêtement et d'ameublement nous paraissent exagérées. Il y a dans le développement des grands magasins la création d'une clientèle nouvelle, plutôt que l'absorption d'une clientèle existante. Les marchandises de vrai luxe, celles qui doivent être faites sur commande, celles qui ont un caractère de grande élégance et un cachet artistique resteront évidemment aux maisons qui ont une spécialité et qui peuvent mieux s'ingénier pour satisfaire les goûts délicats et raffinés. Il en est encore ainsi pour les denrées ou les marchandises de consommation courante, que même la classe moyenne ou la classe ouvrière ont besoin de se procurer facilement à chaque instant et sans déplacement.

On ne doit pas oublier, non plus, que tous les grands magasins ne font pas fortune : beaucoup végètent et d'autres succombent. Il faut un remarquable esprit d'ordre, une surveillance singulièrement minutieuse pour bien conduire ces immenses bazars où le gain sur chaque affaire est presque infinitésimal.

Quant aux petites maisons de commerce de détail, elles devraient s'efforcer, plus qu'elles ne le font peut-être, de réduire leurs frais au minimum et de profiter de quelques-uns des avantages dont jouissent ces grands magasins. Si elles savaient s'entendre entre elles pour l'achat des marchandises en gros, se garantir mutuellement pour s'assurer un crédit à bon marché, elles prendraient moins d'ombrage de leurs puissants concurrents. Malheureusement, elles ne savent pas tirer assez de parti des combinaisons fort variées que l'association mettrait à leur portée. Jadis il avait été fait un essai sous le nom de *Magasins réunis*, pour grouper entre eux un grand nombre de petits commerçants de détail et leur donner les mêmes facilités de vente qu'aux grands magasins universels qui appartiennent à une seule personne ou à quelques associés. Pourquoi cet essai a-t-il échoué, nous l'ignorons. Le local était sans doute mal choisi et trop loin du

centre, on avait fait trop de fond sur des combinaisons financières qui devaient restituer à l'acheteur, dans un temps donné, les sommes employées à ses achats. De ce qu'une expérience a été mal conduite et a échoué, il n'en résulte pas que, renouvelée sur un plan plus simple et meilleur, avec une direction plus intelligente, elle échouera à perpétuité.

Le petit commerce de Paris n'est plus maintenant dans l'état d'isolement où il s'est longtemps trouvé : dans presque toutes les branches d'industrie, les commerçants se sont groupés en chambres syndicales. Ils ont donc les moyens d'information et d'association nécessaires pour lutter contre toutes les concurrences à l'intérieur ou à l'étranger, qui leur seraient préjudiciables. En tout cas, c'est par les combinaisons qu'offrent la liberté et l'association, non par des lois restrictives, qu'ils doivent chercher à développer ou à maintenir leur prospérité.

PAUL LEROY-BEAULIEU.

Y a-t-il des impôts moralisateurs, et, dans le cas de l'affirmative, à quels caractères les reconnaît-on ?

Réunion de la Société d'économie politique du 5 décembre 1888.

[*Bulletin de la Société d'économie politique*, 1888.]

En décembre 1888, Frédéric Passy, Léon Say, Henri Baudrillart et quelques autres examinent à la Société d'économie politique la question des impôts moralisateurs. Ce n'est pas à proprement un objectif légitime pour l'impôt, disent-ils généralement, que de moraliser : s'il est justement réparti, et instauré pour de bons motifs, il donne un bon exemple ; mais au-delà, l'objectif de dissuader par ce moyen la consommation d'alcool ou de tabac, par exemple, n'est pas légitime. Entre deux impôts, celui qui moralise vaut mieux que celui qui démoralise, mais ce n'est pas l'objectif premier de la fiscalité : celle-ci doit pouvoir aux dépenses collectives, et non régenter et régénérer l'humanité.

La réunion adopte comme sujet de discussion la question suivante, proposée par M. Lodin :

Y A-T-IL DES IMPÔTS MORALISATEURS ET, DANS LE CAS DE L'AFFIRMATIVE, À QUELS CARACTÈRES LES RECONNAÎT-ON ?

M. Lodin prend la parole pour exposer la question.

Il rappelle que cette question a été soulevée, il y a bien longtemps déjà, par les fondateurs de l'économie politique. Sans remonter jusqu'à M. de Montyon, qui écrivait à une époque où les doctrines économiques n'avaient pas encore revêtu leur forme actuelle, on peut trouver dans le traité d'économie politique de Jean-Baptiste Say les lignes suivantes : « Les meilleurs impôts, ou plutôt les moins mauvais, sont ceux qui sont plutôt favorables que contraires à la morale, c'est-à-dire aux habitudes utiles de la société. »

C'est une formule un peu vague sans doute, mais qu'il était difficile de préciser davantage sans entrer dans des détails peu compatibles avec la généralité des idées auxquelles devait se limiter un traité comme celui de J.-B. Say. De plus, la définition même de la morale est quelque peu contingente.

Si l'on cherche à se rendre compte de l'influence des impôts au point de vue moral, il y a lieu de distinguer entre ce qu'on peut appeler la moralité positive, c'est-à-dire l'observation stricte des lois, fiscales ou autres, et la moralité générale, c'est-à-dire l'état moyen de l'individu au point de vue intellectuel et physique, influençant indirectement sa moralité positive. Le deuxième point de vue au moins concerne incontestablement la science économique, car l'épargne, phénomène dont elle a si souvent à se préoccuper, est un des éléments principaux de l'amélioration du mode d'existence de l'humanité.

D'un autre côté, on peut considérer les impôts soit en eux-mêmes d'une manière abstraite, soit dans leur mode d'application. Le côté pratique a une grande importance dans les questions de cette nature ; son influence est souvent inverse de celle de l'impôt considéré en lui-même. Au point de vue moral, le mode de perception le plus satisfaisant est celui de l'impôt direct, du moins sous sa forme actuelle d'impôt de répartition, à assiette à peu près invariable. Le contribuable n'a aucune tentation de fraude, mais il en serait tout autrement si l'impôt devenait un impôt de quotité et si ses bases pouvaient être modifiées grâce à des influences politiques ou autres.

La base la plus défectueuse pour un impôt au point de vue moral est la déclaration du contribuable, à laquelle on est obligé de recourir dans la perception de la plupart des impôts indirects et de certains impôts d'un caractère mixte, comme ceux sur les mutations ou les successions. La tendance inévitable du contribuable à la dissimulation le conduit non seulement à frauder l'État, mais encore incidemment à léser parfois des tiers, à recourir à des altérations de produits alimentaires qui intéressent sérieusement l'hygiène publique, etc. Ces divers inconvénients varient beaucoup avec le taux de l'impôt, avec la nature des objets auxquels il s'applique, avec les détails du mode de perception. En fait ils n'ont rien de bien grave quand il s'agit d'impôts de consommation établis sur un taux qui ne soit pas trop exagéré ; leur influence s'efface relativement devant celle de l'impôt en lui-même, souvent contradictoire avec la précédente. L'influence de l'impôt direct est peu importante soit au point de vue de la moralité positive, soit à celui de l'amélioration des conditions d'existence de la masse. Ce qu'on a pu dire autrefois de l'action antihygiénique de l'impôt des portes et fenêtres n'a pas une bien grande portée aujourd'hui ; l'impôt mobilier, avec les atténuations qu'il comporte, ne pèse guère sur les petits contribuables ; enfin les inégalités de répartition qu'entraîne la fixité de l'impôt foncier peuvent avoir quelques inconvénients au point de vue de la justice abstraite, mais il faut reconnaître que cette fixité même a pu être parfois un stimulant pour de nombreuses améliorations agricoles.

L'impôt direct est donc à peu près neutre au point de vue moral ; il n'en est pas de même des impôts de consommation qui exercent une influence nécessaire sur la manière de vivre des populations. Établis convenablement, ils tendent à restreindre ou à limiter au moins la consommation de substances dont l'usage peut devenir nuisible à l'hygiène publique et par suite à la moralité.

La limite extrême d'une influence de ce genre serait atteinte par la prohibition, mais cette mesure, admissible à la rigueur pour quelques substances nuisibles sans réserve, ne le serait pas pour une foule d'autres, à la tête desquelles on doit placer l'alcool. La prohibition risquerait d'ailleurs de faire substituer à une substance donnée des succédanés plus nuisibles encore ou bien de donner lieu à toutes sortes de transactions arbitraires avec la loi, ainsi qu'on l'a constaté dans certaines localités d'Amérique où on avait voulu interdire absolument la vente des liquides alcooliques ; son application est toujours restée exceptionnelle et peu efficace.

Il en est tout autrement des taxes établies sur des articles de consommation tels que l'alcool ou le tabac, ou d'une manière générale sur ces stimulants du système nerveux qui paraissent correspondre à un besoin instinctif de l'humanité ; ces taxes n'arrêtent pas la consommation, mais la restreignent dans de justes limites. C'est un fait heureux au point de vue fiscal, car autrement les impôts établis sur une semblable base perdraient leur principale raison d'être, qui est de rapporter de l'argent ; ce n'est pas un inconvénient grave au point de vue moral, qui n'exige pas en somme une suppression absolue de la consommation de ces substances.

Un fait qui montre bien l'influence de l'impôt, c'est que la consommation de l'alcool qui est de 3,8 litres par an et par habitant en France n'est que de 2,7 en Angleterre, malgré l'influence du climat de ce dernier pays, et cela surtout parce que les droits sur l'alcool y sont triples de ce qu'ils sont en France.

La comparaison de la consommation du tabac en France et en Hollande, où cette matière est à peine imposée, conduit à un résultat presque identique.

Il ne faut pas cependant s'exagérer l'influence de l'impôt à ce point de vue ; s'il limite la progression d'une consommation telle que celle du tabac et de l'alcool, il est bien rare qu'il la fasse rétrograder. Le seul exemple bien caractérisé d'un phénomène de ce genre est celui de la diminution de consommation de l'alcool en Norvège, tombée en trente ans de 3 lit. 15 à 1 lit. 70 par an et par habitant. Encore faut-il connaître que la réglementation très sévère du mode de débit de l'alcool y a contribué au moins autant que l'impôt lui-même.

D'une manière générale, les taxes de consommation sont moralisatrices en ce sens qu'elles poussent à l'épargne, élément éventuel de progrès social, mais leur mode d'assiette n'est pas indifférent et il y a tout intérêt à les faire porter sur les substances dont la consommation ou au moins l'abus peut avoir des inconvénients pour l'hygiène publique. C'est à quoi on est d'ailleurs arrivé dans la pratique ; la plupart des États civilisés demandent au tabac, à l'alcool et à quelques excitants analogues une partie importante de leurs revenus. Il n'est pas sans intérêt de constater que cette manière de procéder est bien justifiée non seulement au point de vue des commodités fiscales, mais aussi au point de vue économique et moral.

M. René Stourm se borne à envisager à un point de vue exclusivement financier la question posée par M. Lodin : *Y a-t-il des impôts moralisateurs ?* M. Lodin pense qu'à titre secondaire le rôle que remplit l'impôt peut être moralisateur. Pour M. Stourm, au contraire, l'impôt ne doit pas être moralisateur. Il ne doit pas être moralisateur, plus qu'il ne doit être protecteur. L'impôt n'a qu'un but, qu'une raison d'être, qu'une excuse, c'est d'être productif. Aussitôt qu'il se détourne de ce but, aussitôt qu'il cesse d'être exclusivement le pourvoyeur du Trésor, il manque à l'objet unique de son institution et devient répréhensible. Jean-Baptiste Say, que citait tout à l'heure M. Lodin, a dit très justement que l'impôt est un vol lorsqu'il n'est pas appliqué dans son intégralité aux dépenses publiques.

Vers la fin du XVIII^e siècle, M. de Montyon composa un mémoire sur ce sujet mis au concours par l'Université de Göttingue, intitulé : *De l'influence des impôts sur la moralité des peuples*. Dans cet ouvrage — qui, du reste, n'a pas obtenu le prix parce qu'il était trop long, suppose l'auteur — Montyon prétend donner à la fiscalité une nouvelle forme, un nouvel attribut. Il veut l'élever au-dessus de cette industrie mesquine qui se borne à faire entrer quelques sommes de plus dans le Trésor : il veut en faire, en un mot, un instrument de moralisation.

À cet effet, il parcourt successivement les divers actes de la vie sociale et, suivant qu'il les approuve ou les condamne, au point de vue de la morale, il les exempte ou il les taxe. Par exemple, la chasse lui paraît un plaisir destructif des récoltes : il l'impose lourdement. Il établit un droit élevé sur les domestiques mâles que les riches enlèvent aux travaux de l'agriculture. S'agit-il de favoriser la fécondité des mariages ? Il assure une détaxe aux pères de famille proportionnellement au nombre de leurs enfants. Quant aux célibataires, à partir d'un certain âge, il punit d'une lourde amende pécuniaire leur égoïste solitude. Il favorise la danse qui unit agréablement les deux sexes. Mais il

ne voit pas les spectacles d'un œil aussi bienveillant et les restreint par le poids de la fiscalité. En un mot, à chaque situation, il applique l'encouragement ou la pénalité du dégrèvement ou de l'impôt, suivant ses appréciations moralisatrices. Il veut conduire l'humanité à la vertu, au moyen de l'argent de tout le monde. Plus tard, il aura la sage philanthropie d'y consacrer son propre argent.

Ces théories ne sont plus les seules qui tendent à détourner aujourd'hui l'impôt de sa véritable destination. On emploie maintenant l'impôt à protéger l'industrie. Depuis longtemps, l'impôt protecteur règne à nos frontières. On vient de l'introduire jusque dans notre système d'impôts intérieurs. En 1884, les fabriques de sucre subirent une crise très grave. Si aucun impôt n'avait frappé le sucre, le gouvernement n'aurait pu que gémir d'une telle situation. Mais le Parlement, pressé de sollicitations, consentit à transformer l'impôt en instrument sauveur. Il combina son mécanisme dans des conditions nouvelles qui détournèrent une partie du tribut levé au profit du Trésor pour l'amener, sans bruit, dans les poches des fabricants de sucre. Depuis 1884, un compte officiel, produit récemment au Sénat, montre que 232 millions ont été ainsi payés par le public au profit des fabricants de sucre. Ceux-ci, sans doute, se défendent d'avoir tout reçu : ils ont partagé, disent-ils, avec les cultivateurs, avec les constructeurs, avec les ouvriers de leurs usines. D'un autre côté, les départements du Nord font ressortir les bienfaits qu'un tel système a procurés à l'agriculture et à l'industrie du pays. Ce n'en est pas moins l'impôt qui a payé les frais de toutes ces richesses, l'impôt détourné de sa véritable et seule légitime destination, l'impôt levé sur tous à l'avantage exclusif de quelques-uns.

Souvent, d'ailleurs, ces expériences ne réussissent pas : le mécanisme se refuse à exécuter un service pour lequel il n'est pas fait. On veut moraliser avec l'impôt et l'on obtient un résultat contraire. Par exemple, en 1872, on a tenté de proscrire l'absinthe en la surtaxant. Les hygiénistes, se sont bientôt aperçus que des compositions bien plus malfaisantes que l'absinthe naturelle lui étaient substituées et, en 1880, ils ont eux-mêmes, provoqué le retour de l'absinthe au niveau commun de l'imposition des boissons alcooliques.

Nous disions, au début, que la productivité de l'impôt constituait sa seule excuse. C'est un droit exorbitant, en effet, que possède l'État de dépouiller chacun de nous annuellement d'une partie de sa propriété. Ce droit exorbitant, comme tous ceux de même nature qui violent la propriété individuelle ou la personnalité du citoyen, ne saurait se comprendre s'il n'est strictement limité. Or, ici, la limite est celle des besoins budgétaires. L'impôt est légitime lorsqu'il est le pourvoyeur du Trésor, lorsqu'il amène exclusivement dans les caisses publiques les deniers qu'il recueille, lorsqu'il est productif, en un mot. En dehors de là, il excède son rôle et devient un instrument abusif au service des utopies ou des intérêts dont l'économie politique doit réprouver l'emploi.

M. Adolphe Coste ne partage pas ces idées absolues. Si l'on reconnaît avec M. Lodin, dit-il, qu'il y a des impôts démoralisateurs, il faut pourtant en conclure qu'il y a aussi des impôts moralisateurs. Mais la moralisation comporte des degrés divers, et l'on peut signaler un genre de moralisation qui, pour être peu élevé, n'en est pas moins efficace : c'est l'ensemble des mesures hygiéniques, l'hygiène étant une sorte de morale physiologique.

Or, il y a des fiscalités antihygiéniques et des fiscalités hygiéniques. M. Coste en trouve la preuve dans le document important qui vient d'être offert à la réunion : le très remarquable rapport fait au nom de la Commission extra-parlementaire des alcools

par l'éminent président de la Société, M. Léon Say. La Commission demande par l'organe de son rapporteur que l'on surveille la rectification des alcools d'industrie et la mise en vente de toutes les boissons alcooliques, que l'on étende aux boissons nuisibles à la santé publique les dispositions de la loi de 1855 sur les falsifications, elle parle enfin du « frein à apporter à l'abus de l'alcool ».

Les mesures fiscales, dit M. Coste, proposées par une commission dont on connaît les membres éminents et les études consciencieuses, sont des mesures hygiéniques, par conséquent moralisatrices. Sans doute, ce serait une utopie de vouloir réunir à la fois dans les effets de l'impôt, et la grande productivité fiscale, et le résultat hygiénique et moral, puisque l'un doit empêcher l'autre ; cette utopie était celle de M. Alglave lorsqu'il présentait son projet de monopole de l'alcool ; la base positive de la fiscalité devra toujours être la proportionnalité aux éléments de la richesse ; mais il ne faut pas pour cela méconnaître qu'à côté des impôts proprement fiscaux, il y en a d'autres qui, lors même qu'ils seraient peu productifs, n'en offriraient pas moins un intérêt très grand pour la société.

M. Limousin fait remarquer à quelles singulières conséquences doit nécessairement aboutir un impôt *moralisateur* : il doit en arriver à se supprimer lui-même, s'il est efficace contre le vice qu'il combat. Un impôt moralisateur ne saurait produire beaucoup.

Au point de vue fiscal, à cause de cette dernière raison, il y a lieu d'écarter les impôts dits *moralisateurs* ou impôts somptuaires.

Mais il ne faut pas considérer seulement la *productivité* des taxes. Tel impôt immoral peut très bien être fort productif. Ce qu'il faut considérer, ce sont les intérêts des citoyens, des contribuables.

Si l'on taxe les vices, l'État sera facilement amené à désirer le développement des vices mêmes.

L'impôt peut-il être *démoralisateur* ? On en a cité des exemples. Il faudrait supprimer les taxes ayant ce caractère, et ne conserver que les impôts *neutres*, pourrait-on dire, ou bien l'on devrait garder seulement ceux qui n'auraient guère que cet effet préconisé par M. Stourm, lorsqu'il disait que la seule raison d'être d'une taxe, c'est de procurer des ressources au budget.

M. Ducrocq considère la question en discussion comme dépendant de la question générale et fondamentale consistant à savoir quelles sont les conditions essentielles qu'un impôt doit réunir pour mériter d'être admis dans la législation financière d'un pays. Or les principes à cet égard ne sont pas douteux ; les applications seules donnent lieu à des dissidences.

Tout impôt doit réunir deux conditions : il doit être productif et juste. À défaut de l'une ou de l'autre de ces deux conditions, il doit être repoussé. À quoi bon en effet tourmenter les contribuables pour la perception d'un impôt non productif ? Mais il ne suffit pas qu'un impôt fournisse au Trésor public les ressources dont il a besoin ; il faut en outre pour être admis qu'il soit juste.

La question de la justice dans l'impôt est très vaste et très complexe. L'impôt serait-il juste s'il était établi pour des dépenses inutiles ? Ou même pour des dépenses utiles, mais non consenties, année par année, par les représentants, des contribuables ? En outre, les questions de la proportionnalité et de la progression, des impôts directs et

des impôts indirects, des droits fiscaux et des droits prohibitifs, protecteurs ou compensateurs, ne sont que des aspects divers, des applications plus ou moins exactes de la notion de justice dans l'impôt.

Ce serait sortir de la discussion que de chercher à l'expliquer sur tant de points à la fois. Mais c'est uniquement en se plaçant au point de vue de ce principe de la justice dans l'impôt, que la question posée peut être examinée et résolue. C'est un de ses aspects, une de ses applications.

Or que résulte-t-il de ce principe ? Il en résulte que si un impôt est démoralisateur, il pèche contre l'idée de justice et doit être repoussé. C'est par ce motif que la loterie et la ferme des jeux ont été avec raison rejetées de notre système financier. Il devrait en être de même des droits de douanes élevés qui poussent à la contrebande et violent l'adage de Frédéric Bastiat ; « On ne doit d'impôt qu'à l'État », si bien rappelé à l'inauguration du monument de Mugron.

Mais si un impôt ne saurait être juste lorsqu'il est démoralisateur, en est-il de même parce qu'il n'a pas de vertu moralisatrice ? Assurément non. Un impôt peut être parfaitement juste, bien que n'ayant aucune prétention de moraliser les contribuables. La productivité et la justice de l'impôt : voilà ce que demandent les principes. Quant à la moralisation des peuples ce n'est pas affaire d'impôt. D'une part, il usurperait un domaine qui n'est pas le sien ; et d'autre part il serait sans efficacité, mais non pas sans péril, en aggravant les maux qu'il prétendrait guérir.

M. de Montyon a commis, en soutenant que l'impôt devait être moralisateur, une erreur financière et économique des plus graves. L'impôt moralisateur est injuste ; mais l'idée de justice ne réclame pas que l'impôt soit moralisateur, et il n'est pas au pouvoir de l'impôt de moraliser.

M. Frédéric Passy avait craint un instant que les paroles de M. Stourm ne dépassassent la vérité et il croyait nécessaire de rappeler plus explicitement que si, au point de vue fiscal, l'État n'a à se préoccuper que de la productivité de l'impôt, à un point de vue plus élevé il doit se préoccuper de sa justice et de ses effets ultérieurs. Cette impression est actuellement dissipée et il reste bien entendu que tout le monde est d'accord pour proclamer le respect des règles bien connues de Smith.

Il n'y a point d'impôt moralisateur au sens direct ; mais il y a des impôts démoralisateurs et par conséquent il peut y avoir des réformes d'impôts moralisatrices et dont l'accomplissement soit pour les gouvernements un devoir moral. Il faut ajouter qu'il n'y a point contradiction, mais accord, au contraire, quand on regarde les choses de haut, entre cette amélioration morale et l'intérêt fiscal.

Au point de vue fiscal, dit-on, l'État doit désirer le développement de l'ivrognerie et de la consommation du tabac, oui, s'il ne se préoccupe que du rendement immédiat de l'impôt assis sur la consommation du tabac et des liquides ; non, s'il se préoccupe du rendement de l'ensemble des contributions et de l'état général de la richesse sociale à laquelle l'abus des boissons et du tabac porte fatalement atteinte. Et l'on a vu en effet, il y a quelques années, le gouvernement anglais, dans un document officiel, s'affliger de l'accroissement du rendement des impôts sur les boissons comme d'un signe fâcheux pour la prospérité du pays.

En fin de compte, ajoute M. Passy, les impôts ou pour mieux dire les contributions ne sont ou ne devraient être que les cotisations réclamées de chacun pour sa quote-part dans la rétribution des services qui sont rendus à l'ensemble des citoyens ; nous sommes des actionnaires, petits ou grands, de la société nationale et des sociétés secondaires,

départements ou communes, dont nous faisons partie, et nous devons participer proportionnellement à notre part dans l'avoir social, sous les formes les moins gênantes et les moins onéreuses, à l'acquittement des frais généraux de la société.

M. Albert Delatour, répondant à M. Stourm, dit qu'il estime, comme lui, que l'impôt ne devrait jamais avoir pour objet, ni la protection, ni la moralisation. Le rôle de l'impôt, dit-il, n'est pas de protéger certains producteurs contre leurs concurrents, et encore moins de protéger les consommateurs contre eux-mêmes, contre leurs propres penchants, en leur interdisant certaines satisfactions ; son seul rôle est de donner au Trésor un gros produit, tout en assurant une équitable répartition de l'ensemble des charges fiscales entre les citoyens et en entravant le moins possible le développement économique du pays.

Mais est-ce à dire, ajoute M. Delatour, que, pourvu que ces conditions soient remplies, le législateur n'ait à tenir aucun compte, dans le choix de la matière imposable, du caractère plus ou moins recommandable des diverses consommations ? Certainement non. Il est tout naturel au contraire que, lorsqu'il lui faut demander aux impôts indirects un gros supplément de ressources, il s'adresse de préférence aux consommations qui ne correspondent qu'à des besoins artificiels, et, à plus forte raison, à celles dont l'abus peut constituer un danger public. Comme les impôts indirects ont toujours pour effet de déterminer une certaine restriction de la consommation, il vaut évidemment mieux que cette restriction, puisqu'elle est fatale, porte sur des consommations réputées dangereuses plutôt que sur des consommations reconnues indispensables et bienfaisantes. Tout le monde doit être d'accord sur ce point, et c'est là la justification de l'énorme contingent que la plupart des législations modernes demandent au tabac et à l'alcool.

M. René Stourm remercie MM. Ducrocq et Frédéric Passy d'avoir bien voulu interpréter et compléter sa pensée. Il s'est abstenu, en effet, de développer l'ensemble des règles qui doivent présider à l'établissement des impôts : règles de justice, de proportionnalité, d'économie dans les frais de perception, etc., pour se concentrer exclusivement sur le sujet en discussion.

La productivité de l'impôt exprimait, dans sa pensée, l'antithèse de l'impôt moralisateur et protecteur. C'est pourquoi il en a parlé exclusivement. Mais il va sans dire qu'il attribue à un bon impôt beaucoup d'autres qualités, au moins aussi précieuses que la productivité.

Quant à la préférence à donner aux impôts susceptibles d'exercer une influence moralisatrice sur le peuple, M. Stourm reconnaît très bien que l'hygiéniste et le moraliste peuvent, à la lecture des statistiques fiscales, recommander au choix du Ministre des finances les taxes qui, par leur influence, concourent au but qu'ils recherchent. Le Ministre des finances serait bien mal venu, de son côté, à ne pas suivre leurs conseils, si, après les avoir examinés au point de vue de la productivité, il les reconnaissait conformes aux intérêts du Trésor. Tout ce qu'a donc voulu dire l'orateur, c'est que la productivité de l'impôt ne doit jamais être sacrifiée à la morale ni à la protection.

M. Henri Baudrillart pense que la question morale rentre ici dans la vraie notion économique de l'impôt qui se ramène avant tout aux idées de sécurité et de justice. L'impôt n'a pas à se faire moralisateur, à moins qu'on ne regarde comme moralisateur le bon exemple, donné aux contribuables, de la justice, de la modération, du respect

des droits et des intérêts individuels, par le soin scrupuleux à ne prendre que les sommes rigoureusement nécessaires pour les besoins publics. L'impôt évitera de même les abus, les vexations, la corruption dans le mode de percevoir. Mais ce que M. Baudrillart croit pouvoir démontrer plus particulièrement, c'est que les exemples invoqués par les orateurs qui inclinent à regarder l'impôt en certains cas comme ayant pour objet la moralisation, ne l'ont pas directement en vue, et se rattachent à la notion de sécurité ou de justice qui sert de fondement à l'impôt.

Ainsi on a cité les dépenses d'hygiène, et on a dit qu'elles étaient moralisatrices, puisque l'hygiène sert à la morale au moins indirectement. Soit, mais telle n'est pas la pensée génératrice de cette sorte de dépenses. Ce sont des dépenses de sécurité. Il s'agit de se défendre contre certaines maladies qui se propagent, contre des risques d'épidémies, c'est l'intérêt public qui est en jeu.

On a cité les impôts sur l'alcool qui ont ou auraient pour but un renchérissement tel qu'il diminuerait une consommation immorale. L'efficacité, au moins insuffisante pour empêcher l'ivrognerie, de ces surélévations de droits dispenserait peut-être d'entrer dans la discussion de principe. Mais, en admettant que le législateur se propose ici de combattre un vice, quelle raison serait-il autorisé à invoquer ? Moins encore une raison de moralisation qui risquerait de le faire pénétrer dans la vie privée, que la menace d'un danger public, s'il est vrai que l'ivrognerie, particulièrement sous la forme de l'alcoolisme, atteigne des populations entières, dont elle ruine les forces morales et physiques, de façon à détériorer profondément la vie. Alors le législateur peut être amené à se demander si d'une part le recrutement militaire, question de sécurité, n'est pas compromis, si les forces nationales ne reçoivent pas un déchet considérable ; il peut se demander si les forces productives appliquées au travail ne sont pas compromises également et s'il n'y a pas lieu de chercher des moyens de préservation. Il ne s'agit pas alors de moraliser Pierre ou Paul, mais de se défendre contre un grave péril qui menace la communauté.

On a parlé aussi de l'impôt sur le tabac et de la possibilité de refréner une mauvaise habitude par des droits élevés. M. Baudrillart n'admet pas davantage que le législateur ait à se proposer d'empêcher tel ou tel individu de fumer, mais il ne pense pas non plus que les raisons analogues à celles qu'on invoque pour l'alcool soient plus décisives. Sans doute on pourrait dire que le tabac a aussi des effets funestes. Mais ce n'est pas là qu'est le fondement et l'excuse de cet impôt. Le vrai motif est que, dans *l'hypothèse des gros budgets*, on se rejeterait, si l'on se privait de cette ressource, sur d'autres impôts qui arriveraient forcément en s'exagérant à être des impôts d'injustice et d'exaction, et qui pèseraient sur des consommations nécessaires à la vie. Assurément l'impôt sur le tabac, qui renchérit une denrée, à l'aide d'un monopole, est le contraire de l'idéal des économistes. Mais c'est un « moindre mal ». Voilà sa raison d'être. Le chiffre énorme des budgets oblige le législateur à faire une certaine distinction entre des dépenses de fantaisie tout à fait *facultatives* et celles qui se rapportent aux besoins plus essentiels. Un état social où il n'y aurait pas à entrer dans ces distinctions serait assurément préférable. Mais nous n'en sommes pas là. L'objet de l'impôt sur le tabac n'est donc pas la moralisation : encore une fois il a pour but d'éviter un *maximum* d'injustice et d'exaction auquel nos énormes dépenses publiques nous condamneraient fatalement.

Les idées de justice et de sécurité suffisent en conséquence à expliquer les prétendues dérogations à cette maxime que l'impôt n'a pas à se faire moralisateur. Quant à la conclusion plus générale, ajoute en terminant M. Baudrillart, elle ne peut, selon lui, qu'être celle qui a été exprimée par plusieurs de ses collègues et par lui en commençant.

L'État doit le bon exemple de la justice et de la moralité dans la manière dont les impôts sont établis et perçus : rien de plus moralisateur que cet exemple parti de haut du respect de la liberté individuelle, de la propriété, des ressources et de la personne des contribuables. Assurément il a été fait des progrès en ce sens. Mais il reste à en faire encore. Rattachons-nous à cette théorie si bien formulée par Frédéric Bastiat, qui réduit l'impôt et les besoins qu'il est chargé de satisfaire à une équivalence de services. Cet idéal, qui oblige nécessairement l'impôt à être modéré, devrait être constamment sous les yeux des législateurs. L'histoire de l'impôt n'a été trop souvent dans le passé que l'histoire même de l'injustice et des abus de la force. Il a démoralisé le fisc par la cupidité, par le mépris du faible ; il a démoralisé les populations elles-mêmes par la vue des iniquités, par l'habitude d'en profiter sous forme de privilèges ou de s'y soustraire par la fraude. Vienne le jour où l'impôt se trouvera complètement d'accord avec l'équité, la proportionnalité, avec toutes les conditions morales auxquelles il est tenu de se soumettre ; disons qu'en somme l'impôt, tel qu'il convient de le concevoir d'une manière rationnelle, doit se proposer d'être moral plutôt que moralisateur, et que l'impôt moral, c'est avant tout l'impôt juste.

M. Léon Say fait remarquer que, dans son Rapport sur la question des alcools, la Commission extra-parlementaire n'a pas négligé d'invoquer les principes économiques. Il suffit, par exemple, de se reporter aux passages suivants du rapport :

« Il ne faut pas considérer comme un principe général de taxation que les impôts doivent avoir pour objet de moraliser le peuple. La science financière et la philosophie politique ne sauraient l'admettre.

L'impôt n'est pas une peine ; il ne doit pas être payé par ceux que la société veut punir ou dont elle blâme la conduite. Il constitue un devoir que les honnêtes gens, dans leur conscience morale, demandent à acquitter. Les frais communs du gouvernement de la nation, les dépenses nécessaires pour assurer la sécurité publique et pour garantir la patrie contre les dangers qui peuvent la menacer, doivent être acquittés par tous les citoyens et répartis entre eux conformément à la justice... »

M. Ch. Letort rappelle qu'à la suite de la guerre, en 1871 et 1872, cette conception de l'impôt moralisateur a été plus d'une fois formulée dans les discussions de l'Assemblée nationale. Elle a été exprimée, par exemple, à propos des taxes votées en septembre 1871 sur les cercles et sur les billards publics et privés, bien que le rapporteur de la loi, M. Casimir Périer, ait cru devoir repousser ce caractère pour ces deux taxes.

M. Arnauné dit que c'est en s'attachant aux idées exprimées par M. Stourm que l'on court le moins de risques d'établir des impôts injustes. Lorsque le gouvernement veut faire du régime fiscal un instrument de protection ou de moralisation, il s'expose à oublier les principes fondamentaux de la science financière, et à créer des impôts disproportionnels. C'est pour cela que les économistes ne peuvent approuver un système général de moralisation par l'impôt. Mais pourquoi réprover un impôt moralisateur, si d'ailleurs il n'est pas injuste ? Envisageant la question sous ce point de vue, M. Arnauné se déclare partisan d'une augmentation de l'impôt sur l'alcool. Il fait d'ailleurs des réserves sur la valeur des statistiques établies à l'occasion de la question de l'alcoolisme. Il croit notamment que la consommation du vin n'a pas diminué dans les proportions effrayantes indiquées par le rapport de M. Claude (des Vosges).

M. Baudrillart répond à M. Letort que la pensée de moraliser par des taxes comme sont celles qu'on a établies sur les billards et sur les cercles peut bien être entrée en effet dans quelques esprits qui ont fait valoir ces motifs, mais il ne pense pas que l'idée assez étrange de moraliser les populations en les empêchant par exemple de se livrer dans le domicile privé à l'innocent plaisir et à l'hygiénique exercice du jeu de billard, ait été celle du législateur. Que l'on approuve ou que l'on improuve ces taxes, elles ne doivent pas être considérées comme somptuaires. Le législateur, en quelque sorte aux abois avec nos budgets élevés est, on ne saurait encore une fois l'oublier, fatalement conduit à entrer dans la distinction du superflu et du facultatif avec les dépenses de nécessité. Il met alors une taxe sur certaines jouissances. Son objet n'est pas de les décourager, mais tout simplement de les atteindre comme d'autres consommations. Une taxe sur le superflu n'est pas nécessairement une taxe dirigée intentionnellement contre le superflu. Elle n'aurait cet effet qu'en cessant d'être modérée. Il n'y a donc pas lieu, dit en terminant M. Baudrillart, de classer ces taxes parmi les impôts dits moralisateurs qui, tout compte fait, lorsqu'on examine de près les vraies raisons de l'existence de ceux qu'on veut y rattacher, n'ont pas grand chose à leur acquit.

La séance est levée à onze heures.

Chastellux, théoricien de la « félicité publique » au temps des physiocrates

Iris de Rode, *François-Jean de Chastellux (1734-1788). Un soldat-philosophe dans le monde atlantique à l'époque des Lumières*, Honoré Champion, 2022.

Voici un personnage bien méconnu, et peut-être digne de l'être : penser l'économie politique en libéral, mais en dehors de l'école physiocratique ; publier son livre sur le sujet en 1776, au moment où paraissent la *Richesse des Nations* d'Adam Smith et *Le commerce et le gouvernement* de Condillac, c'est se condamner à la marginalité. Et pourtant les marges du bien-nommé ouvrage *De la félicité publique* ont été couvertes de notes souvent approbatives et parfois piquantes par un certain Voltaire, il a été traduit dans les principales langues européennes, et un demi-siècle plus tard Jean-Baptiste Say, pas tendre avec les errements théoriques de ses prédécesseurs, parlait de « l'un des livres les plus recommandables du siècle dernier ». ¹ Mais cela suffit-il ? Aujourd'hui, son nom — qu'on prononce Chastelu ou Chatelu ² — est à peine connu.

Pour faire la lumière sur ce personnage et sur sa pensée, héritée des grands penseurs libéraux du temps, mais aussi personnelle, authentique, Iris de Rode a étudié les archives laissées par l'auteur, au château de Chastellux, dans l'Yonne. Elle pèse l'influence du milieu aristocratique et de la vie militaire de l'auteur, et décèle des prises de position qui en découlent, comme sur la question de l'esclavage. Son environnement intellectuel est aussi examiné, et cela avec d'autant plus d'utilité que les salons qu'il a fréquenté, et les amitiés notables qu'il a entretenues, ont participé à sa compréhension des principes du libéralisme, tel qu'il les expose dans la *Félicité publique*. Les influences de Chastellux sont nombreuses, à la fois françaises, comme Voltaire, Montesquieu, Morellet ou Helvétius, et anglaises, avec Locke, Hobbes, et surtout Hume. L'abbé Morellet, notamment, fut à l'origine de sa conversion au libéralisme économique, comme Chastellux l'expliquera. « C'est vous, dit-il, qui avez libéralisé mes principes : ce sont vos écrits, vos conversations qui ont le plus essentiellement contribué à m'éclairer sur les avantages de la liberté du commerce, liberté précieuse qui sait concilier tous les intérêts, et qui doit devenir un jour la source féconde et commune de la prospérité des nations. » ³

Le marquis de Chastellux a connu une existence agitée, dont l'époque de la *Félicité publique* n'est qu'une partie. Ayant effectué, comme plus tard Volney et bien sûr Tocqueville, un voyage aux États-Unis, il en a tiré un livre publié sous le titre de *Voyages dans l'Amérique septentrionale* (1786). Les États-Unis sont traditionnellement représentés

¹ Jean-Baptiste Say, *Cours complet d'économie politique pratique*, Paris, Chamerot, 1825, p. 165.

² Voir par exemple Bachaumont, *Mémoires secrets*, 18 mai 1783.

³ *Discours prononcés dans l'Académie française à la réception de l'abbé Morellet*, 1785, p. 43.

comme le modèle du libéralisme, mais à l'image des deux auteurs précédemment cités, et de tant d'autres, l'appréciation que Chastellux fait de ce pays est rempli de nuances. « Chastellux n'est pas totalement ébloui par le mirage américain, remarque Iris de Rode. Il est plutôt ambivalent dans son jugement : on pourrait dire nuancé. »¹

Sur l'Amérique, de même que sur l'économie politique, il partage avec les libéraux ses contemporains et même ses successeurs un même et unique état d'esprit, qui transparaît malgré la diversité de quelques-uns de ses jugements. Il fait œuvre personnelle et complémentaire : c'est ainsi qu'il faut apprécier ce penseur singulier, qui a participé au développement des idées de liberté en France, et que ce livre vient enfin éclairer.

Benoît Malbranche

¹ Page 397.

