

Compte de l'auteur

LES

PRINCIPES FONDAMENTAUX DU DROIT

PAR

le comte de VAREILLES-SOMMIÈRES

Doyen de la Faculté catholique de droit de Lille.

~~~~~

LA LOI, DÉFINITION, FORMATION, DIVISION.  
LOIS NATURELLES. — LOIS POSITIVES DIVINES. — LOIS  
ECLÉSIASTIQUES. — LOIS CIVILES. — LA SOCIÉTÉ CIVILE. — SON  
ORIGINE. — ERREURS SUR L'ORIGINE DE LA SOCIÉTÉ CIVILE : — LE CONTRAT  
SOCIAL, — L'ORGANISME SOCIAL, — LE PATRIARCAT, — SYSTÈMES DIVERS. — LE  
POUVOIR. — SON ORIGINE. — SES FORMES. — DIVISION DU POUVOIR ET SÉPARATION  
DES POUVOIRS. — LE DROIT DE RÉVOLTE. — ERREURS SUR LE POUVOIR : — LA  
SOUVERAINETÉ INALIÉNABLE DU PEUPLE, — LA SOUVERAINETÉ  
ALIÉNABLE DU PEUPLE, — LE DROIT DIVIN,  
L'ÉCOLE HISTORIQUE, — SYSTÈMES  
DIVERS.

~~~~~

PARIS

LIBRAIRIE COTILLON
F. PICHON, successeur,
Imprimeur-éditeur,
Libraire du Conseil d'État, etc.
24, rue Soufflot, 24

} LIBRAIRIE GUILLAUMIN & C^{ie}
} Éditeurs du *Journal des Économistes*,
} de la *Collection des principaux*
} *Économistes, etc.*
} 14, rue Richelieu, 14

1889

Tous droits réservés.

LES
PRINCIPES FONDAMENTAUX
DU DROIT

LES
PRINCIPES FONDAMENTAUX
DU DROIT

PAR

le comte de VAREILLES-SOMMIÈRES

Doyen de la Faculté catholique de droit de Lille.



~~~~~  
« Les opinions émises dans une publication quelconque, livre, mémoire, discours, etc., par un membre de la Faculté, engagent seulement la responsabilité de l'auteur. Elles ne peuvent être considérées comme l'expression d'un programme, d'une méthode ou de principes approuvés par la Faculté. »

(Extrait du registre des délibérations de la Faculté catholique de droit de Lille.)

~~~~~  
LA LOI, DÉFINITION, FORMATION, DIVISION.
LOIS NATURELLES. — LOIS POSITIVES DIVINES. — LOIS
ECCLÉSIASTIQUES. — LOIS CIVILES. — LA SOCIÉTÉ CIVILE. — SON
ORIGINE. — ERREURS SUR L'ORIGINE DE LA SOCIÉTÉ CIVILE : — LE CONTRAT
SOCIAL, — L'ORGANISME SOCIAL, — LE PATRIARCAT, — SYSTÈMES DIVERS. — LE
POUVOIR. — SON ORIGINE. — SES FORMES. — DIVISION DU POUVOIR ET SÉPARATION
DES POUVOIRS. — LE DROIT DE RÉVOLTE. — ERREURS SUR LE POUVOIR : — LA
SOUVERAINÉTÉ INALIÉNABLE DU PEUPLE, — LA SOUVERAINÉTÉ
ALIÉNABLE DU PEUPLE, — LE DROIT DIVIN,
L'ÉCOLE HISTORIQUE, — SYSTÈMES
DIVERS.

~~~~~  
PARIS

LIBRAIRIE COTILLON  
F. PICHON, successeur,  
Imprimeur-éditeur,  
Libraire du Conseil d'État, etc.  
24, rue Soufflot, 24

LIBRAIRIE GUILLAUMIN & C<sup>ie</sup>  
Éditeurs du *Journal des Économistes*,  
de la *Collection des principaux*  
*Économistes, etc.*  
44, rue Richelieu, 44

1889

Tous droits réservés.

## PRÉFACE

---

### I

J'enseigne dans cet ouvrage ce qu'on ne m'a jamais enseigné, les premiers principes du droit.

Par la faute des programmes et de l'esprit du siècle, et non par celle des professeurs, les étudiants français sortaient naguère de l'école de droit sans avoir entendu parler des grandes questions préliminaires dont la solution, quelle qu'elle soit, fournit seule à la science du droit ses fondements, ses lignes maîtresses, ses contours nets, son aspect général.

Ils avaient été introduits dans l'immense édifice par une petite porte latérale. Ils avaient traversé une suite interminable d'appartements et de couloirs. Ils partaient par une autre porte de service, sans s'être rendu compte ni du plan, ni de la vue d'ensemble, ni de la solidité, ni de l'harmonie du monument.

Une définition superficielle des lois, qui convenait à peine aux seules lois civiles, une ou deux divisions du droit dans lesquelles figurait une mention rapide et banale du droit

naturel, c'était tout le bagage d'idées générales avec lequel les jeunes hommes s'engageaient dans le dédale de nos codes.

Non seulement on ne leur avait rien dit des lois positives divines, soit pour les affirmer, soit pour les nier<sup>1</sup>; non seulement on avait passé sous silence le pouvoir législatif que l'Église revendique et qui lui appartient; mais on ne leur avait pas montré l'origine et le but de la Société civile, qui réclame les lois civiles, la légitimité du Pouvoir, qui les fait, les formes différentes qu'il peut valablement revêtir, les limites de son autorité, les droits inviolables des sujets....

Or quiconque ne connaît pas ces choses, sût-il par cœur toutes les lois civiles, ne possède pas vraiment la science du droit: pas plus que ceux-là ne possèdent la science astronomique, qui peuvent nommer et indiquer les astres du firmament, mais ignorent leur volume, leur poids, leur distance, les courbes qu'ils décrivent, tout ce que révèlent d'admirables calculs.

Ce silence, pire que l'enseignement de l'erreur, avait pour premier effet de laisser naître et croître dans l'esprit des étudiants la conviction qu'il n'y a point, pratiquement, dans le monde d'autre autorité que l'État, et que tout ce que l'État ordonne est par là même légitime ou du moins obligatoire.

<sup>1</sup> Cette lacune ne dépare pas la science anglaise. Voir les ouvrages des jurisconsultes le plus en vogue en Angleterre: Austin, *Lectures on jurisprudence, or the philosophy of positive law*, fifth edit. revised by Robert Campbell, London, 1883; James Lorimer, *The institutes of law, a treatise of principles of jurisprudence*, Edinburg, 1880; Phillimore, *Commentaries upon international law*, 3<sup>e</sup> édit., London, 1879; Oke-Manning, *Commentaries on the law of nations*, London, 1839; etc.

A part ce principe, et quel principe! ils entraient dans la vie absolument dépourvus d'idées sur toutes les questions qu'on embrasse sous le nom de philosophie du droit, et qui ne sont pas seulement des questions scientifiques de l'ordre le plus élevé, mais des questions essentiellement pratiques, où l'homme d'État et le simple citoyen doivent chercher la règle supérieure de leur conduite<sup>1</sup>.

## II

Il est vrai que dès les premiers pas, contraste étrange, ils entendaient la tribune, la presse, le théâtre, les conversations retentir des problèmes sur lesquels l'école avait été muette.

Mais de ces discussions enflammées, la recherche scientifique était absente. L'intérêt et la passion la remplaçaient. L'affirmation ardente tenait lieu de raisonnement; la déclamation, de preuves.

L'heure de l'étude était passée: le jeune légiste n'avait pas le désir, ou le courage, ou les moyens de contrôler les assertions qui se croisaient autour de lui. Sur la table rase

<sup>1</sup> Sur la pauvreté philosophique de l'enseignement du droit en France, lire les doléances trop fondées de MM. Durand et Terrel, dans la préface de la traduction de la *Philosophie du droit* de Diodato Liroy (Paris, Chevalier-Maresq, 1887); celles de M. Courcelle-Seneuil, dans la préface de sa *Préparation à l'étude du droit* (Paris, Guillaumin et C<sup>ie</sup>, 1888); celles de M. Béchaux, professeur à la Faculté libre de droit de Lille, dans l'introduction (II) de son livre *le Droit et les Faits économiques* (Paris, Guillaumin et C<sup>ie</sup>, 1889); etc. — Comp. Fechtner, *Die praktische Philosophie und ihre Bedeutung für die Rechtsstudien* (Vienne, 1888).

qu'on avait laissée dans son esprit, s'imprimaient en désordre les principes, presque tous faux, et les formules, presque toutes défectueuses, qu'on répétait dans son milieu ou qui flattaient ses secrets instincts. Il devenait la victime et bientôt à son tour le propagateur d'une science artificielle, incohérente, vague, pleine de lacunes, inféconde quand elle n'était pas pernicieuse.

## III

Faute d'enseignement, les questions de philosophie sociale, bien qu'elles ne fussent nulle part en apparence plus agitées qu'en France, n'étaient nulle part moins étudiées et moins connues. L'œuvre nulle d'Oudot, l'œuvre médiocre de Bélimé sont presque tout ce que la France produisait en cinquante ans sur cette noble science, presque tout ce qu'elle pouvait mettre en regard des travaux remarquables qu'on publiait à l'étranger. Ces travaux étaient, du reste, ignorés chez nous, comme ceux des siècles précédents étaient oubliés. Quel jurisconsulte, fût-il professeur de Faculté, songeait à lire Bodin, Suarez ou Grotius? On vivait, en général, au jour le jour sur le fonds d'idées et de maximes si légèrement formé par Rousseau et par la Révolution, et l'on s'imaginait que ce trésor de pièces fausses mélangées de quelques pièces d'or était une richesse inépuisable qui nous dispensait d'étudier et de réfléchir.

La grande voix du Saint-Siège rappelait aux catholiques, quand il était utile, les vérités essentielles. Mais elles avaient

besoin d'être rassemblées, coordonnées, encadrées et méthodiquement démontrées. Le clergé, privé d'universités, ne pouvait consacrer à la science ses membres les plus distingués, et se bornait à donner dans les grands séminaires, sur les questions sociales, un enseignement excellent, mais élémentaire et vieilli, dans une langue et des conditions qui le dérobaient au public laïque.

En fait, presque personne en France ne possédait, relativement aux fondements de la société et du droit, un corps de doctrine complet, précis et raisonné. Quand un jeune homme sentait l'insuffisance des idées courantes, il cherchait vainement un architecte éclairé qui l'aidât à reconstruire l'édifice de ses convictions. Les hommes les plus réputés étaient pris au dépourvu par ses questions et ses objections. Ils lui donnaient sans assurance quelques explications sans netteté. Il fallait qu'il étudiât seul les faits, les principes et les livres. Mais rebuté par la difficulté d'entamer et de poursuivre sans guide une pareille entreprise, il y renonçait et se résignait à porter indéfiniment dans l'esprit des ruines et des nuages.

## IV

Le mal est en décroissance, par plusieurs causes. L'une est la création dans toutes les Facultés de droit des cours d'histoire du droit, de droit constitutionnel, d'économie politique, qui déversent à flots dans le pays des faits étudiés et des idées discutées. Une autre est la traduction dans notre langue de

plusieurs ouvrages étrangers, qui, s'ils ne contiennent pas la vérité entière, apprennent à la chercher et en donnent le goût. Puis les événements et les expériences faites en France ont dissipé les illusions d'un grand nombre sur la valeur de nos connaissances en droit naturel public; et les principes de 89, cette *grande muraille* qui se dressait contre les progrès de la justice et de la science, ne sont plus gardés et entretenus par d'aussi fanatiques défenseurs et d'aussi nombreux ouvriers. La vérité aujourd'hui les escalade facilement. Enfin et surtout la liberté de l'enseignement supérieur, quelque incomplète qu'elle soit, a commencé et ne cessera pas d'élever le niveau de la science française. Les Facultés catholiques de droit ont surgi, avec la vocation toute spéciale de mettre en évidence les vrais principes sociaux<sup>1</sup>.

## V

J'ai voulu tenter pour mon compte d'épargner aux jeunes gens curieux d'aller au fond des choses, les ignorances, les incertitudes, les angoisses et les efforts par lesquels j'ai passé. Le livre après lequel j'ai soupiré, le livre français, clair, précis, complet, que j'ai vainement cherché, j'ai pris le parti d'essayer de le faire pour moi-même et pour les autres<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Elles ont trouvé une vaillante avant-garde dans le congrès des juristes catholiques, qui, depuis douze ans, se réunit périodiquement sous la présidence de M. Lucien Brun, et qui pousse des reconnaissances profondes dans toutes les directions.

<sup>2</sup> « Un homme ne saurait guère rendre un meilleur service à son pays que

Malgré son titre austère, ce livre, dans ma pensée, n'est pas seulement destiné à ceux qui abordent ou qui cultivent la science du droit; il est écrit pour tous les hommes sérieux qui, par goût ou par profession, réfléchissent sur les destinées de l'humanité, sur la raison d'être, la formation et la structure des édifices sociaux qui l'abritent, sur la force et le but des lois auxquelles elle est assujettie. La partie philosophique du droit n'appartient pas en propre aux juristes : c'est le patrimoine commun de tous les citoyens éclairés.

Cet ouvrage est le développement des douze premières leçons du cours de droit civil que j'ai l'honneur de professer à la Faculté libre de droit de Lille. Il sera comme elles, si Dieu le permet, le portique d'une œuvre plus vaste.

J'ai pu, dans un livre, traiter avec une entière liberté certaines questions sur lesquelles, au cours, les lois défiantes qui régissent l'enseignement supérieur libre m'obligent à la réserve. Mais le livre, pas plus que le cours, ne descend jamais à faire de la politique dans le sens vulgaire du mot. C'est une œuvre purement scientifique, où des idées générales sont froidement démontrées, sans qu'on se préoccupe un seul instant

d'analyser et de redresser les idées qui circulent d'esprit en esprit, parmi la multitude, sans inspirer le moindre doute sur leur justesse ni sur la pureté de leur titre. Une partie de cette monnaie intellectuelle s'est trouvée fautive dès le début; une autre, d'excellent aloi à l'origine, paraît maintenant usée et rognée sur toutes les faces; une autre se compose de simples signes fiduciaires, auxquels on conserve un vieux nom, parce qu'il est tacitement admis que l'on continuera de s'en servir. » (Sumner Maine, *Essais sur le gouvernement populaire*, Londres, 1883, traduct. Paris, Thorin, 1887; ch. II, p. 88 de la traduction.)

des applications qu'elles peuvent recevoir dans notre pays et dans notre temps.

## VI

J'ai en horreur les longs livres, aussi bien s'ils sont de moi que s'ils sont d'autrui. Je me suis efforcé d'être court, ce qui m'a demandé beaucoup de temps. Être court, c'est ne dire que le nécessaire. Quand il y a beaucoup de choses nécessaires à dire, on peut être long et court à la fois. Sur les questions les plus graves et les plus mal connues, telles que l'origine de la société civile, l'origine du pouvoir, la prétendue souveraineté du peuple, la compétence législative du souverain temporel, je suis long, sans cesser, j'aime à le croire, d'être court. Là, les erreurs grossières, les erreurs captieuses et les erreurs plausibles abondent plus que partout ailleurs, et il importe de promener l'examen et la lumière dans les moindres recoins.

Sur chacun de ces sujets plus obscurcis qu'obscur, j'expose d'abord et justifie ma manière de voir. J'expose ensuite et discute toutes les opinions connues, en commençant par la plus fautive et la plus dangereuse, qui est en même temps, d'habitude, la plus populaire. Pour chaque opinion, j'indique les auteurs importants qui l'ont soutenue; je mets en relief avec une scrupuleuse exactitude les termes dans lesquels ils l'ont exprimée; je fais connaître les arguments sur lesquels on l'appuie, et ceux qui la ruinent.

J'ai voulu qu'en des matières aussi capitales le lecteur,

l'étudiant surtout, eût sous les yeux toutes les doctrines, anciennes ou modernes, étrangères ou françaises; qu'il ne fût point obligé de compléter lui-même le dossier et de dépouiller péniblement une immense littérature, et qu'après avoir lu toutes les pièces du procès, il pût, en pleine connaissance de cause, se faire une conviction définitive. Sa conviction ne sera pas toujours calquée sur la mienne, mais elle sera toujours raisonnée et raisonnable.

C'est un devoir pour moi de remercier ici mon éminent collègue et ami M. Arthaud, qui a bien voulu être mon premier lecteur et mettre à mon service sa pénétrante sagacité. J'ai bien souvent tenu compte de ses fines objections. Je remercie aussi mon jeune collègue, M. de Corbie, qui m'a aidé pour la bibliographie.

## VII

J'aime aussi peu les longues préfaces que les longs livres. Je n'ajoute à celle-ci qu'une observation et une déclaration.

Les vérités définies par l'Église en matière de droit naturel public exigent l'adhésion de tout catholique, et j'ajoute, de tout homme sensé; car, justifiées par le raisonnement et confirmées par les faits, elles sont trois fois pour une de palpables certitudes. Mais en dehors de ces points fixes, le champ reste libre aux opinions individuelles, et l'Église demeure impassible entre les systèmes contraires qui s'accordent pour tenir compte des jalons qu'elle a posés. Aussi



on se tromperait grandement, si l'on croyait que tous les écrivains catholiques ont une doctrine identique dans les questions de philosophie sociale. L'unité règne entre eux sur les choses nécessaires, mais ailleurs la liberté et bien souvent la variété. Suarez, de Haller, de Maistre, Taparelli sont quatre grands catholiques : or chacun professe sur l'origine immédiate de la Société civile et du Pouvoir des idées absolument différentes de celles des trois autres. *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus charitas*, c'est la devise scientifique des catholiques.

J'ai usé hardiment de l'indépendance absolue avec laquelle, tant que la vérité n'est pas hors de contestation, l'homme d'étude peut la chercher, penser et parler. Je n'ai jamais juré sur les paroles du maître, le maître fût-il saint Thomas ou Suarez. J'ai osé parfois, non sans défiance, être seul de mon avis. Si, par hasard et contre mon gré, il m'était arrivé, dans ces délicates investigations, de dépasser la limite du terrain libre et d'émettre une idée qui ne fût pas d'accord avec les infaillibles enseignements du Saint-Siège, fils soumis, à l'avance, je la rétracte et l'efface.

## BIBLIOGRAPHIE

### OUVRAGES ET DOCUMENTS

#### ANALYSÉS OU CITÉS DANS CE VOLUME

##### ÉCRITURE SAINTE

*Exod.* ch. xxii, v. 8 et 28.

*Prov.* viii, 15, 16.

*Joann.* x, 35.

*Rom.* xii, 4; xiii, 1, 4.

*I. Corint.* xii, 12.

##### CONCILES ET ACTES PONTIFICAUX

*Epist. VIII ad Anastasium imper.*, du pape Gélase. (Migne, *Patrologie latine*, t. LIX, col. 42.)

Concile de Constance, session xiii.

Concile de Trente, session iii, canon xiv.

Lettre d'Innocent XI, en forme de bref, du 11 avril 1682.

Constitution *Inter multiplices* d'Alexandre VIII, du 1<sup>er</sup> août 1690.

Décret du 16 juin 1766 de Clément XIII.

Encyclique *Mirari vos* de Grégoire XVI, du 15 août 1832.

Lettre apostolique *Ad apostolicæ* de Pie IX, du 22 août 1851.

Encyclique *Quanta cura* de Pie IX, du 8 décembre 1864.

*Syllabus*, du 8 décembre 1864.

- Encyclique *Diuturnum* de Léon XIII, du 29 juin 1881.  
 Encyclique *Immortale Dei* de Léon XIII, du 1<sup>er</sup> novembre 1885.  
 Encyclique *Libertas* de Léon XIII, du 20 juin 1888.

## OUVRAGES ET DOCUMENTS DIVERS

### INDIQUÉS DANS L'ORDRE CHRONOLOGIQUE

- Hérodote (484-406 av. J.-C.). *Histoire* (Thalie), Paris, Firmin Didot, 1855.  
 Socrate (469-401 av. J.-C.). D'après les *Mémoires* de Xénophon.  
 Xénophon (443-354 av. J.-C.). *Les Républiques de Sparte et d'Athènes — les Mémoires*, Paris, Firmin Didot, 1853.  
 Platon (430-347 av. J.-C.). *Les Lois — La République*, Paris, Firmin Didot, 1856; Gotha, édit. Jacobs et V. Rost, 3<sup>me</sup> édit., 1861.  
 Démosthène (385-322 av. J.-C.). *Discours contre Aristogiton* (338), Paris, Firmin Didot, 1857.  
 Aristote (384-322 av. J.-C.). *La Politique — Métaphysique*, Paris, Firmin Didot, 1862; Berlin, édit. Bekker, Reimar, 1831.  
 Épicure (341-270 av. J.-C.). D'après Guyau, *la Morale d'Épicure*. Paris, Germer-Baillière et C<sup>ie</sup>, 1881.  
 Chrysippe (280-207 av. J.-C.). D'après Ozanam, *Notes d'un Cours de droit commercial*, 1<sup>re</sup> Leçon, tome IX des œuvres complètes d'Ozanam, 4<sup>me</sup> édit., Paris, Lecoffre et C<sup>ie</sup>.  
 Polybe (203-121 av. J.-C.). *Histoire générale*, Paris, Firmin Didot, altera editio, 1859.  
 Cicéron (106-43 av. J.-C.). *De legibus — de republica — de inventione — oratio pro Milone — de officiis — de naturâ Deorum — de amicitia — pro Plancio*, Bibliotheca classica latina, Parisiis, Lemaire, 1827-1832.  
 Horace (65-8 av. J.-C.). *Satires* (III), Paris, Dubochet et C<sup>ie</sup>, 1843.

- Sénèque (3-65 ap. J.-C.). *Passim*. Bibliotheca classica latina, Parisiis, Lemaire, 1819-1830.  
 Tacite (54-134 ap. J.-C.). *Histoires — Annales*. Bibliotheca classica latina, Paris, Lemaire, 1819-1830.  
 Quinte-Curce (1<sup>er</sup> siècle ap. J.-C.). *Histoire d'Alexandre le Grand*. Bibliotheca classica latina, Paris, Lemaire, 1822-24.  
 Ulpien (mort vers 228). *Digeste*, frag. 1 pr., de const. princ.  
 Saint Jean Chrysostome (347-407). *Homélies*, Paris, Firmin Didot, 1861.  
 Saint Augustin (354-430). *Questiones ex nov. test.* (composé vers 400) — *Cité de Dieu* (achevé vers 426) — *Contra Faustum — De doctrinâ christianâ* (terminé en 426). Œuvres de saint Augustin, Venise, Antonelli, 14 vol. in-folio, 1858-1860.  
 Alexandre de Halès (mort en 1245). *Summa universa theologiae* (vers 1243), édition de Cologne, 1622.  
 Saint Thomas d'Aquin (1225-1274). *Commentaria in quatuor libris sententiarum magistri Petri Lombardi* (vers 1250) — *Summa theologiae* (vers 1272) — *De regimine principum — In Aristotelis stagyritæ nonnullos libros commentaria*. Œuvres complètes, Parme, Fiaccadori, 25 vol. in-4°, 1851-1869.  
 Jean de Paris (mort en 1304). *De regia potestate et papali*.  
 Duns Scot. *Questiones quodlibetales etc.* (vers 1300). — *Opera omnia*, Lyon, 13 vol. in-folio, 1639.  
 Dante Alighieri. *De monarchiâ mundi* (1310). — *Opere minori* de Dante, t. II, Florence, 3 vol. in-8°, 1857-58.  
 Durand de Saint-Pourçain. *De origine jurisdictionum* (vers 1313), Paris, 1 vol. in-4°, 1506.  
 Marsile de Padoue. *Defensor pacis* (vers 1315), Francfort, 1 vol. in-8°, 1623.  
 Pierre d'Ailly (1350-1420 ou 25). *Traité et Sermons*, Strasbourg, 1490.

- Barthole. *Lectura super secunda parte digesti veteris* (vers 1340). — *Lectura super infortiato* (vers 1345), in lege hostes, D. de captivis. Œuvres de Barthole, Venise, 10 vol. in-folio, 1615.
- Horn. *De civitate*.
- Guillaume Occam. *Disputatio inter clericum et militem super potestate etc.* (vers 1340), Paris, Gui Mercator, 1 vol. in-4°, 1598.
- Pierre de Andlo. *De Cæsareâ monarchiâ* (1460), publié par Marquard-Preher, sous le titre de *imperio romano*, imprimé à Strasbourg en 1603 et en 1612.
- Johannes Igneus. *Disputatio pro suprema potestate regis Franciæ*; cité par Suarez, de legibus, lib. III, cap. vii.
- Machiavel. *Discours sur Tite-Live*, composés vers 1516, imprimés après sa mort, à Rome, 1531 — *Histoire de Florence*, composée vers 1520, imprimée après sa mort, à Rome, 1532. Œuvres complètes de Machiavel, traduites par J.-V. Périès, Paris, Michaud, 12 vol. in-8°, 1823-26.
- Jacques Almain. *De potestate ecclesiasticâ et laicali — Contra Ockam*. Œuvres d'Almain, Paris, 1 vol. in-folio, 1517.
- Thomas Cajetan (1469-1534). *Verbo tyrannus*.
- Thomas Morus. *Utopia* (1518); traduit par Victor Stouvenel, Paris, Paulin, 1 vol. in-8°, 1842.
- Alciat (André). *Commentaires sur le code*, in l. 1, C. De summa Trinit, glos. 2 (vers 1530). Œuvres d'Alciat, Lyon, 6 vol. in-folio, 1560.
- Luther. *In Genesi — Consultation* sur le mariage bigamique de Philippe, landgrave de Hesse (donnée à Eisenach, 1537) — *Opera omnia*, Wittemberg, 19 vol. in-folio, 1539-59. Œuvres latines, Iéna, 5<sup>e</sup> édit., 4 vol. in-folio, 1612.
- Mélanchton. *Consultation* sur le mariage bigamique de Philippe, landgrave de Hesse (donnée à Eisenach en 1537). Voir le *Corpus doctrinæ christianæ*, par Peucer et Vogelin, Wittemberg, 1560 et suiv.

- Michel de l'Hospital. *Traité de la réformation de la justice* (écrit vers 1540, resté inédit jusqu'en 1824). Œuvres complètes, par Dufey, Paris, 5 vol. in-8°, 1824.
- Étienne de la Boëtie. *Servitude volontaire ou le Contr'un* (1546), imprimé à la suite de la *Notice bio-bibliographique de la Boëtie*, par le Dr de F. Payen, Paris, F. Didot, in-8°, 1853.
- Poynt (John). *Short treatise of politic power*, 1 vol. in-8, 1556.
- Castro (Alfonse de). *De potestate legis pœnalis*, Salamanque, in-folio, 1558; Paris, in-folio, 1578.
- Dominique Soto. *De justitiâ et jure*, Anvers, 1568.
- Hotman (François). *Franco-Gallia*, Genève, 1573; traduction française par S. Goulart, Cologne, 1 vol. in-8°, 1574.
- Bodin (J.). *Les Six Livres de la République*, Paris, in-fol., 1576; 7<sup>me</sup> édit., Paris, Jac. du Puys, in-8°, 1583.
- Buchanam (George). *De jure regni apud Scotos*, Edimbourg, 1 vol. in-4°, 1580.
- Hubert Languet. *Vindiciæ contra tyrannos*, Bâle, in-8°, 1581; l'édition porte la fausse indication d'Edimbourg, 1579; édition la plus récente, Leipsig, 1 vol. in-8°, 1846; traduction française par François Estienne, en 1581, sans lieu et sans nom d'imprimeur.
- Boucher (Jean). *De justâ Henrici III abdicacione*, Paris, in-8°, 1589.
- Guillaume Rose. *De justâ respublicæ christianæ in reges impios auctoritate*, Paris, in-8°, 1590.
- Molina (Louis). *De justitiâ et jure*, Cuença, 1592.
- Satire Ménippée, Paris, 1594; nouvelle édition, Paris, Dalibon, Didot imprimeur, 2 vol. gr. in-8°, 1824 et 1825, papier vélin.
- Mariana (J.). *De rege et regis institutione*, Tolède, in-4°, 1599; Wechelianis, in-12, 1640.
- Jacques I<sup>er</sup>, roi d'Angleterre. *Apologie*, Londres, Jean Norton, 1609.

- Suarès (François). *De legibus* (1611) — *Defensio fidei catholice* (1613) — *Opera omnia*, nouvelle édition, Paris, Louis Vivès, 21 vol. grand in-8°, 1856-1866.
- Marquez. *El Gobernador christiano*, Salamanque, 1612.
- Bellarmin (Robert). *Disputationes de controversiis christianæ fidei* (1613), Milan, Batezzati, 4 vol. in-4°, 1857-1872.
- Suarès (François). *De opere sex dierum* (1617).
- Lessius (Léonard). *De justitiâ et jure*, Anvers, 1621.
- Grotius (Hugo). *De jure belli ac pacis* (1624); traduit en français par Barbeyrac, et plus récemment par Pradier-Fodéré, Paris, Guillaumin et C<sup>ie</sup>, 3 vol. in-18, 1867.
- Selden (J.). *De jure naturali et gentium juxta disciplinam Hebræorum*, Londres, in-folio, 1640.
- Marca (Pierre de). *De concordia sacerdotii et imperii, seu de libertatibus ecclesiæ gallicanæ* (1641); réimprimé avec des additions de Boehmer, Francfort et Leipzig, in-folio, 1708.
- Descartes (René) (1596-1650). *Lettres*, Paris, Angot, 3 vol. in-4°, 1667. Œuvres complètes de Descartes, Paris, Hachette, 4 vol. in-8°, 1835.
- Hobbes (Thomas). *Elementa philosophica de cive*, Amsterdam, 1647; traduit en français par Sam. Sorbière, sous le titre de *Traité du citoyen*, Amsterdam, Jean Blaen, 1649. Œuvres complètes de Hobbes, London, Bohn, 16 vol. in-8°, 1839-1845.
- Pascal (Blaise). *Traité du vide* (1647).
- Bussembaum (Herm.). *Medulla theologiæ moralis*, Monasterii Westphal., typis Bern. Raesfeld, in-12 de 839 pages, 1650; dernière édition, Cologne, 2 vol. in-folio, 1757.
- Milton (John). *Traité du pouvoir civil dans les cours ecclésiastiques — Défense du peuple* (1651), ouvrages en prose de Milton, London, 7 vol. gr. in-8°, 1806. Voir *Étude sur les pamphlets politiques et religieux de Milton*, par A. Geffroy, Paris, Dezobry, 1848.
- Harrington (James). *Aphorismes*, Londres, 1653; traduits en français par Aubin, Paris, Leclerc, 3 part. in-8°, 1795.

- Pascal (Blaise) (1623-1662). *Les Pensées*, publiées après sa mort, 1670; édit. Havet, Paris, 1852.
- Hobbes (Thomas). *Léviathan*, Amsterdam, 1668. Œuvres complètes de Hobbes, London, J. Bohn, 16 vol. in-8°, 1839-1845.
- Spinosa (Bénédict). *Tractatus theologico-politicus*, Hambourg, in-4°, 1670; traduit par Émile Saisset, Paris, Charpentier, 3 vol. gr. in-8°, 1861.
- Pufendorf (Samuel, baron de). *Jus naturæ et gentium*, Lund, 1672; traduit en français par J. Barbeyrac, Amsterdam, 3<sup>me</sup> édit., 2 vol. in-4°, 1754.
- Cumberland (Richard). *De legibus naturæ disquisitio*, Londini, 1672; traduit en français par Barbeyrac, Amsterdam, in-4°, 1744.
- Bossuet (Jacques-Bénigne). *Politique tirée de l'Écriture sainte*, composée vers 1677, imprimée seulement après sa mort en 1709. Œuvres complètes de Bossuet, Paris, Vivès, 23 vol. in-8°, 1856. — *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, composé vers la même époque, imprimé seulement en 1720.
- Leibnitz (Godefroid-Guill.). *Observationes de principio juris — De actorum publicorum usu — De jure suprematus* (1677) — *Opera omnia*, par Dutens, Genève et Paris, 1768. Œuvres de Leibnitz, Paris, Firmin Didot frères, 1859 et suiv.
- Fleury (Claude). *Institution du droit ecclésiastique*, Paris, 1677; réimprimé, Paris, in-12, 1687.
- Filmer (sir Robert). *De patriarcha*, London, vers 1680.
- Déclaration du clergé de France* (1682).
- Bossuet (Jacques-Bénigne). *Défense de la déclaration de 1682*, composée en 1683 et 1684, publiée en 1730; traduite du latin par l'abbé Le Roy, 1774, Paris. Œuvres complètes de Bossuet, Paris, Vivès, 23 vol. in-8°, 1856.
- Jurieu (P.). *Lettres pastorales aux fidèles de France*, Amsterdam, 3 vol. in-12, 1686 et 1687.

- La Bruyère (Jean de). *Les Caractères* (1688), Paris, Napoléon Chaix, in-8°, 1865.
- Domat (Jean). *Traité des lois — Les Lois civiles* (1689). OEuvres complètes de Domat, Paris, F. Didot, 4 vol. in-8°, 1828-30.
- Locke (Jean). *Traité sur le gouvernement civil* (1690); traduit en français, Amsterdam, in-12, 1780.
- Bossuet (Jacques-Bénigne). *5<sup>me</sup> Avertissement aux protestants* (1690) — *Défense de l'Histoire des variations* (1691). OEuvres complètes de Bossuet, Paris, Vivès, 23 vol. in-8°, 1856.
- Sidney (Algernon). *Discours sur le gouvernement* (1698); traduit en français par Samson, La Haye, 3 vol. in-8°, 1702.
- Cocceji (Samuel). *Disputatio inauguralis de principio juris* (1699).
- Domat (Jean). *Le Droit public — Legum delectus*, publiés après sa mort, 1700. OEuvres complètes, Paris, Firmin Didot, 4 vol. in-8°, 1828-1830.
- Thomasius (Christian Thomasen, dit). *Écrits divers, articles, pensées*, 4 vol. 1701-1721 — *De historia sectæ machiavelistarum et monarchomacorum*, Hallens, 1702.
- King (William). *De origine mali*, Dublin, in-4°, 1702.
- Thomasius (Christian Thomasen, dit). *Fundamenta juris naturæ et gentium* (1705).
- Clarke (Samuel). *Religion naturelle*, Londres, 1705; traduit par Ricotier, Amsterdam, 3 vol. in-8°, 1727.
- Dupin (Louis Ellies). *Traité de la puissance ecclésiastique et temporelle*, Paris, in-8°, 1707.
- Boehmer (Just-Henning). *Introductio in jus publicum universale* (1709); 4<sup>me</sup> édit., Francfort, 1758.
- Fénelon (François de Salignac de la Mothe). *Dialogues des morts* (1712). OEuvres complètes, Besançon, Gauthier, 27 vol. in-8°, 1834.
- Acker (F.-Henri). *Comment. de monarchomachis...*, Leipzig, 1716.
- Cocceji (Henri). *Autonomia juris gentium*, Francfort, 1718.

- Van Espen (Z.-Bernard). *Jus ecclesiasticum universum* (vers 1720). OEuvres de Van Espen, publiées par J. Barre, Paris, 4 vol. in-folio, 1753.
- Vico (Giambattista). *De uno universi juris principio et fine uno*, Napoli, 1720. OEuvres complètes, par Ferrari, Milan, 6 vol. in-8°, 1834-35.
- Fénelon (François de Salignac de la Mothe). *Dissertation touchant le Souverain Pontife*, publiée après sa mort, Versailles, 1720. — *Essai sur le gouvernement civil*, publié par le chevalier de Ramsay, Londres, 1721. OEuvres complètes de Fénelon, Besançon, Gauthier, 27 vol. in-8°, 1834.
- Cocceji (Henri). *Exercitationes juris gentium*, Lemgo, in-4°, 1722.
- Voigt. *Hornburgische reformationen Geschichte*, Stade, 1725.
- Vico (Giambattista). *Cinque libri de principj d'una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni*, Napoli, 1725; traduction française de Michelet, sous ce titre : *Principes de la philosophie de l'histoire*; dans les OEuvres choisies de Vico, Paris, L. Hachette, 2 vol. in-8°, 1835.
- Billuart (F.-C.-R.). *Summa sancti Thomæ*, Brixia, 1738; nova editio, Arras, Victor Brunet, 7 vol. in-4°, 1866-1869.
- Rollin (Charles). *Histoire ancienne* (1740). OEuvres complètes de Rollin, Paris, Firmin Didot, 30 vol. in-8°, 1825-1827.
- Barbeyrac (Jean). *Traité du droit de la nature et des gens etc.*; traduit de Pufendorf, Londres, 1740 et 1741.
- Wolf (Christ.). *Jus naturæ*, Francfort et Leipzig, 8 vol. in-8°, 1740 et s.
- Cocceji (Samuel). *Grotius illustratus*, Breslau, 3 vol. in-folio, 1744-1748.
- Bianchi (Jean-Antoine). *Traité de la puissance ecclésiastique*, Rome, 1745; traduit de l'italien par l'abbé Peltier, Paris, Gaume frères, gr. in-8°, 1857.
- Burlamaqui (J.-J.). *Principes du droit naturel* (1747). OEuvres de Burlamaqui, Paris, Janet et Cotelle, 2 vol. in-12, 1821.

- Montesquieu (Ch. secondat, baron de la Brède et de). *L'Esprit des lois*, Genève, 1748; Paris, Firmin Didot, 4 vol. in-8°, 1820.
- Concina (Daniel). *Theologia christiana dogmatico moralis*, Rome et Venise, in-4°, 1749.
- Wolf (Christ.). *Institutiones juris naturæ et gentium*, Halæ, 1750; traduites en français par Élizée Luzac, Leyde, 6 vol. in-12, ou 2 vol. in-4°, 1772.
- Burlamaqui (J.-J.). *Principes de droit politique* (1751). Œuvres de Burlamaqui, Paris, Janet et Cotellet, 2 vol. in-12, 1821.
- Rousseau (Jean-Jacques). *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, Amsterdam, 1755. Œuvres complètes de Rousseau, Paris, Lequien, 20 vol. in-8°, 1823-26.
- Vattel (Emmerich de). *Droit des gens*, Neufchatel, 1758; édition Pradier-Fodéré, Paris, Guillaumin, 3 vol. gr. in-18, 1863.
- Helvétius (Claude-Adrien). *L'Esprit* (1758). Œuvres complètes, Paris, imp. Didot l'aîné, 14 vol. in-18, 1795.
- Schwartz (P. Ignatius). *Institutiones juris publici universi naturæ et gentium*, Venise, 2 vol. in-4°, 1760.
- Extraits des Assertions dangereuses et pernicieuses*, Paris, in-4° ou 4 vol. in-12, 1762.
- Rousseau (Jean-Jacques). *Contrat social*, Amsterdam, 1762. — *Lettre à M. Philopolis*. Œuvres complètes de Rousseau, Paris, Lequien, 20 vol. in-8°, 1823-26.
- Beccaria (Cesare-Bonesana, marquis de). *Dei Diletti e delle pene* (1764); traduit par Faustin Hélie, Paris, Guillaumin, 2<sup>me</sup> édit., in-18.
- Crusius (Christ.-Aug.). *Philosophie morale*, Leipzig, in-8°, 1767.
- Ferguson (Adam). *An Essay on the history of civil society* (1767); traduit par Bergier, Paris, 2 vol. in-12, 1783.
- Mably (Gabr.). *Doutes sur l'ordre naturel des sociétés* (1768). Œuvres réunies par Arnoux, Paris, Ch. Desbrières, 15 vol. in-8°, 1794-95.

- Bonnet (Charles). *Palingénésie philosophique* (1769). Œuvres d'histoire naturelle et de philosophie, Neufchatel, 10 vol. in-4°, ou 18 vol. in-8°, 1779-83.
- Raynal (Guill.-Thomas). *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les Indes* (1770); édition refondue, Genève, 1780; nouvelle édition, Paris, A. Coste, 12 vol. in-8°, 1820.
- Burlamaqui (J.-J.). *Éléments de droit naturel* (1774). Œuvres de Burlamaqui, Paris, Janet et Cotellet, 2 vol. in-12, 1821.
- Filangieri (Gaetano). *La Scienza della legislazione* (1780-1785); traduite par Gallois, 3<sup>me</sup> édition française, Paris, Aillaud et Dufart, 3 vol. in-8°, 1840.
- Liguori (saint Alphonse de). *Homo apostolicus*, Venise, 1782; souvent réimprimé avec l'ensemble des ouvrages de théologie morale de l'auteur.
- Kant (Emmanuel). *Introduction à la métaphysique des mœurs* (1784); traduit par Barni, Paris, Durand, in-8°, 1854.
- Zallinger. *Institutiones juris naturalis et ecclesiastici publici*, Augsbourg, 1784; nouvelles éditions, Rome, 3 vol. in-8°, 1824 et 1839.
- Paley (William). *Elements of moral and political philosophy*, London, 1785; traduit par Vincent, Paris, 2 vol. in-8°, 1817.
- Sieyès (l'abbé). *Vues sur les moyens d'exécution dont les représentants de la France pourront disposer* (1788).
- Mounier (Jean-Joseph). *Considérations sur le gouvernement qui convient à la France* (1789).
- Burke (Edmond). *Réflexions sur la Révolution française* (1790); traduites en français avec des notes, par A. A\*\*\*, Paris, 3<sup>me</sup> édition, in-8°, 1823.
- Cazalès, *Discours sur le renvoi des ministres* (1790); discours recueillis en 1821, Paris.
- Spedalieri (Niccolò). *De' diritti del' uomo* (1791); 2<sup>me</sup> édit., Gênes, 2 vol. in-8°, 1805.
- Maury (J.-Siffrein). *Opinion sur la souveraineté du peuple* (v. 1792). Œuvres choisies du cardinal Maury, Paris, 5 v. in-8°, 1827.

- Fichte (J.-Gott.). *Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution*, 2 vol. in-12, 1793; traduit par Jules Barni, Paris, Chamerot, in-8°, 1859 — *Grundlage des Naturrechts (1796-1797)*. Voir Œuvres complètes, Berlin, Veit und Co, 8 vol. in-8°, 1845-46; plus 3 vol. in-8° de nachgelassene Werke, Bonn, Marcus, 1846.
- Kant (Emmanuel). *Principes métaphysiques de la science du droit (1796)*; traduit par Barni, Paris, Durand, in-8°, 1854.
- Bonald (Louis-Gabr., vicomte de). *Théorie du pouvoir politique et religieux (1796)*; souvent réimprimée, notamment Adrien Leclère, 2 vol. in-8°, 1854.
- Maistre (comte Joseph de). *Étude sur la souveraineté*, écrite en 1796. Œuvres inédites, Paris, Vatou, 2 vol. in-8°, 1870.
- Bonald (Louis-Gabriel, vicomte de). *Législation primitive (1802)*, 4<sup>me</sup> édition, Paris, Leclère, 1860.
- Krause (C.-C.-Frédéric). *Reine allgemeine Lebenslehre und Philosophie der Geschichte zu Begründung der Ebenkuntstwissenschaft, 1803*.
- Schelling (P.-W.-J.). *Écrits philosophiques (1797, 1804, 1809)*; traduits par Bénard, Paris, Ladrangé, in-8°, 1847. Œuvres complètes de Schelling, Stuttgart, Cotta, 14 vol. in-8°, 1856-61.
- Péron (Fr.). *Voyage aux terres australes*, Paris, 1807 et 1816; 2<sup>me</sup> édition, Paris, A. Bertrand, 4 vol. in-8°, 1824.
- Bentham (Jérémy). *Théorie des peines et des récompenses*, rédigée par Ét. Dumont, London, 1811, et Paris, 1818, 2 vol. in-8°.
- Niebuhr (Berthold-Georges). *Histoire romaine (1811)*; traduite sur la 3<sup>me</sup> édition, Berlin, Reimer, 1828-32, par Golbéry, Strasbourg et Paris, Levrault, 7 vol. in-8°, 1830-40.
- Schleiermacher (F.-D.-E.). *La Doctrine de l'État (vers 1811)*.
- Bonald (Louis-Gabriel, vicomte de). *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales (1813)*. Paris, Adrien Leclère et Co, 2<sup>me</sup> édition, 2 vol. in-8°, 1826.

- Haller (Charles-Louis de). *Restauration der Staatswissenschaft etc. (Restauration de la Science politique)*, Winterthur, 1816-1820; traduit en partie par l'auteur lui-même, Lyon et Paris, Rusand, 3 vol. in-8°, 1824-1830; en partie après sa mort, Paris, Delahaye, 3 vol. in-8°, 1860.
- Bentham (Jérémy). *Plan of parliamentary reform (1817)*. Œuvres complètes de Bentham, Edinburg, 11 vol. gr. in-8°, 1838-43.
- Constant (Benjamin). *Cours de politique constitutionnelle (1817-1820)*, 2<sup>me</sup> édition, Paris, Guillaumin et Co, 2 vol. in-8°, 1872.
- La Mennais (l'abbé Félicité-Robert de). *Essai sur l'indifférence en matière de religion (1817-1823)*. Voir Œuvres complètes, Paris, Pagnerre, 11 vol. in-18, 1844 et suiv.
- Frayssinous (Mgr Denis-Antoine-Luc). *Les vrais principes sur les libertés de l'Église gallicane*, in-8°, 1818.
- Maistre (le comte Joseph de). *Du Pape (1819)*, 26<sup>me</sup> édition, Lyon, Pélagaud, in-8°, 1882.
- Constant (Benjamin). *Discours prononcé à la Chambre des députés*, le 10 mars 1820.
- Portalis (J.-E.-M.). *De l'usage et de l'abus de l'esprit philosophique*, ouvrage posthume; Paris, A. Égron, 2 vol. in-8°, 1820.
- Romagnosi (Gian-Domenico). *Assunto primo della scienza del diritto naturale*, Milan, in-8°, 1820.
- Lepage (M.-P.). *Éléments de la science du droit (1820)*, 2<sup>me</sup> édition, Paris, Antoine Bavaix, 2 vol. in-8°, 1823.
- Luzerne (le cardinal César-Guillaume de la). *Sur la Déclaration du clergé de France de 1682*, Paris, 1821. Œuvres, Paris et Lyon, 2 vol. in-8°, 1842.
- Maistre (le comte Joseph de). *Les Soirées de Saint-Petersbourg (1821)*. Nombreuses éditions, Lyon, Pélagaud.
- Hegel (W.-T.). *Naturrecht und Staatswissenschaft oder Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821)*. Voir Œuvres, Berlin, Dancker, 18 vol. in-8°, 1832-41.

- Carus (C.-G.). *Anatomie comparée*, Leipzig, 1826 ; traduit par Jourdan, Paris, J.-B. Baillière, 3 vol. in-8° et atlas in-4°, 1835.
- Royer-Collard. *Discours prononcé à la Chambre des députés, le 30 mai 1827.*
- Comte (Charles). *Traité de législation ou Exposition des lois en général* (1827), 2<sup>me</sup> édit., Paris, Chamet et Ducoller, 4 vol. in-8°, 1835.
- Sthal (Frédéric-Jules). *Histoire de la philosophie du droit* (1827); dernière édition allemande, 1870 ; traduit par A. Chauffard, Paris, E. Thorin, 1880.
- Bonald (Louis-Gabriel, vicomte de). *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société*, Paris, 1830.
- Comte (Auguste). *Cours de philosophie positive*, Paris, Bachelier, 6 vol. in-8°, 1830-41, 2<sup>me</sup> édit., 1864.
- Foucart (E.-V.). *Cours de droit administratif* (1832), 4<sup>me</sup> édit., Paris, Maresq, 3 vol. in-8°, 1855.
- Bentham (Jérémy). *Déontologie ou Science de la morale*, ouvrage posthume, 1833 ; traduit par Benj. Laroche, Paris, 2 vol. in-8°, 1834.
- Macarel (M.-L.-A.). *Éléments de droit politique*, Paris, in-16, 1833.
- Jouffroy (Th.). *Cours de droit naturel* (1834-1842); 5<sup>me</sup> édit., Paris, Hachette, 2 vol. in-18, 1876.
- Rossi (P.). *Cours de droit constitutionnel*, recueilli par M. A. Porée, 1835-1836 ; Paris, Guillaumin et C<sup>ie</sup>, 4 vol. in-8°, 1866-67.
- Tocqueville (Alexis de). *La Démocratie en Amérique* (1835) ; 16<sup>me</sup> édit., Paris, Lévy et Librairie nouvelle, 2 vol. in-8°, 1874.
- Ozanam (Frédéric). *Du progrès par le christianisme* (1835). Œuvres complètes, Paris, Lecoffre, 4<sup>me</sup> édit., 9 vol., 1872.
- Ahrens (Henri). *Cours de droit naturel*, en français, (1837-39) ; 7<sup>me</sup> édit., Leipzig, Brockhaus, 2 tomes en 1 vol. in-8°, 1875.

- Bélimé (W.). *Philosophie du droit ou Cours d'introduction à la science du droit* (1837) ; 3<sup>me</sup> édit., Paris, Durand et Pédone-Lauriel, 2 vol. in-8°, 1869.
- Gosselin (l'abbé). *Pouvoir du Pape au moyen âge sur les souverains* (1839) ; 2<sup>me</sup> édit., Louvain, 2 vol. in-8°, 1845.
- La Ferrière (F.). *Cours de droit public et administratif* (1839) ; 5<sup>me</sup> édit., Paris, Cotillon, 2 vol. in-8°, 1860.
- Oke-Manning. *Commentaries on the law of nations*, London, 1839.
- Ozanam (Frédéric). *Notes d'un Cours de droit commercial* (1839) ; tome VIII des Œuvres complètes, 9 vol. in-12, 4<sup>me</sup> édit., Paris, Lecoffre, 1872.
- Rosmini Serbati (l'abbé). *Filosofia del Diritto* (1841), 2<sup>me</sup> édit., Intra, Paolo Bartoletti, 2 vol. gr. in-8°, 1866.
- Balmès (Jacques). *Protestantisme et Catholicisme comparés dans leurs rapports avec la civilisation européenne* (1844) ; traduit de l'espagnol en 1848, par A. de Blanche-Raffin ; 8<sup>me</sup> édit., Paris, Vaton, 3 vol. in-12, 1870.
- Taparelli d'Azeglio (le R. P.). *Saggio teoretico di diritto naturale, appoggiato sul fatto*, Napoli, 1844 ; traduction de l'italien (anonyme), 2<sup>me</sup> édit., Tournai, H. Castermann, 2 vol. gr. in-8°, 1875.
- Guizot. *Discours*, passim.
- Brougham (lord). *Principes du gouvernement démocratique et du gouvernement mixte* (vers 1846). Œuvres, 9 vol. in-8°, London, 1855 à 1857.
- Oudot (J.). *Premiers essais de philosophie du droit et d'enseignement méthodique des lois françaises*, Paris, Joubert, in-8°, 1846.
- Bautain (l'abbé). *La Religion et la Liberté* (1848), 2<sup>me</sup> édit., Paris, Hachette et C<sup>ie</sup>, 1862.
- Houzel. *Constitution sociale*, Paris, Casse et Delamotte, in-8°, 1848.
- Ortolan (J.-L.-E.). *De la souveraineté du peuple*, Paris, in-8°, 1848.



- Paris (Mgr). *La démocratie devant l'enseignement catholique*, Paris, Lecoffre et C<sup>ie</sup>, in-8°, 1849.
- Garnier (Adolphe). *Traité de morale sociale*, Paris, Hachette, in-8°, 1850.
- Girardin (de). *Unité de collège*, Paris, 1850.
- Nuytz (Jean-Népomucène). *Juris ecclesiastici institutiones — In jus ecclesiasticum universum tractationes* (vers 1850).
- Tocqueville (Alexis de). *L'ancien Régime et la Révolution* (1850), 10<sup>e</sup> édit., Paris, Lévy et librairie nouvelle, 1 vol. in-8°, 1875. Œuvres complètes, 9 vol.
- Bluntschli (Jean-Gaspard). *Allgemeines Staatsrecht*, München, 1851; traduit (*Théorie générale de l'État*) par Armand de Riedmaten, 2<sup>me</sup> édit., Paris, Guillaumin et C<sup>ie</sup>, in-8°, 1881.
- Proudhon (Pierre-Joseph). *Idée générale de la Révolution au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Garnier, 1 vol. in-8°, 1851.
- Moleschott (Jacques). *La Circulation de la vie* (*Der Kreislauf des Lebens*), Mayence, 1852; 5<sup>me</sup> édit., 1876; traduction, Paris, Germer Baillière, 2 vol. in-12, 1866.
- Ihering (R. von). *Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung*, Leipzig, 1852-63; traduit par M. Meulenaere, Leipzig et Gand, Clemm, Paris, Maresq aîné, 5 vol. in-8°, 1877-82.
- Baudrillart (H.). *Bodin et son temps*, Paris, Guillaumin, 1853, 1 vol. in-8°.
- Phillimore (sir Robert). *Commentaries upon international law* (1854-61); 3<sup>me</sup> édit., London, 1879.
- Bensa (Ant.-Mar.). *Juris naturalis universi summa*, Paris, Leroux et Joubert, 2 vol. in-8°, 1855.
- Ahrens (Henri). *Encyclopédie juridique ou Exposition de la science du droit privé, public et international* (1855-57); traduit de l'allemand par Chauffard, Paris, Thorin, 2 vol. in-8°, 1880.
- Büchner (Louis). *Force et matière* (*Kraft und Stoff*), Francfort, 1855; Paris, Reinwald, 1 vol. in-8°, 1876.

- Liberatore (P.-M.). *Institutiones philosophiæ*, Rome, 1855; Naples, Giannini, 1875.
- Pie (cardinal). *Instructions synodales sur les erreurs de la philosophie moderne...* (1855 et s.). Voir Œuvres complètes, Paris et Poitiers, Oudin, 9 vol. in-8°, 8<sup>me</sup> édit., 1886.
- Quételet (J.). *Essai de physique sociale*, Bruxelles, in-8°, 1855.
- Thiercelin (H.). *Principes du droit* (1857), 2<sup>me</sup> édit., Guillaumin et C<sup>ie</sup>, in-12, 1865.
- Duvergier de Hauranne (Prosper). *Histoire du gouvernement parlementaire en France*; Lévy frères, 7 vol. in-8°, 1857-65.
- Proudhon (Pierre-Joseph). *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, Paris, 3 vol. in-18, 1858.
- Grey (le comte). *Essay on Parliamentary government* (1858); 2<sup>me</sup> édit., London, 1864.
- Hare (Thomas). *Treatise on the election of representatives parliamentary and municipal*, London, 1859.
- Simon (Jules). *La Liberté*, Paris, 2 vol., 1859; devenue *la Liberté politique*, 1 vol. in-12, et *la Liberté civile*, 1 vol. in-12, 4<sup>me</sup> édit., Hachette et C<sup>ie</sup>.
- Ventura (le R. P.). *Essai sur le pouvoir civil*, Paris, Gaume, 1859.
- Bautain (l'abbé). *Philosophie des lois*, Paris, in-12, 1860.
- Janet (Paul). *Histoire de la philosophie morale et politique*, Paris, Ladrangé, 1860; 4<sup>me</sup> édit. sous ce nouveau titre : *Histoire de la philosophie politique dans ses rapports avec la morale*, Paris, 2 vol. in-8°, 1881.
- Mohl (Robert de). *Staatsrecht und Politik*, Berlin, in-8°, 1860.
- Montalembert (Charles Forbes, comte de). *Les moines d'Occident*, Paris, 6 vol. in-8°, 1860-1875.
- Carrara (François). *Programme du Cours de droit criminel*, fait à l'Université de Pise (partie générale), 1861; 6<sup>me</sup> édit. italienne, Lucca, 1889; traduit par Paul Baret, Paris, Marescq, in-8°, 1876.

- Ducrocq (Th.). *Cours de droit administratif* (1861), 1 vol. in-8°; 7<sup>me</sup> édit., Paris, Thorin, 2 vol. in-8°.
- Tongiorgi (Salvator). *Institutiones philosophicæ* (1861); nova éditio, OEniponti, 3 vol. in-12, 1867.
- Fauwcett (Henry). *Le bill de réforme de M. Hare simplifié et expliqué*, London, 1861.
- Bathie (A.-P.). *Traité de droit public et administratif*, Paris, Cotillon, 7 vol. in-8°, 1862-1863; Paris, Larose et Forcel, 8 vol. in-8°, 1885.
- Büchner (Louis). *Nature et Science (Natur und Wissenschaft)*, Leipzig, 1862; traduit par Gustave Lanth, Paris, Germer Baillière, 1 vol. in-8°, 1882.
- Herbert Spencer. *Premiers Principes (First principles)*, 1862; nouvelle édition, 1867; traduit de l'anglais par Cazelles, Paris, Germer Baillière, 1 vol. in-8°, 1871.
- Mill (John Stuart). *Le Gouvernement représentatif* (1862); traduit par M. Dupont-White, Paris, in-12, 3<sup>me</sup> édit., Guillaumin, 1877.
- Huxley (H.). *Place de l'homme dans la nature (Man's place in nature)*, London, 1863; Paris, G. Baillière, 1 vol. in-8°, 1886.
- Franck (Ad.). *Réformateurs et publicistes de l'Europe* (moyen âge et renaissance), Paris, Michel Lévy, in-8°, 1864.
- Issel. *Grotte ossifère de la Finale*, Milan, in-12, 1864.
- Maupied (Mgr). *Le Syllabus et l'Encyclique Quanta cura*, du 8 décembre 1864; Tourcoing, Boileux, éditeur, sans date, 1 vol. gr. in-8°.
- Pradier-Fodéré (E.). *Éléments de droit public et d'économie politique*, Paris, in-18, 1864.
- Cornevall Lewis. *Dialogue sur la meilleure forme de gouvernement*.
- Mill (John Stuart). *L'Utilitarisme* (1864); traduit en français dans *la Revue nationale*, par M. de la Friche.
- Audisio (Gulielmus). *Droit public de l'Église*; traduit de l'italien par le chanoine Labis, Louvain, Peeters, 3v. in-8°, 1865.

- Bagehot (Walter). *La Constitution anglaise* (1865 à 1867); traduit par Gaulhiac, Paris, in-12, 1869.
- Austin. *Lectures on jurisprudence, or the philosophy of positive law* (1865). Sifted édition, revised by Robert Campbell, London, 1885.
- M\*\*\* B\*\*\*. *Institutes du droit naturel privé et public et du droit des gens*, Paris, Étienne Giraud, 2 vol. in-12, 1866. Il y a eu une seconde édition.
- Lorimer (James). *Constitutionalism of the future*, London, 1867.
- Audisio (Gulielmus). *Juris naturæ et gentium privati et publici fundamenta*, Tournai, Castermann, 1 vol. in-8°, 1868.
- Hæckel (Henri). *Histoire de la création des êtres organisés (Naturl. Schapfungsgeschichte)*, Berlin, 1868; 6<sup>me</sup> édit., 1875. — *Exposé des doctrines de l'évolution de Gæthe, Lamark, Darwin*; traduit en français par Martins, in-8°, 1874.
- Prévost-Paradol. *La France nouvelle*, Paris, in-12, 1868.
- Renan (Ernest). *Questions contemporaines*, Paris, Lévy, 1868.
- Aucoc (Léon). *Conférences sur l'administration et le droit administratif*, faites à l'école des Ponts-et-Chaussées, Paris, Dunod, 1869.
- Coignet. *La Morale indépendante*, recueil publié de 1865 à 1869. Paris, Germer Baillière.
- Gratry (l'abbé). *Lettres sur la religion*, Paris, Douniol et Lecoffre, 1869. Plusieurs éditions consécutives.
- Bluntschli (Jean-Gaspard). *Le droit international codifié* (1869); traduit par Lardy, Paris, Guillaumin et C<sup>ie</sup>, in-8°, 4<sup>me</sup> édit., 1887.
- Hartmann (Édouard de). *Philosophie de l'inconscient (Phil. des Unbewussten)*, Berlin, 1869; traduit de l'allemand par Nolen, Paris, G. Baillière, 2 vol. in-8°, 1877.
- Maret (Mgr). *Mémoire présenté au Concile du Vatican* (1869).
- Tarquini (le Père). *Principes du droit de l'Église réduits à leur plus simple expression*, Bruxelles, Goemare, 1 vol. in-8°, 1869, traduits par Onclair, Bruxelles, Goemare, 1 vol. in-8°, 1876.

- Boistel (Alph.). *Cours élémentaire de droit naturel*, Paris, Thorin, in-8°, 1870.
- Borély (J.). *Nouveau système électoral — Représentation proportionnelle de la majorité et de la minorité*, Paris, Thorin, in-8°, 1870.
- Hæckel (Henri). *Origine et généalogie de l'espèce humaine (Ueber die Entstehung und Stammbaum der Menschengattung)*, Berlin, 1870.
- Littré (E.). *Les Origines organiques de la morale*, revue positive, janvier 1870.
- Parieu (E. de). *Principes de la science politique* (1870); 2<sup>me</sup> édit., Paris, Sauton, in-8°, 1875.
- Royer (M<sup>me</sup> Clémence). *Origine de l'homme et des sociétés*, Paris, 1870.
- Seaman. *Système du gouvernement américain* (1870); traduit par Th. Hippart, Bruxelles, Muquardt, in-8°, 1872.
- Darwin (Charles). *The descent of man (Descendance de l'homme)* (1871); traduite en français par M. Maulinéc, Paris, 2 vol. in-8°, 1872.
- Fortnighthy Review*, novembre 1871.
- Laboulaye (Édouard). *Questions constitutionnelles*, Paris, Charpentier, in-18, 1872.
- Onclair (l'abbé). *De la Révolution et de la Restauration des vrais principes sociaux*, Bruxelles, Goemare, 3 vol. in-8°, 1872-73.
- Morel (l'abbé). *L'origine des sociétés*.
- Tissot (J.). *Principes de droit public*, Paris, Marescq, 2 vol. in-8°, 1872.
- Coquille. *Politique chrétienne du pouvoir*, Paris, 1872.
- Bouquillon (Thomas). *Institutiones theologiæ moralis fundamentalis*, Bruges, Beyaert et Lefoort, in-8°, 1873.
- Cherbuliez. *La Démocratie en Suisse*, Paris, 2 vol. in-8°, 1873.
- Littré (E.). *La Science au point de vue philosophique*, Paris, in-12, 1873.

- Mancini. *Diritto internazionale; prelezioni*, Napoli, in-8°, 1873.
- Spencer (Herbert). *Introduction à la science sociale* (1873); traduction, Paris, G. Baillière, 3<sup>me</sup> édit., 1 vol. in-8°, 1877.
- Ackerman (M<sup>me</sup>). *Poésies philosophiques*, Paris, Lemerre, in-18, 1874.
- Hæckel (Henri). *Anthropogénie*, Leipzig, 1874; 3<sup>me</sup> édit., 1877.
- Jæger. *Manuel de zoologie* (1874); traduit par Giard, reproduit en partie à la suite du livre de M. Espinas, *les Sociétés animales*, 2<sup>me</sup> édit., Paris, Germer Baillière, 1878.
- Raboisson (l'abbé). *Du pouvoir, ses origines, ses limites, ses formes, ses transformations*, Paris, Plon et Cie, 1874.
- Feretti (le R. P.). *Praelectiones juris naturæ*, cours autographié, professé au Collège romain vers 1875.
- Glasson (Ernest). *Éléments du droit français considéré dans ses rapports avec le droit naturel et l'économie politique*, Paris, 1875; 2<sup>me</sup> édit., Paris, Pédone Lauriel, 2 vol. in-8°, 1880.
- Jannet (Claudio). *Les États-Unis contemporains* (1875); 5<sup>e</sup> édit., Paris, Plon et Cie, 2 vol. gr. in-18, 1887.
- Maupied (Mgr). *De l'origine du pouvoir civil*, Saint-Brieux, Prudhomme, broch. in-8°, 1875.
- Miraglia (Luigi). *Le due fasi della scienza economica in rapporto allo svolgimento della filosofia moderna*, Napoli, Perroti, 1875.
- Pradier-Fodéré (E.). *Droit international privé*, de Pasquale Fiore; traduit et annoté, Paris, Durand et Pédone Lauriel, 1 vol. in-8°, 1875.
- Périn (Charles). *Les Lois de la société chrétienne*, Paris, Lecoffre fils et Guillaumin, 2 vol. in-8°, 1875. Il y a eu une seconde édition in-12.
- Roquette (l'abbé). *La Monarchie et la République*, Paris, Téqui, in-8°, 1875.
- Schaeffle (Dr Albert). *Bau und Leben des socialen Körpers*, Tubingue, Laupp, 4 vol. gr. in-8°, 1875-1878.

- Caro. *Problèmes de morale sociale*, Paris, Hachette et Cie, 1 vol. in-8°, 1876. Il y a eu une seconde édition.
- Fouillée (Alfred). *La liberté et le déterminisme*, Paris, in-18, 1876.
- Acollas (Émile). *Philosophie de la science politique*, Paris, Marescq aîné, in-8°, 1877.
- Espinas (Alfred). *Les Sociétés animales* (1877) ; 2<sup>me</sup> édit., Paris, Germer Baillière, 1878.
- Reuten. *Ethica seu philosophiæ moralis elementa*, Amsterdam, 1878.
- Funck-Brentano (Th.) et Albert Sorel. *Précis de droit des gens*, Paris, Plon et Cie, 1877.
- Liberatore (le P. Mathieu). *L'Église et l'État*, Paris, Palmé, in-8°, 1877.
- Spencer (Herbert). *Principes de sociologie*, (1877-82) ; traduit de l'anglais par Cazelles, Paris, Baillière, 1880-87 ; 4 vol. in-8°, 2<sup>me</sup> édit. pour les premiers volumes.
- Boutmy (E.). *Les Sources de la constitution anglaise*, dans la *Nouvelle Revue historique du droit français et étranger* (1878), t. II, p. 63.
- Fouillée (Alfred). *L'Idée moderne du droit*, Paris, 1 vol. in-8°, 1878.
- Funck-Brentano (Th.). *La Civilisation et ses lois*, Paris, Plon et Cie, 1 vol. in-8°, 1878.
- Moulart (le chanoine P.-J.). *L'Église et l'État ou les Deux Puissances* (1878), 3<sup>me</sup> édit., Louvain, Peeters ; Paris, Lethielleux, gr. in-8°, 1887.
- North American Review*, juillet et août 1878.
- Renan (J.-E.), *Caliban, suite de la Tempête*, Paris, in-8°, 1878.
- Brun (Lucien). *Introduction à l'étude du droit*, Paris, 1879 ; 2<sup>me</sup> édit., Paris, 1887.
- Fouillée (A.). *L'Idée moderne du droit en Allemagne, en Angleterre et en France*, Paris, Hachette, in-18, 1879.
- Bresson (Léopold). *Les Idées modernes*, Paris, in-8°, 1880.
- Lorimer (James). *The institutes of law, a treatise of principles of jurisprudence*, Edinburg, 1880.

- Fuzier-Hermann. *La Séparation des pouvoirs d'après l'histoire et le droit constitutionnel comparé*, Paris, Marescq, 1 vol. in-8°, 1880.
- Posada. *Principios de derecho politico*, Madrid, 1880.
- Jungmann (le chanoine). *Dissertationes selectæ in historiam ecclesiasticam*, Ratisbonne, 1880-87.
- Fouillée (Alfred). *La Science sociale contemporaine*, Paris, Hachette et Cie, in-18, 1880.
- Roberty (de). *La Sociologie*, Paris, 1881.
- Franck (Ad.). *Réformateurs et publicistes de l'Europe* (17<sup>me</sup> siècle), Paris, Calmann Lévy, 1 vol. in-8°, 1881.
- Saint-Girons (A.). *Essai sur la séparation des pouvoirs dans l'ordre politique, administratif et judiciaire*, Paris, Larose, 1 vol. in-8°, 1881.
- Demombynes (G.). *Constitutions européennes*, Paris, Larose, 2 vol. gr. in-8°, 1881.
- Pierantoni (Aug.). *Trattato di diritto internazionale*, Roma, 1881.
- Taine (H.). *Les Origines de la France contemporaine — La Révolution — La Conquête jacobine*, Paris, Hachette, in-8°, 1881.
- Cossé (Émile). *Du principe de la souveraineté*, Paris, Arthur Rousseau, 1 vol. in-12, 1882.
- Cavagnis (chanoine). *Institutiones juris canonici*, Romæ, 1882.
- Prins (Adolphe). *La Philosophie du droit et l'École historique*, Bruxelles, librairie européenne, in-8°, 1882.
- Espinas (Alfred). *Articles sur l'organisme social*, dans la *Revue philosophique*, 1882, tomes XIII et XIV.
- Richepin (J.). *Les Blasphèmes*, Paris, 1882.
- Schérer (Edmond). *La Démocratie et la France*, Paris, 1883.
- Laveleye (de). *Lettres sur l'Italie* (vers 1883).
- Pantaleoni. *Revue de Belgique*, 15 décembre 1883.
- Margerie (Amédée de). *Le Comte de Maistre*, Paris, librairie bibliographique, 1883.
- Costa-Rosetti (le P.). *Synopsis philosophiæ moralis*, Innsbrück, gr. in-8°, 1883.

- Dareste (F.-R.). *Les Constitutions modernes*, Paris, Challamel, 2 vol. gr. in-8°, 1883.
- Belcastel (Gabriel de). *La Monarchie chrétienne — Lettres à mes contemporains*, Paris, Dentu, 1 vol. in-8°, 1884.
- Appleton (C.). *Résumé du Cours de droit romain professé à la Faculté de droit de Lyon*, Paris, Larose et Forcel, 1884.
- Hugonin (Mgr). *Philosophie du droit social*, Paris, Plon, Nourrit et Cie, 1 vol. in-8°, 1884.
- Van den Heuvel. *De la situation légale des associations sans but lucratif en France et en Belgique*, Bruxelles, P. Larnier, Paris, Pédone Lauriel, 1 vol. in-8°, 1884. Il y a eu une seconde édition.
- Tarde. *Qu'est-ce qu'une société?* dans la *Revue philosophique*, tome XVIII, 1884.
- Saint-Girons (A.). *Manuel de droit constitutionnel*, Paris, Larose et Forcel, 1 vol. in-8°, 1884.
- Prins (Adolphe). *La Démocratie et le Régime parlementaire* (1884); 2<sup>me</sup> édit., Bruxelles, librairie européenne, Paris, Guillaumin et Cie, 1 vol. in-8°, 1887.
- Signorello. *Philosophie morale*, Rome, in-8°, 1884.
- Rothe (Tancredè). *Traité de droit naturel théorique et appliqué*, 1 vol. paru, in-8°, Paris, L. Larose et Forcel, 1885.
- Béchaux (Auguste). *Le Scrutin de liste proportionnel*, Paris, Guillaumin et Cie, broch. in-8°, 1885.
- Meyer (le P.). *Institutiones juris naturalis*, Fribourg, Herder, 1 vol. in-8°, 1885.
- Sumner Maine (Henry). *Essais sur le gouvernement populaire*, Londres, 1885; traduction en français, Paris, E. Thorin, 1 vol. in-8°, 1887.
- Lapouge (de). *Revue générale*, année 1885, pp. 205, 316.
- Faviers (H. de). *La Paix publique selon la logique et l'histoire*, Paris, Plon, in-12, 1885.
- Henri George. *Progrès et Pauvreté* (1885); traduit de l'anglais sur l'édition de 1887, Paris, Guillaumin et Cie, in-8°.

- Hervé Bazin. *Projet de reconstitution des provinces*, dans la *Revue des institutions catholiques et du droit*, octobre 1886.
- Margerie (Amédée de). *Cours d'histoire de la philosophie* (inédit), fait à Lille en 1886.
- Liberatore (R. P. Mathieu). *Del diritto pubblico ecclesiastico*, Prato, 1886; traduit par Aug. Onclair, Paris, Retaux-Bray, in-8°, 1888.
- La Chapelle (Séverin de). *Étude de représentation proportionnelle*, dans la *Revue des institutions catholiques du droit*, 1886 et 1887.
- Courcelle-Seneuil. *Préparation à l'étude du droit — Étude des principes*, Paris, Guillaumin et Cie, 1 vol. in-8°, 1887.
- Loyol (Diodato). *La Philosophie du droit*; traduit de l'italien par Louis Durand, Paris, Chevalier, Marescq et Cie, 1 vol. in-8°, 1887.
- Laffitte (Paul). *Le Paradoxe de l'égalité*, Paris, Hachette et Cie, 1 vol. in-16, 1887.
- Spuller. *Officiel* du 27 juin 1887.
- Sauvé (Mgr Henry). *Questions religieuses et sociales de notre temps*, Paris, Palmé, in-8°, 1887. Il y a eu une seconde édition.
- Hubert-Valroux (Paul). *La Démocratie jugée par un socialiste américain*, dans l'*Observateur français* du 24 novembre 1887.
- Beaussire (Émile). *Les Principes du droit*, Paris, Félix Alcan, 1 vol. in-8°, 1888.
- Bergeret (Gaston). *Principes de politique*, Paris, librairie illustrée, 1 vol. in-8°, 1888.
- Garraud (R.). *Traité théorique et pratique du droit pénal français*, Paris, Larose et Forcel, 3 vol. in-8°, 1888.
- Laffitte (Paul). *Le Suffrage universel et le Système représentatif*, Paris, Hachette et Cie, 1 vol. in-16, 1888.
- Périn (Charles). *L'Ordre international*, Paris, Victor Lecoffre, 1 vol. in-8°, 1888.

- Saint-Marc. *Droit et Sociologie*, dans la *Revue critique de législation et de jurisprudence*, année 1888, p. 50.
- Leroy-Beaulieu. *L'État moderne et ses fonctions*, dans la *Revue des Deux-Mondes*, 1888.
- Fechtner. *Die praktische Philosophie und ihre Bedeutung für die Rechtsstudien*, Vienne, in-8°, 1888.
- Faguet (Émile). *Joseph de Maistre*, dans la *Revue des Deux-Mondes* du 15 décembre 1888.
- Pascal (le P. de). *Révolution et évolution*, Paris, 1889.
- Béchaux (Auguste). *Le Droit et les Faits économiques*, Paris, Guillaumin et C<sup>ie</sup>, 1 vol. in-8°, 1889.
- Freppel (Mgr). *La Révolution française*, Paris, Roger et Chernaviz, 36<sup>me</sup> édit., 1889.
- Karold Monguers. *Le Suffrage universel, la Monarchie et le Droit*, dans la *Revue catholique des institutions et du droit*, février 1889.

## I

## Définition et notion de la loi.

---

**Sommaire.** — 1. Définition de la loi dans le sens le plus large; définition de Montesquieu. — 2, 3, 4, 5, 6. Restrictions successives qu'il faut faire subir à ce premier sens pour arriver à la loi proprement dite. — 7. Sens qu'a pris le mot loi dans la langue du droit constitutionnel moderne. — 8. Dernière condition que doit remplir la loi. — 9 et 10. Définition de la loi proprement dite. — 11. Formation de la loi en général. — 12. Définition de la loi par saint Thomas. — 13. Étymologie du mot loi.

1. Dans le sens le plus large, la loi est toute règle à laquelle un être quelconque est assujéti.

Dans ce sens, « tout a sa loi, tout a son ordre<sup>1</sup>; » « la divinité a ses lois, les intelligences supérieures à l'homme ont leurs lois, les bêtes ont leurs lois, l'homme a ses lois<sup>2</sup>; » il y a des lois du langage, de l'art, de l'industrie<sup>3</sup>; toutes les sciences ont pour objet l'étude des lois.

C'est en se plaçant à ce point de vue général que Montesquieu a donné sa fameuse définition : « Les lois

<sup>1</sup> Bossuet, *Connaiss. de Dieu*, IV, 5.

<sup>2</sup> Montesquieu, *Esprit des lois*, I, 1.

<sup>3</sup> Suarez, *de legibus*, lib. I, c. 1.

sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses<sup>1</sup>. »

Cette formule est profonde, mais elle n'est pas tout à fait claire, parce qu'elle n'est pas tout à fait exacte.

Elle signale avant tout dans la loi un caractère qui n'est ni principal ni même essentiel : le caractère principal et essentiel de la loi, ce n'est pas d'être un rapport ou une relation, c'est d'être une nécessité d'action ou d'inaction. Ce qui est vrai seulement, c'est que les nécessités d'action ou d'inaction naissent le plus souvent du contact de l'être avec d'autres êtres semblables ou différents, et constituent alors, si l'on veut, des rapports entre lui et eux<sup>2</sup>.

En outre et en conséquence, cette définition suppose que sans la pluralité des êtres on ne pourrait concevoir l'idée de loi. Or, s'il n'existait qu'un seul être, cet être, qui serait Dieu, aurait pourtant ses lois.

Enfin, d'après Montesquieu, toutes les lois sont nécessaires, c'est-à-dire que, la nature donnée par Dieu aux choses étant ce qu'elle est, les lois ne peuvent pas ne pas être ce qu'elles sont. Cette proposition est vraie des lois du monde matériel<sup>3</sup>; elle est vraie aussi des lois qui

<sup>1</sup> Montesquieu, *loc. cit.*

<sup>2</sup> D'après de Bonald, les lois ne sont pas des rapports, mais le résultat des rapports : « Les lois sont le résultat des rapports naturels entre les êtres... la loi n'est donc pas seulement le rapport, mais le résultat et la manifestation des rapports. » (*Législation primitive*, ch. IV.) Charles Bonnet dit aussi : « Les lois de la nature résultent essentiellement des rapports qui sont entre les êtres. » (Cité par de Bonald, *loc. cit.*) On pourrait discuter subtilement sur le point de savoir si les lois naissent des rapports, sont des rapports ou engendrent des rapports. Les trois idées sont peut-être vraies. Mais comme il ne s'agit ici que d'un caractère accidentel et accessoire de la loi, il est inutile de vider la question.

<sup>3</sup> Les miracles ne consistent pas, à nos yeux, en ce que Dieu mo-

constituent la morale et le droit naturel : elle n'est pas vraie des lois dites positives<sup>1</sup>.

2. Mais on entend surtout par lois les règles qui, posées pour des êtres intelligents et libres, commandent l'obéissance et peuvent être désobéies.

Dieu a jugé bon d'être connu et aimé par des créatures douées comme Lui de raison et de liberté. Il fait à ces êtres supérieurs l'honneur de ne les point conduire forcément à leur fin, qui est le bonheur en Lui<sup>2</sup>. A l'égard de la plupart<sup>3</sup> des règles qu'ils doivent observer pour atteindre cette fin sublime, Il ne leur impose point la nécessité physique, mais seulement la nécessité morale, l'*obligation* d'obéir, et leur laisse le péril et le mérite d'une soumission consciente et voulue.

Ces règles, obligatoires et non fatales, sont les véritables lois.

3. Et comme l'homme est la seule créature raisonnable qui habite la terre, comme il ignore ou connaît peu la condition des autres êtres libres, comme il se préoccupe surtout de sa propre fin et des règles qu'il

dicte les lois qui découlent de la nature des êtres, mais en ce qu'il modifie, par une création nouvelle, la nature même des êtres.

<sup>1</sup> V. *infra*, VI, 2. — Herbert Spencer donne de la loi *latissimo sensu* la définition suivante : « L'ordre régulier auquel se conforment les manifestations d'une puissance ou d'une force. » (*Introduction à la science sociale*, ch. II, p. 44, 2<sup>e</sup> édition.) M. Appleton propose la définition suivante : « Le rapport constant d'une cause avec son effet. » (*Résumé du cours de droit romain* professé à la Faculté de Lyon, t. I, p. 3.)

<sup>2</sup> « Il n'y a que Dieu seul qui puisse remplir le vide infini de cet esprit et de ce cœur qu'il a faits pour lui. » (Domat, *Traité des lois*, chap. I, 3.)

<sup>3</sup> Il y a des règles auxquelles les êtres raisonnables eux-mêmes sont fatalement assujettis : celles qui président aux fonctions de leur corps, au développement de leurs facultés.

peut et ne doit pas violer, presque toujours, quand il parle des lois, sa pensée n'embrasse que celles qui régissent sa propre liberté.

4. L'usage le plus fréquent et la science du droit ne comprennent même pas sous le nom de lois toutes les règles que l'homme doit observer librement.

Cinq autorités ont le droit, à des titres divers et avec des pouvoirs inégaux, de commander à l'homme et de lui imposer des règles de conduite qu'il doit suivre pour aller vers sa fin : Dieu, l'Église<sup>1</sup>, le souverain temporel<sup>2</sup>, le chef de famille, le chef d'association volontaire<sup>3</sup>.

Dieu seul a en propre ce pouvoir de commander, et Il l'a sans autres bornes que celles du possible. Les autres autorités n'ont qu'un pouvoir limité qu'elles tiennent de Dieu plus ou moins immédiatement.

L'Église, le souverain temporel, le chef de famille peuvent déléguer à leur tour leur droit de commandement et créer des autorités subalternes. Le chef d'asso-

<sup>1</sup> Il ne s'agit bien entendu que de l'Église catholique, la seule qui soit établie de Dieu. Le mot Église désigne ici, non pas toute l'assemblée des fidèles, mais l'autorité ecclésiastique qui préside à cette immense société.

<sup>2</sup> On entend ici par souverain temporel la personne physique ou collective qui exerce dans toute société civile, dans toute nation le pouvoir politique suprême. On emploie généralement dans le même sens les mots de *prince*, de *gouvernement*, de *pouvoir civil*, d'*autorité civile*, d'*État*. Cette dernière expression est peut-être aujourd'hui la plus usuelle pour désigner le souverain temporel. Mais dans un autre sens, moins récent et de meilleur aloi, le mot *État* veut dire la société civile elle-même, la nation tout entière. Au pluriel, le mot états désigne souvent les territoires, les provinces qui relèvent d'un souverain.

<sup>3</sup> Par exemple, le maître à l'égard de ses domestiques, le supérieur d'une congrégation à l'égard des religieux, le gérant d'une société commerciale à l'égard des autres associés, ont, dans les limites de la promesse expresse ou tacite d'obéissance qui leur a été faite, le droit de commandement.

ciation volontaire le peut aussi, si le pacte social ne le lui a point interdit.

Tous les préceptes émanés de toutes ces autorités, quand ils n'excèdent pas leur compétence, sont également obligatoires. Les règles que le père, par exemple, établit à son foyer ont la même nature, la même force que les règles établies par le souverain dans son empire.

Mais l'usage ne donne le nom de lois qu'aux règles émanées des autorités qui ont le pouvoir de commander soit à tous les hommes, soit au moins à tout un peuple.

On n'appelle pas lois ordinairement les prescriptions du père, ni celles du chef d'association volontaire, ni celles des autorités subalternes auxquelles l'Église ou le prince n'ont délégué qu'un pouvoir local ou qu'un pouvoir restreint à une catégorie de personnes.

On réserve ce nom aux règles posées par Dieu, par l'Église, par le souverain temporel<sup>1</sup>.

Entre celles-ci, qui presque toujours s'imposent à tous, au moins dans les limites d'un État<sup>2</sup>, et les précédentes, qui n'obligent qu'un nombre relativement minime de personnes et qui sont sans intérêt pour la masse des hommes ou des citoyens, il existe une telle différence de fait, que l'usage, sous toutes ses formes, ne pouvait manquer de la refléter. Les règles établies par les autorités dont les sujets sont peu nombreux ont sans doute pour ces derniers une importance égale et parfois supérieure à celles des autres devoirs ; mais elles

<sup>1</sup> Ou encore par un délégué auquel l'Église ou le souverain auraient confié sans restriction leur pouvoir d'obliger tous leurs sujets.

<sup>2</sup> Voir la note 2, p. 6.



ne peuvent constituer une science utile à l'humanité ou à un peuple, et ne méritent ni l'attention générale, ni l'étude et les méditations de ceux qui ont pour mission d'éclairer et de guider la foule<sup>1</sup>.

5. Seules les prescriptions de Dieu, de l'Église, du souverain temporel portent habituellement le nom de *lois*; mais elles ne le portent pas toutes.

Premièrement, avec sa logique instinctive, l'usage refuse ce nom à celles qui ne concernent et par conséquent n'intéressent qu'une ou plusieurs personnes nommément désignées<sup>4</sup>. Il faut, pour être qualifiée de loi, que la règle posée par une de ces puissantes autorités soit générale.

Elle est générale d'abord quand elle oblige sans condition tous les membres de la communauté<sup>2</sup>. Elle est alors réellement un *præceptum commune*. Mais elle est générale encore quand elle oblige tout membre de la communauté qui accomplira tel acte, possédera telle qualité ou exercera telle fonction. Peu importe qu'un très petit nombre de sujets doivent en fait tomber sous l'empire de ce précepte<sup>3</sup>. Peu importe même qu'une partie considérable des membres de la communauté soient dans l'impossibilité absolue de jamais remplir les conditions

<sup>1</sup> Les règles qui ne sont pas des lois proprement dites s'appellent prescriptions, commandements, ordres, règlements, décisions, préceptes, etc.

<sup>2</sup> Par exemple, les règles : qu'il ne faut pas tuer, voler...

<sup>3</sup> Par exemple, la règle par laquelle le souverain en France imposerait un certain devoir au premier président de la cour de cassation, serait générale. Un nombre infiniment petit de Français peuvent arriver à ce poste, mais il n'en est pas moins vrai que la règle s'adresserait à tous les Français pour le cas où ils seraient premier président de la cour de cassation.

qui amènent l'application de la règle<sup>4</sup>. Du moment que celle-ci s'adresse, non pas à des individus concrètement désignés, mais à quiconque remplira telle condition, elle est générale : c'est une loi<sup>2</sup>.

6. D'après Suarez, une règle, pour être appelée loi dans l'usage, doit être non seulement générale, mais perpétuelle. Il suffirait du reste, Suarez s'empresse de l'ajouter, qu'elle fût perpétuelle *negative*, c'est-à-dire qu'elle ne fût pas établie *ad certum ac definitum tempus*, mais pour un temps indéfini et jusqu'à la loi nouvelle qui pourra venir l'abroger<sup>3</sup>. Même avec ce tempérament, Suarez exagère ici les exigences de l'usage. La science et la pratique nomment lois, en se contentant de les qualifier de transitoires ou de temporaires, les règles générales qui sont posées *ad certum ac definitum tempus*. Mais ce qui est vrai, c'est que l'usage exige que l'injonction du chef de la communauté, pour être appelée loi, doive recevoir une application répétée pendant un temps plus ou moins long, et tout au moins survivre à

<sup>4</sup> Ainsi la règle qui oblige au service militaire, depuis tel âge, pendant tant d'années, quiconque est du sexe masculin, est générale, est une loi, quoique la moitié de la nation ne soit obligée par cette loi que sous une condition impossible, c'est-à-dire ne soit pas et ne puisse jamais être obligée.

<sup>2</sup> Les règles générales et les commandements particuliers ne diffèrent du reste en rien dans leur essence. Les seconds comme les premiers sont des actes de souveraineté. Ils sont également obligatoires quand ils ne sont pas injustes; ils peuvent être également fâcheux, abusifs, tyranniques. C'est à tort que Rousseau représente les lois comme étant seules des actes de la souveraineté (de la volonté générale dans son système), et les commandements particuliers comme étant des actes de magistrature; c'est à tort surtout qu'il prétend que les premières ne peuvent pas ne pas être justes, tandis que les seconds seraient facilement injustes. Ces assertions sont aussi arbitraires qu'obscurcs. (*Contrat social*, chap. II, IV et VI.)

<sup>3</sup> Suarez, *de legibus*, I, x.

une première exécution. Ainsi, on n'appelle pas loi communément l'ordre que donne le souverain de chanter un *Te Deum* à la suite d'une victoire. Il faut donc mais il suffit que le précepte soit porté pour un certain laps de temps et non pas pour un ou quelques instants. Suarez lui-même, quand il en vient à résumer dans une définition les caractères de la loi, ne dit plus que le précepte, pour mériter ce nom, doit être *perpetuum*; il dit seulement qu'il doit être *stabile*. Ce dernier mot est suffisamment vague pour exprimer la condition peu précise de durée qui est requise de la loi, et nous pouvons l'accepter et le traduire, faute de mieux, par l'expression de *permanent*.

7. Dans les pays où la séparation des pouvoirs, telle qu'on l'entend aujourd'hui, est pratiquée, où le pouvoir législatif est confié en tout ou en partie à une ou plusieurs assemblées et le pouvoir exécutif à un roi ou à un président, la langue du droit constitutionnel donne le nom de loi à toute mesure votée par les assemblées, même à celles qui ne sont ni générales ni permanentes, et le refuse à toute mesure prise par le seul chef du pouvoir exécutif, même à celles qui sont générales et permanentes. Les règles posées par le pouvoir exécutif sont appelées décrets, ordonnances, arrêtés.

Mais cet usage nouveau ne détruit pas l'ancien. Il le laisse subsister tout entier en ce qui concerne les prescriptions de Dieu et de l'Église. Même en ce qui concerne celles de l'autorité civile, il disparaît dès qu'on les envisage à un autre point de vue que celui de leur source. Les règles générales et durables ne cesseront

jamais d'offrir, seules et toutes, à la fois un grand intérêt pratique et un grand intérêt scientifique, et d'être par conséquent, seules et toutes, dignes de porter un nom à part, celui de lois.

8. Il y a encore une condition que doit remplir la règle de conduite pour être véritablement une loi, et qui ne peut faire défaut qu'aux commandements émanés des autorités humaines : c'est que la règle ne soit pas entachée d'incompétence ou excès de pouvoir.

L'homme ne peut évidemment obliger l'homme que s'il a reçu et dans la mesure où il a reçu de Dieu le pouvoir de commander. Là où il n'y a pas mission de Dieu, on conçoit la contrainte, il est absolument impossible de concevoir l'obligation. Or une loi qui n'oblige pas est une loi nulle, n'est pas une loi.

Nous connaissons, par la raison et par la révélation, les limites du pouvoir de l'autorité ecclésiastique et celles du pouvoir de l'autorité temporelle. Quand ces limites sont certainement franchies par l'un des deux législateurs, nous avons, suivant les cas, ou le devoir ou le droit de désobéir.

C'est en vertu de ces principes que plus loin nous déclarerons nulles, pour excès de pouvoir, les lois humaines contraires aux lois divines, ou qui ne seraient pas édictées en vue du bien commun des sujets...; car les législateurs humains n'ont pas reçu le pouvoir de modifier les lois divines, ni celui de commander pour leur intérêt ou leur plaisir.

9. De tout ce qui précède, il résulte que les lois, dans le sens usuel et adopté par la science du droit, peuvent

être définies : les règles de conduite obligatoires, générales et permanentes<sup>1</sup> posées pour l'homme par Dieu, l'Église et le souverain temporel<sup>2</sup>.

10. Les termes de cette définition nous semblent séparer nettement la loi proprement dite de toute autre règle. Ils écartent en effet :

1° Toutes les règles que Montesquieu appelle les lois de la Divinité, des êtres supérieurs à l'homme, du monde physique, des bêtes. Ces règles ne sont pas *posées pour l'homme*.

2° Les règles fatales qui président au développement et aux fonctions du corps, de l'intelligence, de la sensibilité de l'homme. Elles ne sont pas des *règles de conduite*. La conduite de l'homme ne comprend que ses actes libres. C'est l'ensemble de ses démarches volontaires vers sa fin<sup>3</sup>.

3° Les règles de l'art, de l'industrie, du jeu, tout ce

<sup>1</sup> On pourrait, à la rigueur, se dispenser d'introduire cette expression dans la définition, car un commandement qui doit s'évanouir dès qu'il aura été obéi une fois, n'est pas proprement une *règle* : il ne trace pas une ligne, mais seulement un point de conduite. Le mot de règle implique une certaine durée ; c'est presque un pléonasme que de dire une règle permanente.

<sup>2</sup> On pourrait substituer à la dernière partie de la définition ces mots : par une autorité qui a le pouvoir de commander, soit à tous les hommes, soit à tout un peuple ; — ou encore ceux-ci : par le chef d'une société parfaite (V. Liberatore, *le Droit public ecclés.*, introduction, 2) ; car il n'y a dans le sens où les théologiens et les philosophes prennent cette expression que trois sociétés parfaites qui sont précisément l'humanité, l'Église, la société civile ou la nation. Nous repoussons néanmoins pour notre compte la dernière formule, parce que ce n'est certainement pas de la notion technique et assez peu nette de la société parfaite que l'usage s'est inspiré pour donner ou refuser le nom de lois aux commandements de nos supérieurs. Il s'est simplement inspiré de la considération du nombre des membres actuels et futurs de chaque société, c'est-à-dire de l'intérêt pratique plus ou moins considérable des règles.

<sup>3</sup> « La conduite de l'homme n'est autre chose que l'ensemble de ses

que Suarez appelle les *leges circa artificialia*<sup>1</sup>, tout ce que Kant appelle les impératifs techniques ou conditionnels<sup>2</sup>. Ces règles ne sont pas *obligatoires*. L'homme n'y est point assujéti d'une manière absolue, mais seulement s'il lui plaît d'arriver au but facultatif auquel elles conduisent. Ce sont des lois de l'art, du jeu..., plutôt que des lois de l'homme. En les violant, celui-ci ne commet pas le mal ; s'il manque d'atteindre *une* fin, il ne se détourne pas de *sa* fin et n'encourt aucune peine proprement dite.

4° Les règles établies par le chef de famille et par toute autre autorité dont le pouvoir ne s'étend pas au moins sur un peuple entier.

5° Les ordres donnés par Dieu, l'Église ou le souverain, à certaines personnes individuellement déterminées. Ce ne sont pas des règles *générales*.

6° Les ordres qui sont donnés par ces mêmes autorités d'une façon générale, mais qui doivent être exécutés en quelques moments et une fois pour toutes : ce ne sont pas des règles *permanentes*, ce ne sont même pas des règles.

7° Les conseils, même donnés par les plus puissantes autorités, même donnés par Dieu. Les règles qu'ils tracent ne sont pas *obligatoires*, le législateur, qui l'aurait pu, n'ayant pas voulu les rendre telles.

8° Les règles édictées par l'Église ou le souverain démarches vers sa fin. Les lois sont les règles de cette conduite. » (Domat, *Traité des lois*, ch. I, 3.)

<sup>1</sup> Suarez, *de legibus*, lib. I, c. I.

<sup>2</sup> Kant appelle impératifs catégoriques ou inconditionnels les lois proprement dites : « Une proposition contenant un impératif catégorique, est une loi. » (*Introduction à la métaphysique des mœurs*, IV ; traduction Barni.)

temporel en dehors de leur compétence. Elles ne sont pas *obligatoires*, non plus faute de volonté, mais faute de pouvoir chez le législateur.

9° Les injonctions d'une autorité usurpatrice dans l'Église ou dans l'État. Elles émanent d'hommes qui n'ont point reçu de Dieu le droit de commander, et elles ne sont donc pas *obligatoires*<sup>1</sup>.

11. Si l'on cherche à se rendre compte, non plus des caractères, mais de la formation de la loi en général, on découvre que trois éléments doivent se superposer pour la composer. Ces trois éléments sont du reste communs à toutes les règles obligatoires de conduite et même à tous les commandements.

L'élément premier est un jugement, une ordonnance, un *dictamen* de la raison du législateur. Le législateur, immédiatement si c'est Dieu, après un travail plus ou moins prompt de l'intelligence si c'est un homme, voit ou croit voir ce qui est convenable, et cette convenance qu'il perçoit va, par sa volonté, devenir une règle obligatoire.

Il faut, en effet, pour qu'elle le devienne, que le législateur le veuille. La volonté chez le législateur d'obliger les sujets à suivre le jugement de sa raison, tel est le second élément essentiel à la règle obligatoire. Sans cette volonté, le jugement de la raison, signalé par l'autorité aux sujets, ne serait qu'un conseil ou une leçon. Cet élément est le seul qui soit exclusivement propre au commandement ; c'est donc son élément constitutif par excellence.

<sup>1</sup> V. pourtant *infra*, xxviii, 19.

En troisième lieu, il faut que le jugement de la raison et la volonté du législateur soient promulgués, c'est-à-dire manifestés aux sujets. La promulgation, du même coup, révèle et achève la loi. La règle qui n'est pas encore notifiée à ceux dont elle doit gouverner la conduite, ne les oblige pas, et par conséquent n'est pas une loi complète, puisque par définition la loi oblige<sup>1</sup>.

En résumé, la règle, pour être obligatoire, doit être pensée, voulue, promulguée. Quand elle a ses trois éléments vitaux, si elle émane de Dieu, de l'Église ou de l'État, si elle est générale et permanente, si elle n'est pas entachée d'incompétence ou excès de pouvoir, c'est une loi proprement dite.

12. Cet inventaire des matières premières de la loi permet de comprendre la définition célèbre que saint Thomas a donnée et que tous les théologiens reproduisent : *Est quedam rationis ordinatio ad bonum commune ab eo qui curam habet communitatis promulgata*<sup>2</sup>. Le grand penseur ne se contente pas, même dans la définition, de dire que la loi est une règle de conduite qui présente tels et tels caractères. Le premier peut-être il creuse l'idée de règle de conduite, et il pénètre jusqu'au *dictamen rationis* qui en est le fondement. Il signale aussi la promulgation, sans laquelle la règle dépourvue de force n'est encore qu'une loi future. Mais cette belle définition est incomplète ; elle passe sous silence le troi-

<sup>1</sup> V. Suarez, *de legibus*, I, c. iv et xi.

<sup>2</sup> Thomas, 1<sup>a</sup> 2<sup>ae</sup>, *quest.* 90, *art.* 6<sup>me</sup> : « La loi est une ordonnance de la raison, promulguée pour le bien commun par le chef de la communauté. »

sième élément indispensable à la règle obligatoire : la volonté chez le législateur d'obliger les sujets. La formule de saint Thomas convient aux conseils donnés par l'autorité aussi bien qu'à ses injonctions<sup>1</sup>. Elle a d'autres défauts. Contrairement à l'usage le plus incontestable et sans nul doute à la pensée même de l'Ange de l'École, elle embrasse même les préceptes du père et du chef d'association volontaire. Elle ne sépare pas non plus de la loi proprement dite, qui est générale et permanente, les injonctions particulières et les injonctions fugitives. Elle exprime une idée vraie mais incomplète, en disant que la loi doit avoir pour but le bien commun. La loi qui n'est pas faite en vue du bien commun, est nulle pour excès de pouvoir; mais il y a d'autres cas où la loi est nulle pour excès de pouvoir ou incompetence. A notre sens, il est suffisant d'indiquer dans la définition que la règle de conduite, pour être une loi, doit être obligatoire, et d'exclure par là toutes les règles qui n'obligent pas, soit faute de vouloir, soit faute de pouvoir chez le législateur.

13. L'étymologie première du mot loi n'est point *ligare*, comme on le prétend généralement. Cicéron et saint Augustin, qui sont, sur l'origine du mot *lex*, de meilleurs juges que les modernes, le font dériver de *legere*, *eligere*, choisir : *Eamque rem (legem) illi (Græci) græco putant nomine a suum cuique tribuendo appellatam : ego nostro a legendo : nam ut illi æquitatis, sic nos delectus*

<sup>1</sup> Le mot *promulgata* n'indique pas suffisamment le caractère obligatoire de la loi. Un simple conseil peut et doit être promulgué, c'est-à-dire communiqué, exprimé à ceux à qui on veut le donner.

*vim in lege ponimus; et proprium tamen utrumque legis est*<sup>1</sup>.

*.... vel quia cum magna et prudenti electione ferenda sit, vel quia ostendit unicuique quid eligendum sit*<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Cicéron, *de legibus*, lib. I.

<sup>2</sup> August. *in quæst. ex nov. test. quæst. 15 si ejus est opus....* Vid. Suarez, *de legibus*, lib. I, c. 1.

## II

## Division des lois en divines et humaines.

**Sommaire.** — 1. Au point de vue de leur origine, les lois sont divines ou humaines. — 2. Fondement du droit de commander chez Dieu. — 3. Fondement du droit de commander chez l'homme.

1. Au point de vue de leur origine, les lois se divisent en divines et humaines. Les premières sont celles qui viennent immédiatement de Dieu. Les secondes sont portées par des hommes, mais en vertu du pouvoir que Dieu leur a donné naturellement ou surnaturellement.

2. Chez Dieu, le droit d'obliger les hommes a son fondement, non pas seulement dans la toute-puissance comme on l'a dit<sup>1</sup>, ni même dans la supériorité de la nature, comme on l'a dit encore<sup>2</sup>, ni dans la qualité de créateur<sup>3</sup>, mais tout ensemble dans la toute-puissance et la suprême sagesse<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Hobbes, *de cive*, c. xv, § 5.

<sup>2</sup> Puffendorf, *Droit de la nature et des gens*, liv. I, ch. vi, § 2.

<sup>3</sup> Barbeyrac, note 2, sur le § 12 du ch. vi du liv. I, de Puffendorf.

<sup>4</sup> V. Burlamaqui, *Principes du droit naturel*, ch. ix. Burlamaqui montre très bien que la puissance par elle-même peut contraindre

3. Chez l'homme, le droit de commander ne trouve son fondement que dans la souveraineté même de Dieu. Ainsi, d'une certaine façon, toutes les lois viennent de Dieu, et, comme le rappelle Léon XIII dans l'encyclique *Libertas*, l'obéissance est toujours singulièrement noble, car elle ne s'incline que devant la plus juste et la plus sublime autorité, celle de Dieu<sup>1</sup>. « Et c'est pour cette raison qu'Il appelle Lui-même des dieux ceux à qui il communique ce droit de gouverner les hommes et de les juger, parce que c'est un droit qui n'est naturel qu'à Lui<sup>2</sup>. »

mais non obliger, que la supériorité de nature et la qualité de créateur n'imposent pas non plus par elles-mêmes nécessairement le devoir d'obéissance, car on pourrait, on devrait désobéir à un être supérieur, à un créateur même qui nous commanderait des choses déraisonnables et funestes à notre bonheur. C'est seulement si la souveraine sagesse se joint à la souveraine puissance que la désobéissance est aux yeux de la raison aussi coupable qu'insensée.

<sup>1</sup> Encyclique *Libertas* du 20 juin 1888 : « Quo modo multum obedientia adipiscitur nobilitatis, cum justissimæ altissimæque auctoritati adhibeatur. »

<sup>2</sup> Domat, *Traité des lois*, c. ix, 7. — *Exod.* ch. xxii, v. 8 et 28. — *Joan.* x, 35.

## III

Subdivision des lois divines en naturelles  
et positives.

---

Les lois directement divines se subdivisent en lois naturelles et lois positives divines.

---

## IV

Lois naturelles.

---

**Sommaire.** — 1. Définition des lois naturelles. — 2. La nature de l'homme a des conséquences logiques. — 3. La volonté de Dieu, mais non sa volonté arbitraire, transforme en lois les conséquences logiques de notre nature. — 4. Les lois naturelles, qui ne viennent pas de la volonté arbitraire de Dieu, ne découlent pas uniquement non plus de la nature de l'homme; morale indépendante. — 5. Promulgation des lois naturelles. — 6. Les lois naturelles sont universelles et immuables. — 7. Ce qu'il faut entendre par la loi éternelle. — 8. A côté des lois naturelles, il y a des conseils naturels; — 9. et des permissions naturelles.

1. Les lois naturelles sont celles qui découlent, comme des conséquences nécessaires et forcément voulues par

Dieu, de la nature qu'Il nous a donnée, et qui se manifestent à notre seule raison.

2. Dans nos rapports avec Dieu, avec nos semblables, avec nous-mêmes, il y a des actes et des abstentions qui conviennent à notre nature et qui sont l'ordre, le bien, et d'autres qui répugnent à notre nature et qui sont le désordre, le mal.

Ainsi, à l'égard de Dieu, l'adoration, la soumission, la foi sont l'ordre. La convenance de ces actes est une conséquence nécessaire de ce que l'homme est créé, faible, dépendant, et de ce que Dieu est créateur, tout-puissant, souverainement sage et bon, en un mot de ce que l'homme est l'homme et de ce que Dieu est Dieu<sup>1</sup>.

Dans notre conduite envers les autres hommes, l'amour du prochain, la fidélité dans les promesses, l'obéissance au mari, aux parents, à l'autorité civile, sont en harmonie avec notre sociabilité, avec la différence des sexes, avec le mode de reproduction, en un mot avec la constitution de l'homme. Le meurtre, le pillage, la rébellion contre les supérieurs... sont opposés à la nature.

De même enfin, à l'égard de nous-mêmes, la domination de la volonté sur les appétits matériels est une conduite qui s'accorde avec l'organisation de notre être, composé de deux parties, l'une supérieure, l'âme, l'autre inférieure, le corps. La prédominance de la partie moins noble est contre nature.

3. Ces actes ou ces abstentions qui répugnent à l'es-

<sup>1</sup> Bouquillon, *Institut. théol. mor. fundam.*, lib. II, c. I, art. 1. — Clarke, *de la religion naturelle*, c. III, 1.

sence de l'homme, Dieu veut nécessairement que nous ne les commettions pas, et sa volonté érige ainsi en lois les conséquences logiques de notre nature. La volonté divine n'est pas libre ici. Dieu ne peut pas ne pas vouloir nous obliger à respecter l'ordre naturel. Il peut tout, excepté se contredire Lui-même : or Il serait en désaccord avec sa propre sagesse si, après avoir donné à un être une nature et une fin, Il ne *voulait* pas que les démarches de cet être fussent conformes à cette nature et à cette fin<sup>1</sup>.

Par une inadvertance sans excuse, quelques philosophes contemporains ont allégué que les catholiques font dépendre les lois naturelles, le bien et le mal, de la volonté *arbitraire* de Dieu<sup>2</sup>.

L'Église enseigne, par la bouche de presque tous ses docteurs, que ces lois dérivent de l'essence des choses et de la volonté *nécessaire* de Dieu ; que sans doute Dieu a librement donné à l'homme la vie et la nature dont ces lois devaient être l'inévitable conséquence, et qu'à ce point de vue Il les a librement portées ; mais qu'après la création, Dieu n'est pas libre de ne pas rendre obligatoires les règles qui découlent de la nature humaine. Il ne pourrait les abroger ou les modifier qu'en supprimant l'homme ou en changeant son essence<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Burlamaqui, *Éléments de droit naturel*, ch. v. — Ozanam, *Notes d'un cours de droit commercial*, première leçon.

<sup>2</sup> Ahrens, *Cours de droit naturel*, t. I, intr. hist., c. III, § 40, et partie générale, c. I, § 14. — Bellime, *Philosophie du droit*, liv. II, ch. II. — Fouillée, *la Science sociale contemporaine*, liv. IV, c. III. — Courcelle-Seneuil, *Préparation à l'étude du droit*, Appendice n° 3, 1.

<sup>3</sup> Suarez, *de legibus*, lib. II, c. VI, n° 44 : « Dei voluntas non est tota ratio bonitatis et malitiae quæ est in observatione vel transgressione legis naturalis, sed supponit in ipsis actibus necessariam quamdam honestatem vel turpitudinem, et illis adjungit specialem legis divinæ

4. Si c'est une erreur de faire dépendre immédiatement les lois naturelles de la volonté libre de Dieu, c'est une erreur bien plus grave de les faire découler *uniquement* de la nature de l'homme<sup>1</sup>. La nature peut manifester ses tendances, ses répugnances, mais elle ne peut en faire par elle-même des règles obligatoires, des *impératifs catégoriques*. Des lois sans législateur sont un non sens. Supprimez l'intervention de la volonté d'un être supérieur à la création, il est impossible de concevoir la nécessité morale pour l'homme de suivre les indications de la raison. Mon intérêt bien entendu peut m'engager à les observer, mais ne m'y oblige pas, et je puis être assez habile ou assez fort pour ne rien perdre à les dédaigner.

Non seulement les philosophes chrétiens, mais les grands penseurs païens ont reconnu que la volonté divine donne seule aux conséquences logiques de la nature de l'homme la force obligatoire. Cicéron, après avoir dit d'une part : *Ex intima hominis natura haurienda est juris*

obligationem. » V. aussi Suarez, même ouvrage, lib. II, c. v et ch. xv, où il dit : « Ostendimus non posse Deum non prohibere mala illa quæ ratio naturalis ostendit esse mala. » — S. Thomas, 1<sup>a</sup> 3<sup>a</sup> quæst. ci, art. 8 : « ... Deus... negare seipsum non potest : negaret autem seipsum si ordinem suæ justitiæ auferret... » — Sotus, lib. II, de *Just.* quæst. III, art. 8. — Bouquillon, *Instit. theol. moral.*, lib. II, c. I, art. 1, 93 : « Deus utpote ordinis naturalis causa non solum efficiens sed etiam exemplaris non potest, quin seipsum neget, non ordinare creaturas juxta propriam cujusque perfectionem et finem, seu juxta essentielles cujusque relations... » etc., etc. L'erreur qu'on reproche à tort à la théologie catholique avait été commise par Guillaume Ocham et Pierre d'Ailly, que Suarez réfute d'une façon lumineuse. Duns Scott et Durand de Saint-Pourçain, également réfutés par Suarez, lib. II, cap. xv, § 9, n'y sont tombés que partiellement. On la retrouve chez quelques philosophes, la plupart protestants, chez Puffendorf et les deux Cocceji, (Henri, *Grotius illustratus* ; Samuel, *Tractatus juris gentium ; de principio juris*), chez King, chez Crusius et même chez Descartes.

<sup>1</sup> *Syllabus*, prop. LVI, LVIII.



*disciplina*, ajoute d'autre part : *Quamobrem lex vera atque princeps apta ad jubendum et ad vetandum ratio est recta summi Jovis*<sup>1</sup>.

C'est donc à la légère qu'un philosophe spiritualiste et même chrétien, Grotius, a émis le premier cette proposition, que « même si Dieu n'existait pas<sup>2</sup> », le droit naturel subsisterait. Si Dieu n'existait pas, il y aurait des conseils de la nature, il n'y aurait point de lois naturelles ; on pourrait parler de prudence et de sagesse, on ne pourrait parler de droit.

C'est à la légère aussi que Leibnitz a reproduit et fortifié cette idée fautive, en disant que « si les lois de la » géométrie doivent être trouvées nécessaires lors même

<sup>1</sup> *De legibus*, lib. II. — Dans cet admirable ouvrage, Cicéron exprime à plusieurs reprises la même idée. « Dasne igitur Pomponi, Deorum immortalium vi, natura, ratione, potestate, mente, numine sive quod est aliud verbum quo planius significem quod volo, naturam omnem regi ? » Le dialogue a lieu dans un bocage solitaire. Atticus, ainsi interpellé, répond comme pourraient le faire plusieurs philosophes modernes, qui, dans leur chaire et leurs livres, soutiennent, avec un sérieux qu'on prend au sérieux, des thèses aussi subtiles que téméraires, et qui, dans la vie pratique et en tête-à-tête, sont forcés de revenir au bon sens et à l'évidence : « Do sane, si postulas, et enim propter hunc concentum avium strepitumque fluminum, non vereor condiscipulorum ne quis exaudiat. » Plus loin, Cicéron dit encore : « Hanc igitur video sapientissimorum fuisse sententiam legem neque hominum ingenii excogitatum, neque scitum aliquod esse populorum, sed æternum quiddam, quod universum mundum regeret, imperandi prohibendique sapientia. Ita principem legem illam et ultimam mentem esse dicebant omnia ratione aut cogentis aut vetantis Dei. » V. dans le même sens l'enseignement de Socrate, rapporté dans les *Memor.*, IV, 4, 12, 13, 19, 27. Platon, dans ses *Lois* et ailleurs, est plein de la même pensée ; voir notamment plusieurs passages des *Lois*, lib. IV et lib. X.

Chrysispe a dit : « Les principes de la justice et le secret de sa génération doivent se chercher dans le sein de Jupiter. » Cité par Ozanam, *Notes d'un cours etc.*, première leçon.

Démosthène, *contre Aristogiton*, professe que la loi est une œuvre divine : Πᾶς ἐστὶ νόμος εὐρημα μὲν, καὶ δῶρον Θεοῦ.

<sup>2</sup> « Etsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana... » (Grotius, *de jure belli ac pacis*, Proleg., § 11.)

» qu'on nie Dieu, celles du juste sont dans le même cas<sup>1</sup>. » Sans doute, même si l'on nie Dieu, la nature nous indique ses conséquences logiques et trace à nos yeux les règles de l'ordre comme une invariable géométrie : mais encore une fois, elle est impuissante à en faire des lois ; elle nous les propose comme des *impératifs techniques* analogues aux règles de l'art et de l'industrie, et c'est peut-être tout ce qu'a voulu dire Leibnitz ; mais elle ne nous les impose point comme des règles obligatoires.

L'erreur échappée à Grotius et à Leibnitz est devenue de nos jours, sous le nom de morale indépendante, une thèse forcée pour l'école positiviste, pour les écoles matérialistes, notamment pour l'école de l'évolution. Ces écoles nient Dieu ou l'ignorent, mais comme elles n'osent ni ne pourraient effacer complètement de la conscience humaine la notion du devoir, elles essayent de prouver que la loi naturelle est indépendante de toute conception religieuse et qu'elle s'explique et subsiste dans leurs systèmes.

En France, Proudhon, Auguste Comte, Littré, M. Fouillée ; en Angleterre, Stuart Mill, Darwin, Herbert Spencer, Huxley ; en Allemagne, Moleschott, Büchner, Hæckel, ont été ou sont encore les principaux fondateurs ou vulgarisateurs de divers systèmes de morale indépendante<sup>2</sup>. Vains efforts ! Tout l'art dépensé par

<sup>1</sup> *Obser. de princ. jur.*, c. XIII.

<sup>2</sup> Proudhon, *la Justice dans la Révolution et dans l'Église*. Auguste Comte, *Paroles de philosophie positive*. Littré, *la Science au point de vue philosophique* ; les *Origines organiques de la morale* dans la *revue positive*, janvier 1870. Fouillée, *la Liberté, le Déterminisme, l'Idée du droit*. Stuart Mill, *l'Utilitarisme ou Théorie du bonheur*. Herbert Spencer, *Premiers principes* ; *Introduction à la science sociale*. Darwin, *la Descendance de l'homme*. Huxley, *de la place de l'homme dans la nature, etc.* Moleschott, *la Circulation de la vie, etc.* Büchner, *Force et*

ces écrivains ingénieux n'aboutit qu'à fournir aux esprits impartiaux une nouvelle démonstration, indirecte mais décisive, de la vérité. Étalage de connaissances dans l'ordre des sciences naturelles, ton dogmatique, certitude affectée, talent parfois remarquable, rien ne peut dissimuler la pauvreté du fond, l'embarras des explications, la gratuité des affirmations, la folie d'une lutte engagée contre la raison et l'évidence. Il faut lire, comme des modèles achevés d'impuissante subtilité, les livres où M. Fouillée expose les doctrines les plus nouvelles avec un talent qu'on ne saurait contester et qui rend aussi clairs que possible l'obscur et l'incompréhensible<sup>1</sup>.

5. Dieu promulgue les lois naturelles en nous les faisant lire, à la lumière de la raison, dans la nature des choses. On dit souvent que ces lois sont gravées dans notre cœur, écrites dans notre conscience<sup>2</sup>. Il ne faut pas croire cependant que leur notion soit innée en nous: Nous avons seulement la faculté merveilleusement prompte de l'acquérir. La vue d'un fait particulier nous révèle le principe; une généralisation spontanée et instantanée illumine notre conscience.

*matière, et nature et science.* Hæckel, *Histoire de la création des êtres organisés, etc.* Voir aussi M<sup>me</sup> Clémence Royer, *Origine de l'homme et des sociétés.* De Girardin, *Questions philosophiques.* Naquet, *Religion, famille, propriété.* Coignet, *la Morale indépendante,* recueil hebdomadaire, 1865-1869, etc. Ces sombres doctrines ont trouvé leurs poètes: M<sup>me</sup> Ackermann, *Poésies philosophiques*; Richepin, *les Blasphèmes.*

<sup>1</sup> Voir sur ces nouvelles écoles qui se qualifient de *scientifiques*, un ouvrage intéressant de M. Caro, *Problèmes de morale sociale*, 1876.

<sup>2</sup> « Est hæc non scripta sed nata lex quam non didicimus, accepimus, legimus; verum ex natura ipsa arripimus, hausimus, expressimus, ad quam non docti sed facti, non instituti sed imbuti sumus. » (Cicéron, *Oratio pro Milone.*)

Une opinion erronée, soutenue notamment par Selden<sup>1</sup> au xvii<sup>e</sup> siècle, par de Bonald<sup>2</sup> et par Lamennais<sup>3</sup> dans le nôtre, enseigne que la raison humaine est impuissante à concevoir par elle-même les lois naturelles et l'existence même de Dieu, et que nous ne les connaissons que par la révélation primitive et la tradition. L'Église a toujours repoussé la thèse des *traditionalistes* et revendiqué contre eux tout le domaine de la raison<sup>4</sup>.

6. Les lois naturelles sont universelles et immuables, puisqu'elles sont les résultantes nécessaires de la nature de l'homme et de celle des êtres avec lesquels il est en relation. Quels que soient le siècle et le climat où deux mêmes êtres se retrouvent en présence dans les mêmes conditions, comme leur essence ne change pas, l'ordre naturel ne peut changer pour eux. Dieu lui-même, nous le savons, ne saurait modifier cet ordre<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Selden, philosophe anglais et protestant (1584-1654); *de jure naturali et gentium juxta disciplinam Hebræorum.*

<sup>2</sup> *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales.*

<sup>3</sup> *Essai sur l'indifférence*, t. II.

<sup>4</sup> V. cardinal Pie, *Instruction synodale sur la première constitution du concile du Vatican.*

<sup>5</sup> Qu'on n'objecte pas que Dieu donna l'ordre à Abraham d'immoler son fils, aux Hébreux de ravir les richesses des Égyptiens... La loi naturelle qui oblige nécessairement les hommes relativement à la vie et aux biens de leurs semblables et que Dieu même ne peut modifier, est celle-ci: L'homme ne doit pas, de son autorité privée, tuer ou dépouiller ses semblables. Mais Dieu, souverain maître de la vie et de toutes choses, peut en disposer à son gré et les ravir à leurs possesseurs par les moyens qui lui plaisent, et notamment par la main de l'homme. L'acte d'Abraham et celui des Hébreux ne dérogent pas plus à la loi naturelle que l'acte du bourreau qui exécute un arrêt de mort, et celui de l'huissier qui fait une saisie régulière. (V. Suarez, liv. II, ch. XV, § 20. Domat, *Traité des lois*, ch. I, II, *in fine.*)

C'est donc fort légèrement que M. Franck (*Réformateurs et publicistes de l'Europe au xvii<sup>e</sup> siècle*, liv. I) s'indigne ici contre « la casuistique » de Suarez, qui admet comme nous que, sur l'ordre formel de Dieu,

Il y a des individus, des peuples, des siècles qui ignorent certaines lois naturelles. On a invoqué ce fait contre l'universalité et contre l'existence même des lois naturelles : comme si les aveugles étaient un argument contre la lumière.

Cette ignorance ne porte du reste jamais sur les principes fondamentaux du droit naturel, mais seulement sur leurs conséquences ou leur juste application. Les lois naturelles élémentaires sont connues des esprits les plus incultes et des peuples les plus grossiers. Le mot de Pascal, justice en deçà, injustice au delà des Pyrénées,

Abraham pouvait sans crime et même devait donner la mort à son fils. Ce n'est pas Abraham, c'est Dieu qui allait immoler Isaac. Or Dieu peut tuer et tue tous les hommes sans être un assassin. M. Franck éprouve une crainte imaginaire : L'Église, dit-il, aux yeux de Suarez et des catholiques, peut tout ce que peut la Divinité; l'Église va donc pouvoir commander le meurtre. M. Franck ignore complètement la doctrine des catholiques sur les limites du pouvoir de l'Église. Ni Suarez, ni aucun docteur avoué par l'Église n'ont jamais émis l'idée que l'Église a sur toutes choses le plein pouvoir de Dieu même. Tous enseignent que les lois divines, naturelles ou positives, obligent aussi rigoureusement l'Église que les autres autorités humaines, et qu'elle ne peut les modifier. L'Église comme l'État ne peut condamner à mort que des coupables. Abraham, qui devait obéir à Dieu, devrait de nos jours désobéir au Pape s'il en recevait un semblable commandement.

M. Franck croit trouver la preuve du péril qui l'effraye dans un passage de Suarez même. Suarez, dit-il, reconnaît que, de droit naturel, il n'est pas juste de punir le blasphème et l'hérésie; mais pourtant, si l'Église enjoint à la société civile de le faire, le souverain, aux yeux du « farouche théologien », peut sévir sans scrupule et « fouler aux pieds la loi naturelle. » M. Franck n'a pas compris le passage de Suarez lib. III, cap. XI, §§ 8, 9, 10, qui le scandalise. En voici la paraphrase fidèle : « Il est juste, il est de droit naturel de punir les blasphémateurs et les fauteurs d'hérésie; mais c'est l'Église qui est l'autorité compétente pour constater ces délits, pour statuer sur la justice et l'opportunité de la répression. L'État ne doit toucher à ces matières, où le spirituel domine, que sur la requête ou avec l'autorisation de l'Église. » Suarez ne soutient donc point cette doctrine « à peine croyable » que l'Église peut d'un mot rendre licite une chose défendue par le droit naturel. Que si M. Franck conteste que le blasphème et l'hérésie puissent être jamais justement réprimés, la discussion se déplace; nous n'avons point à la soutenir ici.

est une boutade contre la raison humaine. Sous la variété infinie des lois positives, on retrouve partout le même fond. « Tout ainsi que c'est le même soleil qui luit à » Paris que celui qui donne sa lumière et sa chaleur à » Rome et à Constantinople, ainsi la justice divine et aussi » le droit naturel n'est point autre parmi les sauvages de » l'Amérique que parmi les chrétiens de l'Europe<sup>1</sup>. »

7. La loi naturelle mérite bien ce nom, puisqu'elle découle forcément de la nature. On l'appelle encore justement la loi éternelle, parce qu'elle a été conçue et voulue de toute éternité et pour l'éternité par l'Être éternel.

La loi éternelle et la loi naturelle ne sont pas deux choses différentes, comme pourrait le faire croire la lecture superficielle des traités des théologiens. Elles sont une seule et même loi, qu'on appelle loi éternelle lorsqu'on l'envisage comme décrétée dans l'esprit du suprême Législateur, loi naturelle lorsqu'on l'envisage comme promulguée dans l'esprit de l'homme<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Michel de L'Hospital, *Traité de la réformation de la justice* (œuvres inédites de Michel de L'Hospital, publiées par Dufey, Paris, 1825; cité par Baudrillart, *Bodin et son temps*).

<sup>2</sup> « Hæc (lex æterna) legem exprimit prout in summo legislatore est illa vero (lex naturalis) eandem significat prout in homine accipitur. » (Liberatore, *Instit. philos.*, t. III, ch. III, § 3.)

Remarquons que tout être a, *lato sensu*, une loi naturelle qui est aussi une loi éternelle.

Toutes ces lois de la création peuvent être ramenées à un seul décret de la sagesse et de la volonté divine : l'ordre doit être conservé. C'est là la loi éternelle dans sa synthèse la plus haute : « Lex æterna est ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans. » (August. xxii, *Contra Faust.*, cap. xxvii.)

Presque tout ce que nous avons dit de la loi naturelle se trouve éloquentement indiqué dans cette page célèbre de Cicéron :

« Est quidem vera lex recta ratio, naturæ congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quæ vocat ad officium jubendo, vetando a fraude deterret. Huic legi nec abrogari fas est neque derogari ex hac aliquid licet. Nec vero aut per senatum aut per populum solvi hac lege

8. Remarquons ici que la nature ne se borne pas à nous faire entendre des injonctions formelles : elle nous adresse en outre des invitations plus ou moins pressantes. Elle n'a pas toujours des exigences, elle a aussi de simples inclinations. A côté des lois naturelles, il y a ce que nous avons déjà appelé des conseils naturels. Ainsi, la nature ne défend pas par une loi catégorique la polygamie et le divorce, mais elle nous sollicite fortement d'observer comme un ordre plus parfait l'unité et l'indissolubilité du mariage<sup>1</sup>. Les institutions conformes à ces tendances, que les lois positives viennent établir, ont assurément leur fondement dans la nature, mais non pas dans la loi naturelle comme on le dit souvent.

9. En dehors des actes que la nature ordonne ou défend absolument et de ceux au sujet desquels elle manifeste ses préférences, il en est une foule sur lesquels elle est muette ; mais par cela seul qu'elle ne les repousse à aucun degré, elle les permet pleinement, et il sera vrai de dire que la faculté de les accomplir est de droit naturel.

possumus, neque est quærendus explanator aut interpres ejus alius. Nec erit alia lex Romæ, alia Athenis, alia nunc, alia posthac; sed et omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et immutabilis continebit; unusque erit communis quasi magister et imperator omnium Deus. Ille legis inventor, disceptator, lator; cui qui non parebit, ipse se fugiet ac naturam hominis aspernatus hoc ipso luet maximas pœnas, etiam si cætera supplicia quæ putant effugerit. » (*De republica*, II, 3.)

<sup>1</sup> Quelques auteurs semblent vouloir exprimer la même idée, en disant que la polygamie et le divorce ne sont pas contraires au droit naturel primaire, mais qu'ils sont contraires au droit naturel secondaire.

## V

## Lois positives divines.

**Sommaire.** — 1. Définition des lois positives divines. — 2. Division des lois positives divines. — 3. La *lex vetus*. — 4. La *lex nova*. — 5. Coup d'œil sur le contenu des lois divines en vigueur. — 6. Conseils positifs divins.

1. Les lois positives divines sont les lois que Dieu a librement imposées à l'homme depuis la création et qu'il a promulguées d'une manière sensible.

On qualifie de positives, par antithèse aux lois naturelles, toutes les lois qui ne sont pas nécessairement contemporaines de la création de l'homme et qui sont ajoutées aux exigences strictes de notre nature. On appelle ces lois *positives*, parce qu'elles sont contingentes et *posées* après coup par un acte libre du législateur<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> « Harum (legum) quædam est rationali creaturæ indita, ut lex naturalis, quædam vero imposita seu addita, ut lex Moysi, evangelii, humana. » (Alexandre de Halès, *Summa universa theologiæ*, quæst. xxvii.) « Sciendum est illam legem vocari positivam quæ non est innata cum natura... sed ultra illam ab aliquo principio externo habente potestatem posita est : inde enim positiva dicta est quasi addita naturali legi, non ex illa necessario manans; unde ab aliquibus jus positum vocatur. » (Suarez, *de leg.*, liv. I, c. III, n° 13.)

D'après Quicherat, *Dictionnaire latin-français*, v° *positivus*, ce mot veut dire *accidentel*.

2. Les lois positives divines se subdivisent en deux catégories qu'on désigne par les noms de loi ancienne, *lex vetus*, et de loi nouvelle, *lex nova*. La *lex vetus* comprend les prescriptions divines antérieures à l'avènement du Christ et monumentées dans l'Ancien Testament. La *lex nova* comprend les préceptes promulgués pendant sa vie terrestre par Jésus-Christ, et transmis aux générations successives par le Nouveau Testament ou par la Tradition.

3. La *lex vetus* était presque tout entière spéciale au peuple juif. Elle contenait des préceptes moraux, des prescriptions nombreuses et précises sur le culte, les sacrifices, des dispositions de droit privé, de droit pénal, de droit public, de droit international. C'était une législation complète, conforme aux mœurs, aux besoins, à la vocation du peuple de Dieu. Elle a pris fin presque tout entière avec la mission de ce peuple.

4. La *lex nova* s'adresse à tous les peuples. Aussi elle ne renferme que des préceptes moraux et des prescriptions religieuses. Elle durera aussi longtemps que la vraie religion et l'Église, c'est-à-dire jusqu'à la fin des siècles.

5. Parmi les lois positives divines en vigueur, les unes se bornent à confirmer des lois naturelles, et n'en sont qu'une promulgation plus sensible et plus saisissante : comme le Décalogue presque tout entier, comme le précepte *rendez à César ce qui est à César*.... D'autres rendent obligatoires des actes ou des abstentions que les lois naturelles ne commandent pas à la rigueur, mais qui sont

pourtant plus conformes à la nature, plus favorables au développement de nos plus nobles facultés. Telles sont les ordonnances divines qui prohibent la polygamie et le divorce. Les autres lois positives divines se rapportent à l'ordre surnaturel : elles instituent l'Église, la papauté, l'épiscopat ; elles établissent les sacrements et en règlent l'usage.

6. Il ne faut pas confondre, avec les lois positives divines, les conseils par lesquels Dieu a proposé aux âmes les plus fortes des règles facultatives propres à les élever à un degré sublime de perfection.

## VI

## Les lois humaines.

**Sommaire.** — 1. Les lois divines ne tracent que les grandes lignes de la conduite humaine. — 2. Quadruple objet des lois humaines. — 3. Caractères des lois humaines. — 4. Division des lois humaines en ecclésiastiques et civiles.

1. Les lois divines, naturelles ou positives, se sont bornées à tracer, une ou deux fois pour toutes, les grandes lignes de la conduite humaine. Dieu n'a pas jugé bon d'intervenir sans cesse, soit pour rappeler ces lois, soit pour en tirer les conséquences, soit pour préciser les détails de leur exécution, soit enfin pour édicter les règles changeantes que les circonstances, suivant les temps et les lieux, peuvent rendre opportunes. Des autorités humaines, auxquelles Il a conféré le pouvoir législatif, ont été chargées de ces soins.

2. Les lois humaines ont un quadruple objet auquel on vient de faire allusion.

Premièrement, elles répètent et renouvellent les prescriptions fondamentales des lois naturelles et des lois

positives divines, dont la notion est souvent affaiblie chez l'homme par l'ignorance, la passion, la légèreté. Elles en assurent le souvenir et le respect en les revêtant de formules précises et en leur donnant par des peines actuelles une sanction plus sensible pour les esprits grossiers que les sanctions lointaines de l'autre vie.

En second lieu, elles tirent des premiers principes de la loi naturelle ou de la loi positive divine des conséquences ou des applications qui en résultent le plus souvent avec certitude, mais non avec évidence, et que beaucoup d'hommes ne sauraient apercevoir facilement<sup>1</sup>. Les lois humaines ne font là encore que traduire et reproduire les lois divines.

Troisièmement, elles déterminent soit le mode d'exécution, soit les conditions précises d'application de celles des lois naturelles ou divines positives, dont le Législateur suprême n'a pas réglé Lui-même entièrement la mise en œuvre<sup>2</sup>.

Quatrièmement, elles posent une foule de prescriptions sur lesquelles les lois naturelles et les lois révélées sont muettes, et qui ont pour but d'augmenter et de conserver les commodités et les agréments de la vie, de favoriser ou de provoquer le progrès dans toutes les branches de l'activité humaine, de rendre les hommes plus heureux et

<sup>1</sup> Exemples : les lois qui, en conséquence du principe évident que l'homicide est défendu, punissent l'avortement, le duel, l'homicide par imprudence... ; celles qui, en conséquence du premier principe que l'on ne doit pas s'enrichir au détriment d'autrui, décident que la lésion est une cause de nullité dans certains contrats, que le vendeur est tenu à la garantie, etc.

<sup>2</sup> Ainsi, une loi positive divine ordonne aux chrétiens de recevoir le sacrement de l'Eucharistie, sans préciser le nombre de fois et l'époque. L'Église, qui est ici le législateur humain compétent, détermine ces deux points.

meilleurs<sup>1</sup>. Les situations qui donnent lieu à ces lois et, par suite, ces lois mêmes varient à l'infini avec les événements, le degré de civilisation et de prospérité, le climat, la position géographique.... Les lois divines, naturelles ou positives, à raison du caractère d'universalité et de fixité qui leur convient, et aussi parce que l'ordre moral essentiel et la fin de l'homme ne sont pas immédiatement en cause, ne commandent rien et ne devaient rien commander par elles-mêmes de ce que prescrivent les lois humaines de cette quatrième catégorie. Sans doute, dans chacun des cas où intervient une de ces dernières, il y a une solution parfaite plus ou moins clairement tracée par la nature des choses, une ligne de conduite qui est la meilleure, et que la raison du législateur doit s'efforcer de voir et de reproduire. Mais ces règles les meilleures possibles, « qui dérivent nécessairement de la nature des choses » et qui sont souvent profondément cachées dans les entrailles de la réalité, ne sont pas obligatoires, tant que le législateur humain ne les a pas faites siennes. Jusque-là ce sont, pour ceux qui les découvrent, des impératifs techniques ou conditionnels<sup>2</sup>, des conseils naturels; ce ne sont pas des lois. Si la règle formulée par le législateur ne reproduit pas la règle la meilleure possible, celle-là seule est néanmoins obligatoire; car, ici, c'est au législateur humain qu'est remis le pouvoir de commander, et s'il n'y a qu'une solution qui soit la meilleure, il peut y en avoir plusieurs qui soient bonnes.

<sup>1</sup> Lois sur les routes, sur les chemins de fer, sur les cours d'eau, sur l'enseignement, sur l'armée, etc., etc.

<sup>2</sup> Voir ci-dessus, I, 10, 3<sup>o</sup>.

Bien que ces dernières lois, comme telles, émanent de la seule volonté du législateur humain, elles se rattachent aux lois divines par deux points. Premièrement, c'est en vertu d'une loi divine que les hommes doivent obéissance au législateur humain. Secondement, une autre loi divine fait à ce dernier un devoir étroit de chercher avec soin, pour les rendre obligatoires, les règles les plus sages.

3. Les lois humaines sont évidemment toutes des lois positives.

Elles ne sont point universelles, d'abord parce que chaque législateur ne peut et ne veut obliger que les membres de la communauté dont il est le chef, ensuite parce que les circonstances qui appellent des règles varient de peuple à peuple, et souvent même de province à province.

Elles ne sont point immuables, d'abord parce que les faits et les circonstances qui les ont rendues opportunes disparaissent ou se modifient. De plus, les législateurs humains se trompent parfois sur la meilleure loi à faire dans un cas donné : l'expérience leur révèle les défauts de leur œuvre et leur inspire des mesures plus heureuses.

4. Les lois humaines se subdivisent en lois ecclésiastiques et lois civiles<sup>1</sup>.

Il y a en effet, comme le dit le pape Gélase, « deux » autorités qui gouvernent principalement ce monde :

<sup>1</sup> Le mot *civiles* a ici un sens différent de celui qu'il a dans l'expression de *droit civil* et même dans l'expression de *lois civiles* lorsqu'elle est employée pour faire antithèse, non plus à *lois de l'Église*, mais à *lois pénales*, à *lois publiques*.... C'est le sens que nous rencontrons ici qui est le plus conforme à l'étymologie et le plus rationnel : lois de la cité, de l'État, *civitatis*.

» celle des pontifes et celle des princes temporels <sup>1</sup>. »

Léon XIII, dans l'encyclique *Immortale Dei*, du 1<sup>er</sup> novembre 1885, sur la constitution chrétienne des États, rappelle aussi en termes solennels le dualisme de l'autorité humaine : « Dieu a divisé le gouvernement du genre » humain entre deux puissances, la puissance ecclésiastique et la puissance civile, celle-là préposée aux » choses divines, celle-ci aux choses humaines. Chacune » en son genre est souveraine, chacune est renfermée » dans des limites parfaitement déterminées et tracées en » conformité de sa nature et de son but spécial. Il y a » donc comme une sphère circonscrite dans laquelle » chacune exerce son action en vertu d'un pouvoir » propre <sup>2</sup>. »

<sup>1</sup> « Duo sunt quibus principaliter hic mundus regitur : auctoritas sacra pontificum et regalis potestas. » (*Epist. VIII ad Anastasium imperat.* Patrologie latine, t. LIX, col. 42, édit. Migne.)

<sup>2</sup> « Itaque Deus humani generis procuracionem inter duas potestates partitus est, scilicet ecclesiasticam et civilem, alteram quidem divinis, alteram humanis rebus propositam. Utraque est in suo genere maxima : habet utraque certos, quibus contineatur, terminos, eosque sua cujusque natura caussaque proxima definitos; unde aliquis velut orbis circumscribitur, in quo sua cujusque actio jure proprio versetur. »

Dans un livre récent (*Principes de politique*), M. Gaston Bergeret allègue que, d'après la doctrine catholique, « Dieu est représenté sur la terre par le Pape, qui doit exercer sur toute l'humanité une autorité suprême; le Pape délègue une partie de ses pouvoirs aux rois pour ce qui concerne le gouvernement immédiat des peuples, et les rois eux-mêmes délèguent aux pères de famille les pouvoirs nécessaires pour le gouvernement intérieur du groupe familial. » (Ch. xxvi, n° 211.)

Quand un livre, en face des encycliques qui proclament le pouvoir propre de l'autorité civile, en face des œuvres de Suarez et de celles d'une centaine de théologiens, prête aux catholiques une théorie qu'aucun d'eux ne soutient, la valeur scientifique de ce livre est jugée.

Est-il utile d'ajouter qu'aux yeux de l'Église le père n'est pas plus un délégué du roi que le roi n'est un délégué du Pape?

## VII

### Les lois ecclésiastiques.

**Sommaire.** — 1. Définition des lois ecclésiastiques. — 2. Où réside le pouvoir législatif de l'Église. — 3. Compétence législative de l'Église; choses spirituelles et choses temporelles. — 4. Choses mixtes. — 5. Une page de l'encyclique *Immortale Dei* sur les choses mixtes. — 6. Choses mixtes par nature. — 7. Choses mixtes par accident. — 8. Pouvoir indirect de l'Église sur le temporel. — 9. Principales applications des principes précédents. — 10. Force obligatoire des lois de l'Église. — 11. Renvoi pour certains développements.

1. Les lois ecclésiastiques sont celles qui sont portées par l'Église.

2. Le pouvoir législatif que Jésus-Christ a conféré à l'Église réside chez le Pape et chez les évêques <sup>1</sup>. Le Pape, même seul, et les conciles œcuméniques, peuvent porter des lois pour toute la chrétienté. En outre, les conciles nationaux et les conciles provinciaux peuvent établir des règles spéciales à une nation, à une province,

<sup>1</sup> V. Tarquini, *les Principes du droit de l'Église*, traduits par Onclair, liv. II, n° 86. Cet ouvrage, substantiel et court, est remarquable par sa précision et sa logique. Voir aussi, sur la plupart des points touchés dans le n° 7, Moulart, *l'Église et l'État*; Bianchi, *Traité de la puissance ecclésiastique*; Liberatore, *l'Église et l'État*, le *Droit public ecclésiastique*.



et chaque évêque peut en édicter de propres à son diocèse.

3. La mission de l'Église détermine sa compétence législative. L'Église est chargée de conduire les hommes à la félicité de l'autre vie. Elle peut donc leur ordonner tout ce qui les achemine vers cette fin suprême, leur défendre tout ce qui les en détourne<sup>1</sup>. En d'autres termes, son pouvoir s'étend sur tout ce qui se rapporte directement, comme moyen ou comme obstacle, au salut éternel. Toute institution, tout acte, toute chose, même matérielle, qui intéresse directement nos destinées célestes, est dite spirituelle, et à ce titre relève de l'Église.

L'Église n'a aucun pouvoir législatif sur les choses purement temporelles, c'est-à-dire sur les institutions, les actes, les choses, même immatérielles, qui ne se rapportent directement qu'au bonheur terrestre de l'humanité<sup>2</sup>.

Léon XIII, dans l'encyclique *Immortale Dei*, trace avec plus de précision qu'on ne l'avait jamais fait les limites de la puissance de l'Église. Les formules qu'on vient de lire, bien qu'antérieures à l'encyclique, sont tout à fait d'accord avec le langage du Souverain Pontife : « Ainsi, » dit Léon XIII, tout ce qui dans les choses humaines » est sacré à un titre quelconque, tout ce qui touche au » salut des âmes et au culte de Dieu, soit par sa nature, » soit par son but, tout cela relève de la puissance et des » lois de l'Église. Les autres choses qu'embrasse l'ordre » civil et politique sont à bon droit soumises à l'auto-

<sup>1</sup> « Itaque dux hominibus esse ad cœlestia, non civitas sed ecclesia debet. » (Léon XIII, encyclique *Immortale Dei*.)

<sup>2</sup> Tarquini, *oper. cit.*, n° 54.

» rité civile, puisque Jésus-Christ a dit : Rendez à César » ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu<sup>1</sup>. »

4. Mais il est des choses qui sont à la fois spirituelles et temporelles, c'est-à-dire qui se rapportent en même temps et directement au destin éternel des hommes et à leur installation provisoire sur la terre. Si dans ces choses mixtes le spirituel et le temporel sont indivisiblement mêlés, l'Église, à raison de la prééminence de la fin dernière sur les fins intermédiaires, peut gouverner le temporel connexe au spirituel, et, en cas de conflit, ses prescriptions sur la matière sont seules obligatoires<sup>2</sup>.

5. C'est ce qu'enseigne à nouveau Léon XIII dans une des plus belles pages de l'encyclique *Immortale Dei* : « Comme l'autorité des deux puissances, dit-il, s'exerce » sur les mêmes sujets, et qu'il peut arriver qu'une seule » et même chose, par des côtés différents, mais insépara- » rables, rentre dans le ressort et la compétence des » deux pouvoirs, Dieu, qui les a établis tous deux, doit, » dans sa sagesse parfaite, avoir tracé la voie de l'un et » de l'autre, et prévenu tout désordre. *Les puissances qui » sont, ont été coordonnées par Dieu*<sup>3</sup>. S'il en était autre- » ment, il se produirait souvent des luttes et des conflits » funestes, et l'homme, embarrassé comme le voyageur

<sup>1</sup> Quidquid igitur est in rebus humanis quoquo modo sacrum, quidquid ad salutem animorum cultumve Dei pertinet, sive tale illud sit natura sua, sive rursus tale intelligatur propter causam ad quam refertur, id est omne in potestate arbitrioque Ecclesiæ : cætera vero quæ civile et politicum genus complectitur, rectum est civili auctoritati esse subjecta, cum Jesus Christus jusserit, quæ Cæsaris sint, reddi Cæsari, quæ Dei, Deo.

<sup>2</sup> *Syllabus*, prop. XLII.

<sup>3</sup> *Rom. XIII*, I.

» qui doute de la route, devrait s'arrêter hésitant et perplexé sur ce qu'il doit faire, en face des commandements contraires de deux puissances auxquelles il a le devoir de se soumettre. Il répugne souverainement de penser que la sagesse et la bonté de Dieu aient laissé subsister une telle source de confusion, alors que, même dans les choses physiques et d'ordre bien inférieur, Il a si bien concilié et tempéré les unes par les autres, dans un accord admirable, les forces et les causes naturelles, qu'aucune d'elles ne gêne les autres, et que toutes, avec convenance et propriété, conspirent au but de l'univers. — Il faut donc qu'entre les deux puissances il y ait union et coordination. Ce n'est pas sans justesse que l'on compare leurs rapports à l'union de l'âme et du corps chez l'homme. Si l'on veut savoir laquelle des deux doit être subordonnée à l'autre et dans quelle mesure, il n'y a pas d'autre moyen que de considérer la nature de chacune d'elles et de tenir compte de l'excellence et de la noblesse de leurs fins : or l'une a pour but prochain et principal de protéger les intérêts périssables ; l'autre, de procurer les biens célestes et éternels<sup>1</sup>. »

<sup>1</sup> « Sed quia utriusque imperium est in eosdem, cum usu venire possit, ut res una atque eadem, quanquam aliter atque aliter, sed tamen eadem res ad utriusque jus iudiciumque pertineat, debet providentissimus Deus, a quo sunt ambæ constitutæ, utriusque itinera recte atque ordine composuisse. Quæ autem sunt a Deo ordinatæ sunt. (Rom. XIII, 1.) Quod ni ita esset, funestarum sæpe contentionum concertationumque causæ nascerentur; nec raro sollicitus animi, velut in via ancipiti, hærare homo deberet, anxius quid facto opus esset, contraria iubentibus binis potestatibus, quarum recusare imperium, salvo officio, non potest. Atqui maxime istud repugnat de sapientia cogitare et bonitate Dei, qui vel in rebus phisicis, quanquam sunt longe inferioris ordinis, tamen naturales vires caussasque invicem conciliavit moderata ratione et quodam velut concentu mirabili, ita ut nulla earum impediatur

6. Il y a des choses qui sont indivisiblement mixtes par nature, et qui restent par conséquent à demeure sous l'autorité de l'Église; tels sont les biens ecclésiastiques, le mariage.

7. En outre, les choses qui par nature sont purement temporelles, se transforment accidentellement en choses mixtes indivisibles<sup>1</sup>, et tombent pour le tout sous le pouvoir suprême de l'Église, lorsqu'elles viennent à toucher immédiatement et inséparablement aux intérêts spirituels des fidèles : c'est ce qui arriverait si une institution, une loi, une abstention de l'autorité civile, dans la sphère normale de ses attributions, était de nature à compromettre la foi ou la vertu des sujets.

8. Le droit de l'Église de régler les choses temporelles lorsqu'elles sont en même temps et indivisiblement spirituelles, constitue ce qu'on appelle le pouvoir indirect<sup>2</sup> de l'Église sur le temporel.

ceteras, cunctæque simul illuc, quo mundus spectat, convenienter aptissimeque conspirent. — Itaque inter utramque potestatem quædam intercedat necesse est ordinata colligatio, quæ quidem conjunctioni non immerito comparatur, per quam anima et corpus in homine copulantur. Qualis autem et quanta ea sit, aliter judicari non potest, nisi respiciendo, uti diximus, ad utriusque naturam habendaque ratione excellentiæ et nobilitatis caussarum; cum alteri proxime maximeque propositum sit rerum mortalium curare commoda, alteri cœlestia ac sempiterna bona comparare. »

<sup>1</sup> Les théologiens n'appliquent guère la qualification de mixtes aux choses temporelles par nature qui, accidentellement et indirectement, à cause et en vue de notre fin éternelle qu'elles viennent à intéresser, sont soumises à l'autorité de l'Église. Mais cette expression nous semble leur convenir, puisque les intérêts spirituels s'y trouvent alors intimement mêlés aux intérêts temporels.

<sup>2</sup> Les théologiens n'appellent guère pouvoir indirect le pouvoir que l'Église exerce sur le temporel dans les choses naturellement mixtes. Mais pourtant ce pouvoir, là aussi, ne s'exerce sur le temporel qu'à cause et en vue du spirituel : il est donc indirect, quoique permanent.

Ce pouvoir a été bien souvent contesté par les princes temporels, leurs courtisans, leurs légistes et même leurs théologiens. Les gouvernements actuels et le vulgaire le méconnaissent presque complètement, par erreur plus encore que par impiété. L'Église, par modération plus encore que par impuissance, s'abstient le plus souvent de l'exercer. Mais en droit, il subsiste tout entier. On ne peut le nier logiquement, si l'on n'a pas commencé par nier la divinité du fondateur de l'Église<sup>1</sup>.

9. Des principes qui viennent d'être posés, il résulte que l'Église est le législateur compétent : pour la garde et l'interprétation des lois divines, naturelles ou positives, qu'elle ne peut du reste modifier; pour le culte; pour les sacrements, notamment le mariage; pour le ministère ecclésiastique, les congrégations et associations religieuses, les choses sacrées, immobilières ou mobi-

<sup>1</sup> *Syllabus*, propositions XXIV et XLII. — Tarquini, *oper. cit.*, nos 33, 35, 55; voir les textes et les autorités qu'il cite dans ce dernier numéro. — Suarez, *Defens. fid.*, lib. III, c. XXII, n° 11. — S. Thomas ou du moins l'auteur du *de regimine principum*, lib. I, ch. XIV. — Bellarmin, *de controversiis christianæ fidei. Tertia controv.*, lib. V, c. VI.

En sens contraire, Fleury, *Institution au droit ecclésiastique et Discours sur les libertés de l'Église gallicane*; Pierre de Marca, *de concordantia sacerdotii et imperii seu de libertatibus Ecclesiæ gallicanæ*; Van Espen, *Jus ecclesiasticum universum*. — Ces ouvrages ont été condamnés par le Saint-Siège et mis à l'*index*.

La trop fameuse déclaration de 1682, obtenue de la complaisance d'un certain nombre d'évêques français, du grand Bossuet lui-même, par la toute-puissance de Louis XIV, refuse aux Pontifes romains toute autorité directe ou indirecte sur les rois et sur les affaires de l'État. Cette déclaration fut condamnée successivement par Innocent XI (lettres en forme de bref, du 11 avril 1682), par Alexandre VIII (constitution *Inter multiplices*, 1<sup>er</sup> août 1690), par Pie VI (bulle *Auctorem fidei*, 18 août 1791, *in fine*), etc. Elle fut rétractée ou abandonnée par plusieurs des évêques qui l'avaient signée; et Louis XIV lui-même, dans une lettre particulière adressée à Innocent XII, le 14 septembre 1693, renonça à l'exécution de son édit du 22 mars 1682, qui rendait obligatoire l'enseignement des quatre propositions. Cependant Bossuet a laissé, dans ses œuvres posthumes, une *Défense de la déclaration*.

lières, les biens ecclésiastiques, l'enseignement religieux; pour tout ce qui intéresse notre foi et notre sanctification.

10. Les lois portées par l'Église dans les limites du mandat divin qu'elle a reçu obligent non seulement les particuliers, mais encore les souverains comme tels, autant du moins qu'elle le juge bon.

Comme toute autorité, elle peut, dans la mesure tout à la fois du juste et de l'utile, user, soit directement, soit par le bras séculier, de contrainte et de sanctions matérielles pour faire respecter celles de ses lois qui sont susceptibles d'exécution forcée<sup>1</sup>. Refuser à l'Église le pouvoir coactif, c'est énerver son pouvoir législatif, et la condamner à ne remplir qu'imparfaitement sa haute mission<sup>2</sup>.

En revanche, dans l'hypothèse impossible où l'Église poserait une règle contraire aux lois de Dieu, et dans le cas où elle voudrait gouverner une matière évidemment étrangère aux intérêts spirituels, ses injonctions n'obligeraient personne. A la lumière divine de la raison, nous voyons ou nous pouvons voir les bornes du domaine de chacun des législateurs auxquels nous devons obéissance. Dès que ces bornes sont dépassées et que la raison nous

<sup>1</sup> *Concile de Trente*, sess. III, can. XIV. — Lettre apostolique, *Ad apostolicæ* (22 août 1851). — Encyclique *Quanta cura* et *Syllabus* (8 décembre 1864), prop. XXIV. — Encyclique *Libertas* (20 juin 1888). — Tarquini, *oper. cit.*, nos 22 et suivants. — Liberatore, *le Droit public ecclés.*, ch. II, art. 4.

<sup>2</sup> Jean Népomucène Nuytz, professeur à l'Université royale de Turin, dans ses *Institutions de droit ecclésiastique* et dans son *Traité de droit ecclésiastique universel*, dénie à l'Église le pouvoir coactif, ainsi que tout pouvoir indirect sur le temporel. Il est particulièrement visé dans les lettres apostoliques *ad apostolicæ sedis*, qui condamnent ses ouvrages et « tous les livres ou thèses, imprimés ou à imprimer, dans lesquels ces funestes doctrines seraient reproduites en tout ou en partie. »

l'assure, le législateur perd le pouvoir de nous obliger. Seulement, dans le doute, il faut croire qu'il est compétent, et obéir, surtout quand il s'agit de l'Église, de la plus sage, de la plus modérée, de la plus divinement assistée des autorités humaines.

11. Nous retrouverons forcément les principes qui viennent d'être formulés quand nous poserons les bornes du pouvoir législatif du souverain temporel. Connaissant alors le domaine, l'origine, la mission de cette autorité limitrophe, nous pourrions insister plus utilement sur quelques points.

## VIII

### Lois civiles.

---

**Sommaire.** — 1. Définition des lois civiles. — 2. Il faut avoir des idées précises sur la société civile, sur le pouvoir, sur leur origine.

1. Les lois civiles sont celles qui émanent de cette autorité temporelle suprême qui, sous les noms de souverain, d'État<sup>1</sup>, de pouvoir, de prince, de gouvernement<sup>2</sup>, existe nécessairement dans toute société civile indépendante.

2. Peu d'hommes possèdent des idées nettes et raisonnées sur la société civile, sur son origine, sur celle du pouvoir, sur l'étendue de la souveraineté temporelle. L'obscurité et l'erreur ont été répandues à flots sur ces grandes questions. Ce serait rendre un signalé service à la jeunesse des écoles que d'exposer pour elle clairement les vrais principes et les faux. Nous allons essayer de le faire.

<sup>1</sup> Premier sens, voir note 2, p. 6.

<sup>2</sup> Parfois les mots de prince et de gouvernement désignent seulement le pouvoir exécutif. Ainsi Rousseau, dans le *Contrat social*, oppose le prince au souverain, qui est le peuple, et le langage parlementaire oppose souvent le gouvernement au corps législatif. Pour nous, nous prendrons d'habitude comme synonymes toutes les dénominations indiquées dans le texte.

## IX

## Ce que c'est qu'une société en général.

**Sommaire.** — 1. Sens du mot société. — 2. Éléments essentiels de toute société. — 3. L'autorité n'est pas un élément essentiel de toute société. — 4. Mais elle est un moyen indispensable à beaucoup de sociétés. — 5. Division des sociétés. — 6. Sociétés volontaires; leur subdivision. — 7. Sociétés nécessaires. — 8. Moment où les sociétés sont formées et commencées.

1. L'expression de société désigne avant tout l'union de plusieurs personnes dans la poursuite d'un but commun.

C'est dans ce sens qu'on dit : la société est formée, dissoute, licite.

Elle désigne encore l'ensemble des associés considérés comme tels et dont on fait ainsi par la pensée un être unique, une personne morale.

C'est dans ce sens qu'on dit : la société a tel droit, tel devoir, vend, emprunte, plaide.

2. Indépendamment de la pluralité de personnes, deux conditions sont nécessaires mais suffisantes pour qu'il y ait société : 1<sup>o</sup> un but commun, 2<sup>o</sup> des moyens d'action mis par chacun au service de tous.

3. Beaucoup de théologiens modernes regardent comme un troisième élément *essentiel* à toute société qu'il y ait une autorité qui dirige les efforts communs<sup>1</sup>. C'est inexact. Il peut y avoir, il y a des sociétés sans chef<sup>2</sup>.

On peut d'abord se passer de chef lorsque le but social est tel, qu'il peut être atteint par des efforts dispersés et indépendants : ainsi, des commerçants peuvent convenir que, sans rien sacrifier de leur liberté d'action, ils partageront les bénéfices et les pertes résultant de leurs achats et ventes ; des combattants armés pour une même cause peuvent, à la rigueur, lutter pour elle avec succès, sans être enrégimentés et en dépensant librement leur courage et leur adresse.

Même quand le but social réclame une action une et des efforts reliés en faisceau, s'il est simple, si la société est peu nombreuse, si elle doit être courte, l'unité de vues et de démarches est possible et facile sans autorité. Deux ou plusieurs personnes peuvent s'associer pour déchiffrer un manuscrit, pour porter un fardeau, etc., sans que nul ait le droit de commander ou l'obligation d'obéir. Si l'un d'eux se refuse à l'accomplissement de l'entreprise con-

<sup>1</sup> Voir notamment Taparelli, *Essai etc.*, n<sup>os</sup> 429, 440, 441 ; Liberatore, *le Droit public ecclési.*, ch. I, § 1 ; l'abbé Raboisson, *du Pouvoir*, 1<sup>re</sup> part., ch. III. — Voir *infra*, XXI, 2, où l'opinion de Taparelli est plus longuement exposée et discutée.

<sup>2</sup> Dans ce sens, voir M. Rolhe, *Traité de droit naturel*, t. I, n<sup>o</sup> 416. — Une phrase de l'encyclique *Immortale Dei* de Léon XIII pourrait être invoquée contre notre opinion : « Quoniam vero non potest societas ulla consistere, nisi si aliquis omnibus præsit, efficaci similique movens singulos ad commune propositum impulsione. » Mais cette proposition n'exprime, à notre avis, que le *quod plerumque fit*. Elle n'a nullement du reste, dans l'encyclique, le caractère d'un enseignement formel, mais est une simple considération invoquée à l'appui de la seule vérité que Léon XIII veuille proclamer dans ce passage : la nécessité de l'autorité dans la *société civile*.

venue, c'est un associé qui ne tient pas sa promesse, ce n'est pas un sujet qui désobéit.

Il est du reste une société naturelle et considérable qui évidemment n'a pas de chef, c'est la société internationale<sup>1</sup>. Il en est de même d'une autre société non moins vaste et que nous appellerons bientôt la société humaine ou universelle. Qu'on ne dise point que ces deux sociétés ont Dieu pour chef. On pourrait en dire autant de toutes les sociétés, et il faudrait en conclure que toute autre autorité est inutile. Dieu est le fondateur de toutes les sociétés naturelles; Il est le maître et le juge de toutes les sociétés, mais Il n'est l'administrateur et le chef proprement dit d'aucune.

4. Ce qui est vrai, c'est que dans presque toute société nombreuse, longue, dont le but est complexe et exige la simultanéité et l'harmonie des efforts, l'autorité est un *moyen* absolument indispensable d'atteindre la fin sociale. A ce point de vue, l'autorité est, si l'on veut, de l'essence d'un très grand nombre de sociétés, qui peuvent bien se *former*, mais qui ne peuvent *fonctionner* sans elle. La société civile, nous le verrons, est de ce nombre<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> La société internationale est la société qui existe entre les différents États ou peuples.

<sup>2</sup> M. Boistel, à la suite de Rosmini, exige à tort deux autres conditions de la société, savoir : que la collaboration soit volontaire, et que le but soit directement profitable à tous les collaborateurs, que tous partagent le bénéfice. (*Cours élém. de droit naturel*, d'après Rosmini, XIV<sup>e</sup> Leçon.)

Nous allons dire dans le texte qu'il y a des sociétés nécessaires : tout le monde regarde avec raison la famille comme une société; or cette société, de la part des enfants, n'a pas été consentie. Dans la société civile elle-même, comme nous le verrons, la collaboration est obligatoire.

D'autre part, on peut s'associer d'une manière désintéressée pour le bien d'une ou de plusieurs personnes, associées ou non. M. Boistel

5. Les sociétés sont volontaires ou nécessaires.

6. Les sociétés volontaires sont celles qui sont librement formées par les associés.

Il y en a de deux sortes.

Les unes sont volontaires, non seulement au début, mais pendant toute leur durée. Les associés ne se sont point mutuellement engagés à se fournir leur concours jusqu'au bout de l'entreprise; la collaboration, toujours libre, peut cesser à chaque instant; l'association est un pur fait qui se prolonge plus ou moins.

Les autres, volontaires au début, sont obligatoires après leur formation. Les associés se sont liés les uns envers les autres; chacun s'est enchaîné par son libre consentement pour toute la durée de l'entreprise. L'association, une fois consentie, est un droit et un devoir pour chaque partie contractante<sup>1</sup>. Une société de ce genre est en effet un contrat : or *contractus sunt ab initio voluntatis, ex postfacto necessitatis*.

7. Les sociétés nécessaires sont celles dont nous faisons partie sans y avoir consenti. La loi, naturelle ou positive, impose parfois à plusieurs la poursuite commune d'un but commun. Ils y sont obligés immédiatement, de plein droit, indépendamment de toute délibération et de toute adhésion. La collaboration est le plus souvent voulue par les intéressés, mais elle est voulue parce

subit ici l'influence du droit positif français, qui distingue la société de l'association. Mais dans la langue philosophique et devant la raison, toute société est une association et toute association est une société.

<sup>1</sup> Les sociétés de ce genre peuvent ordinairement être dissoutes par la volonté unanime des contractants. Parfois pourtant les volontés qui l'ont fondée ne peuvent pas, même à elles toutes, la dissoudre : le mariage est une société volontaire indissoluble.

qu'elle est due, et non pas due parce qu'elle est voulue.

La famille est regardée avec raison par tout le monde comme une société, comme la société primordiale : or cette société, au moins de la part des enfants, n'a jamais été consentie : c'est à leur égard une société nécessaire. La société universelle qui relie tous les hommes, la société internationale qui relie tous les États, sont de la même catégorie. Nous prouverons que la société civile est aussi toujours une société nécessaire.

8. A quel moment une société doit-elle être regardée comme formée et commencée<sup>1</sup> ?

S'il s'agit d'une société volontaire de la première catégorie, il est clair qu'elle n'existe qu'à partir du moment même où commence la collaboration libre de ceux qui veulent bien poursuivre de concert le même but.

S'il s'agit d'une société volontaire de la seconde espèce ou d'une société nécessaire, il n'est pas besoin, pour qu'elle existe, que la collaboration effective et pour ainsi dire matérielle de ses membres en vue de la fin sociale soit un fait commencé. Elle est formée, il y a vraiment une société et des associés, dès que l'obligation de collaborer a pris naissance, soit en vertu du contrat, soit en vertu de la loi<sup>2</sup>.

Le langage vulgaire, le langage juridique et le langage philosophique s'accordent pour qualifier d'associés, dès que le contrat est conclu, ceux qui se sont mutuellement

<sup>1</sup> Nous appelons l'attention du lecteur sur la réponse qui va être faite à cette question. Les principes que nous allons poser ne doivent pas être perdus de vue pour l'intelligence de notre manière de voir sur la formation de la société civile.

<sup>2</sup> Voir dans ce sens M. Rothe, *Traité de droit naturel*, n° 114.

engagés à poursuivre en commun un but commun. Les apports ne sont pas effectués, aucune suite n'a encore été donnée à la convention : il n'importe ; ceux qui l'ont signée sont associés, la société existe.

De même on donne le nom de société à la famille et celui d'associés aux enfants avant tout concours volontaire de leur part, et même s'ils le refusent et ne le fournissent jamais.

Le langage usuel est ici, comme presque toujours, exactement moulé sur la réalité des choses. L'obligation réciproque, qui donne à chacun le droit de compter sur tous, est à elle seule un puissant moyen d'action apporté en commun. C'est le premier pas et le plus important dans la poursuite de la fin sociale. La collaboration est vraiment commencée par là même ; toutes les autres démarches n'en seront que la continuation. Dès à présent, les coobligés sont réellement *unis dans la poursuite du but commun* : déjà donc la société, telle que nous l'avons définie, existe.

## X

## Ce que c'est que la société civile.

**Sommaire.** — 1. Définition de la société civile. — 2. Sociétés civiles indépendantes et sociétés civiles dépendantes. — 3. Pluralité des sociétés civiles indépendantes. — 4. La première question qui se pose, est celle de l'origine de la société civile.

1. La société civile ou politique<sup>1</sup> est l'union des hommes groupés sur un certain territoire dans la poursuite disciplinée des conditions de bonheur temporel que les efforts individuels et libres ne peuvent obtenir.

L'expression de société civile sert encore souvent à désigner l'ensemble des associés, le groupe même des hommes qui poursuivent sous une direction commune les conditions de bonheur temporel que les efforts individuels et libres ne peuvent réaliser.

Suivant les besoins du langage, et sans que jamais l'équivoque soit fâcheuse ni même possible, nous emploierons l'expression tantôt dans un sens, tantôt dans l'autre.

<sup>1</sup> Ces deux expressions ont une synonymie consacrée par l'usage universel. Toutefois quelques auteurs (de Tocqueville, *la Démocratie en Amérique*; M. Laffitte, *le Paradoxe de l'égalité*), opposent la société civile à la société politique. Ils semblent vouloir désigner improprement par le nom de société civile la société universelle actualisée dans le groupe. Voir *infra*, XI, 4 et 5.

2. Les sociétés civiles indépendantes prennent le nom de nations ou d'États<sup>1</sup>. Les sociétés civiles qui dépendent d'une société civile supérieure et plus large, s'appellent communes, villes, provinces, départements....

3. Il y a dans le monde un grand nombre de sociétés civiles indépendantes de toute forme et de toute taille. Au moyen âge, quelques juristes ont soutenu une thèse qui n'a jamais eu beaucoup de succès et qui n'est plus qu'une curiosité historique : ils prétendaient que l'empereur avait juridiction sur tout l'univers, et par conséquent qu'une seule société civile indépendante couvrait la terre. Les royaumes et les républiques de toutes les parties du monde n'auraient été que des sociétés civiles dépendantes de cette société civile suprême. Barthole répute hérétique celui qui dira que l'empereur ne commande pas au monde entier<sup>2</sup>. Ses arguments sont que les empereurs romains étaient providentiellement devenus les maîtres du monde, que Notre-Seigneur Jésus-Christ leur a reconnu et au besoin conféré cette domination universelle, et que le Pape a transféré cet immense héritage à Charlemagne et à ses successeurs. Un grand poète, le Dante, s'est transformé, pour soutenir la même thèse, en prosateur éloquent et en juriste subtil<sup>3</sup>. Cette opinion est victorieusement réfutée par Joannes Igneus<sup>4</sup>, par Alciat<sup>5</sup> et

<sup>1</sup> État est pris ici dans le second sens indiqué à la page 6, note 2. On ne donne guère du reste le nom d'État qu'à une société civile fixée à demeure sur un certain territoire. Un peuple nomade n'est pas un État.

<sup>2</sup> *In l. hostis D. de captivis*. Voir aussi dans le même sens d'autres auteurs indiqués par Suarez, *de legibus*, lib. III, cap. VII, § 1.

<sup>3</sup> *De monarchia mundi*, lib. II.

<sup>4</sup> *Disput. pro suprema potestate regis Francie*.

<sup>5</sup> *In l. 1 c., de summa trinit.*, glos. 2.



surtout par Suarez<sup>1</sup>. Suarez n'a pas de peine à démontrer que les Romains n'ont jamais été maîtres du monde entier; que Notre-Seigneur a seulement fait allusion à la légitimité de leur pouvoir sur la Judée; que le Pape, en donnant à Charlemagne le titre d'empereur d'Occident, n'a nullement voulu lui conférer la suprématie universelle, et que, l'eût-il voulu, il ne l'aurait pas pu, « car » le Christ n'a pas donné au Pontife de puissance directe » sur le temporel<sup>2</sup>. »

4. La première question qui se dresse sur nos pas, est celle de l'origine de la société civile. Nous l'abordons en l'isolant complètement de la question toute différente de l'origine du pouvoir dans la société civile.

Trop souvent aujourd'hui on traite à la fois confusément de l'origine de la société civile et de l'origine du pouvoir. C'est une conséquence de l'idée si répandue que le pouvoir est un élément essentiel et constitutif de toute société. Mais l'idée est inexacte, et la conséquence n'a pas peu contribué à jeter le trouble et l'obscurité dans ces matières. Nous avons vu et nous aurons encore occasion de constater que le pouvoir n'est pas un *élément constitutif* des sociétés, mais seulement un *moyen indispensable* à beaucoup d'entre elles, spécialement à la société civile. Dans ces dernières, quelles que soient les apparences, la société précède toujours l'autorité, qui est sa conséquence et non sa cause<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *De legibus*, lib. III, cap. VII.

<sup>2</sup> « Quia ostensum est Christum non dedisse Pontifici potestatem directam in temporalibus. » *Loc. cit.*, § 5.

<sup>3</sup> Voir *supra*, IX, 3, et *infra*, XXI, 2.

## XI

### Origine de la société civile.

**Sommaire.** — 1. C'est de l'origine philosophique de la société civile qu'il s'agit ici. — 2. L'universalité et la permanence de la société civile sont une première preuve qu'elle vient de la nature et de Dieu. — 3. Il y a une société universelle; sa nécessité, son but. — 4. La société universelle ne produit tous ses fruits et ne s'actualise pleinement que dans un groupe de familles. — 5. Toute la nature de l'homme réclame la formation des groupes et le fonctionnement actif de la société universelle. — 6. Mais le groupe ne peut atteindre son but et même subsister qu'autant que la société civile se superpose dans son sein à la société universelle. — 7. Comment et à quel moment se forme la société civile : elle se forme de plein droit et par le seul contact des hommes. — 8 et 9. Résumé et conclusions. — 10. La société civile n'est pas une conséquence de la chute de l'homme. — 11. Coup d'œil sur l'origine historique des sociétés civiles. — 12. Enseignements du Saint-Siège sur l'origine de la société civile.

1. Montrer ce qu'il y a de général et d'invariable dans les causes et dans la formation de toutes les sociétés civiles, c'est indiquer l'origine philosophique de la société civile.

Dire quelle est l'époque et quelles sont les circonstances particulières qui ont fourni aux causes générales l'occasion de produire leur effet ici ou là, c'est raconter l'origine historique des sociétés civiles.

La première tâche est celle des jurisconsultes et des philosophes. Nous l'accomplirons. La seconde est celle des historiens. Nous la leur laisserons.

2. En tout temps et tout lieu, nous voyons les hommes distribués en sociétés civiles. L'universalité et la permanence du fait sont de sûrs indices que la société civile découle nécessairement de la nature humaine, et, par conséquent, est une institution divine.

Une observation plus complète va confirmer cette première preuve, et nous montrer en même temps avec précision le mode de formation de toute société civile.

3. Il serait facile de démontrer, mais on nous accordera comme un postulat, qu'il existe de plein droit entre tous les hommes une société d'assistance mutuelle pour atteindre leur double fin, le bonheur dans cette vie et dans l'autre. L'homme naît associé des treize cent millions d'êtres qui ont la même origine, la même nature, la même indigence et la même destinée que lui. Ils doivent s'assister par le respect du droit, par la charité, par l'exemple, par l'enseignement, par la division du travail, par l'échange des services et des idées. Cette société s'appelle la société universelle ou la société humaine, car il n'est pas un homme qui soit dégagé de ses liens et exclu de ses profits<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Domat, préface du *Droit public et Traité des lois*, ch. I et II. — M. Rothe, *Traité de droit naturel*, IV<sup>e</sup> partie, ch. II. — Liberatore, *Institutiones philosophicæ*; pars secunda, art. 2, prop. I. — Taparelli, *Essai th. de droit naturel*, liv. II, ch. II, n<sup>os</sup> 319, 325. — Meyer, *Instit. jur. nat.*, sect. II, lib. I, cap. 1, art. 3. — « Nous voyons donc, dit Bossuet, la société humaine appuyée sur ces fondements inébranlables : un même Dieu, un même objet, une même fin, une origine commune, un même sang, un même intérêt, un besoin mutuel, tant pour les affaires que pour la douceur de la vie. » (*Politique tirée de l'Écriture sainte*, liv. I, art. 1, prop. VI.)

4. Mais les hommes ne doivent et ne peuvent s'assister qu'à la condition d'en avoir l'occasion et que dans la mesure où l'occasion leur en donne la facilité. A part l'assistance par la prière, que rien ne peut empêcher, l'assistance sous toutes ses formes est absolument impossible entre les hommes qui n'ont aucun moyen de communication. Elle est rare, lente, partielle entre les hommes éloignés les uns des autres<sup>1</sup>.

Pour faire produire à la société universelle tous ses fruits, il faut que les familles se groupent ou restent groupées en bon nombre dans une même région<sup>2</sup>.

5. Ce contact est impérieusement réclamé par toute la nature de l'homme. Son enfance longue et faible, ses innombrables besoins physiques et moraux, la faculté du langage, l'intelligence capable et avide de science, le cœur capable et avide d'aimer, les devoirs envers soi-même, les devoirs de charité, tout exige que l'homme vive en relations étroites et constantes avec un grand nombre de ses semblables, et trouve dans ce groupe de prompts et faciles secours, un foyer d'idées, des affections, l'occasion de faire du bien<sup>3</sup>. La famille isolée n'est pas un milieu suffisant pour assurer le plein développement de

<sup>1</sup> L'augmentation des populations et les découvertes de la science rapprochent chaque jour les hommes et actualisent de plus en plus la société universelle.

<sup>2</sup> « Où la raison est égale, il faut que le sort décide. L'obligation de s'entraimer est égale dans tous les hommes et pour tous les hommes. » Mais comme on ne peut pas également les servir tous, on doit s'attacher principalement à servir ceux que les lieux, les temps et les autres rencontres semblables nous unissent d'une façon particulière » comme par une espèce de sort. » (S. Augustin, *de doct. christ.*, lib. I, ch. XXVIII; cité et traduit par Bossuet, *Politique tirée etc.*, liv. I, art. 5.)

<sup>3</sup> Voir S. Thomas, *de regim. princ.*, lib. I, cap. 1; Bellarmin, *de laicis*, cap. v; Tongiorgi, *Ethic.*, n<sup>o</sup> 432; Taparelli, *Essai, etc.*, liv. II, ch. II, n<sup>o</sup> 328 et suiv.

notre être et notre existence même. Le père et la mère peuvent mourir prématurément, et sont, en tout cas, dans l'impuissance de nous procurer à eux seuls tout ce qui est nécessaire ou utile au corps et à l'âme. La nature de l'homme ne peut s'épanouir sûrement et complètement qu'au sein d'un groupe considérable de familles<sup>1</sup>.

On appelle sociabilité l'ensemble des besoins et des penchants qui poussent l'homme à chercher le groupe et les bienfaits de la société universelle, auxquels vont se joindre ceux de la société civile.

Dès que le groupe se forme, la société universelle s'y actualise dans toute son intensité. Le devoir, l'intérêt, la nécessité y engendrent à l'envi une division du travail et un échange perpétuel de services dont la fécondité est merveilleuse. Admirable harmonie! tout ce que fait chaque membre du groupe profite à tous, et, en poursuivant son bien, chacun trouve en même temps celui de tous les autres<sup>2</sup>.

6. Mais le contact et le commerce d'un grand nombre de familles ne peut produire ses indispensables bienfaits qu'à une condition : c'est que tous les membres du groupe unissent leurs forces, et cela sous une même di-

<sup>1</sup> Il n'est pas absolument impossible qu'un homme vive un certain temps dans l'isolement sans se dégrader et sans violer le devoir. Les ermites y ont même acquis un haut degré de perfection. Mais on ne peut mener ce genre de vie qu'à la condition d'avoir puisé d'abord dans le contact des autres hommes un grand nombre de connaissances, et d'avoir emporté une ample provision de secours humains. La solitude des ermites n'était du reste ni continuelle, ni absolue, et ils accomplissaient, par l'étude et par la prière, le devoir d'assistance envers les semblables.

<sup>2</sup> C'est ce contact et cette assistance incessante des hommes groupés sur un certain territoire, c'est la société universelle complètement actualisée que l'on désigne d'habitude par le mot de *société* employé seul.

rection, pour écarter les périls et accomplir les progrès qui défient les forces séparées ; c'est que la société civile se superpose dans le groupe à la société universelle.

Écarter les périls et accomplir les progrès qui dépassent les efforts isolés, c'est une nécessité suprême pour le groupe. L'action commune et dirigée est le seul moyen d'y pourvoir. Ce but et cette action commune et dirigée, c'est toute la société civile.

C'est encore une société d'assistance mutuelle, comme la société universelle, comme toute société, que la société civile ; mais c'est une société d'assistance par efforts simultanés et disciplinés, et non plus par efforts à volonté ; par travail commun et dirigé, et non plus par travail divisé et libre. La société civile est au groupe relié déjà par la société universelle ce que serait à des hommes armés déjà pour la même cause une association plus étroite ramassant toutes leurs forces sous le commandement et la discipline pour les opérations les plus difficiles et les coups de main les plus hardis.

Quiconque réfléchira ici un moment, constatera que, sans la société civile, le groupe ne serait bientôt qu'un rassemblement plein de confusion et de conflits, presque aussi funeste que l'isolement même à la sécurité, à la vertu, au bonheur des hommes. Comme l'a dit Aristote, pour que des êtres puissent se passer de la société civile, il faut qu'ils soient au-dessous ou au-dessus de l'homme, des animaux ou des dieux : « 'Ο ἀπολις... φαῦλος ἐστίν ἢ κρείττων ἢ ἀνθρωπος... ὥστε ἢ θηρίον ἢ θεός<sup>1</sup>. »

7. Mais comment et à quel instant, étant donné le contact de plusieurs familles, se forme la société civile qui

<sup>1</sup> *Politique*, liv. I, ch. I.

seule peut le rendre vraiment salubre et vraiment fécond ?

Elle se forme avec et par le contact même, de plein droit, indépendamment du consentement de ceux qui deviennent ses membres.

Le contact, il est vrai, a pu être de la part de ces derniers un fait volontaire. Chacun d'eux peut-être était maître de ne pas se mêler à ce groupe et de se joindre à un autre, ou même, par une résolution périlleuse, que la conscience ne condamne pas toujours et qu'elle applaudit parfois, d'aller s'établir dans l'isolement. Mais dès que le contact s'est produit, de plein droit et bon gré mal gré, ils ont été saisis par les liens de la société civile. Le fonctionnement de la société peut tarder quelque temps ; c'est à eux-mêmes<sup>1</sup> qu'il appartient ordinairement de le provoquer, d'en déterminer le mode, d'établir l'autorité nécessaire pour le diriger : mais dès à présent le lien social, la société existe.

En effet, dès le premier moment chacun d'eux a droit à tout ce qui constitue la société civile, parce que chacun a droit à la vie, à la sécurité, au développement de ses facultés, à la poursuite paisible de sa fin suprême. Dès le premier moment, chacun doit tout ce qui constitue la société civile, parce que chacun a le devoir de soustraire, par de médiocres efforts, son existence et celle des hommes dont il est entouré aux périls les plus certains, au désordre matériel et moral, à la dégradation absolue ou relative.

Ainsi, chacun est immédiatement débiteur et créancier de toutes les obligations qui forment, qui sont la société civile, et qui se réduisent à deux : obligation de dépenser

<sup>1</sup> A tout ou partie d'entre eux, comme on le verra.

la quantité d'efforts concurrents voulue pour écarter les périls et accomplir les progrès qui défient les efforts séparés ; obligation d'obéir à l'autorité qui devra se produire pour mesurer, harmoniser et diriger les efforts.

Ce n'est point par un pacte que la société civile est établie : c'est la loi morale, c'est le devoir qui l'impose<sup>1</sup>. C'est la société humaine ou universelle qui exige ce couronnement : la société civile n'est qu'un corollaire et une application de la société universelle.

En ce qui concerne la société civile, les hommes que les circonstances ont groupés se trouvent tout de suite, indépendamment de toute délibération et de tout assentiment, au point où, quand il s'agit d'une société volontaire, les contractants se trouvent après la convention : le but est fixé, les apports sont déterminés ou déterminables, les engagements sont inéluctables, la société est formée : il ne manque plus que l'exécution et la mise en train<sup>2</sup>.

Dans la société civile, elles ne se font pas longtemps attendre. Tout associé peut les provoquer, les réclamer, les imposer. Mais poussés par toutes les tendances de leur nature, par la raison, par la conscience, la presque unanimité des membres du groupe se prêteront toujours volontiers à l'organisation et au fonctionnement de la société, et le nombre des associés infidèles qu'il faudra contraindre à exécuter malgré eux leurs obligations sera minime.

8. Ainsi : 1° un fait impérieusement réclamé par le besoin même de vivre, mais où l'activité et la liberté

<sup>1</sup> Voir *infra*, xxv, 14 *in fine*.

<sup>2</sup> Voir ci-dessus, ix, 8, les développements sur le moment où une société doit être regardée comme formée et commencée.

humaines trouvent pourtant une large part, et qui est antérieur, non pas chronologiquement, mais logiquement, à la société civile : l'agglomération, le contact d'un certain nombre d'hommes ; 2° des obligations réciproques qui naissent aussitôt de plein droit entre les membres du groupe et qui constituent proprement la société civile ; 3° l'exécution de ces obligations, l'organisation et la mise en train de la société civile, dans lesquelles l'activité et la volonté humaine reprennent un rôle prépondérant, mais qui n'exigent nullement, comme nous le verrons, le consentement de tous les associés, ni même de la majorité : tels sont les trois faits distincts que l'on découvre, par une analyse attentive, à l'origine de toute société civile, et qu'on ne doit pas confondre. C'est pour ne les avoir pas démêlés, que les meilleurs auteurs ont jeté sur ce sujet une lumière indécise, qui a permis de repousser les plus grossières erreurs, mais n'a pas satisfait l'esprit par une vue nette de la vérité.

Il résulte de cette analyse que jamais la société civile n'est directement formée par convention. Une entente unanime a pu déterminer la formation de tel groupe, et cela en vue d'une société civile : mais même dans ce cas, ce n'est pas la société, c'est la formation du groupe qui seule est le produit direct de la convention. La convention est alors la cause occasionnelle, et non la cause immédiate et efficiente de la société civile ; et la preuve, c'est que cette dernière naîtrait tout aussi bien, si le même groupe ne s'était pas volontairement formé ou si les membres du groupe s'étaient réunis en excluant l'idée de société civile.

Remarquons toutefois qu'il est possible et fréquent que

plusieurs sociétés civiles se réunissent librement en une seule, et que la convention produise de cette manière une nouvelle société civile. Mais il s'agit là d'une convention entre sociétés, entre souverains, et non d'une convention entre simples individus ; d'une convention qui modifie et rassemble en un tout des sociétés civiles préexistantes, et non d'une convention qui crée vraiment et immédiatement une société civile <sup>1</sup>.

Dans un langage qui serait dangereux, parce qu'il ne serait bien compris que des juriconsultes, on pourrait dire que la société civile naît d'un quasi-contrat : du quasi-contrat de rapprochement ou de contact. Les littérateurs et le vulgaire ne savent pas que le quasi-contrat n'a rien de commun avec le contrat, sinon l'effet obligatoire. C'est du reste plutôt d'après la terminologie du droit romain que d'après celle du droit français qu'il serait toujours vrai de dire que la société civile naît d'un quasi-contrat. Dans la langue du Code civil, il faudrait dire que la société civile naît tantôt d'un quasi-contrat, tantôt de la loi.

9. Puisque l'homme ne peut vivre sans le contact et le commerce de ses semblables, puisque le contact et le commerce des hommes ne peuvent se maintenir utilement sans la société civile et lui donnent même forcément et immédiatement naissance : il est rigoureusement démontré que la société civile vient de la nature et par conséquent de Dieu <sup>2</sup>, et que non seulement elle vient de la

<sup>1</sup> Voir *infra*, n° 11 *in fine* et la note, et *xxi*, 10 *in fine*.

<sup>2</sup> On voit du reste quelle est l'ignorance de ceux qui, dès qu'on parle ici d'institution divine, s'imaginent quelque intervention surnaturelle, un décret céleste précis et catégorique qui établirait chaque société

nature, mais est l'unique état de nature de l'homme.

Aristote, il y a plus de deux mille ans, exprimait cette vérité par un mot bref et profond : ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον. « L'homme est par nature un animal politique <sup>1</sup>. »

10. Ce serait une erreur de croire que la société civile est une conséquence de la nature *déchue*. Même sans la chute d'Adam, les hommes eussent vécu en société civile. Dans l'état d'innocence, comme après sa perte, ils eussent été portés par la nature à se grouper, et, groupés, ils auraient eu le devoir d'organiser ou d'accepter une direction commune. D'une part, en effet, leur liberté eût laissé possibles des fautes contre lesquelles la société civile eût été une barrière. D'autre part, la société civile n'a pas seulement pour but d'empêcher ou de réprimer les actes nuisibles, mais aussi et plus souvent encore de provoquer les actes utiles et de faire régner l'unité de vues et la discipline parmi des activités dont les entreprises, même licites et raisonnables, se contrarieraient et se réduiraient mutuellement à l'impuissance. Avant comme après la faute, les hommes auraient eu le besoin et le devoir de coordonner leurs volontés et leurs actes en vue de l'ordre et du progrès. C'est l'enseignement de saint

civile sans le concours de l'activité humaine. Un auteur peu suspect de mysticisme, Ahrens, parle de la société dans les mêmes termes que les auteurs catholiques : « L'ordre *divin* et naturel pour l'homme est la société. » (*Cours de droit naturel*, § 105, I et II.) « L'État est une fondation divine pour l'idée et pour la fonction impérissable du droit. » (§ 111.) De même, Niebuhr enseigne que « l'État est une institution établie par Dieu, et appartenant à la nature de l'homme, comme le mariage et la puissance paternelle. » (*Gesch. der Zeit. der Revol.*, I, 214, cité par Bluntschli.) Voir ci-dessous, xxv, 8, la même pensée émise par Bluntschli lui-même.

<sup>1</sup> *Politique*, liv. I, ch. I.

Thomas <sup>1</sup>, de Suarez <sup>2</sup>, de Bellarmin <sup>3</sup>, de Schwartz <sup>4</sup>, etc. Bluntschli se trompe donc, lorsqu'il prétend que les théologiens catholiques regardent la société civile comme une conséquence de la faute originelle. Beaucoup d'entre eux ont pensé et enseigné avant lui que la société civile n'est pas un mal nécessaire, mais un bien nécessaire <sup>5</sup>.

C'est Luther <sup>6</sup>, ce sont les théologiens protestants qui ont longtemps <sup>7</sup> soutenu la thèse que l'on impute à tort aux catholiques. Les anabaptistes la transportèrent du domaine de la spéculation sur le terrain des faits, et déclarèrent une guerre sauvage à la société civile et à toute autorité, sous prétexte que Jésus-Christ a relevé l'humanité de la chute et rétabli l'égalité primitive. Nous ne nous attarderons pas à montrer que tout l'Évangile proteste contre cette prétendue abolition de la société civile.

11. Quant à l'origine historique des sociétés civiles, elle échappe à une généralisation complète. Les circonstances les plus variées et souvent les plus imprévues ont déterminé la formation des groupes humains et peuvent chaque jour en susciter de nouveaux.

<sup>1</sup> *Somme*, I. part., q. 96 a. 4 juncto 3.

<sup>2</sup> *In opere sex dier.*, lib. V, cap. VII, n° 4 sqq.

<sup>3</sup> *De laïcis*, lib. III, cap. VI.

<sup>4</sup> *Institut. juris public.*, proleg., instruct. II, observ. 6. Voir aussi Moulart, *l'Église et l'État*, liv. I, II<sup>e</sup> sect., § 2, IV, 1<sup>o</sup>.

<sup>5</sup> Ahrens et d'autres publicistes partagent le préjugé de Bluntschli. (Ahrens, *Cours de droit naturel*, introd. hist., IV, § 7, école théologique.) Il est certain que quelques théologiens catholiques ont enseigné que la société civile est une conséquence de la chute : Marsile de Padoue, Pierre de Andlo, et peut-être S. Augustin, *de civ. Dei*, lib. III, cap. V ; lib. 15, cap. I ; lib. 19, cap. 15. Mais ce n'a jamais été là l'opinion commune parmi les catholiques.

<sup>6</sup> *In Genes.*, II, 30.

<sup>7</sup> Jusqu'à Thomasius.

On peut dire toutefois que, dans les premiers âges et autour du berceau de l'humanité, presque toutes les sociétés civiles ont eu pour premier noyau une famille isolée grossie peu à peu par ses accroissements naturels<sup>1</sup>. Longtemps les États ou sociétés civiles ne dépassèrent pas les proportions de ce qu'on appelle la tribu ou de ce qu'on appelle la commune. La tribu et la commune indépendante<sup>2</sup> sont les formes vraiment naturelles et primitives de l'État.

Plus tard, ce furent des migrations en masse qui donnèrent le plus souvent naissance à de nouveaux États dans toutes les parties du monde.

Aujourd'hui, la colonisation par migration individuelle et successive est le mode de formation le plus fréquent de nouvelles agglomérations.

A toute époque, il est arrivé souvent que plusieurs sociétés civiles, devenues contiguës en se développant, se sont réunies en une seule par traité<sup>3</sup> ou par conquête. Chaque État moderne n'est qu'un composé d'une foule d'États<sup>4</sup>. Parfois, au contraire, une vaste société civile s'est divisée en plusieurs États.

<sup>1</sup> S. Thomas, *in lib. I, Politic.*, cap. 1. — Fénelon, *Essai sur le gouvernement civil*, p. 354, édit. Lebel. — Rollin, *Hist. anc.*, t. I. — Cicéron, *Republ.*, lib. I; *de offic.*, lib. I, cap. xvii : « Prima societas in ipso conjugio est, proxima in liberis, deinde una domus... sequuntur fratrum conjunctiones, post consobrinorum. » — Ahrens, *Cours de droit naturel*, sept. édit., *introduc. hist.*, ch. I, § 3 *init.*

<sup>2</sup> Voir de Tocqueville, *la Démocratie en Amérique*, 16<sup>e</sup> édit., p. 95 : « La commune est la seule association qui soit si bien dans la nature, que, partout où il y a des hommes réunis, il se forme de soi-même une commune. »

<sup>3</sup> Même dans ce cas, on ne peut dire que la société civile nouvelle qui résulte de cette fusion de plusieurs sociétés ait pour cause immédiate le consentement de ses membres : ce sont les souverains de ces sociétés civiles qui ont seuls consenti à la réunion.

<sup>4</sup> Voir Ahrens, *Cours de droit naturel*, partie spéciale, liv. II, ch. I § 105, II, 4<sup>o</sup>.

12. Sur cette grave matière, une seule vérité est regardée comme essentielle par l'Église et a été nettement définie par les Souverains Pontifes : c'est que la société civile est naturelle et voulue de Dieu. Léon XIII, dans l'encyclique *Immortale Dei*, du 1<sup>er</sup> novembre 1885, sur la constitution chrétienne des États, rappelle en ces termes ce principe fondamental auquel, on a pu le voir, notre théorie donne entière satisfaction : « La société » civile est naturelle à l'homme ; car, ne pouvant dans » l'isolement ni se procurer ce qui est nécessaire et utile à » la vie, ni acquérir la perfection de l'esprit et du cœur, » la Providence l'a fait pour s'unir à ses semblables en » une société tant domestique que civile, seule capable de » fournir ce qu'il faut à la perfection de l'existence<sup>1</sup>. »

Pourvu qu'ils respectent ce point de foi, tous les systèmes sur la formation de la société civile peuvent librement se produire. Aussi, nous le reconnaissons, et on le verra bientôt, d'autres théories que la nôtre peuvent l'encadrer et être adoptées par les catholiques. Elles sont inexactes, à notre avis, mais elles sont orthodoxes, et telle d'entre elles peut se prévaloir de l'autorité d'un grand nombre d'éminents théologiens.

<sup>1</sup> « Insitum homini natura est, ut in civili societate vivat; is enim necessarium vitæ cultum et paratum, itemque ingenii atque animi perfectionem cum in solitudine adipisci non possit, provisum divinitus est, ut ad conjunctionem congregationemque hominum nasceretur cum domesticam, tum etiam civilem, quæ suppeditare vitæ sufficientiam perfectam sola potest. »

## XII

## Opinions fausses sur l'origine de la société civile. — Le contrat social.

**Sommaire.** — 1. Il y a sur l'origine de la société civile des opinions fausses qu'il faut connaître. — 2. La plus répandue est celle qui fait naître la société civile d'une convention. — 3. C'est Rousseau qui a donné à cette erreur son plus haut degré de gravité.

1. L'exposé des opinions erronées sur l'origine de la société civile sera plus long et plus difficile que celui de ce qui nous a paru être la vérité.

2. L'erreur la plus ancienne <sup>1</sup> et la plus répandue est

<sup>1</sup> Elle était, dit-on, professée par Épicure. (Voir la *Morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, par Guyau, p. 147 et suiv.) Elle l'a été par Aristote. (*Politique*, liv. I, ch. I, §§ 4, 9, 10; voir *infra*, xvii, 2.) D'après M. Fouillée, qui suit en cela M. Paul Janet (*la Science sociale contemporaine*, p. 4), on ne retrouverait plus ensuite l'idée de contrat social avant Hubert Languet, qui publia vers 1577, sous le pseudonyme de Junius Brutus, un livre intitulé *Vindiciæ contra tyrannos*. M. Fouillée ignore-t-il que tous les théologiens scolastiques, saint Thomas en tête, ont pensé et dit que la société civile naît du consentement de ses premiers membres? Le mot de contrat ne se trouve pas dans leur texte, et c'est peut-être ce qui a égaré MM. Janet et Fouillée, qui ne sont pas jurisconsultes, mais la chose y est. Quant à Languet, M. Fouillée se trompe en le présentant comme un tenant du contrat social. Languet ne s'occupe pas de l'origine de la société, et le contrat dont il parle n'est donc pas un contrat social. Il s'occupe uniquement de l'origine de la souveraineté chez les

celle qui fait naître la société civile d'une convention. Cette erreur offre un grand nombre de variétés. Elle est plus ou moins grave et dangereuse suivant le motif, les clauses et les effets qu'on attribue au pacte social. Tantôt elle est grossière, pernicieuse, absolument contraire à l'orthodoxie et à toute saine philosophie, comme chez Rousseau et chez Hobbes. Tantôt elle est presque plausible, presque inoffensive, tolérée par l'Église et par la raison, comme chez Suarez et chez un très grand nombre de théologiens et de philosophes chrétiens.

3. C'est Rousseau qui a porté cette erreur au plus haut degré, dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, et surtout dans ce livre du *Contrat social*, qui a été l'évangile de la Révolution française <sup>1</sup>.

La longue popularité des idées de Rousseau, l'éloquence funeste qui les a rendues séduisantes, le mal qu'elles ont fait et qu'elles peuvent faire encore, nous obligent à les prendre au sérieux, à les exposer, à les discuter.

rois, et, supposant un peuple, une société civile déjà formée, il parle d'un contrat par lequel le peuple donnerait le pouvoir au roi. — Un auteur italien, M. Deodato Lyoy, se trompe aussi en nous présentant Grotius comme le premier dans les temps modernes « qui ait considéré l'obligation dérivant du contrat, *obligatio ex consensu*, comme étant la source du droit civil. » (*Philosophie du droit*, traduit par Louis Durand.) M. Deodato Lyoy se borne, du reste, sur toutes les questions, à donner une idée vague de tous les systèmes et une idée beaucoup plus précise de toutes les institutions, sans professer d'opinion personnelle.

<sup>1</sup> C'est Rousseau, c'est son livre du *Contrat social* qui a fait la Révolution, qui l'a faite du moins telle qu'elle a été. Qu'on relise, le *Contrat social* à la main, tous les discours, tous les exposés de motifs, toutes les lois qu'a produits la période révolutionnaire : partout on verra les pensées et les paroles mêmes du philosophe de Genève. « Nous n'avons pas vu de notre temps, dit Sumner Maine (cité par Fouillée), et le monde n'a vu qu'une ou deux fois dans le cours entier de l'histoire, des travaux exercer une aussi prodigieuse influence sur l'esprit des hommes de tout caractère et de toute nuance intellectuelle que les livres de Rousseau de 1749 à 1762. »



## XIII

## Le contrat social selon Rousseau.

**Sommaire.** — 1. Selon Rousseau, la société civile n'est pas naturelle à l'homme : elle a été précédée du véritable état de nature, dont la première phase fut l'état sauvage. — 2. Seconde phase de l'état de nature. — 3. Événements qui rendent nécessaires la fin de l'état de nature et la société civile. — 4. Problème qui résulte de l'inaliénabilité de la liberté et de la nécessité de l'association. — 5. Genre d'association qui, d'après Rousseau, résout le problème. — 6. Le contrat social se renouvelle sans cesse entre les nouveaux venus et les autres associés. — 7. Résumé de la doctrine de Rousseau.

1. Selon Rousseau, la société civile, loin de découler de la nature de l'homme, serait une institution contre nature, ou du moins ne serait naturelle à l'espèce humaine que comme la décrépitude à l'individu ou les béquilles à l'infirme<sup>1</sup>.

D'après les rêves de ce grand écrivain, le pur et véritable état de nature, dans lequel les hommes ont été créés et ont vécu pendant des milliers d'années, c'est l'état sauvage, l'isolement vagabond, l'absence de tout langage

<sup>1</sup> *Lettre à M. Philopolis.* — « Tout ce qui n'est point dans la nature a ses inconvénients, et la société civile plus que le reste. » (*Contrat social*, liv. II, ch. xv.)

et de toute relation régulière entre eux, le sommeil de la raison, l'ignorance de toute moralité, la vie et les mœurs des animaux qui habitent les forêts. « Je vois l'homme, » dit Rousseau, se rassasiant sous un chêne, se désaltérant au premier ruisseau, trouvant son lit au pied du même arbre qui lui a fourni son repas.... Les seuls biens qu'il connaisse dans l'univers sont la nourriture, une femelle et le repos. Les seuls maux qu'il craigne sont la douleur et la faim.... Il n'a nul besoin de ses semblables, et n'en reconnaît peut-être aucun individuellement<sup>1</sup>. »

L'homme à l'état de nature est robuste, sain, agile ; il trouve facilement le peu qui lui suffit ; il est pleinement heureux : « Je voudrais bien qu'on m'expliquât quel peut être le genre de misère d'un être libre dont le cœur est en paix et le corps en santé<sup>2</sup>. » Heureux dans cette vie, l'homme primitif est sûr de l'être aussi dans l'autre ; car il ne connaît pas Dieu et ne peut l'offenser<sup>3</sup>.

2. Mais, pour leur bonheur plus complet d'abord, pour leur malheur ensuite, les hommes possèdent deux facultés qui les distinguent dès l'origine des autres animaux et qui vont peu à peu modifier leur état primitif.

La première est la liberté d'acquiescer ou de résister, dont Rousseau leur accorde l'exercice tout en leur refusant encore celui de la raison. La seconde est la faculté de se perfectionner. Ces deux facultés, non par elles

<sup>1</sup> *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes.* — Chose curieuse, Cicéron (*de inventione*, lib. I, § 2) et Horace (*Satires*, III) ont exprimé les mêmes conjectures presque dans les mêmes termes.

<sup>2</sup> *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes.*

<sup>3</sup> *Oeuvres de Rousseau*, t. XII, p. 120, édit. in-4°, Genève, 1782.

seules, mais aidées par des circonstances *fortuites sans lesquelles l'humanité fut demeurée éternellement dans sa condition primitive*<sup>1</sup>, développent l'intelligence, le langage et toutes les autres facultés que l'homme avait reçues en puissance. A la suite de cette lente évolution, l'homme, tout en conservant sa pleine indépendance, a des relations avec ses semblables; il goûte les joies de la famille qui est « d'autant mieux unie que l'attachement réciproque et la liberté en sont les seuls liens; » il se procure plus vite et mieux tout ce qui lui est nécessaire; la moralité commence à s'introduire dans les actions humaines<sup>2</sup>.

Les hommes, dans cette seconde période de l'état de nature, sont encore plus heureux que dans la première : « Quoi qu'ils fussent devenus moins endurants, et que la » pitié naturelle eût déjà souffert quelque altération, ce » période de développement des facultés humaines, tenant un juste milieu entre l'indolence de l'état primitif » et la pétulante activité de notre amour propre, dut être » l'époque la plus heureuse et la plus durable. Plus on » y réfléchit, plus on trouve que cet état était le moins » sujet aux révolutions, le meilleur à l'homme, et qu'il » n'a dû en sortir que par quelque funeste hasard, qui, » pour l'utilité commune, eût dû ne jamais arriver<sup>3</sup>. »

3. Ce funeste hasard fut l'invention de la métallurgie et de l'agriculture. Ces deux arts engendrent l'inégalité, la propriété individuelle du sol, la richesse, la misère, les rivalités, les passions, le plus affreux désordre : « Les

<sup>1</sup> *Discours sur l'origine de l'inégalité.*

<sup>2</sup> *Oper. cit.*

<sup>3</sup> *Oper. cit.*

» usurpations des riches, les brigandages des pauvres, les » passions effrénées de tous, étouffant la pitié naturelle » et la voix encore plus faible de la justice, rendirent les » hommes avarés, ambitieux et méchants. Il s'élevait » entre le droit du plus fort et le droit du premier occupant un conflit perpétuel qui ne se terminait que par » des combats et des meurtres. Le genre humain, avili » et désolé, ne pouvait plus retourner sur ses pas, ni renoncer aux acquisitions malheureuses qu'il avait faites, » et ne travaillant qu'à sa honte par l'abus des facultés » qui l'honorent, se mit lui-même à la veille de sa » ruine<sup>1</sup>. »

Pour échapper à cette ruine, les hommes songent à unir leurs forces dispersées et opposées, à s'associer au lieu de se combattre.

4. Mais pour s'associer, il faut engager sa liberté. Or la liberté, aux yeux de Rousseau, est inaliénable. « La » force et la liberté de chaque homme étant les premiers » instruments de sa conservation, comment les engagera-t-il sans se nuire, sans négliger les soins qu'il se » doit<sup>2</sup>?... Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa » qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à » ses devoirs<sup>3</sup>. »

Comment concilier la nécessité de l'union et la nécessité de la liberté? Comment résoudre le problème que Rousseau énonce en ces termes :

« Trouver une forme d'association qui défende et procure à toute la force commune la personne et les biens

<sup>1</sup> *Oper. cit.*

<sup>2</sup> *Contrat social*, liv. I, ch. vi.

<sup>3</sup> *Ibid.*, liv. I, ch. iv.

» de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant  
 » à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi  
 » libre qu'auparavant<sup>1</sup>. »

5. L'association qui répond aux conditions posée est, d'après Rousseau, celle qui se réduit à cette clause : aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté<sup>2</sup>.

En effet, « chacun se donnant à tous ne se donne à  
 » personne, et comme il n'y a pas un associé sur lequel  
 » on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on  
 » gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd et plus de  
 » force pour conserver ce qu'on a<sup>3</sup>. »

Telles sont les dispositions du contrat social, « telle-  
 » ment déterminées par la nature de l'acte, que la moindre  
 » modification les rendrait vaines et de nul effet<sup>4</sup>. »

Un groupe d'hommes consentirent dans ces termes le contrat social et créèrent la première société civile. Celle-ci rendit indispensable l'établissement de toutes les autres. La loi de nature fut remplacée sur toute la terre par des contrats de société<sup>5</sup>.

6. Ce contrat se renouvelle incessamment entre les nouveaux venus sur la terre et les associés survivants. La génération qui, la première, a consenti la société, n'a pu, en effet, ravir à l'avance l'état de nature aux générations futures. Aujourd'hui, comme dans les premiers âges, chaque individu naît indépendant, et ne cesse de

<sup>1</sup> *Contrat social*, liv. I, ch. vi.

<sup>2</sup> *Eod. loc.*

<sup>3</sup> *Eod. loc.*

<sup>4</sup> *Eod. loc.*

<sup>5</sup> *Discours sur l'origine de l'inégalité.*

l'être que lorsque, expressément ou tacitement, il se donne à tous ses compatriotes en échange du don d'eux-mêmes que ses derniers lui consentent aussi<sup>1</sup>.

7. Ainsi, et en résumé, aux yeux de Rousseau la société civile a pour origine un contrat librement consenti par chaque génération, par chaque individu, auquel les hommes sont portés, non par leur nature, mais par les maux accidentels qui l'ont corrompue, et dans lequel chacun, se donnant tout entier à tous, abdique et, d'après Rousseau, recouvre du même coup sa liberté<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Contrat social*, liv. IV, ch. II. Voir aussi Fouillée, *la Science sociale contemporaine*, p. 11.

<sup>2</sup> Le *Contrat social* de Rousseau a été condamné par un décret de Clément XIII, du 16 juin 1766.

## XIV

## Réfutation du système de Rousseau.

**Sommaire.** — 1. La théorie de Rousseau n'est qu'un assemblage d'hypothèses gratuites. — 2. Invraisemblance de l'état de nature primitif, tel que le suppose Rousseau. — 3. Invraisemblance du second état de nature qu' imagine Rousseau. — 4. Invraisemblance du contrat social, dont Rousseau ne fournit qu'une preuve manifestement fautive. — 5, 6, 7, 8 et 9. Insuffisance des autres preuves que d'autres auteurs, et notamment MM. Fouillée et Beaussire, ont essayé de donner du contrat social. — 10. On demande donc au genre humain l'obéissance au nom d'un contrat problématique. — 11. Nous allons démontrer que le contrat social n'a point eu lieu et n'a pu avoir lieu. — 12. Preuve tirée du silence de l'histoire et surtout de l'expérience de chacun de nous. — 13. Preuve tirée de l'impossibilité morale d'obtenir l'assentiment unanime de tous les habitants d'une même région et de l'impossibilité physique pour la société de fonctionner sans cet assentiment unanime. — 14. Preuve tirée des droits qu'il faudrait logiquement reconnaître aux femmes dans cette théorie. — 15. Preuve alternativement tirée de l'antériorité ou de la non antériorité de la loi morale. — 16 et 17. Preuve tirée du contenu du contrat social et de la fausseté de l'équivalence affirmée par Rousseau entre ce qu'aliène et ce qu'acquiert chaque associé. — 18. Dangereuses conséquences pratiques du système de Rousseau.

1. La conception de Rousseau est un assemblage d'hypothèses gratuites reliées par d'étonnants paralogismes et contre lesquelles s'élèvent à l'envi l'expérience et la raison.

2. Son point de départ est que l'homme a commencé par l'état sauvage.

De nos jours, les darwinistes ont renchéri sur cette idée : l'homme aurait commencé par l'état de singe et par une longue série d'états bien inférieurs encore <sup>1</sup>.

Sur quoi s'appuie-t-on pour repousser les traditions du genre humain, recueillies par le plus antique historien, Moïse, et déclarées authentiques par le plus vieux témoin des faits et gestes de l'humanité, l'Église ?

Rousseau, pas plus que les darwinistes, ne fournit la moindre preuve de ces allégations, que l'histoire et la science accablent d'objections <sup>2</sup>.

Comment se fait-il que tous les hommes, sans exception, soient sortis de cette première période de l'état de nature, à laquelle des *circonstances accidentelles qui pouvaient ne jamais se produire* ont seules pu les arracher ? Comment se fait-il que ces milliers d'années, qu'aurait embrassées cette période, ne se soient pas prolongées pour un certain nombre d'hommes jusque dans les temps historiques, et que l'on n'ait point trouvé d'hommes sauvages en Amérique, en Océanie, au centre de l'Afrique ? Les prétendus sauvages qui habitaient ou habitent ces contrées ne sont point des hommes sauvages tels que nous

<sup>1</sup> Voir Hæckel, *Anthropogénie, histoire de l'évolution humaine, etc.* — Rousseau lui-même, véritable précurseur de l'école de Darwin, se demande quelque part si l'homme ne descend pas du singe ; et en tout cas, il incline à croire que les gorilles et les chimpanzés sont des hommes à l'état sauvage. (*Disc. sur l'orig.*, notes.)

<sup>2</sup> « Toute cette doctrine (de Darwin) peut, selon nous, se qualifier en deux mots : un roman. » (E. Glasson, *Éléments du droit français*, liv. I, ch. 11.) Littré lui-même convient loyalement que tout est hypothétique dans ces conceptions : « La vue de Lamarck et de Darwin n'est pas encore sortie de l'état d'hypothèse et de système, et il n'est pas temps d'en arguer pour édifier quelque chose sur ce fondement. » (*La science, condit. essent. qui sépare la sociologie de la biologie.*)

les peint Rousseau : ils ne vivent pas de glands, ils ne sont pas dépourvus de raison, ils parlent, ils vivent en société civile.

Au nom de quelle physiologie vient-on soutenir que l'espèce et l'individu peuvent se conserver avec la nourriture, le logement, le vêtement qui nous ont été décrits<sup>1</sup> ?

Et au nom de quelle psychologie affirme-t-on que l'homme avait la volonté avant d'avoir la raison ?

Cette supposition d'un état sauvage ou bestial pour l'homme primitif n'est pas trop surprenante de la part des matérialistes ; chez eux, elle est presque la conséquence logique de la négation de Dieu. Mais comment la comprendre chez ceux qui, comme Rousseau, font profession de croire en Dieu et en l'immortalité de l'âme ? Dieu aurait-il déposé dans l'homme la raison, la conscience, l'amour, pour les laisser sommeiller pendant des milliers d'années, et même, sans le hasard, perpétuellement<sup>2</sup> ?

### 3. Rousseau prétend ensuite que les hommes, devenus

<sup>1</sup> Il est avéré que les hommes dont le genre de vie se rapproche le plus (mais fort peu néanmoins) de celui que Rousseau regarde comme l'état de nature, les sauvages d'Amérique ou d'Océanie, par exemple, sont plus faibles que les hommes civilisés. On a fait des expériences comparatives à l'aide du dynamomètre. Les sauvages se sont trouvés inférieurs en force à *tous* les hommes des équipages français ou anglais, avec qui on les a comparés. (Voir *Voyage de Péron aux terres australes*.) Combien plus débiles encore seraient ces sauvages, s'ils suivaient le régime que regrette Rousseau.

<sup>2</sup> En ce qui concerne particulièrement l'hypothèse de Darwin et de l'école de l'évolution, l'anatomie et la physiologie comparées, aussi bien que la philosophie et l'histoire, fournissent tous les éléments d'une réfutation péremptoire. (Voir notamment Carus, *l'Anatomie comparée*, Dresde). Nous ne reproduirons ici, avec Ahrens, qu'un seul et très simple argument : comment se fait-il que les animaux, les singes, qui dans la théorie darwinienne auraient créé le langage, ne puissent aujourd'hui l'apprendre au contact même de l'homme, ni même le comprendre ? (Ahrens, *Cours de droit naturel*, partie générale, ch. VII, § 37.)

raisonnables, ont encore vécu pendant une multitude de siècles dans une indépendance absolue. C'est la deuxième phase de l'état de nature.

Cette seconde hypothèse est aussi dénuée de preuves et aussi facile à renverser que la première.

Intelligents et conscients pendant cette longue et heureuse période, les hommes auraient dû en fixer et en transmettre le souvenir ; ils n'ont point du reste tous quitté à la même époque l'état de nature ; l'histoire devrait saisir des traces de ce genre de vie. Or, en aucun temps, en aucun lieu, ses investigations ne découvrent des hommes dégagés de toute société civile<sup>1</sup>.

La paix et la félicité que Rousseau fait régner dans cette période supposent que les hommes étaient alors exempts d'appétits et de passions, d'envie et de vengeance : mais notre imagination, pas plus dans un passé lointain que dans le présent, n'a le droit et le pouvoir de mutiler la nature humaine et d'en supprimer les mauvais penchants<sup>2</sup>. Hobbes tombe dans l'excès contraire, mais, somme toute, fait un rêve moins invraisemblable, lorsqu'il se représente l'état de guerre comme l'état na-

<sup>1</sup> On a vu quelques hommes, nous l'avons déjà dit, vivre dans la solitude, loin de leurs semblables, en dehors de toute société civile. Nous ne nions pas ici la possibilité, dans certaines conditions et pour un certain temps, de ce genre de vie, héroïque et admirable s'il a pour but la prière et la sanctification, insensé et blâmable s'il n'est pas inspiré par de sérieuses raisons. Mais ce que nous nions, c'est que des hommes aient jamais vécu dans le voisinage les uns des autres sans être en société civile.

<sup>2</sup> Les découvertes les plus récentes de la géologie et de l'anthropologie prouvent que les plus anciens habitants de la terre se faisaient fréquemment la guerre. Partout où ils ont séjourné, on retrouve des armes de guerre en silex ou en bronze, et sur plusieurs ossements, on a constaté la trace de blessures faites avec ces armes. (Voir Issel, *Grotte ossifère de Finale*, Milan, 1864, cité par H. de Favière, *la Paix publique selon la logique et l'histoire*.)

turel des hommes pendant toute la durée de cette période de liberté complète qui, à ses yeux aussi, aurait précédé la formation des sociétés<sup>1</sup>.

La loi morale, le devoir, oblige ceux que la raison éclaire. Puisque dans cette période les hommes sont raisonnables, ils sont assujettis au devoir. Or le devoir, nous l'avons vu, ne leur permet pas, dès qu'ils sont groupés, de se soustraire un seul instant à la société civile, qui seule peut prévenir le désordre et procurer le progrès.

4. Enfin, Rousseau avance que les hommes sortirent librement de l'état de nature par le plus ingénieux et le plus subtil des contrats.

De l'existence de ce contrat Rousseau ne fournit aucune preuve, sinon la perpétuelle affirmation que l'homme est, par nature, libre de tout lien et qu'il n'a pu être lié que de sa propre volonté.

Il faut nier la loi naturelle, la création de l'homme par Dieu, et Dieu lui-même, pour pouvoir soutenir que l'homme naît libre de tout lien. L'homme, étant un être créé, naît et reste dépendant de son Créateur, qui joint la suprême sagesse à la toute-puissance ; il naît donc lié par les lois qu'a posées le Créateur, par le devoir : et la question est de savoir si le devoir ne le met pas de plein droit dans la société civile, comme il le met de plein droit dans la société domestique.

5. On chercherait aussi en vain des preuves du contrat social tant soit peu sérieuses, soit chez les disciples de Rousseau, soit chez les auteurs innombrables, qui,

<sup>1</sup> *Du citoyen*, traduct. de Sorbière, 1<sup>re</sup> partie, § 6.

sans être d'accord avec lui sur les clauses et les effets du contrat, ont admis, comme lui, que la société a une origine conventionnelle.

M. Fouillée, dans un ouvrage où il a la prétention de concilier la thèse du contrat social et celle de l'organisme social<sup>1</sup>, essaye d'établir la première par une démonstration abondante.

6. Son premier argument est que les hommes ont une tendance à s'associer, à contracter : « Les volontés humaines, dit-il, dans l'état de repos, tendent à prendre la forme du contrat<sup>2</sup>. » Et il énumère les contrats qui s'accomplissent dans le cours de la vie des hommes et de la vie des peuples. Il voit des contrats partout. C'est par un contrat « que les enfants, après un certain âge, restent unis à leurs parents<sup>3</sup>. » Le testateur et son héritier sont liés par un contrat<sup>4</sup>. « Toute constitution politique, surtout dans les pays de suffrage universel, n'est autre chose qu'un renouvellement du contrat social, et cette fois un renouvellement solennel, par écrit et devant témoins<sup>5</sup>. » La constitution de 1875, votée par l'Assemblée nationale à une voix de majorité, est donc un contrat. La justice même est contractuelle : « Par un contrat implicite, les libertés ont reconnu leur égalité et se sont mutuellement promis le respect<sup>6</sup>. »

Bien que M. Fouillée prenne plusieurs fois le Pirée

<sup>1</sup> *La Science sociale contemporaine*.

<sup>2</sup> *Oper. cit.*, première édition, p. 8.

<sup>3</sup> *Oper. cit.*, p. 10.

<sup>4</sup> *Oper. cit.*, p. 8.

<sup>5</sup> *Oper. cit.*, p. 11.

<sup>6</sup> *Oper. cit.*, p. 17.

pour un contrat, nous ne contestons point la vérité qu'il a découverte, à savoir que les hommes ont une tendance à s'associer, à contracter ; mais nous contestons la valeur de ce raisonnement : il y a beaucoup de sociétés volontaires, donc toutes les sociétés sont volontaires, la société civile comme les autres.

7: M. Fouillée invoque un autre argument : « L'État » contractuel, dit-il, est le plus conforme au droit idéal et » le plus moral : le droit veut donc que dans la société » tout se fasse, autant qu'il est possible, par voie de » contrat et de libre suffrage<sup>1</sup>. »

Nous ne savons ce que M. Fouillée entend par le droit idéal. Le droit est chose réelle et non point imaginaire. Affirmer que l'État contractuel est plus conforme au droit que l'État non contractuel, c'est résoudre la question par la question même. M. Fouillée pourrait tout aussi bien dire : la filiation contractuelle est la plus conforme au droit idéal et la plus morale ; le droit veut donc que les enfants n'aient de père et de mère que par voie de contrat et de libre suffrage.

8. M. Beaussire a pris des leçons de droit de M. Fouillée, et nous donne un argument de même genre et de même valeur que ceux de l'éminent philosophe ; il constate qu'il y a des obligations réciproques entre la société et ses membres : « Or, dit-il, des obligations réciproques répondent à l'idée d'un contrat<sup>2</sup>. » Comme si le contrat était la seule source d'obligations réciproques ; comme

<sup>1</sup> *La Science sociale contemporaine*, p. 12.

<sup>2</sup> *Les Principes du droit*.

si, par exemple, il n'y avait pas d'obligations réciproques entre père et fils.

9. Il est un faible argument qui séduit d'abord beaucoup d'esprits en faveur du contrat social : il est impossible, dit-on, d'assujettir un nombre considérable d'individus à la discipline de la société civile sans leur bonne volonté, sans leur consentement.

On confond ici l'exécution des obligations sociales avec leur formation. C'est l'exécution, et non la formation, qui est impossible ou difficile sans la bonne volonté des membres du groupe. Mais l'infidélité des associés ne les empêche pas d'être associés. Même dans l'hypothèse du contrat social, ne pourrait-il pas arriver qu'après avoir consenti à la société civile la plupart des contractants se refusassent à tenir leurs engagements ? Méconnus en fait, ces engagements seraient-ils nuls en droit ?

10. Nous venons de constater que les tenants du contrat social n'ont pas fait leur preuve. Or les contrats ne se présument pas, et les contrats douteux n'obligent pas. Singulière audace, dirons-nous avec Taparelli<sup>1</sup>, on déclare au genre humain qu'il doit obéir en vertu d'un contrat problématique.

11. Mais sans nous abriter derrière la règle *probatio incumbit ei qui dicit, non ei qui negat*, nous allons prendre le fardeau de la preuve et démontrer non seulement que ce contrat n'a jamais eu lieu, mais qu'il n'a jamais pu avoir lieu. Beaucoup de nos preuves démontreront, du reste, l'inexistence et l'impossibilité, non seulement du

<sup>1</sup> *Essai théor. de droit nat.*, liv. II, ch. x, 567.

contrat social tel que Rousseau l'imagine, mais d'un pacte social quelconque.

12. Le contrat social primitif, quelle que fût sa teneur, serait l'événement le plus important de l'histoire de chaque peuple. Comment se fait-il que les annales et les traditions soient partout silencieuses sur une révolution si grave, opérée d'un consentement unanime par une génération assez intelligente pour en calculer la portée<sup>1</sup> ?

Mais nous n'avons pas besoin de remonter si haut pour constater l'inanité de ce contrat. Rousseau nous dit qu'il se renouvelle sans cesse entre les hommes qui viennent au monde et les associés survivants. Qui de nous a conscience de l'avoir consenti ? où, quand, comment avons-nous consenti ? « Quand l'État est institué, dit Rousseau, » le consentement est dans la résidence ; habiter le territoire, c'est se soumettre à la souveraineté<sup>2</sup>. » De quel droit Rousseau dégage-t-il un libre consentement d'un fait qui n'est pas libre ? La résidence est imposée par la naissance, par la volonté des parents, par la pauvreté, par l'impossibilité de vivre ailleurs, par mille liens qu'on ne saurait rompre<sup>3</sup>. Et quand la résidence serait

<sup>1</sup> « L'histoire, qui a vu naître tant d'États, ne connaît aucun exemple de formation semblable, d'État contracté. On a vu quelquefois deux ou plusieurs États se réunir conventionnellement pour en fonder un nouveau, des princes ou des chefs s'allier à des ordres ou à des classes pour aboutir à des formations nouvelles ; mais aucun État n'a jamais été fondé par la convention de citoyens égaux, comme l'on crée une société de commerce ou une caisse d'assurance contre l'incendie. » (Bluntschli, *Théorie générale de l'État*, liv. II, ch. IX.)

<sup>2</sup> *Contrat social*, liv. IV, ch. II. — Burlamaqui soutient la même thèse : « Il suffit que les fils, étant parvenus à l'âge de la discrétion, aient la volonté de vivre dans leur famille ou patrie pour être sensés avoir fait acte de consentement. » (*Droit politique*, ch. V, § 40.)

<sup>3</sup> Pour les personnes sorties de l'enfance et de la puissance d'autrui, la résidence est sans doute un fait volontaire en vertu de la maxime *qui mavult vult*. Mais les obstacles qu'il faut surmonter et les périls

un fait volontaire, quoi de plus arbitraire que d'y voir un consentement tacite au contrat social ? Un acte ne doit être interprété dans le sens d'une adhésion tacite à une certaine convention que lorsqu'il ne peut s'expliquer autrement<sup>1</sup>. En quoi ma résidence aux lieux où je suis né, où je me trouve heureux, sur un bien qui m'appartient, suppose-t-elle nécessairement chez moi l'intention d'abdiquer la liberté native qu'on m'attribue et de me soumettre au joug social ?<sup>2</sup>.

13. Un contrat exige l'assentiment de tous ceux qu'il oblige. Rousseau en convient : « Il a fallu une fois l'unanimité, dit-il, pour établir la loi des majorités. »

Or, parmi les hommes qui habitaient une même région et vivaient mêlés les uns aux autres, un bon nombre durent refuser de quitter l'état de nature et d'adhérer au

auxquels il faut s'exposer pour s'expatrier sont le plus souvent si grands, qu'on ne peut pas dire qu'elles sont libres de le faire.

<sup>1</sup> Voir une application de ce principe évident dans l'art. 778 du Code civil : « L'acceptation est expresse ou tacite ; elle est tacite quand l'héritier fait un acte qui suppose nécessairement son intention d'accepter. » M. Fouillée reproduit les idées superficielles de Rousseau et de Burlamaqui : « Nous adhérons, dit-il, par nos actes mêmes au contrat social, en vivant au sein de l'État ; c'est un contrat réel, dont le signe juridique est l'action au lieu d'être une parole ou une signature. » (*Oper. cit.*, p. 11.) M. Fouillée s'imagine que les contrats réels sont ceux qui résultent d'un consentement tacite. Avec un pareil bagage de notions juridiques, il n'est pas étonnant qu'il ajoute : « Pendant notre enfance, on a préjugé notre consentement, et on a eu raison ; car quel motif aurions-nous pour vouloir vivre seul dans une île déserte, et non en France, en Allemagne ou ailleurs ? » (*Oper. cit.*, p. 11.) Nous n'aurions aucun motif pour vouloir vivre dans une île déserte plutôt qu'en France, mais nous pourrions avoir nos motifs pour vouloir vivre en France sans faire partie de la société qu'il a plu à nos voisins d'accepter.

<sup>2</sup> « L'histoire n'appuie pas davantage l'opinion qui fonde la durée de l'État sur le renouvellement perpétuel d'une convention. Partout elle nous montre que l'individu, avant même qu'il puisse exprimer une volonté propre, naît membre de l'État, est élevé comme tel, et reçoit par sa conception, sa naissance et son éducation l'empreinte déterminée de la nation et du pays auxquels il appartient. » (Bluntschli, *Théorie générale de l'État*, liv. II, ch. IX.)



contrat qu'on leur proposait et qui était destiné à contrarier leurs passions et leurs habitudes. Quelle dut être la conduite des associés envers les individus qui préféreraient garder leur indépendance ?

La même question peut se poser à chaque instant à l'égard des nouveaux venus, qui, placés par leur naissance au milieu des membres de la société civile, seraient résolus à conserver l'état de nature. Si les jeunes hommes qui arrivent à l'âge de pleine raison protestent contre la présomption de consentement tacite qu'on voudrait arbitrairement tirer de leur résidence, s'ils déclarent nettement qu'ils refusent d'adhérer au contrat social, quelle devra être la conduite des associés envers eux ?

Faudra-t-il s'incliner devant leur pleine liberté, respecter leurs actes, leurs abstentions, et tolérer que leurs personnes et leurs biens, entremêlés aux personnes et aux biens des associés, soient affranchis des lois ? Mais alors la société civile ne saurait fonctionner. Comme des corps étrangers introduits dans les rouages d'une machine en empêchent le mouvement, de même ces hommes absolument indépendants, répandus au milieu des associés, arrêteraient tout le mécanisme social. Le contrat social ne pourrait recevoir son exécution et serait même nul comme ayant pour objet un fait impossible<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Rousseau déclare que les premiers associés durent respecter la situation des opposants. Il ne pourrait dire le contraire sans abandonner du premier coup sa thèse d'un libre contrat social. Seulement Rousseau dissimule ou se dissimule à lui-même les inextricables entraves, les invincibles obstacles que cet état de choses apporterait au fonctionnement de la société civile : « Si donc, lors du pacte social, il s'y trouve des opposants, leur opposition n'invalide pas le contrat, elle empêche seulement qu'ils n'y soient compris ; ce sont des étrangers parmi les citoyens. » Rousseau croit-il donc que les étrangers, leurs actes, leurs biens soient affranchis des lois de la nation à laquelle ils

Les associés contraindraient-ils les indépendants à se soumettre aux lois ? emploieront-ils la force, les menaces d'exil, de confiscation, de mort<sup>1</sup> ? Mais alors les prétendus indépendants ne sont pas libres de ne pas subir la société civile ; ils sont associés malgré eux. Et que vient-on parler d'État constitué par le seul consentement de tous ses membres ? Dira-t-on, comme le laissent entendre, non pas Rousseau et son école, mais plusieurs de ceux qui croient à un certain pacte social, que le consentement à ce pacte est obligatoire, qu'on peut l'exiger par la contrainte, que la violence ne saurait le vicier, et que ce consentement légitimement forcé forme valablement le contrat social ? Mais qui ne voit qu'être obligé de consentir à une certaine obligation, c'est être déjà tenu de cette obligation même, et que ce prétendu consentement obligatoire n'est autre chose que la reconnaissance ou l'exécution de l'obligation dont il suppose l'antériorité ?

sont mêlés ? Les étrangers, pendant leur séjour, sont vraiment membres de la société civile qui leur donne l'hospitalité. Quiconque se donnera la peine de réfléchir, conviendra qu'une société civile ne peut pas fonctionner si un certain nombre de gens complètement indépendants sont entremêlés à ses membres.

<sup>1</sup> C'est ce traitement que Rousseau réserve aux nouveaux venus sur la terre qui voudraient conserver l'état de nature, puisqu'à ses yeux leur résidence constitue bon gré mal gré un consentement au contrat social. Il faut donc qu'ils s'exilent, laissent leurs biens, et aillent mourir de misère dans quelque désert s'ils veulent rester indépendants. Le P. Costa-Rosetti (*Synopsis philos. mor., etc.*), qui pose en principe que la société civile a pour cause efficiente le consentement de ses premiers membres, admet aussi, par une singulière contradiction, que les hommes qui ne consentent pas à la société conclue autour d'eux par leurs voisins, doivent quitter le territoire pour conserver leur indépendance. Quel territoire ? en quoi le territoire où vivaient jusqu'alors les indépendants est-il le territoire de la société plutôt que le leur ? Pourquoi ne sont-ce pas les associés qui doivent quitter la place ? Quoi ! si un tout petit nombre d'associés est réparti sur un vaste territoire, la masse des habitants qui n'a point accepté leur proposition est néanmoins assujettie au pacte, aux lois, à moins qu'elle n'émigre et abandonne ses biens ?

Les mots et les idées de consentement obligatoire et de contrat hurlent ensemble. Sous le régime du service militaire obligatoire, qui oserait dire qu'un régiment est une société volontaire et se forme par un contrat ?

Les partisans du contrat social ne peuvent échapper au dilemme que leur oppose la nature des choses : si la société civile dérive d'un contrat, elle n'oblige pas indistinctement tous ceux qui habitent telle région déterminée et ne peut pas fonctionner ; si elle oblige indistinctement tous ceux qui habitent telle région déterminée, elle ne dérive pas d'un contrat.

14. Les droits qu'il faudrait logiquement reconnaître aux femmes dans la théorie du contrat social sont à eux seuls une autre démonstration, une démonstration par l'absurde, de la fausseté du système.

Rousseau ne dit pas un mot des femmes dans son *Contrat social*, et, comme lui, les publicistes qui expliquent par un pacte la formation de l'État ne parlent pas plus de cette moitié du genre humain que si elle n'existait pas. Nous allons réparer cette étonnante et intolérable omission.

Dans le pacte social, s'il a eu lieu, les femmes ont été parties contractantes comme les hommes et sur le pied d'égalité avec eux. Nées libres comme eux, elles n'ont pu être dépouillées de l'état de nature et assujetties aux lois d'une société sans y avoir consenti. Il est impossible de trouver la raison d'être d'une distinction entre les hommes et les femmes au point de vue de l'origine de la société, et nul ne soutiendra cette thèse étrange que les hommes s'y trouvent par l'effet d'un contrat et les femmes par la nature des choses.

Mais si les femmes ont figuré au contrat social sur le pied d'égalité avec les hommes, elles doivent avoir une part aussi large que ceux-ci dans le gouvernement de la société, et tous les droits politiques leur appartiennent aussi bien qu'à l'autre sexe.

Dira-t-on que les femmes ont consenti une clause particulière, par laquelle elles ont accepté d'être gouvernées par les hommes ?

Mais d'abord elles vont protester contre cette interprétation arbitraire de leur volonté.

En outre, n'est-il pas de l'essence du contrat social que « la condition soit égale pour tous, » que chacun acquière sur les autres le même pouvoir qu'il donne sur lui et « gagne l'équivalent de tout ce qu'il perd, » que chacun recouvre ainsi sa liberté en l'aliénant et « reste aussi libre qu'auparavant<sup>1</sup> ? » Il faut donc absolument reconnaître : ou que les femmes, en aliénant leur liberté sans recevoir sur les autres l'empire qu'elles donnent sur elles-mêmes, ont fait un contrat nul et ne sont pas en société civile, ou qu'elles ont contracté dans les termes voulus, mais que les hommes commettent une usurpation inique en les excluant du droit de suffrage et des autres droits politiques.

L'égalité absolue de l'homme et de la femme est donc une conséquence nécessaire de la théorie du contrat social.

Or, cette égalité est si manifestement contre nature, la femme est si évidemment destinée à vivre, comme fille ou comme épouse, sous la direction de l'homme ; son organisation physique, sa faiblesse, sa sensibilité, les sollici-

<sup>1</sup> *Contrat social*, liv. I, ch. vi.

tudes de la maternité révèlent si clairement les desseins du Créateur sur le rôle, non pas inférieur, mais différent et subordonné du sexe féminin, que les rares apôtres des droits politiques de la femme n'ont réussi qu'à faire sourire leurs lecteurs <sup>1</sup>.

15. Nous n'avons pas encore épuisé les arguments qui naissent de tous côtés contre la doctrine du contrat social.

De deux choses l'une : ou Rousseau et ses adeptes admettent que l'homme, dès qu'il fut raisonnable, connut et dut pratiquer la loi morale, ou ils croient que le bien et le mal n'existaient point avant le contrat social.

Il est impossible de savoir laquelle de ces deux idées Rousseau adopte définitivement. Tantôt il dit que « la » moralité avait commencé à s'introduire dans les actions » humaines pendant la seconde période de l'état de nature <sup>2</sup>, » que « toute justice vient de Dieu <sup>3</sup>. » Tantôt il déclare que c'est le contrat social qui substitue la justice à l'instinct et donne aux actions de l'homme la moralité qui leur manquait auparavant ; que « c'est alors seulement que, la voix du devoir succédant à l'impulsion » physique et le droit à l'appétit, l'homme, qui jusque-là » n'avait regardé que lui-même, se voit forcé d'agir sur » d'autres principes et de consulter sa raison avant » d'écouter ses penchants <sup>4</sup>. »

<sup>1</sup> C'est avec surprise qu'on lit dans un livre sérieux d'un homme sérieux, dans le *Gouvernement représentatif* de Stuart Mill, une plaidoirie en faveur de l'égalité politique de l'homme et de la femme (ch. VIII). — Voir, en sens contraire, des pages pleines de bon sens de M. Paul Laffitte, le *Paradoxe de l'égalité*, ch. IV.

<sup>2</sup> *Discours sur l'origine de l'inégalité*.

<sup>3</sup> *Contr. soc.*, liv. II, ch. VI.

<sup>4</sup> *Ibid.*, liv. I, ch. VIII.

Admet-il cette chose certaine, que l'homme connut le devoir dès qu'il eut la raison? Nous avons démontré que le devoir impose immédiatement à chacun des individus qui vivent côte à côte toutes les obligations qui constituent la société civile, et que par conséquent cette société existe avant tout contrat <sup>1</sup>.

Enseigne-t-il qu'il n'y a point pour l'homme de lois antérieures au contrat social? Le contrat social est un vain mot ; il n'oblige à rien, il n'est rien : comment concevoir un contrat, c'est-à-dire une promesse obligatoire, si ce principe de justice qu'il faut tenir ses promesses ne préexiste?

16. Le contenu du contrat social, dans la conception de Rousseau, est encore plus invraisemblable et plus inacceptable que le contenant, et provoque de nouvelles et irréfutables objections.

La clause essentielle du contrat social est, d'après Rousseau, l'aliénation totale de soi-même que chaque citoyen consent à l'ensemble des autres contractants. Tout proteste, dans la raison et dans les faits, contre l'idée que l'individu s'est ainsi livré corps, âme et biens à la communauté, et qu'il est devenu l'esclave, la chose de cet être collectif. L'homme qui cherche le contact de ses semblables et la société civile demande qu'on assure sa liberté et non qu'on la supprime, qu'on garantisse ses droits et non qu'on l'en dépouille, qu'on protège ses biens et non qu'on les prenne. Le pouvoir de la société sur ses membres n'a rien qui ressemble au droit de propriété. Dès qu'elle franchit certaines limites, que les lois

<sup>1</sup> Voir *supra*, XI, VII.

naturelles tracent avec précision et que nous indiquerons plus loin, toutes les consciences se soulèvent.

17. Rousseau prétend, il est vrai, que chacun acquiert sur les autres le pouvoir qu'il leur donne sur lui-même, reçoit l'équivalent de tout ce qu'il aliène, et, en fin de compte, n'obéit qu'à soi-même et reste aussi libre qu'au-paravant.

Il est impossible d'affirmer plus hardiment une chose plus inexacte.

Pour que les associés eussent un pouvoir égal les uns sur les autres, il faudrait de deux choses l'une : ou que chacun ait acquis le droit d'obliger tous les autres par sa seule volonté, ou que l'unanimité seule des citoyens ait reçu le pouvoir de commander. Dans le premier cas, chacun pourrait tenir en échec les injonctions de ses concitoyens par des injonctions directement contraires ; dans le second, chacun pourrait empêcher par sa seule abstention les lois qui lui déplaisent ; dans les deux cas, il serait rigoureusement vrai de dire que tous les citoyens ont un pouvoir égal les uns sur les autres, et surtout que chacun n'obéit qu'à soi-même.

Mais dans les deux cas aussi, il serait certain que le contrat social est une démarche dépourvue de sens et d'effet, qui laisse subsister tout entière l'anarchie dont elle devait être le remède.

Aussi Rousseau ne songe pas à proposer l'une ou l'autre de ces solutions : il enseigne que les associés, dans le pacte fondamental, ont posé la loi des majorités.

Mais dès lors il ne lui est pas permis de prétendre que chacun acquiert sur les autres un pouvoir égal à

celui qu'il donne sur lui-même. Chacun, comme on l'a dit<sup>1</sup>, se donne tout entier et ne reçoit que des parcelles infinitésimales. Plus exactement, chacun possède sur les autres une puissance tantôt supérieure, tantôt inférieure, jamais égale à celle qu'ils ont sur lui : supérieure, s'il fait partie de la majorité, inférieure, s'il est de la minorité. Le prétendu contrat social, en tant qu'il distribue la puissance, n'est point commutatif, mais aléatoire. Comprenez qui pourra comment c'est obéir à soi-même que d'obéir à une majorité dont on ne partage pas les sentiments et dont on réproouve les décisions.

Si vous dites qu'on obéit à soi-même parce qu'on a contribué à poser dans le pacte primitif le principe que la majorité fait la loi, je proclame, en vertu de votre argument, que les hommes qui se sont soumis à un roi absolu, que l'individu qui s'est livré en esclavage n'ont rien perdu de leur liberté, et qu'ils obéissent aussi à eux-mêmes en obéissant au maître qu'ils se sont choisi.

18. Les erreurs de Rousseau sur l'origine de la société civile, sans parler encore de celles qu'il professe sur le sujet de la souveraineté et qui découlent du reste nécessairement des premières, sont grosses de funestes conséquences pratiques<sup>2</sup>.

En présentant la société comme un état moins bon et moins heureux que l'état de nature imaginaire qui l'aurait précédée, et en disant aux hommes que cette société est leur œuvre, on peut les précipiter dans la tentative insensée de dénouer tous les liens sociaux et de revenir à

<sup>1</sup> Paul Janet, *Hist. de la philos. morale et polit.*, t. II, p. 476.

<sup>2</sup> Voir de Haller, *Rest. de la science pol.*, t. I, ch. XI.

la liberté naturelle. Rousseau leur déclare expressément qu'ils en ont le droit : « Il n'y a et ne peut y avoir nulle » espèce de loi fondamentale obligatoire pour le corps du » peuple, pas même le contrat social<sup>1</sup>. »

Les sectes qui de nos jours se qualifient elles-mêmes fièrement d'anarchistes, de nihilistes, et qui ne sont que les filles grossières de la secte plus savante et plus habile des *illuminés*<sup>2</sup>, ont Rousseau pour aïeul<sup>3</sup>.

En enseignant que nous ne faisons partie de la société civile que par notre consentement, on donne aux nouveaux venus, lorsqu'ils arrivent à l'âge d'homme, la tentation de soutenir qu'ils n'ont point consenti, et de troubler l'ordre public par leur résistance aux lois.

Mais l'idée la plus dangereuse et qui a déjà été cause d'immenses iniquités, c'est la prétendue aliénation totale que chaque associé aurait faite à la communauté de tous ses droits et de sa personne même. Cette théorie donne aux majorités ou aux gouvernements qui exercent le

<sup>1</sup> Rousseau oublie seulement de nous dire nettement si c'est l'unanimité ou la majorité des associés qui peut ainsi légitimement dénoncer le contrat social. Il se borne à dire incidemment, dans un autre passage, que « si tous les citoyens s'assemblaient pour rompre ce pacte d'un commun accord, on ne peut douter qu'il ne fût très légitimement rompu. » (Liv. II, ch. xvii.) Il semble bien, dans tous les cas, que Rousseau n'admette pas qu'un ou quelques citoyens puissent, après avoir consenti le contrat social, s'en dégager à eux seuls par un changement de volonté. Chaque citoyen, par son adhésion au contrat, a aliéné, abdiqué sa personne tout entière par une sorte de vœu perpétuel, dont la majorité ou l'unanimité peut seule le relever. Qui croirait après cela que l'école de Rousseau ne peut tolérer les vœux des religieux ?

<sup>2</sup> Cette secte célèbre naquit en 1776, en Allemagne, d'une association d'étudiants, fondée elle-même par Adam Weishaupt, professeur à Ingolstadt, en Bavière. (Voir, sur les illuminés, des pages très intéressantes de Haller, *Restauration de la science pol.*, ch. vi.)

<sup>3</sup> Elles ont, il est vrai, d'autres ancêtres : les anabaptistes et La Boétie, (*Discours sur la servitude volontaire.*)

pouvoir en leur nom, le droit de restreindre arbitrairement la liberté des individus, des familles, des associations, et d'opprimer sans scrupule les minorités. Rousseau, qui déclame avec une si âpre éloquence contre le despotisme et qu'on a pris pour un apôtre de la liberté, nous livre en pleine propriété au maître le plus redoutable, à la majorité passionnée et irresponsable. La liberté n'a jamais eu de pire ennemi, et l'on a eu raison de dire que le *Contrat social* est le bréviaire du despotisme<sup>1</sup>.

Les mesures odieuses ou ridicules des assemblées législatives de la Révolution, les lois ou les décrets tyranniques qui ont été portés, à des époques plus rapprochées, sur l'enseignement, sur les associations, ont eu pour considérants exprimés ou sous-entendus les maximes du philosophe de Genève.

Pour être juste, il faut reconnaître que Rousseau a préparé un adoucissement aux maux que ses doctrines devaient engendrer : les victimes et les persécutés, les suspects conduits à la guillotine, les religieux expulsés de leur domicile ont pu croire, sur sa parole, qu'ils n'obéissaient qu'à eux-mêmes et qu'ils n'avaient jamais été plus libres.

<sup>1</sup> « ... Et son erreur a fait de son *Contrat social*, si souvent invoqué en faveur de la liberté, le plus terrible auxiliaire de tous les genres de despotisme. » (Benjamin Constant, *Principes de droit politique*, ch. i.) « Toutes les fois qu'on a voulu proposer des lois contre la liberté, on s'est appuyé de l'autorité de Rousseau. » (Benjamin Constant, *Discours à la Chambre des députés*, séance du 10 mars 1820.) « La vogue de Rousseau a coûté à la France plus d'or, plus de sang, plus de honte que le règne détesté des trois fameuses courtisanes ne lui en avait fait répandre. » (Proudhon, *Idée générale de la Révolution au XIX<sup>e</sup> siècle*, p. 135.)

## XV

## Le contrat social selon Hobbes.

**Sommaire.** — 1. Après Rousseau, c'est chez Hobbes que l'erreur du contrat social est le plus pernicieuse. — 2. D'après Hobbes, avant la société civile, chacun ayant droit à tout, l'état de nature est l'état de guerre de chacun contre tous. — 3. L'humanité, pour échapper à la destruction, doit sortir de l'état de nature : le seul moyen d'en sortir qui s'offre à chaque groupe est que tous les membres du groupe, excepté un, abdiquent leur droit à tout et n'aient plus droit à rien. — 4. Le contrat social est conclu dans ces termes. — 5. Ce système a des vices considérables. — 6. Dans la prétendue période antésociale, l'homme n'avait pas droit à tout. — 7. Ce que Hobbes appelle le droit à tout, constitue bien plutôt l'absence de droits. — 8. Contradiction de Hobbes qui présente tour à tour l'état de guerre comme naturel à l'homme et comme contraire à la conservation de l'humanité. — 9. Objections contre le contrat social de Hobbes. — 10. Conséquences redoutables du système de Hobbes.

1. Après Rousseau, c'est chez Hobbes<sup>1</sup> que l'erreur du contrat social se présente avec le plus de circonstances aggravantes.

Les doctrines politiques de Hobbes, auxquelles Rousseau a fait plus d'un emprunt, sont principalement déposées dans le *De cive*<sup>2</sup> et dans le *Leviathan*<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Hobbes, né en 1588, mort en 1679.

<sup>2</sup> 1646.

<sup>3</sup> 1651.

Hobbes a écrit ces livres célèbres sous l'empire d'une préoccupation qu'engendra dans son esprit le spectacle des révolutions de l'Angleterre. Il veut fortifier les gouvernements, surtout les monarchies, en démontrant avec rigueur que les souverains, par l'établissement même des sociétés civiles, ont été et ont dû être investis d'un pouvoir sans limites.

2. Selon Hobbes, avant la société civile, la mesure du droit pour l'individu est le besoin de sa conservation ou, plus brièvement, l'utilité<sup>1</sup>, et chacun est, en ce qui le concerne, seul juge de l'utilité. D'où il suit que chaque homme a droit à toutes choses. Mais comme tous ont droit à tout, les hommes sont nécessairement ennemis les uns des autres, le conflit permanent est logique et fatal, et l'état de guerre de tous contre tous est l'état de nature de l'humanité<sup>2</sup>. Aristote s'est bien trompé en disant que l'homme est naturellement porté à la société : la société est opposée à tous les droits et à toutes les tendances naturels de l'homme<sup>3</sup>.

3. Mais l'état de guerre de tous contre tous, forcément engendré par le besoin de la conservation, est funeste à la conservation même, et la loi naturelle presse les hommes de sortir de l'état de nature<sup>4</sup>.

Il n'y a qu'un moyen d'abolir l'état de guerre : c'est que, d'un commun accord, tous les membres du groupe, à l'exception d'une seule personne, physique ou collective, renoncent sans réserve à leur droit sur toutes choses, s'en-

<sup>1</sup> *De cive*, libertas, cap. I, x.

<sup>2</sup> *Oper. cit.*, XII. — *Lev.*, de homine, cap. XIII.

<sup>3</sup> *De civ.*, préf. ; libert., cap. I, 11 et not.

<sup>4</sup> *Oper. cit.*, libert., lib. I, cap. I.

gagent à ne pas résister à la seule personne qui conserve ce droit illimité, et établissent ainsi une autorité toute puissante qui seule dorénavant ait droit à tout et en dispose au mieux des intérêts de tous.

4. Les hommes le comprennent, et sous l'empire de la crainte mutuelle et non point de l'attrait réciproque, ils constituent la société civile par un contrat, dont la clause fondamentale est la suivante : « J'abdique, au profit de » cet homme ou de cette assemblée, le droit et le pouvoir » que j'ai de me gouverner moi-même, à la condition » que tu abduques également le même droit et le même » pouvoir au profit du même homme ou de la même » assemblée <sup>1</sup>. »

Il résulte, du reste, des principes admis par Hobbes, que ce contrat enchaîne même ceux à qui on l'aurait imposé par violence <sup>2</sup>; et tous les développements du *De cive* et du *Leviathan* supposent que le contrat oblige les descendants des premiers associés.

5. Signalons rapidement les principaux vices de construction de l'édifice du philosophe anglais.

6. Il est impossible d'admettre que, dans la période imaginaire qui précéderait la société civile, l'homme ait droit à toutes choses : il aurait droit seulement à ce qui ne serait pas déjà approprié et à ce que les lois de la conscience ne lui interdiraient pas. La propriété et la morale ne sont pas de pures conséquences de la société civile.

<sup>1</sup> *Leviat.*, de civit., cap. XVII.

<sup>2</sup> *De civ.*, libert., cap. II, XVI. — *Leviat.*, de homine, cap. XIV.

Hobbes est donc dans le faux lorsqu'il dit que, abstraction faite de la société civile, l'état de guerre de tous contre tous est un état regrettable mais normal, imposé par l'égalité des droits et fondé sur le droit.

Mais il est certain que la sombre peinture que nous fait Hobbes de la période antérieure à la société civile est moins invraisemblable que le riant tableau tracé par Rousseau. Sans la société civile, il n'y aurait point à la vérité guerre légitime de tous contre tous, mais il y aurait guerre injuste et incessante des méchants contre les bons.

7. La langue et la pensée de Hobbes sont incorrectes lorsque, étant donné l'état de nature qu'il nous dépeint, il dit et redit que tout homme a droit à tout. La vérité est que dans cet état de nature tout homme n'a droit à rien, n'a absolument aucun droit. Qu'est-ce qu'un droit qui n'impose de devoir à personne, que tout le monde peut légitimement violer, que tout le monde doit logiquement méconnaître ?

8. C'est une contradiction singulière que de dire d'abord que la société est contraire à la nature de l'homme, et de reconnaître ensuite qu'elle est le seul moyen pour ce dernier d'assurer sa conservation et son bonheur.

Hobbes semble n'appeler nature dans l'homme que les penchants et les appétits ; mais la raison fait aussi partie de la nature humaine.

Il n'est pas vrai, du reste, que tous les penchants de l'homme soient égoïstes. Combien Aristote, Cicéron, saint Thomas, Taparelli, Jouffroy sont meilleurs psychologues que Hobbes, quand ils montrent que l'homme est

porté vers l'homme par les instincts les plus forts et les sentiments les plus vifs comme par les besoins les plus nombreux <sup>1</sup>.

9. Sur l'existence même du contrat social, on peut répéter contre Hobbes, avec quelques variantes, presque tous les arguments qui se pressaient tout à l'heure contre Rousseau.

Par l'audacieuse affirmation que la violence peut imposer un contrat valable, il semble esquiver l'objection tirée de l'impossibilité d'obtenir l'adhésion unanime de ceux qui habitent une même région. Mais cette thèse est insoutenable : la force peut nous imposer l'exécution d'une obligation, mais ne peut nous arracher un engagement valable.

En admettant tacitement que les générations futures sont liées par le contrat social, Hobbes évite plusieurs difficultés embarrassantes pour Rousseau. Mais comment une génération peut-elle dépouiller toutes les autres de l'état de nature ? C'est une énigme dont Hobbes ne donne pas l'explication.

Il y a plus : étant donnés les principes tout d'abord posés par Hobbes, le pacte n'oblige personne, pas même les premiers contractants, quelque libre qu'eût été leur adhésion. Nous l'avons déjà dit, comment une convention peut-elle être obligatoire, si le principe de justice qu'il faut observer les conventions ne préexiste ? Or, d'après Hobbes, les hommes dans l'état de nature n'ont pas d'autre motif d'action que l'utilité, et ils sont seuls juges, chacun

<sup>1</sup> Aristote, *Pol.*, lib. I, cap. I, §§ 1, 9, 10. — Cicéron, *de leg.*, lib. I : « Natura propensi sumus ad diligendos alios homines. » — *De nat. deor.*, lib. I, cap. XXVII ; *de amic.*, cap. VI et VIII ; *de Rep.*, I, 25. — S. Thomas, *de reg. princ.*, lib. I, cap. I et suiv. — Jouffroy, *Cours de droit naturel*, onzième leçon.

pour ce qui le touche, de l'utilité. Hobbes prouve bien qu'il est souhaitable, pour la paix, que les pactes soient observés ; mais il ne prouve point du tout qu'il soit obligatoire de les observer. Comme le dit M. de Margerie, « de ce qu'une chose est souhaitable, il ne résulte aucunement qu'elle soit réelle, surtout si on a posé des principes qui ne lui permettent pas d'être possible <sup>1</sup>. » Si l'un des contractants croit utile de violer le contrat, en vertu de quoi serait-il obligé de tenir sa promesse et d'agir suivant « un intérêt bien entendu qu'il n'entend pas ? — En vertu de rien, si l'homme est fait comme » Hobbes le dit <sup>2</sup>. »

10. Le contenu du contrat dressé par Hobbes est presque aussi démesuré et presque aussi redoutable que celui du contrat libellé par Rousseau. Pour Hobbes, comme pour Rousseau, l'apport de chaque associé est une abdication totale de tous ses droits. Seulement, d'après Rousseau, cette abdication se fait directement au profit de la masse des associés et engendre la souveraineté illimitée du peuple ; d'après Hobbes, elle se fait au profit d'un ou plusieurs hommes et engendre le despotisme tout-puissant d'un monarque ou d'une assemblée <sup>3</sup>.

<sup>1</sup> M. de Margerie, *doyen de la Faculté des lettres à l'Université catholique de Lille, Cours d'hist. de la philos.* (inédit). Hobbes.

<sup>2</sup> Jouffroy, *Cours de droit naturel*, douzième leçon.

<sup>3</sup> Les préférences de Hobbes sont d'ailleurs pour la monarchie, et il n'a pas de peine à démontrer que le pouvoir absolu est moins oppresseur aux mains d'un seul qu'aux mains d'une assemblée.



## XVI

## Le contrat social selon Spinoza.

**Sommaire.** — 1. Spinoza, sur l'origine de la société civile, diffère peu de Hobbes. — 2. Point de départ philosophique des erreurs juridiques de Spinoza. — 3. Pour Spinoza, le droit s'étendant jusqu'ou s'étend la puissance, manifestation de Dieu, l'état de nature est aussi l'état de guerre. — 4. Différences dans les conclusions de Hobbes et de Spinoza. — 5. C'est aux philosophes qu'il appartient de réfuter Spinoza.

1. Le métaphysicien Spinoza, dans son *Tractatus politicus*, en vient à formuler sur l'origine de la société civile des idées très voisines de celles de Hobbes, l'aïeul des positivistes.

2. Les erreurs juridiques de Spinoza découlent de ses deux grandes thèses philosophiques, l'affirmation de l'unité de substance, et la négation de la liberté morale chez l'homme et chez Dieu même, dans la partie et dans le tout.

3. Pour le philosophe panthéiste, chaque être étant une partie intégrante de Dieu, et chaque puissance étant une portion de la puissance divine, tout être, notamment tout homme, et, en tout être et tout homme, toute énergie,

tout penchant participe au droit souverain et aveugle de Dieu. Le droit s'étend jusqu'ou s'étend la puissance, voilà pour Spinoza l'axiome fondamental.

« Le droit naturel, dit-il hardiment, n'interdit que ce » que personne ne désire et ce que personne ne peut. » Il ne défend donc ni les rivalités, ni les haines, ni la » colère, ni la ruse, ni rien de ce que conseille la pas- » sion. » Par conséquent, dans l'état de nature, chacun a le droit de tout convoiter, de tout prendre, de tout faire; et comme tous ont les mêmes passions et les mêmes droits, l'état de nature est l'état de guerre. Mais la raison et l'intérêt bien entendu déterminent les hommes à sortir de cet état et à conclure un contrat de société dont l'effet sera tel, que désormais tous auront plus d'intérêt à observer la paix qu'à l'enfreindre.

4. Jusque-là, la théorie de Spinoza, quoique inspirée par d'autres considérations, se confond en somme avec celle de Hobbes; mais, à la différence de ce dernier, et comme Rousseau, Spinoza enseigne que c'est à la communauté entière que l'individu, par le contrat social, cède sa puissance et ses droits. En outre, Spinoza admet que les associés ne font pas et ne peuvent faire une cession absolument universelle de leurs droits, et qu'ils se réservent le droit inaliénable de penser, de parler et d'écrire librement. C'est le seul droit qu'il essaye, très arbitrairement, de soustraire au despotisme sans frein qu'auto-risent ses doctrines.

5. Il ne nous appartient pas de réfuter les principes philosophiques qui sont le point de départ de la doctrine politique de Spinoza.

## XVII

Le contrat social selon les philosophes  
de l'antiquité et les théologiens scolastiques.

**Sommaire.** — 1. L'erreur du contrat social se rencontre chez les philosophes de l'antiquité et chez les grands théologiens scolastiques, mais singulièrement atténuée et encadrée dans la vérité. — 2. D'après eux, la société civile vient de la nature et de Dieu comme causes premières, mais a le consentement pour cause immédiate. — 3. Différences profondes entre la doctrine classique et celle de Rousseau. — 4. Il ne s'agit plus là que d'une discussion de famille. — 5. Réfutation de l'idée que la société civile a pour fondement immédiat une convention. — 6. Confusion qui explique l'erreur de ces grands esprits. — 7. Cette erreur n'est pas tout à fait inoffensive. — 8. La question n'avait pas, du temps de saint Thomas et de Suarez, l'importance que les événements lui ont donnée et n'a pas attiré toute l'attention de ces profonds penseurs.

1. L'erreur qui donne pour fondement à la société civile une convention ne se présente pas toujours avec un tel cortège d'erreurs plus graves et plus redoutables qu'elle-même.

On la trouve chez Aristote et d'autres anciens, chez Suarez et les scolastiques, mais encadrée dans la vérité et tellement atténuée qu'elle n'est plus une ennemie.

2. Sans tenir compte de quelques divergences, voici quelle est la conception des philosophes de l'antiquité et des grands théologiens scolastiques sur l'origine et la formation de la société civile.

L'homme est né pour la société civile : toute sa nature y aspire et l'y pousse. Mais la société ne se forme pas de plein droit ; elle exige le consentement de ses premiers membres : elle suppose un véritable contrat social, exprès ou tacite, par lequel les fondateurs de la société obligent eux et leur postérité à suivre une direction commune en vue du bien commun<sup>1</sup>.

Ainsi, dans cette doctrine, la société a pour cause première la nature de l'homme et, par conséquent, Dieu, mais elle a le consentement des hommes pour cause immédiate. Elle est, comme le mariage, une société profondément naturelle, mais volontaire, du moins pour les premiers associés. Les hommes sont peut-être encore plus fortement pressés par la nature d'entrer en société civile que de contracter mariage, mais ils n'y sont point engagés sans leur assentiment. La société civile est le véritable état de nature de l'homme, mais

<sup>1</sup> Aristote, *Pol.*, lib. I, cap. I, §§ 1, 9, 10. — Platon, *Rep.*, lib. II, p. 79, édit. Becker. — Cicéron, *de Rep.* — Polybe, lib. VI, cap. I, III, VIII, IX. — S. Thomas, *de regim. princ.* — Suarez (dont Bossuet a si justement dit : « En lui on voit toute l'école, ») *de leg.*, lib. III, cap. III, § 4, et *op. sex dier.*, lib. V, cap. VII ; lib. III, cap. VIII. — Mariana, *de rege*, lib. I, cap. I.

Mariana commence par une page de haute fantaisie qui semble avoir inspiré la peinture que Rousseau nous fait de l'état de nature dans son *Discours sur l'inégalité des hommes*. Mais soudain Mariana contredit son début et revient à la réalité en reconnaissant que Dieu a créé les hommes *multarum rerum indigos, multis periculis matisque obnoxios*, afin de les pousser à entrer en société, *qua nihil est neque usu salutaris, neque jucundius ad voluptatem*. C'est par des pactes qu'ils fondèrent les sociétés civiles : *mutuo se cum aliis societatis federe constringere cœperunt*.

il y a pourtant un état antérieur à la société civile et qui est naturel aussi.

Cet état de nature primitif n'est point l'état de guerre licite de tous contre tous, car les lois de la justice et de la morale y tracent déjà les devoirs et les droits de chacun, et la société universelle ou humaine y fonctionne tant bien que mal. Mais c'est encore moins l'état de paix et de félicité, car les violences des méchants, le défaut de sécurité, l'incohérence des initiatives, l'impuissance contre les forces de la nature y font à tous une vie dure, misérable et précaire.

3. On a fait parfois aux théologiens scolastiques l'injustice d'assimiler leur enseignement à la doctrine de Rousseau. Les deux systèmes ont, à la vérité, un point de contact : ils admettent l'un et l'autre un pacte social. Mais, à la différence de Rousseau, les scolastiques 1° proclament que la nature, et non pas la corruption de la nature, est l'inspiratrice de ce pacte ; 2° professent que le contenu de cette convention est, non point l'aliénation totale à la communauté de la personne et de tous les droits de chaque associé, mais le simple engagement de suivre une direction commune dans les limites que tracent, sous les yeux de la raison, les exigences du bien commun ; 3° regardent le contrat initial comme obligatoire pour la postérité des associés primitifs ; 4° enseignent sans équivoque que les lois de la morale et de la justice ne sont point un produit du pacte social, mais qu'elles sont contemporaines de la création de l'homme.

4. Cette conception est autrement grande et autrement satisfaisante que celle de Rousseau. C'est à tort qu'elle

admet, avec ce dernier, que le consentement des hommes est un élément essentiel de la formation de la société ; mais, entre ces nouveaux adversaires et nous, la querelle, suivant le mot de Taparelli <sup>1</sup>, ne sera qu'une discussion de famille, et non plus une lutte suprême *pro aris et focis*.

5. Sur le point unique où nous sommes en désaccord avec les scolastiques, plusieurs des objections que nous avons adressées à Rousseau peuvent être encore employées contre eux. Plusieurs autres viennent s'y entremêler.

Si les hommes ont été maîtres de ne pas consentir à la société civile, comment se fait-il qu'on n'en voie nulle part qui aient usé de leur liberté dans le sens de l'abstention et qui vivent côte à côte sans être civilement associés ? Beaucoup d'hommes ne se marient pas : n'est-il pas étonnant qu'aucun n'ait préféré les périls de l'indépendance à la société civile ?

Tous les hommes qui occupaient une région et formaient un groupe n'ont pas dû être simultanément d'accord pour accepter les charges de la société avec ses avantages : les associés ont-ils dû souffrir au sein même de leur association ces éléments étrangers et indépendants ? Si oui, la société ne pouvait fonctionner ; si non, de quel droit les contractants ont-ils imposé des lois aux non contractants ?

Les femmes, au moins celles qui n'étaient point en puissance de père ou de mari, ont dû être appelées à consentir la société civile sur le pied d'égalité avec les

<sup>1</sup> *Essai*, liv. II, ch. x, n° 558.

hommes : cette égalité primitive des deux sexes est-elle en harmonie avec le rôle subordonné que jouent partout les femmes dans la société civile et que leur assigne la nature ?

Les scolastiques admettent que la société civile est obligatoire pour les descendants des premiers associés : mais n'est-il pas étrange qu'elle soit volontaire pour les premiers associés et nécessaire pour les nouveaux ? En vertu de quel droit, de quel principe les fondateurs de la société enchaîneraient-ils les générations futures et les priveraient-ils de l'indépendance naturelle ? L'utilité pratique n'est pas un argument suffisant : si elle prouve quelque chose, elle prouve trop, car elle demande aussi qu'au moment de la fondation de la société on force les récalcitrants d'être associés bon gré mal gré, et dès lors on abandonne la thèse du consentement unanime et du pacte primitif. Les obligations d'une personne ne s'imposent à ses héritiers que parce que ceux-ci ont accepté sa succession et, par suite, volontairement assumé ses dettes. Mais, en dehors de là, notre esprit se refuse à comprendre comment un père pourrait imposer un devoir, soit pendant sa vie, soit après sa mort, à ses descendants devenus hommes et sortis par conséquent de la puissance paternelle.

Les milliers de sociétés civiles indépendantes qui couvrent la terre ont toutes un but absolument identique : c'est d'écartier tous les périls et d'accomplir tous les progrès que les efforts individuels ne peuvent surmonter ou obtenir. Aussi, chez toutes, l'autorité, prise dans son ensemble, a les mêmes pouvoirs. Les formes de gouvernement seules sont diverses : la souveraineté, concentrée

ou divisée, a toujours la même étendue et les mêmes attributions. Cette uniformité est bien suprenante si la société civile est le résultat d'une libre convention. Quel prodige que sur tous les points du globe d'innombrables sociétés aient été conclues dans les mêmes termes ! Ici, pourtant, le but n'est pas simple et indivisible comme celui du mariage : comment se fait-il qu'aucun groupe ne se soit assujéti à l'action commune et à l'obéissance pour éviter seulement telle catégorie de périls ou accomplir seulement telle catégorie de progrès ? L'uniformité s'explique, au contraire, si la société civile est constituée de plein droit par des obligations spontanées.

Enfin et surtout, puisque ces grands théologiens professent que les devoirs de justice et de charité sont antérieurs à la société civile, l'objection décisive contre leur hypothèse du pacte social est que la justice et la charité imposent, en effet, immédiatement aux hommes, dès qu'ils sont en contact, les obligations, les apports, le but commun qui constituent la société civile<sup>1</sup>. Il ne peut être question de consentir un devoir qu'on ne peut répudier, mais seulement de l'accomplir ou de le violer.

6. L'erreur commise par de si grands esprits tient à ce qu'ils n'ont pas distingué le fait du rapprochement matériel des hommes et le fait de l'association entre les hommes rapprochés. Le premier fait, nous l'avons dit, dans une certaine mesure est volontaire. Mais le second ne l'est pas. Qu'ils le veuillent ou non, les hommes, une fois rapprochés et tant qu'ils sont rapprochés<sup>2</sup>,

<sup>1</sup> Voir *supra*, xi, 7, la démonstration de cette proposition.

<sup>2</sup> Nous verrons, en traitant de la naturalisation, que tout membre d'un groupe et d'une société civile peut en principe librement s'éloi-

sont en société civile. Il faut bien que la volonté humaine provoque le fonctionnement de la société, mais il n'est point nécessaire que ce soit la volonté de tous. Chacun, encore une fois, est de plein droit créancier et débiteur de tous les actes positifs ou négatifs qu'exige ce fonctionnement. Tous ceux qui sont résolus à se prévaloir de ce droit et à remplir ce devoir peuvent légitimement contraindre les autres associés à exécuter leurs obligations.

7. L'idée que la société est issue immédiatement du consentement de tous ses membres, même lorsqu'elle est débarrassée de tous les paradoxes qui l'aggravent et la rendent si pernicieuse chez Rousseau et chez Hobbes, n'est jamais sans danger.

Elle peut inspirer à quelque nouveau groupe d'hommes la tentation d'essayer de supprimer entre eux toute société civile et de vivre dans un état qu'on leur présente comme possible, puisqu'il ne cesserait que par leur consentement. Or, cet état, c'est le désordre et la ruine.

Elle peut justifier les tentatives anarchistes des générations nouvelles, qu'on déclare liées par la convention de leurs ancêtres, mais qui ont le droit de n'être pas convaincues par les arguments très faibles qu'on leur présente.

Surtout elle fournit des armes, comme nous le verrons, à la grande erreur de la souveraineté du peuple.

gner, et, en faisant cesser le contact, rompre les liens de la société civile entre lui et ses compatriotes. Toutefois, nous ne pouvons nous expatrier, à moins de raisons impérieuses, si la patrie a un réel besoin de nous; dans ce cas, la justice, la charité, la reconnaissance nous font un devoir de ne pas priver à contre-temps nos concitoyens de notre concours.

8. Si saint Thomas et Suarez avaient appliqué sur ce problème l'attention pénétrante de leur puissant génie, ils eussent aperçu et exprimé la vérité avec plus d'exactitude. Mais la question n'avait pas de leur temps l'importance que les fausses solutions et leurs conséquences lui ont donnée de nos jours, et ils l'ont effleurée plutôt qu'étudiée, s'attachant plus, comme nous le verrons, à l'origine du pouvoir qu'à celle de la société.

## XVIII

### Revue des écrivains modernes qui adoptent la doctrine scolastique sur l'origine de la société civile.

Sommaire. — 1. La doctrine scolastique est généralement adoptée par les auteurs modernes. — 2. Grotius. — 3. Pufendorf. — 4. Bossuet. — 5. Descartes. — 6. Locke. — 7. Thomasius. — 8. Vico. — 9. Bœhmer. — 10. Clarke. — 11. Wolf et Vattel. — 12. Burlamaqui. — 13. Schwartz. — 14. Montesquieu. — 15. Beccaria, Filangieri, Ferguson. — 16. Spedalieri. — 17. Burke. — 18. Kant. — 19. Fichte. — 20. Romagnosi, etc. — 21. Rosmini. — 22. Jouffroy. — 23. Ozanam. — 24. M. Paul Janet, etc. — 25. Bautain, etc.

1. L'idée d'association primitive volontaire, telle ou à peu près telle qu'Aristote et l'école l'ont émise, est le fond qu'on retrouve chez la plupart des théologiens et des philosophes spiritualistes modernes qui ont touché à ces matières.

2. C'est l'hypothèse dont on rencontre les traces disséminées dans le grand ouvrage de Grotius <sup>1</sup>, *De jure belli ac pacis*. Grotius proclame qu'un des traits propres à

<sup>1</sup> Grotius, né en 1583, mort en 1645.

l'homme est le penchant à la société : *inter hæc autem quæ homini sunt propria est appetitus societatis* <sup>1</sup>. Et pour Grotius, ce n'est pas la crainte, ce n'est pas le besoin qui pousse principalement les hommes à s'associer : c'est la sympathie, c'est un puissant attrait : *natura, etiamsi re nulla indigeremus, ad societatem mutuam appetendam ferret* <sup>2</sup>. Mais, quelque pressant que soit cet attrait, la société civile est volontaire : *civilis vero juris mater est ipsa ex consensu obligatio* <sup>3</sup>. Le droit naturel est antérieur à cette convention, et seul lui donne la force obligatoire <sup>4</sup>.

3. Suivant Pufendorf <sup>5</sup>, qui subit un peu ici l'influence de Hobbes, les hommes n'ont été conduits à fonder la société civile ni par un attrait naturel, car tous leurs goûts devaient être et sont encore pour l'indépendance, ni par la recherche des progrès et des commodités que procure une telle association, car ils ne désiraient pas ce qu'ils ignoraient, mais seulement par la crainte des entreprises des méchants <sup>6</sup>.

Mais, comme la malice et la crainte qu'elle inspire découlent de la nature de l'homme, on doit convenir, même avec cette manière étroite de motiver la société civile, qu'elle est réclamée par la nature. Pufendorf n'y contredit pas.

Sous l'empire de la crainte, les hommes fondent la société civile par un pacte que Pufendorf appelle le *pacte*

<sup>1</sup> Proleg., § VI.

<sup>2</sup> Proleg., § XVI.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Proleg., § XVI, et lib. I, cap. I, § 1.

<sup>5</sup> Pufendorf, né en 1632, mort en 1694. Il est, sur cette question, beaucoup plus explicite que Grotius.

<sup>6</sup> *Jus naturæ et gentium*, lib. VII, cap. I.

*d'union*<sup>1</sup>. Il oppose le pacte d'union au *pacte de soumission* que nous retrouverons plus loin, et par lequel, une fois unis, les associés promettent obéissance au souverain qu'ils choisissent. Le pacte d'union exige le consentement unanime de ceux qu'il oblige, le pacte de soumission exige seulement le consentement de la majorité des associés.

Sur les autres points, sur l'antériorité des principes du devoir et du droit, sur le contenu du pacte d'union, Pufendorf est d'accord avec l'enseignement classique et répudie les doctrines de Hobbes.

4. Bossuet, qui aperçoit si bien et qui montre avec tant de majesté les fondements et les contours de la société universelle<sup>2</sup>, verse dans l'erreur commune sur l'origine de la société civile. « Les hommes, dit-il, étant » devenus intraitables par la violence de leurs passions » et incompatibles par leurs humeurs différentes, ils ne » pouvaient être unis, à moins que de se soumettre tous » ensemble à un même gouvernement qui les réglât » tous<sup>3</sup>. » La puissance publique « se forme et résulte » de la cession des particuliers, lorsque, fatigués de l'état » où tout le monde est le maître et où personne ne l'est, » ils se sont laissé persuader de renoncer à ce droit qui » met tout en confusion, et à cette liberté qui fait tout » craindre à tout le monde, en faveur d'un gouvernement » dont on convient<sup>4</sup>. »

<sup>1</sup> *Jus naturæ et gentium*, lib. VII, cap. II, § 6.

<sup>2</sup> Bossuet, né en 1627, mort en 1704. *Politique tirée de l'Écriture sainte*, liv. I, art. 11, § 2 à 6.

<sup>3</sup> *Oper. cit.*, lib. II, art. 3, § 1.

<sup>4</sup> *Avertissement V*, XLIX.

Par le pacte social, « toute la force est transportée au » magistrat souverain ; chacun l'affermi au préjudice de » la sienne et renonce à sa propre vie en cas qu'il déso- » béisse<sup>1</sup>. »

Il faut avouer que les formules de Bossuet ressemblent beaucoup à celles de Hobbes et de Rousseau. Il est inutile d'ajouter qu'il n'en tire pas les mêmes conséquences.

5. Descartes et La Bruyère n'ont point échappé à la croyance à l'état de nature.

« La justice seule, dit le premier dans une lettre, » maintient les États et les empires ; c'est pour l'amour » d'elle que les hommes ont quitté les grottes et les » forêts pour bâtir des villes<sup>2</sup>. »

« De l'injustice des premiers hommes, dit La Bruyère, » comme de son unique source, est venue la guerre, » ainsi que la nécessité où ils se sont trouvés de se don- » ner des maîtres qui fixassent leurs droits et leurs pré- » tentions. Si, content du sien, on eût pu s'abstenir du » bien de ses voisins, on avait pour toujours la paix et » la liberté<sup>3</sup>. »

6. Locke<sup>4</sup>, dans son *Essai sur le gouvernement civil*, professe que la société civile n'a et ne peut avoir pour principe créateur que le consentement de ses membres. Dans l'état de nature<sup>5</sup> qui a précédé l'association politique, les lois de la justice obligeaient les hommes. Le droit de défense et même le droit de punir en étaient la sanction : chaque

<sup>1</sup> *Polit.*, liv. II, art. 3.

<sup>2</sup> Descartes, né en 1596, mort en 1650. *Lettres*, t. III, lettre première.

<sup>3</sup> *Les Caractères*, du souverain ou de la république.

<sup>4</sup> Locke, né en 1632, mort en 1704.

<sup>5</sup> *Essai etc.*, ch. I.

homme était armé de ces deux droits<sup>1</sup> ; la propriété existait ; la guerre n'était pas l'état ordinaire, encore moins l'état licite<sup>2</sup>. Cependant, à cause de la méchanceté des uns, de la faiblesse des autres, la société civile devint nécessaire. Locke ne dit point comment il se fit que les méchants y consentirent. L'objet du contrat fut simplement le transport et la concentration aux mains de la seule communauté du droit de punir qui appartenait à tous<sup>3</sup>. Nous verrons plus tard que Locke rétrécit trop ici le but de la société civile.

Locke, sur un point important, se sépare de la plupart des auteurs qui précèdent ou qui suivent. A ses yeux, comme à ceux de Rousseau, qui s'est du reste beaucoup inspiré de *l'Essai sur le gouvernement civil*, les descendants des premiers associés ne font partie de la société civile que par leur propre consentement. Ce consentement est le plus souvent tacite et résulte de la résidence et de la soumission aux lois.

7. Thomasius<sup>4</sup> reproduit presque toutes les idées de Pufendorf<sup>5</sup>. Toutefois, il n'admet pas que l'homme soit poussé à la société civile par la crainte, mais bien par *l'amour raisonnable*.

8. Vico<sup>6</sup> peint une époque où les hommes, du reste sociables et éclairés par la loi naturelle, vivaient sans lois civiles, *exleges*, et se trouvaient, même au milieu de leurs

<sup>1</sup> *Essai etc.*, ch. 1.

<sup>2</sup> *Oper. cit.*, cap. XI.

<sup>3</sup> *Oper. cit.*, cap. VI et XI.

<sup>4</sup> Né en 1655, mort en 1728.

<sup>5</sup> *In Fundam.*, lib. III, cap. VI, n° 3.

<sup>6</sup> Né en 1668, mort en 1744.

semblables, dans une sorte de solitude juridique, *in statu monastico*<sup>1</sup>. Chacun, dans cette solitude, était, à l'encontre de tous, souverain de sa vie et de ses biens, *summus*, et, en repoussant les agressions, exerçait ce droit de souveraineté encore plus que le droit de défense, *jure superioris*. Les plus vertueux, les plus laborieux, ceux qui contractèrent des mariages réguliers et qui eurent sous leur puissance des enfants dont la filiation était certaine, furent bientôt plus prospères et plus forts que les autres. Parmi ceux que la paresse, l'incapacité, des unions désordonnées avaient réduits à un état misérable et privés d'enfants et de foyer, les uns se livrèrent au brigandage et au larcin, la plupart demandèrent aide et protection aux *optimi*, aux *patres*, et leur offrirent, en échange, leur obéissance et leur collaboration, qui furent acceptées. En vertu de ces contrats, ce n'est plus seulement à ses enfants, c'est à de nombreux clients que commande chaque *optimus*. Voilà le point de départ de la société civile. Plus tard, les clients, fatigués de leur infériorité, s'agitent et se concertent : les *patres*, de leur côté, pour résister à la plèbe, unissent leurs forces en faisceau : *per hanc occasionem patres, jam natura sociales, inter se juris fruendi causa sua patrimonialia, suas familias, suas potestates proprias, rebus ipsis dictantibus, in commune tanquam in unam personam contulere*. Et l'État reçut ainsi toute son étendue et toute sa consistance.

Ce sont donc des contrats qui, aux yeux de Vico, commencent et achèvent la cité.

9. Boehmer<sup>2</sup> se range à l'opinion dominante et regarde

<sup>1</sup> Vico, *De uno universi juris principio et fine uno*, xcviii, xcix.

<sup>2</sup> *Introductio in jus publicum universale*, 1709.



le consentement des associés comme la source régulière de la société civile. Seulement il ne croit pas que le pacte social ait été exprès; il le ramène à une simple adhésion tacite du peuple à un état de choses créé par la force. « On peut à peine concevoir, dit-il, un pacte » exprès antérieur au pouvoir. (*Pactum aliquod expressum* » *antecedens imperium vix fingi potest*). » Comme Pufendorf, il enseigne que les hommes ne sont point portés à la société civile par leurs penchants, car « l'homme a plus » de goût pour la liberté que pour la soumission. (*Magis* » *fertur homo ad libertatem quam ad subeundum imperium.*) » La société civile est un produit de l'impiété, de la crainte. Le but de cette société, à laquelle se résignent les individus, est le repos et la paix, et le souverain, dont ils ratifient et légitiment le pouvoir, a le droit de tout commander et de tout exiger, dès qu'il s'agit d'atteindre ce but.

10. Clarke<sup>1</sup>, dans son traité trop peu lu de la *Religion naturelle*, réfute, avec autant de jugement que d'habileté, les paradoxes de Hobbes, tout en admettant un état de nature antérieur à la société civile et, par conséquent, un pacte social.

11. Chef Wolf<sup>2</sup> et chez son vulgarisateur, Vattel<sup>3</sup>, nous retrouvons des données analogues.

Ils posent en principe que, si les lois naturelles étaient fidèlement observées, elles suffiraient pleinement au bon-

<sup>1</sup> Né en 1675, mort en 1729.

<sup>2</sup> Né en 1679, mort en 1754.

<sup>3</sup> Né en 1714, mort en 1767.

heur des hommes, et qu'il ne serait pas besoin de lois politiques.

C'est une erreur. Sans l'unité de direction, les hommes, même s'ils étaient parfaitement honnêtes, seraient privés de biens immenses auxquels leur nature aspire. Industrie, commerce, bien-être, science, instruction, tout serait nul ou languissant, et la vertu même serait fatalement condamnée à s'étioler et à périr dans l'ignorance et le malaise général. Aussi, une loi naturelle oblige les hommes à avoir des lois politiques; et demander si les lois naturelles, exactement observées, se suffisent à elles-mêmes, c'est poser une question dont les termes sont contradictoires, car c'est demander si les lois naturelles peuvent être observées et violées en même temps.

Comme les hommes n'observent point toujours les lois naturelles, ils ont dû, d'après Wolf et son disciple, s'associer civilement « pour procurer leur salut et leur avantage à forces réunies<sup>1</sup>. » Chacun sacrifia volontairement une partie de « la liberté et de l'indépendance que tous les » hommes tiennent de la nature et qu'ils ne peuvent perdre » que par leur consentement<sup>2</sup>. » Par l'acte d'association, « chaque citoyen se soumit à l'autorité du corps entier » dans tout ce qui peut intéresser le bien commun<sup>3</sup>. »

Tel fut « le pacte de réunion », qui fut suivi du « pacte de soumission ou de sujétion<sup>4</sup>. »

12. Burlamaqui<sup>5</sup>, dans ses *Principes de droit naturel*

<sup>1</sup> Vattel, *le Droit des gens*, prélim., § 1 et liv. I, ch. I, § 1.

<sup>2</sup> *Oper. cit.*, prélim., § 4.

<sup>3</sup> *Oper. cit.*, liv. I, ch. I, § 2.

<sup>4</sup> *Eod. loc.*, et voir dans l'édition Pradier Fodéré, 1863, la note 1, p. 114.

<sup>5</sup> Né en 1694, mort en 1748.

et dans ses *Éléments de droit naturel*, dit que « l'état de société est l'état naturel des hommes ; » que « comme » l'intention de Dieu était que les hommes vécussent en- » semble, il leur a ainsi donné une nature et une consti- » tution très propres à la société, et même il les a faits » de manière que la société leur est absolument néces- » saire<sup>1</sup>. » Mais Burlamaqui ne veut parler ici que de la société universelle actualisée dans le groupe. Dans ses *Principes de droit politique*, il professe que la société civile ne se forme que par le consentement de ses membres : « Cela se fait par un engagement, où cha- » cun entre, de soumettre sa volonté particulière à la » volonté d'une seule personne ou d'une assemblée, au » sujet des choses qui concernent la sûreté ou l'utilité » publique, de telle sorte que la volonté de cette per- » sonne ou de cette assemblée soit regardée comme la » volonté de tous et de chacun<sup>2</sup>. » Si les hommes, « pen- » dant qu'ils vivaient dans la société de nature, avaient » exactement observé les lois naturelles, rien n'aurait » manqué à leur félicité<sup>3</sup> ; » mais la violation des lois naturelles, le besoin d'avoir des juges pour trancher les différends, un pouvoir pour réprimer le désordre, rendent nécessaire la société civile, qui est « le véritable état naturel de l'homme<sup>4</sup>. »

Comme Locke, dont il s'est visiblement inspiré, et comme Rousseau, Burlamaqui veut que les nouvelles générations consentent elles-mêmes à la société civile.

<sup>1</sup> Voir *Principes de droit naturel*, ch. IV, et *Éléments de droit naturel*, ch. VIII.

<sup>2</sup> *Principes de droit politique*, ch. IV, § 6.

<sup>3</sup> *Oper. cit.*, ch. III, § 3.

*Principes de droit polit.*, ch. III, § 26.

Les premiers fondateurs d'États ont bien stipulé que leurs enfants et descendants en feraient partie, mais sous la condition que ceux-ci, « parvenus à l'âge de raison, se soumettront eux-mêmes » aux lois ; « car la stipulation » des pères ne saurait avoir par elle-même la force d'as- » sujettir les enfants, malgré eux, à une autorité à la- » quelle ils ne voudraient pas se soumettre<sup>1</sup>. »

13. Schwartz<sup>2</sup>, sur l'origine de la société civile, expose *ex professo*, avec des formules excellentes, une opinion tout à fait identique à celle qui a été présentée ci-dessus comme la moyenne des idées exprimées par les théologiens de l'école : *Origo civitatis fluit a natura non quidem præcipiente sed per rationis lumen inclinante ad societatem familia perfectiorem.... Causa civitatis impulsiva fuit partim metus : causa efficiens proxima civitatis est conventio tacita vel expressa.... Dici debet quod Deus, ut auctor naturæ, sit etiam auctor civitatis, utpote antecedenter ad eam, per se loquendo, inclinans, et consequenter per pacta naturæ jure stringentia immediate conservans et probans<sup>3</sup>.*

14. Montesquieu<sup>4</sup>, sans traiter *ex professo* cette question dans l'*Esprit des lois*, reproduit à plusieurs reprises l'idée dominante. Dans le chapitre deuxième de son premier livre, il examine les lois de la nature « avant l'établissement des sociétés. » Il se rapproche même de Rousseau quand il nous dit « que l'homme, dans l'état de nature, » aurait plutôt la faculté de connaître qu'il n'aurait des

<sup>1</sup> *Oper. cit.*, ch. V, §§ 9 et 10.

<sup>2</sup> *De la S. J.*, auteur d'un ouvrage remarquable par sa netteté et sa précision : *Institutiones juris publici universalis, naturæ et gentium* (1760).

<sup>3</sup> *Institutiones juris publici etc.*, pars. II, l. I. instruct. III, § 1.

<sup>4</sup> Né en 1689, mort en 1755.

» connaissances. » — « Comme les hommes, dit-il plus  
 » loin, ont renoncé à leur indépendance naturelle pour  
 » vivre sous des lois politiques, ils ont renoncé à la com-  
 » munauté naturelle des biens pour vivre sous des lois  
 » civiles <sup>1</sup>. » Ailleurs, il exprime en un trait vigoureux sa  
 conviction que la justice est antérieure au pacte social :  
 « Dire qu'il n'y a rien de juste et d'injuste que ce qu'or-  
 » donnent ou défendent les lois positives, c'est dire  
 » qu'avant qu'on eût tracé des cercles, tous les rayons  
 » n'étaient pas égaux <sup>2</sup>. »

15. Le marquis de Beccaria <sup>3</sup>, qui ne touche du reste  
 qu'incidemment à la question, Filangieri <sup>4</sup>, Ferguson <sup>5</sup>,  
 sont tout imprégnés du langage et des idées de Rousseau.  
 Ils repoussent cependant soit l'un, soit l'autre de ses  
 paradoxes, et se trouvent, en fin de compte, à peu près  
 d'accord avec l'opinion commune.

Ainsi, Beccaria n'admet pas que le contrat social soit  
 la source de la morale et de la justice, ni qu'il contienne  
 l'abandon sans réserve à la communauté de la personne  
 des associés, puisqu'il tire son principal argument contre  
 la peine de mort de cette considération, que l'homme n'a  
 pas le droit de se tuer et n'a pu, par conséquent, dis-  
 poser de sa vie dans le contrat social.

Filangieri et Ferguson répudient hautement l'hypothèse

<sup>1</sup> *Esprit des lois*, liv. XXVI, ch. xv.

<sup>2</sup> *Oper. cit.*, lib. I, cap. I.

<sup>3</sup> Beccaria, célèbre criminaliste italien, auteur du *Traité des délits et des peines*, publié en 1764. Beccaria est rangé dans l'école de Montesquieu.

<sup>4</sup> Filangieri, jurisconsulte et philosophe italien, auteur de la *Science de la législation*; mort à trente-six ans, en 1788. (École de Montesquieu.)

<sup>5</sup> Publiciste écossais, auteur de l'*Histoire de la société civile* (1767).

de l'état naturel primitif tel que Rousseau l'imagine, et  
 ne reproduisent aucune des autres idées excessives de ce  
 dernier.

16. Spedalieri <sup>1</sup> est encore plus en proie à l'influence  
 de Rousseau. C'est ce philosophe catholique, ce prêtre,  
 qui a vulgarisé en Italie les doctrines du *Contrat social*.  
 « Les hommes, dit-il, imitèrent les matelots qui jettent  
 » une partie de la cargaison à la mer pour sauver le na-  
 » vire, ou les incendiés qui se jettent par les fenêtres  
 » pour sauver leur vie : ils sacrifièrent leur liberté natu-  
 » relle et contractèrent la société civile <sup>2</sup>. » Il accepte cet  
 étrange paradoxe de Rousseau, qu'après le contrat social  
 les associés n'obéissent qu'à eux-mêmes et restent aussi  
 libres que devant : de telle sorte qu'il se trouve qu'ils  
 n'ont rien jeté à la mer <sup>3</sup>. Il diffère de Rousseau par  
 une nuance subtile : selon lui, par le contrat social,  
 les hommes n'aliènent point leurs droits au profit de la  
 société : ils les lui remettent seulement en dépôt <sup>4</sup>. Mais,  
 surtout, il s'éloigne de son maître en répudiant l'hypothèse  
 de l'état sauvage primitif, en déclarant, comme Kant,  
 que les hommes ont le devoir de fonder la société civile,  
 et en proclamant que cette société découle, à travers le  
 contrat social, de la volonté divine <sup>5</sup>.

17. Burke, avec une grande puissance et un incompara-  
 ble bon sens, combat les principes de la Révolution

<sup>1</sup> Auteur des *Dritti dell' uomo* (1791).

<sup>2</sup> *Dritti dell' uom.*, lib. I, cap. XII, §§ 2 et 17.

<sup>3</sup> *Ibid.*, cap. XII, § 17.

<sup>4</sup> *Ibid.*, cap. XIII, § 3.

<sup>5</sup> « Opus Dei societas tanquam factum, facti autem jus in pacto. »  
 Lib. I, cap. XII, § 2.

française. Esprit pratique, il prend la société telle qu'elle est et n'en recherche guère les fondements philosophiques. Pourtant, quand il y touche à l'occasion, c'est encore au contrat primitif qu'il s'en tient <sup>1</sup>.

18. Kant <sup>2</sup>, dans ses *Éléments métaphysiques de la doctrine du droit*, nous dit que « l'acte par lequel un peuple » se constitue [lui-même en État est le contrat originaire » en vertu duquel tous, dans le peuple, déposent leur » liberté extérieure pour la reprendre aussitôt comme » membres d'une république, c'est-à-dire du peuple en » tant qu'État <sup>3</sup>. » La langue et la pensée même de Kant subissent évidemment dans cette première formule l'influence de la théorie retentissante de Rousseau. Mais aussitôt Kant se sépare de ce dernier et se rapproche d'Aristote et de Suarez, en repoussant l'idée que la société est contraire à la nature, et en affirmant que la morale et la justice sont antérieures au pacte <sup>4</sup>. Bien plus, Kant touche presque à la théorie exacte quand il déclare que les hommes ont le devoir de sortir de l'état de nature et d'entrer en société civile <sup>5</sup>, et qu'ils commettraient une « très grande injustice » en voulant vivre et rester « dans » un état qui n'est pas juridique, c'est-à-dire où per- » sonne n'est assuré du sien contre la violence <sup>6</sup>. » Avec un pas de plus dans sa méditation, Kant aurait remarqué

<sup>1</sup> *Réflexions sur la Révolution en France* (1790).

<sup>2</sup> Né en 1724, mort en 1804; *la Doctrine du droit* parut en 1796.

<sup>3</sup> *Doctrine du droit*, § 47, traduction Barni.

<sup>4</sup> *Oper. cit.*, § 44, surtout à la note.

<sup>5</sup> « La première chose qu'on soit obligé d'admettre, si l'on ne veut pas renoncer à toute idée de droit, c'est ce principe, à savoir, qu'il faut sortir de l'état de nature. » (*Oper. cit.*, § 44.) « Tu dois sortir de l'état de nature. » (§ 42.)

<sup>6</sup> *Oper. cit.*, § 42.

qu'être obligé de s'obliger aux charges de la société civile, c'est être déjà tenu de ces charges, et que la convention, dans cette conception, est une superfétation vide d'effet et même de sens. Si les hommes commettent une très grande injustice en restant dans l'état de nature, on peut donc les contraindre à cesser cette injustice et à consentir au contrat social? Mais une convention obtenue par la force est-elle une convention? Et n'est-on pas forcé d'avouer qu'ici la convention n'est rien et que le devoir préalable est tout? Si nous ajoutons que Kant fait bon marché du contrat social comme phénomène historique, et qu'il en vient à dire assez obscurément « qu'il n'est » nullement nécessaire de le présupposer comme un » fait, » que c'est une pure idée de la raison « qui oblige » tout législateur à dicter ses lois de telle sorte qu'elles » aient pu émaner de la volonté collective de tout un » peuple, » on reconnaîtra que ce grand et parfois nébuleux penseur n'était qu'à deux doigts de la vérité.

19. Fichte <sup>1</sup>, dans son ouvrage *sur la Révolution française* <sup>2</sup> et dans ses *Fondements du droit naturel* <sup>3</sup>, justifie les révolutions par l'origine contractuelle de la cité. L'idée d'un contrat est, selon lui, le fond même de l'idée de l'État, et l'objet de ce contrat est de *réaliser* par l'État le droit naturel.

20. Au commencement de notre siècle, Romagnosi <sup>4</sup> réédite en Italie les idées de Spedalieri; Lepage affirme

<sup>1</sup> Fichte, né en 1762, mort en 1814.

<sup>2</sup> *Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution.*

<sup>3</sup> *Grundlage des naturrechts.*

<sup>4</sup> *Assunto primo della scienza del diritto naturale.*

en France qu' « il n'est pas douteux qu'une société ne » peut exister qu'entre les personnes qui y ont consenti<sup>1</sup> ; Zallinger<sup>2</sup>, après avoir argumenté pour prouver que la société civile est, à la vérité, naturelle, mais nullement nécessaire, conclut ainsi : *Causa efficiens civitatis in conventionem et pacto civium proxime consistit*. Macarel, professeur à la Faculté de droit de Paris, écrit en 1833, dans ses *Éléments de droit politique*, un chapitre intitulé : « Du pacte social. »

21. A une date plus rapprochée de nous, un auteur autrement célèbre, Rosmini<sup>3</sup>, pose aussi en principe que la société civile se forme par le consentement de ses membres. Mais, comme Kant, et encore plus nettement, Rosmini déclare que ce consentement est obligatoire, et que le premier homme qui comprend les avantages immenses de l'État peut user de tous les moyens pour forcer ses voisins à y consentir. Bien plus, Rosmini va jusqu'à admettre qu'on peut agir comme si on avait obtenu ce consentement. A la bonne heure ! nous voilà dans le vrai. Mais à quoi bon mettre en avant ce consentement qui est obligatoire et dont on peut se passer ? Et pourquoi ne pas reconnaître tout simplement qu'on est en société civile de plein droit ?

Quant au contenu de ce prétendu pacte social obligatoire, il consiste, aux yeux de Rosmini et de son école,

<sup>1</sup> *Éléments de la science du droit*, ch. III, art. 1, § 2.

<sup>2</sup> Zallinger, docteur en théologie, professeur de droit canon à Turin. *Institutiones juris naturalis et ecclesiastici publici* ; Rome, 1823.

<sup>3</sup> L'abbé Antoine Serbati de Rosmini, né à Roveredo en 1797, mort en 1855. Ses doctrines sociales ont eu pour principaux vulgarisateurs en France M. Boistel, professeur à la Faculté de droit de l'État de Paris, et Mgr Hugonin, évêque de Bayeux.

en ce que les parties contractantes, pour s'assurer la jouissance la plus étendue de leurs droits individuels, confient à l'autorité qu'ils constituent le soin de protéger ces droits et d'en régler la modalité ou l'exercice pour le plus grand avantage commun, mais sans pouvoir disposer de leur substance<sup>1</sup>.

22. Jouffroy, au début de son célèbre *Cours de droit naturel*<sup>2</sup>, admet un état de nature « antérieur à toute société civile. » Il ne dit pas comment et quand commence celle-ci : mais si elle n'est pas l'état de nature, si elle ne se forme pas de plein droit et dès que les hommes se rencontrent, elle ne peut guère se former que par un pacte.

23. Ozanam semble admettre l'origine contractuelle de la société, lorsqu'il dit : « Dans la vie sociale, il faut que » chaque individu *abdique* pour le bien général une portion de son indépendance, et qu'il existe un pouvoir qui » reçoive et maintienne cette abdication.... Mais souvent, » dans la recherche de leur bien-être personnel, les individus ont lieu de regretter l'abandon qu'ils ont fait » d'un lambeau de liberté, et la tentation leur vient de » la reconquérir<sup>3</sup>. »

24. M. Paul Janet ne peut même pas concevoir pour l'État une autre origine que le contrat : « Si l'État n'est » pas le résultat d'une sorte de contrat, au moins tacite, » je ne vois pas d'où il peut dériver. » — « Il faut, ajoutez

<sup>1</sup> Voir Boistel, *Cours élément. de droit naturel*, d'après Rosmini, titre III, ch. I et ch. II ; Hugonin, *Philosophie du droit social*.

Première leçon.

<sup>3</sup> *Du progrès par le christianisme, mélanges*.

» t-il, distinguer l'État et la société. La société est naturelle, cela est incontestable ; mais la société politique implique évidemment certaines conventions <sup>1</sup>. » Et, ailleurs, il déclare que Kant met la thèse du contrat social à l'abri de toutes les objections auxquelles Rousseau l'avait exposée <sup>2</sup>.

On trouve chez M. Tissot des idées analogues <sup>3</sup>.

M. de Parieu fait aussi un acte de foi au *pacte social*, mais seulement du bout des lèvres. Ce pacte, dit-il, « est généralement tacite, imposé par des circonstances si impérieuses qu'il n'a jamais été débattu sur une grande échelle, ni même réfléchi <sup>4</sup>. »

25. Enfin, plusieurs ouvrages récents de théologiens, notamment ceux de l'abbé Bautain <sup>5</sup>, du chanoine Moulart <sup>6</sup> et du P. Costa-Rosetti <sup>7</sup> reproduisent purement et simplement la doctrine de Suarez.

<sup>1</sup> *Histoire de la philos. mor. et pol.*, liv. IV, sect. I, ch. 1 (sur Spinoza).

<sup>2</sup> *Oper. cit.*, lib. IV, sect. II, ch. III (sur Kant). — On désirerait que M. Janet précisât un peu mieux sa distinction entre la société et l'État.

<sup>3</sup> *Principes de droit public*.

<sup>4</sup> *Principes de la science politique*, ch. I, p. 2.

<sup>5</sup> *La religion et la liberté*, 1865, appendice : extrait de la *Philosophie des lois*.

<sup>6</sup> *L'Église et l'État*, Louvain, 1879.

<sup>7</sup> *Traité de droit naturel*, Innsbrück, 1883.

## XIX

## Systèmes fantaisistes sur le contrat social.

**Sommaire.** — 1. On va grouper ici quelques idées bizarres sur le contrat social. — 2. Le contrat social n'a point eu lieu en fait, mais il a eu lieu en droit. Kant, etc. — 3. Le contrat social est dans l'avenir et non dans le passé. M. Fouillée. — 4. Le contrat social se renouvelle à chaque instant. M. Beaussire. — 5. Réflexion sur une cause de la multiplicité des erreurs en ces matières.

1. Nous groupons ici plusieurs idées singulières sur le contrat social, émises par des philosophes modernes ou contemporains, mais trop peu sérieuses et trop contraires au sens commun pour mériter des chapitres distincts.

2. Certains partisans du contrat social déclarent qu'à la vérité le contrat social n'a point eu lieu, mais qu'il aurait dû, qu'il a dû avoir lieu. « Autre est l'origine historique, autre est le fondement rationnel de l'État, disent-ils ; il s'agit encore moins de ce qui a été que de ce qui doit être <sup>1</sup>. » Et quelques-uns donnent à cette idée la for-

<sup>1</sup> Fouillée, *la Science sociale contemporaine*, p. 6. — Dans ce sens, Kant, *Doctrines du droit*, § 46 ; Rapports de la théorie et de la pratique (voir trad. des *Éléments métaphysiques du droit*, par J. Barni, p. 362).

mule suivante : il n'y a point eu contrat de *fait*, mais il y a eu contrat de *droit*. L'idée et la formule font rêver un jurisconsulte. Les contrats existent de fait ou n'existent pas du tout. Un contrat est un fait. Qu'est-ce qu'un fait qui n'a pas eu lieu en fait, mais qui aurait eu lieu en droit<sup>1</sup> ?

3. D'autres, achevant d'épaissir les ténèbres, disent que le contrat social est dans l'avenir et non dans le passé, que c'est le terme et non le point de départ de l'humanité : « Rousseau a subi avec son siècle, dit M. Fouillée, » une espèce de mirage intellectuel ; le voyageur du » désert croit parfois apercevoir derrière lui l'oasis vers » laquelle il marche<sup>2</sup>. » Mais si le contrat social est le terme de l'humanité, en attendant, la société civile existe-t-elle ? Oblige-t-elle les hommes ? Et si elle existe, quelle est son origine ?

4. Dans un livre récent<sup>3</sup>, M. Beaussire enseigne « qu'on s'est trompé en plaçant le contrat social à l'origine des sociétés, » que jamais les États « ne se sont » fondés en vertu d'un contrat effectif unanimement » consenti, tel que le suppose la théorie ; » que pourtant

— Paul Janet, *Hist. de la philos. mor. et polit.*, II, p. 565 ; — Spedalieri, *Dei dritti dell' uomo*, liv. I, ch. XII. — Voir encore Romagnosi, *Ciurisp. teor.*, lib. IV, cap. II, §§ 1854 à 1865 ; — de Parieu, *Principes de la science politique*, ch. I : « Le pacte social est donc un idéal plus qu'une réalité. »

<sup>1</sup> Voir une page remarquable du cardinal Maury, *Opinion sur la souveraineté du peuple*, p. 190 ; — et Taparelli, *Essai etc.*, liv. II, ch. X, n° 569.

<sup>2</sup> *Eod. loc.* — M. Fouillée, on le voit, possède sur les phénomènes d'optique, comme sur les contrats, des notions qui lui sont propres. Jamais, pour d'autres que pour lui, le mirage n'a envoyé une image derrière le spectateur.

<sup>3</sup> *Les Principes du droit*, Paris, Félix Alcan, 1888.

« il y a contrat entre les membres d'une même société, » mais que « c'est un contrat tacite, incessamment renouvelé, » car « une société ne subsiste en fait que par l'accord constant de tous ses membres<sup>1</sup>. »

L'idée neuve, ici, c'est le renouvellement incessant du contrat social. Il ne s'agit point, remarquons-le bien, de l'adhésion des nouvelles générations à la société civile : il s'agit de la répétition du pacte social par tous les associés à chaque instant qui constitue le présent.

Mais si ce contrat a besoin d'être renouvelé à chaque seconde, il n'oblige donc pas ceux qui le consentent : or, qu'est-ce qu'un contrat qui n'oblige pas ? C'est le contraire d'un contrat, puisque par définition le contrat est la convention qui oblige. Il est clair que M. Beaussire donne le nom de contrat à tout accord, à toute harmonie de volontés.

C'est donc l'accord toujours spontané des volontés toujours libres des associés qui, d'après l'éminent publiciste, crée à chaque instant la société civile. Celle-ci serait une de ces sociétés volontaires de la première espèce que nous avons décrites plus haut<sup>2</sup>, et qui constituent de purs faits qui se prolongent plus ou moins.

Mais, s'il en est ainsi, rien n'est plus fragile que la société civile. Chacun peut s'en dégager en déclarant simplement qu'il ne veut plus renouveler son adhésion. C'est ce qu'admet, avec une logique qui ne laisse pas de nous plonger dans l'étonnement, l'honorable membre de l'Institut. Nous lui cédon la parole, pour qu'il réfute lui-même son système en nous en révélant les conséquences :

<sup>1</sup> *Oper. cit.*, Introduction, II.

<sup>2</sup> Voir *supra*, IX, 3.

« Chacun des membres de la société peut toujours, à » ses risques et périls, se séparer d'elle. Chacun peut » également, par un appel à la révolte, la menacer dans » son existence. Chacun peut enfin, et c'est le cas le plus » ordinaire, lui mesurer son obéissance et son con- » cours <sup>1</sup>. » Rousseau est dépassé. C'est pour le coup qu'il est vrai de dire qu'en entrant dans la société civile l'individu reste aussi libre que devant et qu'il n'obéit qu'à soi-même. Ce qui n'est pas moins vrai, c'est que la société civile est anéantie.

Mais soudain, rompant cette fois avec la logique, M. Beaussire déclare que la société civile, de son côté, « ne peut que traiter comme des ennemis ceux qui lui résistent, » et qu'« il lui appartient de juger et de punir » toute violation de ses lois qui se commet sur son ter- » ritoire <sup>2</sup>. » Comment la société civile a-t-elle le droit d'enchaîner de ses liens celui qui a le droit de les secouer? Comment peut-elle légitimement contraindre à l'obéissance celui qui peut légitimement désobéir? En quoi le territoire sur lequel se trouvent ceux qui veulent bien renouveler le prétendu contrat social et ceux qui ne veulent pas le renouveler appartient-il plus aux premiers qu'aux seconds? Ces irréductibles contradictions sont reproduites et résumées un peu plus loin par M. Beaussire dans une formule admirable : « La soumission aux insti- » tutions du pays auquel on appartient par sa naissance » est volontaire, mais obligatoire <sup>3</sup>, » c'est-à-dire volontaire, mais pas volontaire.

<sup>1</sup> *Les Principes du droit.*

<sup>2</sup> *Loc. cit.*

<sup>3</sup> *Oper. cit.*, ch. III, II, p. 64.

Ce qui a égaré M. Beaussire, c'est que la presque unanimité des citoyens se prêtent à l'exécution des lois, n'attendent pas la contrainte et remplissent en quelque sorte volontairement les obligations involontaires qui pèsent sur eux. La société civile ne pourrait pas fonctionner sans cette bonne volonté que la plupart de ses membres apportent dans l'accomplissement de leurs devoirs <sup>4</sup>. C'est cette bonne volonté que M. Beaussire prend pour une convention perpétuellement renouvelée. A ce compte, le débiteur qui ne nie pas sa dette contracterait sans cesse avec le créancier, et le fils soumis et respectueux entretiendrait par des pactes réitérés la société qui l'unit à son père.

5. La multiplicité d'idées fausses dont la science est encombrée sur la question de l'origine de la société civile, tient évidemment à ce que la plupart des philosophes qui se sont mêlés de la traiter étaient dépourvus de connaissances juridiques et ne savaient bien ni ce qu'est un contrat, ni ce qu'est une société, ni ce qu'est une obligation.

<sup>4</sup> Voir *supra*, XIV, 9.



## XX

Publicistes qui regardent le contrat comme un  
mode, mais non comme le mode  
unique de formation de la société civile :  
Bodin.

---

**Sommaire.** — 1. Quelques publicistes ne regardent pas le contrat comme le mode unique, mais comme l'un des modes de formation de la société civile. — 2. Bodin admet deux modes de formation de l'État : le contrat et la violence. — 3. La violence ne peut créer une société valable.

1. Plusieurs publicistes, tout en regardant le pacte comme une source possible et plus ou moins fréquente de la société civile, admettent un ou plusieurs autres modes de formation de l'État.

2. Bodin<sup>1</sup> regarde la force comme l'origine la plus ordinaire, au moins dans les temps anciens, de ce qu'il appelle les « républiques. »

« La raison et la lumière naturelle nous conduit à cela » de croire que la force et la violence a donné source et

<sup>1</sup> Bodin, né en 1530, mort en 1596.

» origine aux républiques.... Les mots de seigneur et de » serviteur, de prince et de sujets, auparavant incogneus, » furent mis en usage<sup>1</sup>. » Ailleurs, il met encore la force en première ligne, mais place à côté la convention : « La république s'établit par la violence des plus forts, » ou du consentement des uns, qui assujettissent volon- » tairement aux autres leur pleine et entière liberté pour » en estre par eux disposé par puissance souveraine sans » loy ou bien à certaines lois et conditions<sup>2</sup>. »

3. Il nous est impossible de comprendre comment la force peut par elle seule créer une société valable. La force contraint et n'oblige pas. Ce que la force a seule accompli peut être détruit par la force. Si la société civile n'avait pas d'autre origine que la violence, elle ne serait ni obligatoire, ni respectable, ni respectée. La révolte serait à chaque instant, sinon le premier des devoirs, du moins le premier des droits. La société n'existerait jamais en droit et n'existerait pas longtemps en fait.

<sup>1</sup> *De la république*, liv. I, ch. vi.

<sup>2</sup> *Oper. cit.*, liv. IV, ch. II.

## XXI

Publicistes qui regardent le contrat comme un  
mode, mais non comme le mode  
unique de formation de la société civile :  
Taparelli.

**Sommaire.** — 1. Valeur de l'œuvre de Taparelli. — 2. Un principe artificiel et un vice de méthode embarrassent les explications de Taparelli. — 3. Selon Taparelli, il y a trois faits d'association. — 4. Faits naturels. — 5. Droit prédominant d'autrui. — 6. Le consentement. — 7. La variété des origines données par Taparelli à la société civile est à elle seule un indice d'inexactitude. — 8, 9, 10. Discussion des trois faits sociaux de Taparelli. — 11. Principaux vulgarisateurs des doctrines de Taparelli.

1. Dans notre siècle, Taparelli<sup>1</sup> a publié sur le droit naturel un magistral traité, qui a obtenu un grand et légitime succès, et dont les doctrines sont suivies par un grand nombre de théologiens contemporains. Les idées de Taparelli sur l'origine de la société civile et du pouvoir ne sont à nos yeux ni exactes, ni même claires. Elles ont pourtant singulièrement aidé et dirigé nos propres recherches.

<sup>1</sup> Taparelli d'Azeglio, S. J., professeur au Collège romain, auteur de l'*Essai théorique de droit naturel, base sur les faits*.

2. Un principe factice, auquel il s'attache, gêne et trouble ses conceptions. Il affirme que l'autorité est essentielle à toute société. L'autorité, pour lui, n'est pas seulement un *moyen* dont certaines sociétés ne peuvent se passer : c'est un élément *constitutif* de toute société ; c'en est même l'élément principal, vital. Les individus sont la matière de la société : l'autorité en est la *forme* ; c'est elle seule qui engendre vraiment l'*être social*. Laissons le célèbre professeur formuler lui-même sa pensée :

« La société ne peut exister sans l'autorité qui lui  
» donne pour ainsi dire sa *forme*. L'autorité est insépa-  
» rable de la société ; elle se produit avec elle, se déve-  
» loppe et meurt avec elle<sup>1</sup>. »

« C'est l'autorité qui fait converger tous les individus  
» vers une même fin ; c'est elle par conséquent qui leur  
» donne l'unité, la forme, l'être social<sup>2</sup>. »

« L'élément matériel de la société, c'est l'individu,  
» deux ou plusieurs individus doués d'intelligence ; l'élé-  
» ment *formel*, c'est l'autorité qui anime et vivifie cette ma-  
» tière, en forme une société et lui donne l'être social<sup>3</sup>. »

« On ne peut concevoir la société sans l'autorité qui  
» lui donne sa forme, son unité, son être<sup>4</sup>. »

Avec une telle manière de voir, la question de l'origine de la société s'absorbe et disparaît dans celle de l'origine du pouvoir. La société civile n'existe qu'au moment où le pouvoir existe : tout se réduit donc à savoir quand et comment le pouvoir prend naissance.

<sup>1</sup> *Essai etc.*, liv. II, ch. v, n° 429.

<sup>2</sup> *Eod. oper.*, n° 440.

<sup>3</sup> *Eod. oper.*, liv. II, ch. vi, n° 441.

<sup>4</sup> *Eod. oper.*, n° 466.

Malheureusement, Taparelli ne ramène pas clairement les deux questions à cette unité que la logique commande dans sa conception.

Selon nous, on l'a vu, il est faux de dire que l'autorité est un élément essentiel de toute société. Nous avons montré des sociétés sans chef. Pour employer à notre tour la langue scolastique, la *matière* de la société est bien un certain nombre d'individus; mais la *forme*, c'est l'union des efforts en vue d'un but commun, ce n'est pas l'autorité. L'autorité est seulement un *moyen* indispensable pour beaucoup de sociétés, notamment pour la société civile. Dans ces sociétés, nous l'avons dit, quelles que soient les premières apparences, la société précède toujours l'autorité, qui est sa conséquence et non sa cause.

Ce qui contribue encore à rendre assez confuses dans l'esprit du lecteur les idées de Taparelli, c'est qu'il a voulu faire une généralisation commune à toutes les sortes de sociétés. On a de la peine à démêler ce qui convient à la société civile dans une exposition où la famille, les associations purement conventionnelles et l'État sont péniblement menés de front.

3. Voici, en fin de compte, quel paraît être le système de Taparelli sur la genèse de la société civile.

Il repousse l'idée que la société civile aurait nécessairement et exclusivement pour cause immédiate le consentement. A ses yeux, il y a, non pas un seul, mais trois faits d'association : la nécessité naturelle, le droit prédominant d'autrui, le consentement. La société, par suite, serait tantôt naturelle, tantôt obligatoire, tantôt

volontaire<sup>1</sup>. Là encore cédon la parole à l'auteur même :

« La volonté du Créateur manifestée à l'homme par  
» l'ordre de l'univers est pour lui l'origine de toute  
» obligation morale. L'homme est donc obligé de for-  
» mer ou de conserver un lien social, toutes les fois que  
» ce lien est exigé par l'ordre de l'univers. Or cet ordre  
» peut résulter ou de l'ensemble des faits naturels, ou  
» d'un droit d'autrui à nous connu, ou d'un acte de  
» notre libre volonté manifestée à autrui. Voilà donc  
» trois sortes de faits qui peuvent obliger l'homme à  
» s'associer : nous les appellerons faits d'association<sup>2</sup>. »

« Les faits qui produisent les sociétés humaines peuvent  
» être ramenés à la triple catégorie des faits naturels,  
» des faits obligatoires, des faits volontaires<sup>3</sup>. »

« Dieu nous lie par l'ordre naturel des choses, les  
» autres hommes nous lient par leur droit, nous nous  
» lions nous-mêmes par notre propre volonté<sup>4</sup>. »

4. Taparelli ne donne clairement qu'un exemple de *fait naturel* engendrant la société civile. C'est, dans un pays éloigné de toute société civile préexistante, la paternité jointe à la propriété du sol sur lequel sont établis les enfants.

Quand ceux-ci restent groupés soit dans la maison du père, soit autour de lui sur ses terres, la nature des choses engendre du même coup la souveraineté du père et la société civile entre tous les membres de la famille.

<sup>1</sup> *Essai etc.*, liv. III, ch. I, n° 599.

<sup>2</sup> *Oper. cit.*, n° 598.

<sup>3</sup> *Oper. cit.*, Résumé, ch. III, prop. I.

<sup>4</sup> *Eod. loc.*

C'est là ce que Taparelli appelle le *fait naturel constant*.

A la mort du père, la souveraineté appartient à celui à qui il laisse, avec la propriété du sol, la supériorité qui en résulte.

Taparelli semble indiquer encore un autre cas de société nécessaire engendrée par un fait naturel. Le fait et la société, quoique naturels, sont cette fois qualifiés d'*accidentels*. C'est le cas où un événement indépendant de la volonté, comme un naufrage, jette un ou plusieurs hommes au milieu d'une société déjà constituée. Les naufragés deviennent les sujets du souverain local et les associés des précédents sujets, en vertu d'un fait naturel de force majeure.

5. La société civile dérive du droit prédominant d'autrui et est *obligatoire*, quand un vainqueur, à la suite d'une guerre juste et par une conquête légitime, s'assujettit les vaincus.

Taparelli donne d'autres exemples de sociétés issues du droit d'autrui et obligatoires ; mais il ne s'agit plus de sociétés politiques : un collège, un régiment sont des sociétés obligatoires.

6. Enfin, la société civile naît du consentement lorsque des hommes indépendants se déterminent librement à l'établir entre eux, soit qu'ils gardent collectivement l'autorité, soit qu'ils la confèrent à l'un d'eux. C'est ce qui arrive lorsque les fils, après avoir quitté le territoire paternel, s'établissent côte à côte et conviennent de fonder une seule société civile ; ou encore lorsque, le père étant mort sans se choisir un successeur, ses fils se di-

visent ses terres et, tous égaux, font une convention du même genre.

Quand la société civile est formée par contrat, le contenu du contrat, pour Taparelli, ne dépend pas, du moins dans son essence, de la volonté des contractants. Comme le mariage, qui est pourtant une union libre, la société civile, même quand elle est consentie, a ses lois propres qui s'imposent aux parties. Toutefois, les contractants peuvent ajouter aux lois fondamentales de la société toutes les conditions accessoires qui ne sont pas inconciliables avec elle<sup>1</sup>.

7. Rien qu'à voir la variété des origines données par Taparelli à la société civile, l'esprit n'est pas satisfait. Il sent d'instinct qu'on doit pouvoir ramener à l'unité ces origines multiples, et que le même phénomène doit avoir toujours la même cause.

Si on les prend une à une, aucune des origines indiquées par Taparelli ne donne non plus satisfaction au lecteur qui réfléchit.

8. L'addition des deux qualités de père et de propriétaire donne pour total, aux yeux de Taparelli, la souveraineté politique et engendre par là même la société civile.

Mais si on refait l'addition, on ne la trouve pas exacte.

La puissance paternelle cesse avec l'adolescence des fils ; la propriété donne seulement le droit d'exiger des tenanciers l'exécution des clauses de leurs contrats, et de

<sup>1</sup> *Oper. cit.*, liv. III, ch. III, nos 622, 623.

congédier à l'instant les simples hôtes, auxquels le propriétaire ne peut intimer qu'un ordre obligatoire, celui de s'en aller.

Or, la souveraineté consiste dans le droit de commander à des hommes de tout âge, de leur commander tout ce qui importe au bien commun, et de les obliger moralement par ces commandements.

Les droits du père et les droits du propriétaire n'égalent donc pas les droits du souverain et sont d'une nature toute différente. Dès lors, il est impossible de comprendre comment la réunion de ces deux qualités chez un homme indépendant peut fonder par elle-même et par elle seule la souveraineté et la société civile : de même qu'il est impossible de concevoir comment l'addition de deux quantités de diverses natures peut former une grandeur d'un troisième ordre et beaucoup plus considérable que le total des deux premières.

Qu'on dise que les qualités de père et de propriétaire sont des titres à *acquérir* la souveraineté et en donnent le moyen, c'est la vérité, et nous le dirons nous-même. Mais il ne faut pas confondre des titres et des moyens d'acquisition avec l'acquisition même. C'est ce que fait Taparelli. Il nous présente comme un mode d'acquérir la souveraineté ce qui n'est qu'un titre, presque décisif à la vérité, pour l'acquérir, et il ne voit ni ne nous fait voir le mode même de l'acquérir. Nous n'avons pas à l'indiquer ici, puisque, pour nous, l'origine de la société civile et l'origine du pouvoir sont parfaitement distinctes et que nous ne traitons encore que de la première. Il nous suffit d'avoir prouvé que le fait naturel constant de Taparelli n'engendre point par lui-même la souveraineté, ni, par

conséquent, d'après le principe même de Taparelli, la société civile.

Quant aux naufragés jetés dans une société civile déjà établie, il est exact qu'ils en deviennent membres pour tout le temps de leur séjour et qu'ils sont les sujets du souverain qui la gouverne. Mais Taparelli ne dégage pas ce qu'il y a de général dans ce cas particulier, et il se contente d'affirmer, sans la démontrer, la nécessité naturelle qui associe et assujettit les naufragés.

9. La seconde origine de la société civile, selon Taparelli, c'est le droit prédominant d'autrui.

Remarquons d'abord que la distinction entre la nécessité naturelle et le droit prédominant d'autrui, entre les deux premiers faits sociaux, est bien subtile. N'est-ce pas le droit prédominant du père et du propriétaire qui tout à l'heure, sous le nom de nécessité naturelle, déterminait le souverain et engendrait la société civile? Aussi Feretti, un des disciples de Taparelli, renonce à cette distinction et ne nous présente que deux faits sociaux : le droit préexistant d'autrui et le consentement<sup>1</sup>.

Comme exemple de souveraineté et de société engendrées par le droit d'autrui, Taparelli nous cite celles qui résultent de la conquête à la suite d'une guerre victorieuse et juste.

La conquête légitime est bien un mode d'acquérir la souveraineté, mais elle n'est jamais l'origine première et véritable de la société civile. Les vaincus étaient déjà en société civile. Par la conquête, ils changent de souverain ; dans une certaine mesure, ils changent même de société

<sup>1</sup> Feretti, *Prælectiones juris naturæ*, leçons autographiées.

civile ; mais ils n'entrent point en société civile pour la première fois, et l'on ne peut dire que la conquête soit pour eux l'origine de l'État.

10. Pour la convention, elle a beau, dans la théorie de Taparelli, n'être pas le mode unique de formation de la société civile, elle se heurte aux considérations qui maintenant nous sont familières et qui nous ont prouvé que le consentement n'est jamais ni nécessaire ni suffisant pour fonder une société civile. Il n'est pas suffisant, car des hommes dispersés aux quatre coins du monde conviendraient en vain, tant qu'ils ne sont pas groupés entre eux, de former une société civile. Il n'est pas nécessaire, car ces mêmes hommes, dès qu'ils sont groupés, fût-ce malgré eux, sont de plein droit en société civile. La convention, encore une fois, ne peut être ici qu'une cause occasionnelle et non une véritable cause.

Ce qui est vrai pourtant, c'est que la convention peut, comme la conquête, transformer en une seule plusieurs sociétés civiles distinctes. Les grandes nations modernes ne sont que des agrégats d'innombrables petites sociétés qui, peu à peu, par des traités ou des guerres, ont été réunies en un tout immense.

11. M. Onclair<sup>1</sup>, le P. Tongiorgi<sup>2</sup> et l'auteur anonyme des *Institutes de droit naturel privé et public*<sup>3</sup>, disciples de Taparelli, ont cherché à rendre sa doctrine plus simple et plus claire, et l'ont vulgarisée en Belgique, en Autriche et en France.

<sup>1</sup> De la révolution et de la restauration des vrais principes sociaux.

<sup>2</sup> *Institutiones philosophicæ.*

<sup>3</sup> Par M. B\*\*\*, licencié en droit.

Publicistes qui regardent le contrat comme un mode, mais non comme le mode unique de formation de la société civile :

M. Rothe.

---

Sommaire. — 1. Deux faits d'association suivant M. Rothe. — 2. Quelques réflexions sur celui des deux qui est propre à M. Rothe.

1. M. Rothe, dans une œuvre où brillent une indépendance et une originalité qui ne permettent de le rattacher à aucune école<sup>1</sup>, réduit à deux les faits d'association qui engendrent l'État : l'un, très rare, la convention ; l'autre, ordinaire, la prise de possession, par une personne physique ou collective, de la puissance publique.

2. Suivant nous, la prise de possession de la souveraineté, loin d'être un fait créateur de la société civile, la suppose et en est la conséquence et l'exécution.

Pour qu'une personne puisse s'emparer du droit de diriger un groupe, il faut que tous les membres du

<sup>1</sup> M. Rothe, professeur de droit naturel à l'Université catholique de Lille, *Traité de droit naturel théorique et appliqué.*

groupe soient à l'avance obligés d'accepter cette direction dès qu'elle se produira, et, par conséquent, déjà associés ; sans cela, la prise de possession de l'autorité n'est qu'une voie de fait contre la liberté naturelle des membres du groupe.

M. Rothe retarde la naissance de la société civile jusqu'au fonctionnement de l'autorité, et, pour lui comme pour Taparelli, l'origine de la société civile se confond avec l'origine du pouvoir. C'est une erreur. Il y a société dès que plusieurs personnes sont obligés de coopérer à la poursuite d'un même but<sup>1</sup> ; nous l'avons démontré. Or, tous les membres d'un groupe sont obligés *ipso facto* d'unir leurs efforts pour écarter les périls et accomplir les progrès qui défient les efforts dispersés ; nous l'avons aussi démontré<sup>2</sup>. Cette obligation réciproque, qui est proprement la société civile, précède donc l'apparition de l'autorité, qui n'est qu'un moyen de l'exécuter. La souveraineté est une conséquence de la société civile et non la société civile une conséquence de la souveraineté.

Nous sommes d'autant plus en droit de reprocher à M. Rothe de confondre l'origine de la société civile et celle du pouvoir, qu'il repousse, comme nous, l'idée de Taparelli, d'après laquelle l'autorité serait un élément essentiel à toute société<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Voir *supra*, IX, 4.

<sup>2</sup> Voir *supra*, XI, 7.

<sup>3</sup> *Traité de droit naturel*, t. I, n° 416. — Voir *supra*, IX, 2.

## XXIII

## Théorie du patriarcat.

**Sommaire.** — 1. D'après la théorie du patriarcat, la société civile ne serait que la famille développée. Principaux partisans du patriarcat. — 2. La société civile et la famille sont deux institutions différentes. — 3. Première preuve de cette affirmation. — 4. Seconde preuve tirée de la fausseté ou de l'in vraisemblance de plusieurs propositions qui découlent de la théorie du patriarcat. — 5. Objections tirées de la transmission du pouvoir dans cette théorie. — 6. Deux cas embarrassants pour les partisans du patriarcat. — 7. Les pouvoirs du père et du souverain ne sont pas identiques. — 8. Conséquences dangereuses du patriarcat.

1. Il est, sur l'origine de la société civile, une idée qui a eu et qui a encore quelques partisans, mais qui ne supporte pas l'examen : c'est que la société civile vient de la famille, non pas seulement historiquement, mais philosophiquement. L'État ne serait qu'une nombreuse famille, la souveraineté ne serait que la puissance paternelle.

Cette théorie a été développée au xvii<sup>e</sup> siècle par Filmer<sup>1</sup>, et de nos jours par le P. Liberatore<sup>2</sup> et par

<sup>1</sup> Le chevalier Filmer (1604-1647), philosophe anglais, auteur du *Patriarcha*, réfuté par Algernon Sidney, dans son *Discours sur le gouvernement*, ch. I, sect. 7.

<sup>2</sup> *Elementa juris naturæ*, t. II, cap. III.

quelques publicistes moins connus<sup>1</sup>. Cumberland, au XVIII<sup>e</sup> siècle, l'accepte sans la démontrer<sup>2</sup>.

2. Il est faux que la famille et l'État soient une seule et même institution : la société paternelle a pour fin l'éducation des enfants ; la société civile a pour fin le bien commun temporel de tous les membres du groupe, quels que soient leur âge et le développement de leurs facultés.

Nous concédons qu'une famille est souvent le point de départ d'un État ; nous concédons qu'une famille isolée est déjà un petit État, et que la qualité de père, dans cet État rudimentaire, est un titre à la souveraineté, ou plus exactement un moyen assuré de l'acquérir. Mais nous ne pouvons concéder en aucun cas que l'État se confonde avec la famille.

L'État, dès qu'il n'est plus embryonnaire, est une collection de familles et non une seule vaste famille. Toutes les familles qu'il embrasse sont peut-être issues d'une seule famille, mais cette famille primitive s'est dissoute au plus tard à la mort de son chef, et la communauté d'origine n'empêche point les familles actuellement juxtaposées d'être multiples, différentes, indépendantes les unes des autres.

Même quand elle est en germe dans une famille isolée, la société civile est théoriquement distincte de la société paternelle dont les membres sont précisément les siens, et les qualités de père et de souverain, réunies sur la même tête, ne sont pas identiques<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> L'abbé Thorel, *l'Origine des sociétés* ; l'abbé Roquette, *De la monarchie et de la république* ; Coquille, *Politique chrétienne du pouvoir*.

<sup>2</sup> *Traité philosophique des lois naturelles*, traduit du latin par Barbeyrac, 1744, Discours prélim., § XXVI.

<sup>3</sup> Voir Portalis, *De l'usage et de l'abus de l'esprit philosophique*, ch. XXVIII ; Balmès, *le Protestantisme etc.*, ch. XLVIII.

3. La preuve que la famille et l'État sont deux choses différentes, c'est que, si la famille n'existait pas et si Dieu suscitait les individus par une création directe, l'État ne cesserait pas d'être nécessaire et d'exister. Les groupes formés par ces individus *sine matre et sine patre creati* réclameraient, comme dans la condition actuelle de l'humanité, la discipline de la société civile. Puisque la raison conçoit la société civile sans la famille, il faut bien que la première ne découle pas de la seconde et soit autre chose qu'elle.

4. Affirmer que l'État n'est pas autre chose que la famille gouvernée par le père ou par son successeur légitime, c'est affirmer par là même plusieurs propositions notoirement fausses ou dénuées de preuves et de vraisemblance.

C'est affirmer que la puissance paternelle persiste sur les enfants parvenus à l'âge d'homme. Or, étant donné le but évident de la société paternelle, la nature des choses et la raison veulent que le fils devenu homme doive encore au père le respect, la reconnaissance, mais non plus l'obéissance.

C'est affirmer que lorsque les fils deviennent pères à leur tour, leur père a seul la puissance paternelle sur leurs enfants. Singulier résultat d'un système qui exalte la puissance paternelle ! Il la ravit à tous les pères, excepté à un seul. Ce n'est pas la puissance paternelle, c'est la puissance de l'aïeul qui est la pierre angulaire de cette théorie. Or, la nature des choses et la raison proclament encore que tout père a le devoir d'élever les enfants auxquels il a donné la vie, et que là où est le



devoir se trouve le droit et doit se trouver le pouvoir.

C'est affirmer qu'à la mort de l'aïeul la puissance paternelle est transmise à une personne qui n'est plus l'auteur commun de tous les membres du groupe. La souveraineté, dès la seconde ou la troisième transmission, n'est plus ni la puissance du père, ni la puissance de l'aïeul, c'est la puissance d'un cousin ou même d'un neveu.

5. Comment s'effectue cette transmission de la puissance paternelle ?

S'opère-t-elle de plein droit et indépendamment de la volonté du père ou de l'aïeul souverain ? Nous demandons suivant quelles règles et au profit de qui se produit cette saisine légale de la puissance paternelle. On répond en alléguant le droit d'aînesse et de masculinité. Si cette réponse était conforme à la vérité, elle aurait de bien graves conséquences. Aucun souverain ne serait légitime s'il ne pouvait prouver sa filiation de premier-né en premier-né à partir du premier père de famille du groupe. Tous les gouvernements autres que la monarchie seraient irréguliers, sauf le cas peut-être où tous les gouvernants seraient frères jumeaux. Bien plus, l'humanité entière n'aurait qu'un unique souverain légitime, car elle descend tout entière d'un seul père. Il faudrait chercher, pour lui restituer l'exercice de ses droits, ce premier-né des premiers-nés du premier-né d'Adam, ou tout au moins de Noé.

Nous sommes loin de critiquer les législations positives et les mœurs qui attachent certains avantages à la qualité d'aîné, mais nous nions absolument qu'à la mort du père

le fils aîné ou le fils aîné du fils aîné ait de droit naturel le commandement sur ses frères, sur ses oncles, sur ses cousins, et nous attendons que ceux qui l'affirment le prouvent.

La transmission du pouvoir patriarcal s'opère-t-elle par le choix de son possesseur<sup>1</sup> ? La multiplicité et la variété des gouvernements cessent d'être inexplicables ; mais dans les fondements de toute société civile il faut chercher, non plus un contrat social, mais un testament social : or on ne trouve pas plus de trace de ceci que de cela.

6. Quel que soit le mode de transmission de la souveraineté adopté par les partisans du patriarcat, il y a deux hypothèses relativement fréquentes dans lesquelles il leur est absolument impossible d'appliquer leur principe. La première se présente dans une monarchie, lorsque le prince vient à mourir sans laisser de parent connu et sans avoir désigné de successeur. La seconde a lieu lorsque des hommes, de familles et de patries différentes, se groupent dans une contrée encore inoccupée et fondent une nouvelle société civile. Si Filmer et ses disciples admettent qu'un gouvernement légitime peut être organisé dans ces conditions, et comment ne pas l'admettre ? ils abandonnent nécessairement leur doctrine, et de vaines subtilités ne suppriment pas et ne dissimulent même pas la contradiction. S'ils étaient logiques, ils devraient soutenir que, dans ces deux cas, la puissance paternelle primitive, n'ayant été transmise à personne, s'est évanouie, et que chaque père devient chef d'une dynastie qui ré-

<sup>1</sup> C'est la manière de voir de Cumberland, *oper. et loc. cit.*

gnera sur sa descendance. Seulement, cette multitude de souverains juxtaposés équivaldrait exactement à l'absence de souverain, c'est-à-dire à l'anarchie.

7. Disons enfin que soutenir la thèse du patriarcat, c'est affirmer que les pouvoirs du père et ceux du souverain sont identiques. Nous le nions. Le père, comme tel, n'a pas le droit de vie et de mort sur ses enfants : le souverain est incontestablement armé de ce droit suprême. Le père n'a le droit de glaive sur ses enfants que lorsqu'il est en même temps le chef de la société civile dont ils font partie ou lorsqu'il est investi de cette terrible magistrature par la loi positive<sup>1</sup>. On ne peut abdiquer la puissance paternelle, qui résulte d'un état de choses indélébile : la souveraineté civile n'est pas aussi immuable et peut être abdiquée. On pourrait prolonger ce parallèle.

8. Les conséquences pratiques de la théorie du patriarcat seraient mauvaises. Aucune doctrine ne justifierait mieux l'intervention indiscrette de l'État dans la famille. Le despotisme le plus tracassier s'abriterait sous le nom respecté de puissance paternelle.

<sup>1</sup> C'est ce qui avait lieu à Rome. Des esprits inattentifs crient à la barbarie dès qu'on parle du *jus vitæ necisque* que la loi romaine attribuait au père, et accusent le droit romain d'autoriser le meurtre au foyer domestique. Comme tout autre tribunal criminel, le père, investi par la société civile de cette haute magistrature, ne pouvait ou du moins ne devait user du droit de vie et de mort que contre des coupables ; et, à ce point de vue, nul tribunal n'offre plus de garanties.

## XXIV

### Théorie de Charles de Haller.

**Sommaire.** — 1. Genèse d'une théorie nouvelle dans l'esprit de Haller. — 2. Valeur de l'œuvre de Haller. — 3. Pour lui, l'État est le résultat, non d'un contrat commun, mais d'une multitude de contrats individuels et divers, conclus entre une personne restée indépendante et ceux qui se mettent sous sa dépendance. — 4. L'inégalité naturelle aux hommes exige ces subordinations individuelles des faibles aux forts et des moins forts aux plus forts. — 5. Le souverain, dans ce système, ne gouverne que ses propres affaires et ne diffère que par l'indépendance de tout autre seigneur ou propriétaire. — 6. Ces relations de la faiblesse et de la force sont l'état de nature permanent de l'humanité. — 7. Résumé de la doctrine de Haller par lui-même. — 8. Dans cette doctrine, en somme, il n'y a point de société civile, mais une foule de sociétés particulières. — 9. Affirmation de l'existence de la société civile. — 10. Réfutation du système de Haller par quelques-unes de ses conséquences logiques. — 11. Réfutation par les résultats négatifs du principe fondamental. — 12. Réfutation par les conséquences pratiques du système. — 13. Causes des erreurs de Haller.

1. Charles-Louis de Haller<sup>1</sup> a un système à lui sur la nature et l'origine de la société civile. Il l'expose dans un vaste ouvrage<sup>2</sup>, avec une conviction, une éloquence et une habileté saisissantes.

<sup>1</sup> Né à Berne en 1768, mort en 1854, converti du protestantisme au catholicisme en 1821.

<sup>2</sup> *Restauration de la science politique* ; les trois premiers volumes ont été traduits de l'allemand par l'auteur même.

Il nous dépeint d'une façon dramatique les répugnances que lui inspiraient les idées, universellement admises dans sa jeunesse, de l'origine contractuelle de la société civile et de la délégation du pouvoir par le peuple. Il ne pouvait admettre « que les hommes fussent sortis de l'état de » nature, eussent sacrifié une partie de leur liberté, et » soumis leur postérité à une convention aussi hasardée » que dangereuse. » Il voyait « dans toutes les autres » sciences la théorie et la pratique, la raison et l'expérience marcher d'assez bon accord ; » seule la science politique « présentait une éternelle contradiction entre les » doctrines dominantes et la face du monde. » Instinctivement il se refusait à croire « que tous les princes, tous » les gouvernements du monde eussent été par leur nature » ou leur essence même usurpateurs et illégitimes ; que » les hommes n'eussent jamais su, dans les choses qui regardent leurs plus chers intérêts, distinguer le juste de » l'injuste, tandis que chaque enfant juge si bien de l'atteinte portée à sa liberté<sup>1</sup>. »

Au cours de ses méditations et de ses angoisses, une explication toute nouvelle de la société civile commença à luire devant ses yeux. Il l'examine, la tourne dans tous les sens, l'éprouve par l'histoire, et peu à peu ses conjectures se changent en certitude. Il est enfin convaincu que la vérité est découverte. Il la révèle au monde avec un enthousiasme qui lui inspire de fort belles pages, mais qui parfois, notamment dans la dernière partie de son *Discours préliminaire*, déborde au point de faire sourire le lecteur.

« Qu'il paraisse donc au grand jour cet ouvrage qui

<sup>1</sup> *Restauration etc.*, Discours prélimin.

» doit frapper les premiers coups, enfant de mon amour,  
 » nourri dans la douleur, engendré parmi des larmes,  
 » tantôt d'amertume et tantôt de joie !... Oui, nous osons  
 » prédire et en quelque manière prophétiser le sort de  
 » ce livre, si jamais il se répand, s'il est lu et commenté.  
 » D'abord, il occasionnera une lutte violente, même entre  
 » le père et le fils, entre la mère et la fille, le frère et le  
 » frère ; mais ce sera la lutte sainte et toute spirituelle  
 » du bien contre le mal, de la vérité contre l'arbitraire  
 » et l'injustice.... Cette lutte, dût-elle durer plus d'un  
 » lustre, sera infailliblement couronnée par la victoire....  
 » Il faut que des milliers d'ouvrages soient encore écrits  
 » dans le même sens, qu'ils soient soutenus, expliqués  
 » par la parole, bien plus efficace que la lettre morte....  
 » Faites luire publiquement la lumière de la vérité, annoncez-la du haut des toits, sur les chaires académiques et sur les bancs des écoles ; revêtez-la de toutes les formes, présentez-la sous toutes les couleurs, ornez-la tantôt de grâce et tantôt de dignité ; servez-vous, pour la répandre, d'images et de paraboles, de la musique et du chant<sup>1</sup>.... »

2. Si Charles-Louis de Haller revenait au monde, il éprouverait une immense déception. Non seulement son système n'a pas été vulgarisé par des milliers d'ouvrages, par la parole, par la musique, mais c'est à peine si le livre de la *Restauration de la science politique* rencontre encore quelques lecteurs. Le monde savant lui-même ignore généralement l'idée de Charles de Haller<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Oper. cit.*, Discours prélimin.

<sup>2</sup> Pourtant les travaux de Haller ont exercé une influence incontestable sur ceux de Taparelli.

Cette idée ne s'est pas imposée, parce qu'elle n'est pas la vérité vraie. Pourtant elle mérite d'être connue, le livre de la *Restauration de la science politique* mérite d'être lu, et son auteur mérite de rester célèbre. Le talent, la force, la sincérité, la candeur qui brillent dans cette œuvre, les faits innombrables qui y sont décrits, la lutte à mort qui s'y déroule contre la thèse du contrat social et contre celle de la souveraineté du peuple, les vérités accessoires qui s'y trouvent mises en relief à profusion, en rendent l'étude aussi intéressante que profitable. Nous sommes heureux de rendre ce témoignage au grand philosophe et au grand écrivain catholique dont nous ne pouvons admettre la doctrine.

3. De Haller, et là il est dans le vrai, n'accepte dans aucune mesure l'idée d'un pacte social commun consenti expressément ou tacitement par tous les membres du groupe :

« Le prétendu abandon de l'état de nature, la formation d'un contrat social arbitraire et factice, soit qu'on le considère comme un fait, comme une hypothèse ou comme un idéal, n'est qu'une chimère fautive, impossible et contradictoire <sup>1</sup>. »

Pour lui, la société civile n'est que la somme des conventions particulières par lesquelles un certain nombre d'individus, à des titres divers et dans des proportions différentes, sont devenus, médiatement ou immédiatement, dépendants d'une personne physique ou collective restée indépendante.

4. De Haller constate que la nature et les circonstances

<sup>1</sup> *Restauration etc.*, Discours prélimin.

établissent entre les hommes des inégalités innombrables, que multiplie ou accentue encore l'activité humaine.

L'inégalité, c'est, avec des degrés infinis, la force d'un côté, la faiblesse de l'autre : que la force s'appelle vigueur physique, intelligence, science, courage, richesse ; que la faiblesse s'appelle infirmité, sottise, ignorance ou pauvreté.

Les forts et les faibles ont besoin les uns des autres : ils se mettent en relation par des conventions de toutes sortes.

Dans chacune de ces relations, le faible, en échange des secours qu'il reçoit, promet ses services ou son obéissance au fort. Dans tout rapport social, dit de Haller, la nature « assigne l'empire au plus puissant et la dépendance ou le service volontaire au plus faible, c'est-à-dire à celui qui a besoin de secours. » C'est là une nécessité providentielle. Le pauvre offre ses bras et son obéissance au riche qui le nourrit et le protège ; l'ignorant se soumet au savant qui l'instruit, le malade au médecin qui le soigne. Partout et toujours le faible se met dans la dépendance du fort ; partout et toujours l'ordre naturel et divin est que la force soit bienfaisante, que la faiblesse s'adresse à la force pour être secourue, et que la dépendance de la faiblesse soit la condition *sine qua non* des utiles opérations de la force.

« Là où la puissance et le besoin se rencontrent, il se forme un rapport en vertu duquel l'autorité devient le partage de la première, et l'obéissance celui du second, rapport qui n'en est pas moins absolument conforme à la justice et dans l'intérêt des deux parties <sup>1</sup>. »

Comme la force et la faiblesse ou le besoin se ren-

<sup>1</sup> *Oper. cit.*, ch. XVI.

contrent à chaque instant, tout un réseau de rapports de ce genre relie les hommes les uns aux autres.

Presque tous ont la force à l'égard de certains individus et la faiblesse à l'égard de certains autres. Ils acquièrent l'autorité sur ceux-là et se placent dans la dépendance de ceux-ci. Celui qui est fort par la richesse peut être faible par l'intelligence ou les connaissances ; ou encore, celui qui est riche comparativement à l'un est pauvre comparativement à l'autre, et il a besoin du secours de celui-ci, comme celui-là a besoin du sien.

Mais, dans chaque groupe, il se trouve tôt ou tard quelqu'un qui est assez fort pour rester indépendant, et qui devient comme le sommet de tous les rapports sociaux de subordination<sup>1</sup>. De lui, qui est le plus fort, tous ceux qui l'entourent dépendent plus ou moins directement. Lui ne dépend moralement de personne. Voilà le souverain et voilà ce qu'on appelle l'État ou la société civile.

Ainsi, un grand nombre d'individus, sous l'empire de l'inégalité des besoins, se rattachent à un homme puissant, sans violence, sans contrainte, mais par des engagements de services de toutes sortes, « par diverses conventions » individuelles aussi libres et aussi équitables qu'on voudra les imaginer » : telle est l'origine de l'État et tel est l'État lui-même.

5. Dans ce système, et c'est un point sur lequel insiste de Haller, le souverain, en somme, ne gouverne que ses propres affaires, puisqu'il ne fait que mettre en œuvre les droits privés qu'il a acquis par des conventions particulières. « Les républiques et les princes ne sont que

<sup>1</sup> *Restauration etc.*, ch. XVI.

» des corporations et des individus puissants et indépendants, qui, par conséquent, ne possèdent que leurs droits propres, soit naturels, soit acquis<sup>1</sup>. » Tous les droits du souverain sont de simples droits privés et n'ont absolument aucun caractère public. Il ne diffère essentiellement de tout autre chef de famille, de tout autre seigneur, de tout autre propriétaire, que par son indépendance. L'État ne se distingue essentiellement de tout autre faisceau d'engagements de services que par l'indépendance de son chef. « Il n'est aucun prétendu droit de souveraineté qui ne soit exercé par d'autres hommes dans un cercle plus étroit.... En quoi ces rapports privés diffèrent-ils de ceux qu'on appelle États, si ce n'est seulement comme ce qui est petit diffère de ce qui est grand, et ce qui est imparfait de ce qui est parfait? Que manque-t-il au seigneur particulier pour être un véritable prince, sinon sa propre indépendance personnelle?... Tout propriétaire foncier, ou même tout négociant ou fabricant, me retraçaient, de la manière la plus claire, l'image d'un prince ; l'agrégation libre et successive de ses subordonnés me montrait le commencement, l'origine légitime et les limites de la dépendance ou du service volontaire obligatoire<sup>1</sup>. »

6. L'état de nature, dit de Haller, n'a jamais cessé ; ce que l'on appelle état de société n'est que l'état de nature : les inégalités de puissance et de besoins sont contemporaines de l'humanité ; dès lors, quoi de plus naturel et de plus ancien que les engagements de service qu'elles provoquent ?

<sup>1</sup> *Oper. cit.*, Disc. prélim. et ch. XVIII.

7. De Haller résume lui-même, en un parallèle excellent, les différences profondes qui existent entre sa conception et celle de l'école philosophique :

« Au lieu du contrat social, je reconnais une multitude  
 » de conventions particulières, volontaires et infiniment  
 » variées ; — au lieu de la volonté générale, la loi divine  
 » naturelle ; — au lieu de l'aliénation de la liberté individuelle, sa conservation paisible autant qu'il est possible par chacun ; — au lieu de la souveraineté ou de l'indépendance du peuple, la souveraineté de celui qui est indépendant par sa puissance et sa fortune ; — au lieu du pouvoir délégué, le pouvoir personnel, c'est-à-dire reçu de Dieu, et le droit personnel ; — au lieu de mandats imaginaires et de fonctions imposées, les devoirs de justice et d'amour qui obligent tous les hommes ; — au lieu du gouvernement de toutes choses, le gouvernement de ses propres affaires ; — enfin, au lieu de la formation des États de bas en haut, celle de haut en bas, et je fais paraître le père avant les enfants, le prince avant les sujets, et non les enfants avant le père, ni les sujets avant le prince<sup>1</sup>. »

Telle est la théorie de Charles-Louis de Haller. On pourrait l'appeler la théorie féodale, car elle ne voit dans la société qu'un réseau d'engagements analogues à ceux qui unissaient les vassaux et les suzerains du temps de la féodalité.

8. D'après cette doctrine, si l'on y réfléchit, il n'y a point, en réalité, de société civile : il y a, entre le souverain et ceux qui dépendent immédiatement de lui, une

<sup>1</sup> *Restauration etc.*, Discours prélimin.

foule de petites sociétés particulières et diverses ; il y a d'autres sociétés particulières entre ceux qui dépendent du souverain et ceux qui dépendent d'eux, mais il n'y a point de société générale qui embrasse tous les individus que domine le souverain. Ils sont tous associés du souverain ou d'un associé du souverain, mais chacun pour un but et dans des conditions qui lui sont propres : ils ne sont point associés entre eux. Ce qu'on appelle improprement la société civile est donc un agrégat et comme une grappe de sociétés particulières, qui se termine à un homme libre, non pas de tout engagement, mais de toute obéissance.

De Haller le déclare lui-même expressément : Dans l'État, « il n'existe pas de fin commune, mais seulement  
 » une foule de fins ou de vues particulières très diverses,  
 » qui peuvent toutes se réduire à la *vie* et à ses *commo-*  
 » *dités*, selon les désirs de chacun<sup>1</sup>. »

9. Ce système ingénieux doit être repoussé. La société civile est autre chose qu'une addition et un engrenage d'innombrables sociétés particulières différentes et volontaires : c'est une société une et générale, qui embrasse de plein droit tous les membres du groupe. La souveraineté est autre chose que le droit privé de se prévaloir d'une série de conventions : c'est le droit et le devoir public de commander, en vue d'atteindre certaines conditions de bonheur commun, inaccessibles aux efforts indisciplinés.

10. On peut réfuter le système de Haller d'abord par

<sup>1</sup> *Oper. cit.*, ch. XVIII.

quelques-unes de ses conséquences logiques, expressément acceptées, du reste, par l'illustre publiciste.

Si l'État n'est autre chose que la somme des conventions particulières intervenues entre des individus dont l'un a atteint à ce « comble de la fortune » qui est l'indépendance, le souverain n'a pas le droit de faire des levées de soldats, d'établir des impôts, d'exiger des sacrifices, d'exproprier, à moins que des clauses formelles insérées dans les milliers de contrats dont il se prévaut ne lui aient conféré ces droits. Si tous ces contrats sont muets sur tous ces points, le prince ne pourra opposer aux ennemis que des volontaires ou des mercenaires ; il n'aura jamais d'autres ressources que les revenus de ses propriétés et les offrandes spontanées de ses sujets ; il devra attendre de leur dévouement les choses et les efforts nécessaires pour atteindre le but le plus utile et le plus louable. Or, prétendre, comme le fait de Haller<sup>1</sup>, que telle est la situation normale du souverain et des sujets, c'est soutenir une thèse dont l'application serait fatale à la plupart des groupes humains, car, à chaque instant, leur salut, leur bien-être, leur progrès dépend d'une levée générale de soldats, d'un impôt, d'une expropriation....

Il est un autre droit, universellement reconnu au souverain et indispensable à l'humanité, qui se trouve singulièrement compromis ou plutôt détruit dans la théorie de Haller : c'est le droit de punir. On conçoit que le souverain puisse exiger par la force l'accomplissement des obligations qu'on a contractées vis-à-vis de lui ; on conçoit qu'il ait le droit de légitime défense contre les attaques dont il est l'objet : mais comment concevoir

<sup>1</sup> *Oper. cit.*, t. II, ch. XVIII et ch. XXXVII.

qu'en dehors de ces deux hypothèses il ait le droit d'employer la force, de sévir, de mettre à mort ? Les conventions particulières qui constituent l'État et qui sont de simples engagements de service ou de soumission, semblables à ceux que chacun de nous reçoit tous les jours, doivent être muettes le plus souvent sur le droit de punir : or, le souverain n'a pas d'autres droits que ceux qu'il puise dans les contrats qui lui ont été consentis.

De son côté, le souverain ne doit à ceux qui dépendent de lui rien de plus que l'exécution de ses promesses. Si donc il n'a pas pris d'engagement spécial sur ce point, il n'est pas tenu d'assurer à ses subordonnés le fonctionnement d'une justice régulière pour examiner et terminer leurs différends.

Il n'est point tenu d'employer sa puissance, ses revenus, quels qu'ils soient, à procurer l'ordre et le bien public.

Comme il n'y a aucune différence essentielle, sinon l'indépendance, entre les princes et les particuliers, ceux-ci ont, comme ceux-là, le droit de se faire mutuellement la guerre pour une juste cause. De Haller est réduit par la logique à proclamer la légitimité du duel. Il balbutie quelques explications embarrassées pour concilier cette conclusion avec le respect qu'il professe pour les enseignements de l'Église<sup>1</sup>.

11. Si l'on quitte les conséquences logiques et si l'on concentre son attention sur l'idée fondamentale, les objections sont encore plus graves.

Soit qu'on assiste spéculativement, par la pensée, à la formation de l'État telle que la présente de Haller, soit

<sup>1</sup> *Restauration etc.*, t. II, ch. XXVIII, p. 107.

qu'on veuille juger de la légitimité des États actuels à la lumière des principes de ce grand publiciste, on constate que ce système n'explique et ne justifie nullement l'État, et qu'en théorie comme en pratique il laisse subsister ou engendrer l'anarchie.

D'abord, dans la spéculation, si nous nous représentons un groupe d'hommes et si nous imaginons les engagements de services qui peuvent un à un se former entre eux, nous voyons tout de suite que ce serait un hasard étonnant que tous ces engagements vinsent aboutir à une personne unique, restée seule indépendante. Il est bien plus probable, il est certain qu'un assez grand nombre de membres du groupe seront assez riches, assez puissants par eux-mêmes ou par leurs serviteurs pour rester indépendants. D'autres, par fierté ou caprice, préféreront le péril et la souffrance à la dépendance. D'autres resteront indépendants parce que personne n'aura accepté leurs services. On arrive donc à ce résultat, qu'un nombre, peut-être considérable, de personnes indépendantes, commandant pour la plupart à toute une série de serviteurs, mais ne recevant aucune direction commune, vivront entremêlées : c'est l'anarchie.

12. Si l'on ne pouvait donner aux États actuels d'autre fondement que des milliers de conventions individuelles, ils s'écrouleraient tous sans exception. Où, quand et comment les chefs des quatre ou cinq millions de familles qui composent, par exemple, la France, ont-ils pris un engagement de service vis-à-vis du souverain? On défie les partisans du contrat social de montrer une preuve, une trace de ce contrat unique. On peut tout aussi bien

défier de Haller de nous prouver l'existence des contrats innombrables auxquels il croit. Pour un qu'il pourrait nous montrer, mille échapperont à toute indication. Or, on ne doit pas présumer un contrat, et tout contrat qui n'est pas prouvé est comme s'il n'existait pas. Donc, presque tous les chefs de famille ont le droit de se considérer comme indépendants et de refuser l'obéissance à celui ou à ceux qui se prétendent le souverain : c'est l'anarchie.

Même si les citoyens avaient tous la bonne volonté de croire à l'existence d'engagements de services contractés par leurs ancêtres, la conception de Haller aurait encore ce fâcheux résultat d'encourager les individus à l'égoïsme et d'abaisser singulièrement l'autorité.

Les individus, dans cette conception, sont seulement tenus d'exécuter les engagements qu'ils ont consentis sous l'empire de leurs besoins personnels ; ils ne sont assujettis à aucun effort, à aucun sacrifice pour le bien général.

Quant au souverain, il n'a plus une fonction spéciale et une haute mission ; il ne s'occupe pas de tous et ne se dévoue pas au bien commun : quel respect, quel amour portera-t-on au prince qui ne défend que des biens personnels et ne sert que son intérêt privé<sup>1</sup> ?

13. Ce qui a poussé de Haller à ces extrémités, c'est d'abord l'aversion profonde qu'il ressentait pour la théorie du contrat social et pour celle de la souveraineté du peuple.

Nous partageons son aversion. Mais, heureusement, il n'est pas nécessaire, pour supprimer le contrat social, de

<sup>1</sup> Conf. *Histoire de la philosophie du droit*, par Stahl, liv. VI, ch. 1.



supprimer la société civile, et, pour empêcher le peuple d'être souverain, de détruire la souveraineté. On annihile le contrat social, et du même coup les milliers de contrats de Haller, en montrant, comme nous l'avons fait, que, dès que les hommes sont groupés, ils sont saisis de plein droit par l'obligation d'unir leurs efforts pour écarter les périls et accomplir les progrès qui dépassent leurs forces isolées. C'est là toute la société civile. On écarte la souveraineté du peuple en prouvant, comme nous le ferons, que la souveraineté s'acquiert originairement par un mode qui n'est guère accessible au peuple.

Ce qui a, en outre, égaré de Haller, c'est le souvenir et même le spectacle de la féodalité, si vivante encore tout près de lui, en Allemagne. Il est certain, et c'est la part de vérité que renferme le système du publiciste de Berne, qu'au moyen âge et même en d'autres temps, une série de conventions privées entre un riche propriétaire et des serviteurs ou des concessionnaires furent souvent le point de départ d'un État. Mais ce que de Haller n'a pas su discerner, c'est que ces conventions privées n'étaient point l'État, mais seulement sa cause occasionnelle : elles rapprochaient et groupaient un certain nombre d'individus, et de ce rapprochement naissait spontanément une société générale, la société civile, l'État, qui encadrait toutes les sociétés particulières et reliait en un tout tous les membres du groupe. Ce ne sont point davantage ces engagements particuliers de service qui par eux-mêmes conféraient la souveraineté à celui au profit de qui ils étaient pris ; mais ils lui donnaient le moyen ou un moyen de plus de l'acquérir par le mode originaire qui sera décrit plus tard.

## XXV

## Théorie de l'organisme social.

**Sommaire.** — 1. Les auteurs et les vulgarisateurs de la nouvelle conception. — 2. D'après cette conception, l'État est un être vivant. — 3. La différence d'aspect de cet être et des autres animaux n'est qu'une illusion d'optique. — 4. Anatomie de l'organisme social d'après les principaux sociologues. — 5. L'État n'a pas seulement un corps, mais aussi une âme. — 6. L'État suit les lois de la sélection naturelle et du transformisme. — 7. La science sociale n'est plus qu'un chapitre de l'histoire naturelle. — 8. L'origine ou plutôt la naissance de l'État dans cette théorie. — 9. Preuves qu'on apporte à l'appui de cette étrange conception. — 10. Réfutation des arguments de MM. Spencer et Fouillée. — 11. Réfutation des arguments de Bluntschli. — 12. Hésitations et rétractations de quelques sociologues. — 13. Dangers de cette théorie. — 14. Sur la question de l'origine de l'État, il y a des points de contact entre la théorie de l'organisme social et la nôtre. — 15, 16, 17, 18. Idées vraies dont la théorie de l'organisme social est l'exagération ou l'abus.

1. Il s'est produit de nos jours <sup>1</sup>, sur la société civile et son origine, une théorie étrange, que sa nouveauté et sa singularité même ont recommandée aux esprits avides

<sup>1</sup> M. Espinas (*les Sociétés animales*, deuxième édition, introduction historique) a essayé de trouver des ancêtres à la théorie de l'organisme social ; il la fait remonter jusqu'à Platon. Platon (*vide infra*, XXIV, 16), comme plusieurs centaines de philosophes, de littérateurs ou de poètes, a comparé plus d'une fois l'État à un individu, mais il ne l'a jamais pris pour un individu.

de se parer des systèmes à la dernière mode. C'est la théorie dite de l'*organisme social*. Elle repose, comme toute erreur, sur plusieurs idées vraies et aussi vieilles que l'humanité ; mais dans son ensemble, c'est un édifice de pure imagination.

On trouve des linéaments de la nouvelle doctrine chez Schelling <sup>1</sup>, chez Hegel <sup>2</sup>, chez Schleiermacher <sup>3</sup>, chez Krause <sup>4</sup>, chez Ahrens <sup>5</sup>, chez Quêtelet <sup>6</sup>, chez d'autres encore <sup>7</sup>. Mais c'est le Français Auguste Comte qui en a le premier jeté les véritables fondements <sup>8</sup>. C'est lui qui a mis en circulation le terme et l'idée d'*organisme social*, qui ont définitivement prévalu sur ceux de *physique sociale*, proposés aussi par le chef de l'école positiviste. C'est lui qui a construit, avec des éléments disparates, le mot de sociologie, adopté sans répugnance par toute l'école nouvelle.

Les vues d'Auguste Comte ont eu tout d'abord plus de vogue à l'étranger qu'en France. Elles ont été acceptées et développées par plusieurs penseurs anglais, allemands et italiens. M. Herbert Spencer surtout, avec son talent ingénieux, a donné à ce système un relief et un éclat séduisants <sup>9</sup>. En Allemagne, un éminent jurisconsulte, Bluntschli, s'en est inspiré dans sa *Théorie générale de*

<sup>1</sup> Né en 1775, mort en 1854. Voir *Écrits philosophiques*, traduits par Bénard.

<sup>2</sup> Né en 1770, mort en 1831. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*.

<sup>3</sup> *Doctrines de l'État*.

<sup>4</sup> *Reine allgemeine Lebenslehre und Philosophie der Geschichte zur Begründung der ebenen Kunstwissenschaft* (1803).

<sup>5</sup> *Cours de droit naturel*.

<sup>6</sup> Publiciste belge. *Essai de physique sociale*, 1855, etc.

<sup>7</sup> Voir *infra*, XXIV, 5, en note.

<sup>8</sup> *Cours de philosophie positive*, t. IV.

<sup>9</sup> *Principes de sociologie*, t. II.

*l'État* <sup>1</sup>, ouvrage où brille un sobre et vigoureux talent d'exposition, mais où l'érudition et la rêverie, l'erreur et les aperçus les plus judicieux forment un curieux alliage. En Italie, Mancini et d'autres légistes ont mis à contribution les idées organiques, dans les nombreux ouvrages de droit international où ils essayent sans cesse de justifier la formation violente de l'unité italienne <sup>2</sup>.

Ainsi patronnée et complétée, la théorie de l'organisme social est rentrée en France avec un grand prestige. Elle y a été adoptée, exposée et poussée jusqu'aux dernières limites de l'hypothèse par plusieurs publicistes, notamment par MM. Fouillée <sup>3</sup> et Espinas <sup>4</sup>.

2. D'après la nouvelle philosophie sociale, l'État est un organisme, c'est-à-dire un être vivant. Ce n'est pas là pour elle une image, une comparaison ; c'est la réalité même : l'État est vraiment un individu physiologique, un animal immense que son immensité même, sans doute, avait dissimulé à nos devanciers, mais dont la science moderne, par une découverte bien plus importante que celles de Cuvier, a deviné l'existence et embrassé les contours.

De même que tout animal est une société d'organismes moindres, de cellules qui ont leur vie propre, et qui concourent, consciemment ou non, à la vie de l'ensemble, de même toute société est un animal dont les citoyens sont

<sup>1</sup> Traduit par M. Armand de Riedmatten.

<sup>2</sup> Mancini, *Diritto internazionale*, *Prelezioni*; Pierantoni, *Trattato di diritto internazionale*; etc.

<sup>3</sup> *La Science sociale contemporaine*.

<sup>4</sup> *Les Sociétés animales*. — Voir aussi trois articles de M. Espinas dans la *Revue philosophique*, 1882, t. XIII, p. 565; t. XIV, pp. 337 et 505. Dans le même sens, *Les Idées modernes*, par Léopold Bresson, 1880.

les cellules <sup>1</sup>. Selon le mot de Spencer, l'État est un organisme hyperorganique <sup>2</sup>. A son tour, l'État, tout en étant un individu, est sans doute un élément composant d'un être plus vaste l'humanité <sup>3</sup>, laquelle se fond dans un organisme encore plus colossal, l'univers.

3. A la vérité, dans les organismes ordinaires, les cellules sont tenues en contact, tandis que, dans la société, les unités vivantes semblent séparées et indépendantes. Mais cette différence est plus apparente que réelle.

D'une part, le corps de l'animal « ne se compose pas partout d'unités vivantes <sup>4</sup>; » — « les cellules sont séparées par une substance intercellulaire <sup>5</sup>; » les couches protoplasmiques élaborent, outre cette substance, des appareils ou des organes inertes ou presque inertes, qui les relient les unes aux autres ou qui les protègent, mais qui ne peuvent guère être comptés parmi les éléments vivants de l'agrégat : tels sont les écailles épidermiques, les ongles, les poils, les dents, les cartilages, les tendons <sup>6</sup>.

D'autre part, l'agrégat social est bien moins discontinu qu'il ne le paraît; les hommes, qui en sont les parties pleinement vivantes, sont reliés entre eux par des parties moins vivantes et des parties non vivantes. Les animaux domestiques, les plantes, les édifices, les routes, les che-

<sup>1</sup> Fouillée, *oper. cit.*, liv. II, 1, III.

<sup>2</sup> Ou superorganique. Herbert Spencer, *Principes de sociologie*, t. II, §§ 225, 227, etc.

<sup>3</sup> Voir Bluntschli, *Droit international codifié*, §§ 1 à 7; 11. — Mancini, *Diritto internazionale, Prelezioni*, n° 1, Della nazionalità. — Pierantoni, *Trattato di diritto internazionale*, n° 10, 1087, 1319.

<sup>4</sup> Herbert Spencer, *oper. cit.*, II, § 220.

<sup>5</sup> Fouillée, *oper. cit.*, liv. II, 1, VI, p. 92.

<sup>6</sup> Herbert Spencer, *oper. cit.*, II, § 220.

mins de fer, le télégraphe, la presse, etc., constituent soit une substance intercellulaire, soit une série d'appareils de relation et de protection, qui réunissent en un tout concret cohérent les unités essentielles et discrètes <sup>1</sup>. Du reste, l'idée de distance est tout à fait relative. C'est une question s'il n'y a pas une distance entre les atomes, et certains chimistes cherchent à la mesurer. Les philosophes sérieux ne doivent donc point s'arrêter à cette difficulté <sup>2</sup>.

4. Les partisans de l'organisme social font l'anatomie du géant dont ils affirment l'existence. Chacun la fait à sa manière, renchérit sur le nombre des organes, en change la place et la figure.

Pour M. Fouillée, tous les cerveaux des citoyens d'une nation forment la masse nerveuse de cette nation; les familles sont les ganglions, les cités les vertèbres, la capitale le cerveau, qui n'est qu'une vertèbre grossie et devenue dominante; les penseurs, les savants sont les cellules perfectionnées du cerveau <sup>3</sup>, à la condition apparemment d'habiter la capitale.

Pour Ahrens, le droit est le réseau nerveux de la société <sup>4</sup>.

Herbert Spencer découvre dans la société un appareil producteur ou digestif, qui élabore la substance nutritive nécessaire à l'entretien de l'organisme; un appareil distributeur ou vasculaire, qui charrie dans tous les membres les substances élaborées; un appareil régulateur ou nerveux, qui opère et dirige les mouvements de l'agrégat.

<sup>1</sup> Herbert Spencer, *oper. cit.* — Fouillée, *oper. cit.*, liv. II, 1, VI, p. 93.

<sup>2</sup> Espinas, *Sociétés animales*, introduct. histor.

<sup>3</sup> *La science soc. cont.*, liv. II, 2, p. 108.

<sup>4</sup> *Encyclopédie juridique ou exposition organique etc.* Passim.

L'appareil nutritif est la classe agricole et industrielle, l'appareil vasculaire est la classe commerçante, l'appareil nervo-moteur est le gouvernement <sup>1</sup>.

Schæfle <sup>2</sup>, mêlant l'histologie à l'anatomie, enseigne que la cellule sociale est la famille et non l'individu ; qu'il y a une substance intercellulaire et une substance intracellulaire ; que la matière dont est formée la société comprend un double élément, l'un actif, les personnes, l'autre passif, les choses, et que la richesse, par exemple, est un des éléments histologiques du corps social. Puis il distingue deux espèces de tissus sociaux : les uns sont exclusivement destinés à relier les cellules en masses compactes et cohérentes, et sont par eux-mêmes amorphes et indifférents : ce sont l'unité d'origine, le territoire, l'opinion, la religion, les instincts de sociabilité, les traditions, la langue. Les autres sont des tissus spéciaux et fonctionnels, qui se forment au sein de la masse homogène, savoir : l'épiderme, l'épithélium, les muqueuses, qui sont les vêtements des individus, les remparts et la police ; les vertèbres, le crâne, le système osseux, qui sont les villes, la capitale ; les muscles, qui sont principalement l'armée et la marine ; les fibres, qui sont les voies de communication et de transport ; les vaisseaux, capillaires ou autres, qui sont le commerce, la presse, l'école. Dans tout organe de l'État, d'après Schæfle, on retrouve les cinq tissus fonctionnels.

Bluntschli n'étale pas autant de science médicale. Pour lui, le gouvernement est la tête de l'État ; les classes laborieuses en sont les pieds ; l'armée, les tribunaux, etc., en

<sup>1</sup> *Principes de sociologie*, t. II, ch. VI, VII, VIII, IX.

<sup>2</sup> *Bau und Leben des sozialen Körpers*, t. I, deuxième édition.

sont les autres membres <sup>1</sup>. En revanche, Bluntschli a fait une découverte qui a échappé à Herbert Spencer et aux autres sociologues : il a constaté le sexe de l'État. L'État est un être du sexe masculin, tandis que l'Église est du sexe féminin <sup>2</sup>.

La littérature a donc fait fausse route en répétant si souvent que la patrie est une mère.

L'État n'a, du reste, atteint l'âge de pleine puberté, « de virilité consciente » que depuis qu'il est l'État moderne, et il n'est l'État moderne que depuis l'année 1740, c'est-à-dire depuis l'époque où Frédéric le Grand monta sur le trône de Prusse <sup>3</sup>.

5. L'État a-t-il seulement un corps ? N'a-t-il pas aussi une âme ?

Bluntschli lui donne une âme ; il prononce le mot, et il entend par là que l'État a un esprit et une volonté, « qui » ne sont autre chose que l'esprit un et la volonté une de » la nation, différents de la simple somme des volontés » ou des intelligences des individus <sup>4</sup>. » Ainsi, l'esprit et

<sup>1</sup> *Théorie générale de l'État*, passim.

<sup>2</sup> *Oper. cit.*, liv. I, ch. I, 7.

<sup>3</sup> *Oper. cit.*, liv. I, ch. V, 1.

<sup>4</sup> *Oper. cit.*, liv. I, ch. I, 5. — Chose étrange, Rousseau, auquel aucune erreur ne peut donc être étrangère, a devancé ici Bluntschli et les modernes sociologues. Ce qu'il appelle la volonté générale n'est autre chose, comme nous le verrons, qu'une sorte de volonté mystérieuse différente de la volonté des citoyens et qui est la volonté de l'État.

De Bonald lui-même est quelque part dupe de cette illusion : « La société est un être, car si elle n'était pas un être elle n'existerait pas. » (*Théorie du pouvoir politique et religieux*, ch. II.) — J. de Maistre dit aussi, mais peut-être métaphoriquement : « Les nations ont une âme générale et une véritable unité morale qui les constitue ce qu'elles sont. » (*Étude sur la souveraineté*, ch. IV.)

Rossi (*Cours de droit constitutionnel*, première leçon) emploie aussi des formules et émet des idées qui permettent de le ranger parmi les précurseurs de l'école organique : L'État est « un tout donné de sa vie

la volonté de l'État ne sont ni ceux de la majorité des citoyens, ni même ceux de l'unanimité, encore moins ceux des gouvernants. L'État a un esprit à lui, une volonté à lui. Les gouvernants n'en sont que les organes plus ou moins conscients, comme le cerveau est l'organe de la pensée et de la volonté chez l'individu. Les gouvernants croient que les lois qu'ils font sont leur œuvre : erreur ! elles sont l'œuvre du tout dont ils ne sont qu'une partie<sup>1</sup>. Aussi, Bluntschli ne nous présente pas seulement l'État comme un animal, mais comme une personne, et il le définit : « la personne politiquement organisée de la nation dans un pays déterminé<sup>2</sup>. »

Schæfle parle d'une intelligence, d'une sensibilité et

propre, d'une volonté, d'une activité... une personne complexe mais réelle. L'État a non seulement ses obligations et ses droits, mais ses principes, ses idées.... C'est la création d'une individualité, etc. »

Enfin, beaucoup de publicistes, de moralistes et de théologiens ont maintes fois opposé aux devoirs des individus les devoirs, la vocation de la société, sans avoir l'air de se rendre bien compte de cette vérité, que les devoirs et la vocation de la société ne sont encore que les devoirs et la vocation des individus, mais des individus en tant qu'associés. (Voir notamment les *Instructions synodales* du cardinal Pie; et M. Charles Périn, *Les lois de la société chrétienne*, liv. I, ch. I, où il nous dit : « La société est un être moral indépendant des individus qui la composent, doué d'une vie propre, constitué suivant l'ordre providentiel des choses, en vue d'une fin distincte de la fin assignée aux individus. » Voir, du même auteur, des pensées et formules analogues dans l'*Ordre international* (1888), pp. 87 et 88.

M. Carrara, criminaliste italien, a une vue nette de la réalité lorsqu'il nous dit : « Quelques écoles modernes... ont absorbé l'individu dans l'État, imaginant chez celui-ci des droits propres, et voyant dans les délits contre l'État la violation d'une catégorie de droits tout particuliers à cette personnalité. La société n'est qu'un moyen, un instrument indispensable.... Les offenses envers la société sont la lésion, non pas d'un droit qu'aurait la personne abstraite, mais des droits de tous ses membres et de chacun d'eux. » (*Programme du cours de droit criminel*, trad. Paul Barot.)

<sup>1</sup> Ihering exprime une idée semblable dans la préface de son *Esprit du droit romain*.

<sup>2</sup> *Théorie générale de l'État*, liv. I, ch. I, 7. — Voir aussi Posada, *Principios de Derecho politico*.

d'une volonté sociales. L'intelligence et la sensibilité sociales n'ont pas de siège déterminé; la volonté sociale a son siège dans la personne du souverain. Ces trois facultés sont-elles les phénomènes d'un substrat invisible, c'est-à-dire d'une âme? La psychologie sociale ne nous éclaire pas sur ce mystère, pas plus, dit Schæfle, que la psychologie individuelle ne nous apprend si l'âme humaine existe.

M. Espinas et ceux des sociologues qui sont matérialistes ne parlent point de l'âme sociale, mais ils parlent de la conscience sociale, du moi social. Pour la plupart d'entre eux, il y a une conscience sociale; l'État a un moi. Et il en est de même de toute autre société animale, car la théorie de l'organisme social n'est pas restreinte aux sociétés humaines; elle s'applique aux ruches d'abeilles, aux fourmilières, aux bandes d'oiseaux, etc. Dans les ruches d'abeilles, la conscience sociale réside chez la reine<sup>1</sup>. Dans les bandes de singes<sup>2</sup> et dans les sociétés humaines primitives, dans la tribu, la conscience sociale réside chez le vieux mâle. Dans les sociétés humaines plus avancées, elle a un siège moins simple.

Les ouvrages italiens de droit international contiennent des pages sonores sur « la conscience nationale » et même sur « la conscience humanitaire<sup>3</sup>. »

M. Fouillée conteste l'existence d'une conscience sociale. La société, à ses yeux, est bien un organisme, un individu physiologique, mais non pas un individu psychologique. Croire à un moi social, « parler de la société » comme d'une personne dont on écrit le nom avec une

<sup>1</sup> *Les Sociétés animales*, sect. III, ch. II.

<sup>2</sup> *Eod. op.*, sect. III et IV.

<sup>3</sup> Mancini, *Dir. int., Prelezioni*, pp. 35 à 42; Pierantoni, *Trat. di dir. int.*, t. I, p. 281, n° 356.

» lettre majuscule, dit-il, n'est-ce point faire de la mythologie ou, si l'on veut, de la métaphysique à la manière du moyen âge<sup>1</sup>? » La société est donc pour M. Fouillée un corps immense qui encadre et relie une myriade de petits moi, mais où il n'y a point un moi central. L'organisme social a une masse nerveuse, un cerveau; mais si chaque cellule de cette substance nerveuse a sa pensée, l'ensemble n'a pas une pensée distincte et dominante. L'État est un animal du genre des polypes ou des éponges, qui n'ont pas de moi central et qui sont comme l'habitable d'une foule d'unités pourvues d'une conscience plus ou moins sourde.

M. de Hartmann, l'inventeur de l'inconscient, retrouve dans l'État une manifestation du dieu aveugle et sourd qu'il cherche partout : il croit à l'esprit inconscient de la nation<sup>2</sup>.

6. L'État étant un être vivant, ce qu'il y a de vrai et de faux dans la théorie de la sélection naturelle et du transformisme lui est appliqué tout au long par ceux des sociologues qui adoptent sans réserves la doctrine darwinienne. Suivant le milieu dans lequel cet être est placé, il évolue de telle ou telle manière; telle fonction et tel appareil deviennent prédominants. Si ses conditions d'existence viennent à être modifiées, il s'adapte directement et indirectement aux conditions nouvelles; il subit des métamorphoses, acquiert de nouveaux organes, revêt une toute autre forme<sup>3</sup>. Tantôt il offre le type militant,

<sup>1</sup> *La science sociale cont.*, liv. I, II, p. 25.

<sup>2</sup> *Philosophie de l'inconscient*.

<sup>3</sup> Herbert Spencer; *oper. cit.*, ch. XI.

tantôt le type industriel. Il y a des sociétés de proie et des sociétés inoffensives. La Prusse, la Russie sont des carnassiers. La Norvège, la Suisse, la Belgique sont des ruminants.

7. Quand on a réussi à donner à son esprit l'habitude d'envisager ainsi les choses, la science sociale ne doit plus apparaître que comme un chapitre de l'histoire naturelle.

C'est, en effet, ce qui arrive aux adeptes de l'organisme social. Dans son *Manuel de zoologie*<sup>1</sup>, Jæger donne une place à l'État. M. Fouillée déclare qu'il y a lieu de reconnaître aujourd'hui, à côté des règnes minéral, végétal et animal, un quatrième règne, le règne social; car les sociétés sont des êtres vivants, mais « elles ont des caractères assez tranchés pour qu'il soit impossible de les appeler des végétaux et difficile de les appeler des animaux : c'est un règne à part<sup>2</sup>, » qui comprend les sociétés animales et les sociétés humaines.

Comte, Spencer, Littré disent à l'envi que la sociologie relève de la biologie.

Dans ce système, le droit constitutionnel et le droit administratif ne sont que de l'anatomie, l'économie sociale n'est que de la physiologie, le droit civil n'est que de l'histologie<sup>3</sup>. La science juridique est envahie et

<sup>1</sup> Traduit par M. Giard.

<sup>2</sup> *La science soc. cont.*, liv. II, ch. VI.

<sup>3</sup> Voir un article singulier de M. de Lapouge, *Revue générale*, 1885, pp. 205 et 316. — M. de Lapouge étudie au microscope, dans l'ovule fécondé, les fondements du droit de succession. Pour justifier le droit de succession, qu'on ne parle pas à M. de Lapouge d'affection, de devoir, de volonté présumée, de nécessité sociale. Ce sont là des postulats artificiels ou non vérifiés. Le droit de succession doit avoir des fondements biologiques, ou il n'existe pas; car seules « les démonstrations

absorbée par les sciences naturelles et médicales<sup>1</sup>.

Ceux qui donnent une âme à l'État imaginent aussi, on l'a vu, une psychologie sociale<sup>2</sup>.

8. Dans cette théorie, la question de l'origine de l'État est, au propre, la question de la naissance de l'État. Comment cet être vivant a-t-il pris vie?

Herbert Spencer et Bluntschli donnent des réponses dont la précision laisse à désirer.

« Les sociétés, dit Spencer, comme les autres corps » vivants, commencent sous forme de germes, et ont

des sens sont des démonstrations devant lesquelles il faut s'incliner, tandis que l'appel est toujours permis contre celles du raisonnement. » Heureusement pour le droit de succession, M. de Lapouge lui trouve des fondements biologiques et palpables dans la composition matérielle de l'embryon. Seulement, sa théorie aboutit rigoureusement aux conclusions suivantes, dont l'auteur, malgré son dédain pour le sens commun, est assez embarrassé, et qu'il cherche vainement à éluder : les frères du *de cujus* doivent l'emporter sur ses fils ; ses neveux doivent être sur le pied d'égalité avec ses fils ; tous les parents, même les plus éloignés, doivent être appelés simultanément à la succession, et y prendre chacun une part proportionnelle à la quantité de *sang héritable* qui entre dans la constitution de leur corps. Une autre conclusion qui se dégage des études au microscope faites par M. de Lapouge, c'est que le droit de succession existe parmi les grenouilles, les lapins, les oursins et autres animaux dont les ovules ont engendré les convictions du jeune jurisconsulte.

<sup>1</sup> On trouve des traces plus ou moins profondes de cette monomanie même dans des ouvrages sérieux et recommandables : « Si l'on veut, dit M. Garraud (*Traité théorique et pratique du droit pénal français*, introduct., § II, 3), construire les sciences sociales sur un terrain solide, il faut les appuyer sur les sciences biologiques et naturelles, c'est-à-dire sur les sciences qui étudient la nature physique de l'homme et du monde matériel où s'exerce son activité. » Sans doute, la science du droit et l'art de la législation exigent la connaissance préalable de l'homme tout entier, et, par conséquent, les sciences biologiques et naturelles ne doivent jamais échapper à l'attention du jurisconsulte et du législateur : mais peuvent-ils négliger l'étude de l'âme, de la conscience, de la destinée de l'homme et des volontés de Dieu ? Les sciences théologiques et philosophiques sont donc, autant et plus que les sciences biologiques et naturelles, le fondement solide des sciences juridiques.

<sup>2</sup> Bluntschli, *Théorie génér. de l'État*, passim.

» pour point de départ des masses extrêmement té-  
» nues en comparaison de celles auxquelles elles fi-  
» nissent par arriver. » Tout animal supérieur commence par « un volume microscopique » ; les sociétés les plus vastes ont commencé par « la petite horde errante<sup>1</sup>. »

Mais comment se forme le germe lui-même, cet état microscopique dont l'organisme embrasse les membres de la petite horde errante ? Spencer ne le dit pas ; mais apparemment l'explication est la suivante : dès que quelques cellules humaines sont en contact, elles s'agglutinent et forment un tout qui est un être nouveau, et qui acquiert soudain une individualité, une vie et peut-être une conscience propres.

M. Fouillée, à la suite de Spencer et à l'appui de cette explication, invoque une analogie tirée des myxomycètes et qui lui paraît décisive. « Les germes des myxomycètes » vivent d'abord, comme on sait<sup>2</sup>, à l'état de monades » ciliées, ayant la forme amiboïde, qui se meuvent, se » nourrissent, croissent, se multiplient par scissiparité. » Voilà donc des individus d'abord indépendants. Ces » individus s'unissent ensuite pour former des groupes ; » ces groupes s'unissent à d'autres et finissent par cons- » tituer un corps variable de forme, qui se meut et » rampe lentement. N'est-ce pas là un passage de l'in- » dépendance à la dépendance mutuelle, de la vie isolée » à la vie collective, et ce passage ne ressemble-t-il pas » à la formation des sociétés animales ou humaines<sup>3</sup> ? »

<sup>1</sup> *Principes de sociologie*, t. II, ch. III, §§ 224, 225.

<sup>2</sup> Nous avouons que nous ne le savions pas avant d'avoir lu un passage de Spencer, où M. Fouillée l'a sans doute appris comme nous.

<sup>3</sup> *La science etc.*, liv. II, ch. VI, II. — Spencer, *Pr. de soc.*, t. II, § 248.

— « La combinaison de la vie des unités donne lieu à la » vie de l'ensemble, » dit Spencer à propos du même phénomène.

Suivant Bluntschli aussi, la naissance de l'État s'opère par une sorte de génération spontanée, que le célèbre professeur décrit en quelques lignes sobres mais obscures. « Considérons, dit-il, la nature humaine. Malgré » toutes les différences individuelles, elle est une et com- » mune dans ses fondements. Cette base se développe : » le peuple acquiert conscience de cette *unité* et de cette » communauté internes ; il se sent une *nation* ; il cherche » une forme correspondante, et alors la tendance intime » de l'homme, sa sociabilité (*statstrieb*, goût de l'État) » amène une organisation externe de l'ensemble dans la » forme d'un gouvernement viril de soi-même, dans » l'État.

» La sociabilité agit d'abord dans l'homme sans qu'il » en ait conscience. La foule regarde, avec une confiance » mêlée de crainte, un chef, un capitaine dont le courage » et le génie lui imposent ; elle se range autour de lui » et obéit à ses ordres. Puis l'idée se développe ; l'ex- » périence naît ; la tendance obscure s'éclaire ; l'homme » acquiert conscience de l'État ; l'État, une volonté. La » volonté une de l'ensemble existe en germe dans les » peuples (avant toute organisation), aussi naturellement » que la tendance à l'union et à l'organisation politique, » que nous appelons sociabilité (*statstrieb*). En se mani- » festant elle devient volonté de l'État, au lieu que la » volonté d'individus qui contractent demeure toujours » individuelle. Son expression véritable, c'est, non point » le contrat, mais la loi pour les prescriptions perma-

» nentes et générales, le commandement pour la police, » le jugement pour la justice <sup>1</sup>. »

Ainsi, si nous comprenons Bluntschli, dès que les hommes se trouvent en contact, l'unité, la communauté de leur nature les relie en un tout qui se met aussitôt à vivre d'une vie sourde. Ce tout, cet ensemble a déjà en germe sa volonté une, est déjà une personne : ce n'est pas encore l'État, mais c'est la nation. La personne de la nation devient la personne de l'État lorsque, par l'action du *statstrieb* naturel aux hommes, elle acquiert les organes du gouvernement, manifeste extérieurement ses volontés et passe de la vie latente à la vie active.

Du reste, Bluntschli, qui, à la différence de la plupart des adeptes de l'organisme social, et pour son honneur, est spiritualiste, fait remonter l'État à Dieu comme à sa cause première : « L'État, dit-il, est indirectement divin, » car c'est Dieu qui a mis en nous la sociabilité, *statstrieb*, » et qui, par conséquent, a voulu l'État <sup>2</sup>. » En disant que l'État est indirectement divin, Bluntschli se trouve d'accord, sans le savoir, avec l'enseignement catholique, auquel il reproche à tort de regarder les sociétés civiles comme des établissements surnaturellement divins.

9. Tel est le système de l'organisme social. Il ressemble à une gageure. Néanmoins, il est exposé sérieusement par des hommes qui ont quelque renom. Arrêtons-nous donc encore à leur demander quelles preuves ils apportent à l'appui d'une affirmation qui étonne les sens et le sens.

<sup>1</sup> *Théorie générale de l'État*, liv. IV, ch. x.

<sup>2</sup> *Ibid.*



M. Fouillée invoque une série d'analogies, indiquées déjà par Spencer, et qui existeraient entre la société et tout organisme. Dans la société comme dans l'organisme, on observe : un concours harmonieux de parties dissemblables à la conservation du tout, — une dépendance étroite et réciproque des parties, — une spécialisation des organes de plus en plus marquée, — la spontanéité ou tendance à l'action, à la conservation et au développement, — la division du tout en parties vivantes comme lui, — la croissance, la jeunesse, la maturité, la vieillesse et la mort<sup>1</sup>.

Bluntschli recourt à de tout autres arguments. Il commence par plaindre dédaigneusement ceux qui n'ont pas le sens de la personnalité de l'État et qui restent étrangers aux idées organiques ou psychologiques, comme d'autres sont incapables de sentir la musique ou la peinture<sup>2</sup>. Mais ce qui le console de cette infirmité de tant de publicistes, c'est que les deux plus grands hommes d'État de l'Allemagne, Frédéric le Grand et le prince de Bismarck, ont montré, par des paroles et des actes, leur intelligence de la vie psychologique des nations et des États<sup>3</sup>. Il veut bien condescendre à nous donner un autre argument que l'autorité de ces deux illustres personnages. « Un tableau, une statue, dit-il, ne sont pas seulement » une accumulation de gouttes d'huile colorées ou une » réunion de morceaux de marbre. L'homme n'est pas la » simple somme de cellules et de gouttes de sang : de » même la nation n'est pas seulement la somme des ci-

<sup>1</sup> Spencer, *oper. cit.*, t. II, ch. II et s. ; Fouillée, *oper. cit.*, liv. II, 1.

<sup>2</sup> *Théorie générale de l'État*, liv. I, ch. VII, observ.

<sup>3</sup> *Eod. loc.*, *in fine*.

» toyens, ni l'État la simple accumulation d'institutions » externes<sup>1</sup>. »

10. Les analogies énumérées par MM. Spencer et Fouillée n'autorisent en rien la conclusion forcée qu'on en tire, car elles sont contrebalancées et même presque anéanties par un nombre beaucoup plus grand de contrastes beaucoup plus certains.

On ne trouve point dans la société la forte adhérence ou attraction de toutes les parties, qui existe dans un corps véritable et qu'on ne peut faire cesser que par une rupture et une lésion. — En revanche, il subsiste entre les divers membres de la société, quand ils sont éloignés les uns des autres, un lien moral qui n'a pas d'équivalent dans l'organisme : les régiments qui font campagne sur les frontières du Tonkin, les équipages des vaisseaux qui sillonnent l'Océan pacifique, ne cessent pas de faire partie de la France. Quel est l'individu réel qui peut ainsi détacher de son corps, projeter à une grande distance et pourtant conserver comme une partie intégrante de son être une portion quelconque de soi-même ? — Tout est symétrique dans l'organisme vivant : rien n'est symétrique dans la société. — Dans l'organisme, les parties n'existent que pour le service et le bien du tout : qui oserait dire que les hommes existent pour le bien de la société, et non la société pour le bien des hommes ? — Tous les êtres vivants engendrent des êtres semblables à eux-mêmes, de même taille, de même forme, de même nature ; il faut des milliers d'années, de l'aveu des transformistes mêmes, pour qu'un changement notable apparaisse dans une espèce, et

<sup>1</sup> *Oper. cit.*, liv. I, ch. I, 5 (deuxième édition de la traduction).

les transitions sont insensibles. Or l'État, le plus souvent, ne produit aucun autre État, et quand il en produit, par des procédés qui n'ont, du reste, rien de commun avec les modes de reproduction animale, le nouvel État n'est point l'image de l'État créateur. La Suisse ne s'est jamais reproduite. L'aristocratique Angleterre a engendré la démocratie des États-Unis. La grande république des États-Unis a engendré la petite république nègre de Libéria. — Dans l'organisme véritable, chaque partie, chaque cellule est enchaînée dans sa fonction et suit aveuglément des lois inéluctables. Singulier corps, inconnu de la science, inconcevable même à la pensée, que celui dont toutes les molécules seraient perpétuellement mobiles et changeraient à leur gré de place et d'office ! Or, il en est ainsi dans la société, puisque les unités vivantes sont les hommes et que les hommes sont libres. MM. Spencer et Fouillée n'hésitent pas, il est vrai, à nier la liberté humaine ; mais cette négation du fait le plus facile à observer et le plus certain pour chacun de nous est le signe infailible de la faiblesse et de la fausseté d'un système. — Dans l'individu réel le tout a une conscience, les parties n'en ont pas. Ceux qui soutiennent, pour les besoins de la cause, que les cellules ont une conscience sourde, font une hypothèse contraire à tous les témoignages des sciences expérimentales : dans la société, chaque unité a sa conscience, et le tout n'en a que dans l'imagination de quelques sociologues. — Si la société est un organisme, fait-elle partie des organismes que l'on qualifie d'inférieurs, ou de ceux qu'on appelle supérieurs ? Elle n'est pas un organisme inférieur, puisque l'on signale la spécialisation de ses organes, puisqu'on lui trouve des appareils compliqués de

nutrition, de circulation et de mouvement, et puisqu'elle déploie une incomparable activité. Mais si elle fait partie des organismes supérieurs, elle devrait avoir, non pas seulement les quelques organes que l'on décrit avec complaisance, mais tous les organes essentiels qu'on retrouve dans tous ces organismes, car l'unité dans la variété est la grande loi des œuvres de la nature. Il devrait y avoir aussi similitude dans le mode de reproduction, dans les causes de mort, dans les effets de la mort.... Nous nous abstiendrons de pousser plus loin nos adversaires sur ce terrain, de peur de tomber avec eux dans le ridicule. Mais on devine que les objections se lèvent ici en foule contre la théorie de l'organisme social. Ses adeptes, pour les esquiver, soumettent l'État tour à tour aux lois des organismes supérieurs et aux lois des organismes inférieurs ; mais ils violent en cela cette méthode d'observation et d'induction qu'ils préconisent à satiété. La nature ne nous offre aucun exemple du mélange qu'ils nous proposent, et l'observation leur dictait cette conclusion scientifique : qu'un organisme qui réunit les caractères des annelés et des vertébrés, des éponges et des mammifères, des myxomycètes et de l'homme, n'est pas un organisme véritable.

11. Quant à l'argument de Bluntschli, il est facile d'en constater l'inanité. Sans doute, la société n'est pas la simple somme des individus. Il y a dans la société, en plus que les individus, un lien, un arrangement, un ensemble de relations, une forme. Mais de quel droit Bluntschli personnifie-t-il ce lien, cette forme, et donne-t-il pour un être une manière d'être ? Avec un si pauvre argument

et une si riche imagination, on peut créer en foule des entités organiques et psychologiques. Un groupe de deux hommes est autre chose que deux hommes : donc, partout où il y a deux hommes, il y a trois personnes : chacun d'eux et le groupe qu'ils forment. Un homme à cheval est autre chose qu'un homme et un cheval : le cavalier et sa monture forment donc un troisième être, distinct de chacun d'eux, un centaure apparemment<sup>1</sup>.

12. Herbert Spencer sent bien ce qu'il y a d'artificiel dans la théorie dont il est pourtant le plus grand prophète. Après avoir longuement et clairement exposé dans un demi-volume les analogies qui lui paraissent frappantes entre le corps politique et le corps vivant, après avoir dit que « les métaphores sont ici plus que des métaphores, » après avoir donné à ses lecteurs la très vive impression que l'État est un être réel, il atténue soudain sa pensée jusqu'à la contredire dans un chapitre intitulé : *Réserves et résumé*. « Il n'existe point, dit-il, d'analogie » entre le corps politique et le corps vivant, sauf celles » que nécessite la dépendance mutuelle des parties que » ces deux corps présentent. L'organisme social, discret » au lieu d'être concret, asymétrique au lieu d'être symétrique, sensible dans toutes ses unités au lieu d'avoir » un centre sensible unique, n'est comparable à aucun » type particulier d'organisme individuel animal ou végétal... Je me suis servi des analogies péniblement obtenues, mais seulement comme d'un échafaudage qui » m'était utile pour édifier un corps cohérent d'inductions sociologiques. Démolissons l'échafaudage : les

<sup>1</sup> Voir Fouillée, *oper. cit.*, liv. III, 1, III, p. 235.

» inductions se tiendront debout d'elles-mêmes. » On trouve chez M. Schæfle de semblables rétractations. L'esprit du lecteur, au milieu de ces contradictions, cherche en vain la pensée vraie de l'auteur et ne sait plus que croire. Nous trouvons là des applications remarquables de cette méthode hégélienne de penser et de raisonner que le P. Gratry a si éloquemment dénoncée et qui consiste « à affirmer l'idée, et puis à la nier, et puis à établir » l'identité de l'affirmation et de la négation ; à dire oui, » et puis non, et puis oui et non<sup>1</sup>. » On a ainsi le mérite d'avoir soutenu l'idée et celui de l'avoir repoussée, et l'on peut se prévaloir de l'un ou de l'autre, suivant les cas :

MM. Bluntschli, Fouillée, Espinas sont moins hégéliens et moins prudents.

13. Cette doctrine, étant fausse, doit être dangereuse.

Elle l'est, d'abord, parce qu'elle favorise la tendance qui porte aujourd'hui tant d'esprits à exagérer les pouvoirs de la société civile sur ses membres. Cet État vivant et personnel est un demi-dieu, en face duquel les individus ne sont rien et à qui tout doit être permis<sup>2</sup>.

Elle offre un autre danger, qui n'est le contraire du premier qu'en apparence : elle justifie toutes les révolutions couronnées de succès ; ce ne sont apparemment que des modifications naturelles de l'organisme de l'État, et tout être a le droit incontestable de produire les phénomènes physiologiques que comporte sa nature.

<sup>1</sup> *Lettres sur la religion*, la méthode d'erreur.

<sup>2</sup> Voir Luigi Miraglia, *Le due fasi della scienza economica in rapporto allo svolgimento della filosofia moderna*.

Bluntschli repousse ces conséquences. Il déclare que l'État doit suivre les préceptes de la raison et de la justice<sup>1</sup>, et que les révolutions ne sont que très exceptionnellement légitimes<sup>2</sup>. Mais on se demande de quel droit il réfrène la liberté et comprime la force vitale de l'être puissant dont il proclame l'existence. Il ne peut être question pour un pareil être de châtiments dans une autre vie et, par conséquent, de devoirs véritables dans celle-ci.

Les sociologues disent qu'un législateur convaincu de la théorie de l'organisme social serait un opérateur prudent et patient, qu'il éviterait les réformes artificielles et brusques, ménagerait les transitions et pratiquerait l'art des mesures intermédiaires et successives, car il saurait que les organes et les viscères d'un vivant ne peuvent être violentés et qu'un tempérament ne se modifie qu'à la longue. Mais ils oublient que dans leur système le législateur n'est que l'organe passif d'une pensée qui n'est pas la sienne, d'une volonté qui n'est pas sa volonté, et que, loin de diriger la nation, il est mené par elle. Du reste, pour être ce sage opérateur, point n'est besoin que le législateur croie que l'État est un vivant : il suffit qu'il connaisse la nature humaine, et sache que les habitudes d'esprit et de cœur des citoyens ne doivent pas être heurtées de front.

14. Sur la question spéciale de l'origine de la société civile, la nouvelle école, si l'on oublie l'hallucination qui leur fait prendre un lien juridique pour un être vivant,

<sup>1</sup> *Théorie générale de l'État*, liv. VII, II, 4.

<sup>2</sup> *Oper. cit.*, liv. VII, III, 3.

n'est pas, en somme, très éloignée de la vérité : ils admettent en effet, comme nous, que la société civile se forme sans aucune espèce de convention et dès que les hommes sont groupés. Il faut leur rendre justice, et reconnaître qu'ils n'auront pas peu contribué à démoder la théorie du contrat social et à démontrer que la société civile n'a rien d'artificiel<sup>1</sup>.

Mais ils ne mettent pas le doigt sur la vraie cause de cette formation instantanée du lien social. Ils l'attribuent à une sorte de force attractive, à un penchant, à la socialité, au *goût de l'État*<sup>2</sup>.

Le penchant ou l'instinct suffit pour expliquer la formation de la société entre des êtres dépourvus de liberté : mais comment un penchant peut-il engendrer par soi-même et sans le secours du contrat une société obligatoire pour des êtres libres ? Bluntschli nous dit que, de par le *goût de l'État*, la volonté une de l'ensemble — lisez la majorité — a le droit d'imposer des lois et un gouvernement à la minorité. C'est une affirmation qui n'a pas pour le lecteur la même évidence que pour l'auteur. D'abord, il y a des hommes qui n'ont pas le *goût de l'État* et qui goûteraient par-dessus tout l'anarchie. En tout cas, les êtres libres ont le droit de ne pas suivre un goût qui n'est

<sup>1</sup> Toutefois, M. Fouillée ne participe pas autant que les autres sociologues à ce double mérite, ou du moins au premier. M. Fouillée, qui aime les conciliations hardies, soutient tout à la fois l'idée du contrat social et celle de l'organisme social, et pour lui toute la science sociale se synthétise dans cette formule : la société est un organisme *contractuel*. (*La Science sociale contemporaine*, Conclusion II.) Décidément M. Fouillée a, sur la matière des contrats, des notions tout à fait nouvelles et ignorées des jurisconsultes.

<sup>2</sup> Pour M. Tarde, c'est l'instinct d'imitation, une suggestion réciproque, un hypnotisme mutuel, une espèce de somnambulisme qui fonde la société. (*Qu'est-ce qu'une société?* Revue philosophique, 1884, t. XVIII.)

qu'un goût, c'est-à-dire qui n'est pas doublé d'un devoir. La raison se demande en vain comment ceux qui ont le goût de la société civile peuvent avoir par cela seul le droit d'obtenir cet état de choses envers et contre tous, et d'y assujettir ceux qui n'ont pas le même goût, ou qui, l'ayant, jugent bon de ne pas le suivre.

C'est à la morale, encore une fois, c'est au devoir qu'il faut en venir pour expliquer la formation immédiate d'une société nécessaire entre des êtres libres qui entrent en contact. Les hommes, dès qu'ils se trouvent groupés, sont de plein droit en société civile, non pas parce que la plupart en ont le *goût*, mais parce que tous ont le droit et le devoir de réclamer et de procurer l'ordre de choses sans lequel toutes leurs facultés, leur vie, leur vertu sont en détresse<sup>1</sup>. Et ce n'est pas seulement la majorité, comme le suppose à tort Bluntschli, qui peut exiger le fonctionnement de la société civile : la minorité, une fraction quelconque, un seul membre a ce droit, sinon ce pouvoir.

15. La théorie de l'organisme social est l'exagération et comme la caricature de quelques idées aussi simples que vraies et aussi anciennes que simples.

Les membres d'une société en général, de la société civile en particulier, en tant qu'ils sont associés, ont, à l'égard des tiers, des intérêts et des droits tellement identiques, que l'on peut, pour le relief des idées et la commodité du langage, les considérer comme ne formant à eux tous qu'une seule personne, propriétaire de leurs biens indivis, titulaire de leurs droits semblables, débi-

<sup>1</sup> Voir *supra*, XI, 7.

trice de leurs devoirs égaux. Aussi, l'usage s'est introduit dans toutes les langues de personnifier l'association, spécialement l'État, et de désigner par cette métaphore l'ensemble des associés envisagés comme tels. Le législateur lui-même fait souvent de cette figure de rhétorique une fiction juridique, et trouve là un moyen détourné mais élégant d'assurer aux associés certaines facilités, qu'il pourrait, du reste, leur accorder directement. Rien de plus légitime et même de plus utile que cette image et cette fiction. Elle résume une situation, elle évite des périphrases, elle peint d'une façon rapide et vivante l'étroite union des associés dans la société et dans la société seulement, l'évolution du patrimoine collectif indépendante de celle des patrimoines propres aux associés. Mais qu'on ne la prenne pas pour une réalité, et quand on parle des droits, des devoirs, de la vocation, des biens, des dettes de la société, qu'on n'entende pas autre chose que les droits, les devoirs, la vocation, les biens, les dettes des associés comme tels.

16. D'autre part, il est certain qu'il règne entre les membres d'une société civile bien ordonnée une harmonie, une division des fonctions et une unité, qui offrent quelque ressemblance avec ce qu'on admire dans l'organisme. A cette source de comparaisons et de lieux communs les poètes et les orateurs ont puisé de tout temps. L'apologue des membres révoltés contre l'estomac, que Ménénios Agrippa fit comprendre à la plèbe mutinée, en 493 avant J.-C., prouve que les idées organiques, n'en déplaise à Bluntschli, sont antérieures à Frédéric le Grand. Platon compare les trois ordres qu'il distingue dans l'État, les

mercenaires, les guerriers et les magistrats, aux trois principes qu'il trouve chez l'homme, savoir : l'appétit concupiscible, l'appétit irascible, la raison<sup>1</sup>. Saint Paul déclare que « nous ne sommes qu'un seul corps en Jésus-Christ et sommes les membres les uns des autres.<sup>2</sup> » Bodin a écrit ces lignes : « La République bien ordonnée » doit ressembler au corps humain, auquel tous les » membres sont joints et unis d'une liaison merveilleuse, » et chacun fait sa charge; néanmoins, quand il est besoin, » l'un aide toujours à l'autre, l'un est secouru par l'autre, » et tous ensemble se fortifient pour maintenir la santé, » beauté et allégresse de tout le corps<sup>3</sup>. » Pascal a dit « que la suite des hommes pendant le cours de tant de » siècles doit être considérée comme un même homme » qui subsiste toujours et qui apprend continuellement<sup>4</sup>. » Rousseau, dans l'*Encyclopédie*<sup>5</sup>, fait entre l'État et la personne humaine un parallèle qui défloré quelque peu les descriptions anatomiques des modernes sociologues : « Qu'on me permette, dit-il, d'employer pour un moment une comparaison commune et peu exacte à bien des égards, mais propre à me faire mieux entendre.

» Le corps politique, pris individuellement, peut-être » considéré comme un corps organisé, vivant et semblable » à celui de l'homme. Le pouvoir souverain représente la

<sup>1</sup> *La République*, liv. V. — Platon compare encore l'État à l'individu dans les *Lois*; « L'un et l'autre, dit-il, doivent se vaincre en réprimant, l'un ses séditions, et l'autre ses passions. »

<sup>2</sup> *Rom.* XII, 4; *I. Corinth.* XII, 12. — Voir aussi saint Augustin, *Cité de Dieu*.

<sup>3</sup> Bodin, *la République*, liv. IV, ch. v; voir aussi liv. VI, ch. iv.

<sup>4</sup> *Fragment sur le traité du vide*.

<sup>5</sup> V° Économie.

» tête; les lois et coutumes sont le cerveau; les juges et » les magistrats sont les organes de la volonté et des » sens; le commerce, l'industrie et l'agriculture sont la » bouche et l'estomac, qui préparent la substance com- » mune; les finances publiques sont le sang, qu'une » sage économie, en faisant les fonctions du cœur, dis- » tribue par tout l'organisme; les citoyens sont le » corps et les membres, qui font mouvoir, vivre et tra- » vailler la machine. On ne saurait blesser aucune par- » tie sans qu'aussitôt une sensation douloureuse ne » s'en porte au cerveau, si l'animal est dans un état de » santé. »

Nous applaudissons volontiers à ces rapprochements ingénieux. Comme Huxley<sup>1</sup>, nous ne voyons pas trop quelles conséquences pratiques on peut en tirer. Mais s'ils n'ont pas de valeur scientifique, ils ont parfois une grande valeur littéraire et fournissent à l'éloquence des images persuasives et des arguments insinuants. Que l'on continue donc à comparer la société à l'organisme; qu'on dise même que la société est un organisme, si par organisme on veut simplement entendre un système de forces vivantes. Mais qu'on abandonne cette fantaisie de la regarder elle-même comme vivante; qu'on ne dise plus qu'elle est un organisme, s'il faut entendre par organisme un être réel et animé; qu'on cesse de nous présenter sans rire une métaphore pour une personne.

17. Ce qui est vrai encore, ce qui était connu avant que Darwin eût créé un nouveau vocabulaire pour le dire,

<sup>1</sup> *Fortnightly Review*, novembre 1871.

c'est que les événements, les circonstances, le climat exercent une grande influence sur les allures, les mœurs, le caractère et le développement des peuples, et donnent à chacun d'eux une physionomie à part; c'est que cette physionomie se modifie avec ses causes, et qu'un même État devient tour à tour, par exemple, belliqueux et pacifique, suivant les conditions de vie qui lui sont faites. Mais la personnalité de l'État n'a que faire dans l'explication de ces phénomènes historiques. C'est sur les individus dont l'ensemble constitue le peuple que s'exercent toutes ces influences, sans jamais, du reste, supprimer la liberté ni abroger l'immuable loi naturelle.

18. Quant à la méthode d'observation, que la nouvelle école porte aux nues, nul n'en conteste l'excellence. Nous accordons que la science sociale peut être rangée parmi les sciences naturelles. L'observation de l'homme concret par la conscience et les sens, pourvu qu'elle soit complète et porte sur la raison et la volonté libre, comme sur le cœur et le corps, doit préparer et inspirer toute conclusion sur l'origine de la société, tout jugement sur son fonctionnement, toute loi positive sur ses démarches. Les sociologues parlent incontestablement de la méthode d'observation beaucoup plus qu'on ne l'a jamais fait. Ils se tromperaient pourtant, s'ils croyaient qu'ils ont le mérite de l'avoir inventée ou inaugurée; ils se tromperaient encore, s'ils pensaient qu'ils en ont aujourd'hui le monopole; ils se tromperaient enfin tout aussi gravement, s'ils se vantaient de lui être toujours fidèles, eux qui ne voient pas la liberté de l'homme et qui voient la conscience de

la cellule, la personnalité, les organes digestifs et le sexe de l'État<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> La théorie de l'organisme social n'a pas été sans déteindre sur quelques œuvres récentes de théologiens, surtout étrangers. Ils lui empruntent des formules et des aperçus qu'ils plient, du reste, aux exigences de la plus parfaite orthodoxie. Ainsi, le P. Meyer, S. J., dans ses *Institutiones juris naturæ secundum principia sancti Thomæ Aquinatis*, rajeunit et métamorphose singulièrement les principes de saint Thomas par des expressions et des idées prises dans l'arsenal des modernes sociologues. Pour la première fois, les mots de sociologie, d'organisme, de cristallisation, ... ont les honneurs du latin. Les lignes suivantes du P. Meyer pourraient être signées par Bluntschli : « Itaque societas, qua persona moralis, non solum ipsa a singulis personis quibus componitur, distincta, sed propria etiam vitali activitate prædita est, quæ proin cum activitate individuorum hominum in societate viventium confundi non debet. Hinc est, quod corpus sociale, quum primum ita constitutum est, ut vere persona moralis censi possit, sua natura proprium aliquod et ab omni alio distinctum subjectum efficitur non solum actionum moralium, verum et officiorum et jurium. » (Prem. édit., n° 349.) Ce que le P. Meyer appelle l'activité propre de la société, les devoirs de la société, les droits de la société, ne sont autre chose que l'activité, les devoirs, les droits des associés en tant qu'associés et du souverain en tant que souverain. Sur l'origine de la société civile, voici la pensée du P. Meyer : il admet que très exceptionnellement elle est le produit d'une convention (n° 427); mais d'habitude elle est le résultat de causes nombreuses dont le concours la crée insensiblement et sans le consentement de l'homme, *paulatim, organice et quasi per modum cujusdam moralis crystallisationis* (n° 361). Ces causes sont principalement le sentiment de la communauté de nature et de fin, l'indigence physique et morale, la sympathie mutuelle, la faculté de parler (n° 398). Il nous est impossible de concevoir comment ces faits peuvent par eux-mêmes associer et obliger des êtres libres; des êtres libres ne peuvent être obligés que par le devoir ou par un contrat. C'est entre ces deux idées seules que le débat sur l'origine immédiate de la société est possible et net. La sociabilité dont le P. Meyer signale les principales manifestations, peut démontrer l'existence du devoir ou l'utilité du contrat, et facilite l'exécution de l'un ou de l'autre, mais ne constitue pas par elle-même le lien qui enchaîne les hommes dans la société civile. Du reste, les faits et penchants qu'énumère le P. Meyer réclament et proclament la société universelle ou humaine bien plutôt que la société civile.

## XXVI

## Doctrine du simple bon sens.

**Sommaire.** — 1. Ce que nous entendons par doctrine du simple bon sens. — 2. Domat. — 3. Fénelon. — 4. De Maistre. — 5. De Bonald. — 6. Portalis. — 7. Charles Comte. — 8. Bellime. — 9. Niebuhr. — 10. Laboulaye. — 11. MM. Thiérceclin, Lucien Brun, Glasson, etc.

1. Enfin, nous pouvons réunir en une école que nous appellerons l'école du simple bon sens un assez grand nombre de publicistes dispersés dans les siècles, qui rejettent formellement toute idée de pacte social, mais se bornent ensuite à dire, sans démonstration scientifique, que la société civile existe parce qu'elle doit exister, parce que la nature et la Providence le veulent ainsi. La partie négative de leur opinion est irréprochable ; la partie positive n'est pas fausse, mais elle est vague et incomplète. Elle peut satisfaire l'esprit peu exigeant de la masse des lecteurs, elle ne suffit pas à ceux qui aiment à se rendre un compte exact des choses. Ces auteurs ont et communiquent l'instinct de la vérité : ils n'en ont peut-être pas et ils n'en donnent pas la science. Plus d'un excelle à montrer que la société civile est indispensable au bonheur de

l'homme, aucun ne montre avec précision quand et comment elle se forme. Presque tous, du reste, dans leurs considérations un peu vagues, semblent ne pas bien discerner la société civile de la société universelle.

2. C'est évidemment de la société universelle que Domat parle si noblement dans les premiers chapitres de son *Traité des lois*. Il parle peu de l'origine de la société civile, qui se confond pour lui avec l'origine du pouvoir, et il se borne à dire qu'elle est providentielle<sup>1</sup>.

3. Fénelon, malgré quelques passages équivoques dans lesquels il semble admettre un état primitif de liberté naturelle<sup>2</sup>, peut être rangé parmi les auteurs de cette catégorie. On trouve, en effet, dans l'*Essai sur le gouvernement civil*<sup>3</sup> les pensées suivantes : « Les hommes ne naissent » pas libres de s'assujettir à telle société qu'ils voudront » ou de former de nouvelles sociétés selon leurs ca- » prices.... Loin d'ici toutes ces monstrueuses idées qui » nous enseignent que les sociétés ne se forment que par » un contrat arbitraire, comme les compagnies de mar- » chands qui s'associent librement pour faire le com- » merce et s'en retirent quand ils n'y trouvent plus leur » profit.... Être sociable, c'est un caractère essentiel de » l'humanité<sup>4</sup>.... Nous avons déjà vu que l'homme, anté- » rieurement à tout contrat libre, à toute forme de gou- » vernement, à tout consentement exprès ou tacite, naît » membre d'une société dont il droit préférer le bien

<sup>1</sup> *Traité des lois*, ch. IX, VIII ; *le Droit public*, liv. I, t. II.

<sup>2</sup> *Dialogues des morts*, Coriolan et Camille.

<sup>3</sup> Publié par le chevalier de Ramsay, d'après les idées de Fénelon.

<sup>4</sup> *Oper. cit.*, ch. III.



» public à son bien particulier, et, par conséquent, qu'il  
» n'est ni son maître ni sa loi à lui-même. <sup>1</sup>. »

4. Joseph de Maistre affirme encore plus autoritairement la nécessité providentielle de la société civile : « Il  
» faut donc renvoyer dans les espaces imaginaires les  
» idées de choix et de délibération dans l'établissement  
» de la société. Cette opération est l'œuvre immédiate de  
» la nature ou, pour mieux dire, de son auteur <sup>2</sup>. » Au même endroit il écrit cette robuste pensée : « Mettez-  
» vous l'homme en contact avec ses semblables : dès ce  
» moment vous supposez le souverain. » Cette formule contient la vérité vraie, mais elle est énigmatique si elle n'est point la conclusion d'une démonstration rigoureuse qu'on ne trouve pas chez Joseph de Maistre.

5. De Bonald trouve aussi une formule forte et exacte, mais que devrait éclairer un raisonnement précis qu'il ne fait pas : « Cet accord de tous les intérêts opposés qui  
» forma la société fut-il volontaire ou forcé? demande le  
» philosophe. Ni l'un ni l'autre, dit la raison : il fut  
» nécessaire <sup>3</sup>. » L'expression est sans doute ici plus juste que la pensée, car ailleurs le même publiciste écrit cette ligne nuageuse : « La société est obligée et le résultat d'une force, soit de la force de la persuasion, soit  
» de la force des armes <sup>4</sup>. »

6. Portalis nous dit que « la société n'est point un  
» pacte, mais un fait.... Les hommes sont unis, ils vivent

<sup>1</sup> *Oper. cit.*, ch. VI.

<sup>2</sup> *Étude sur la souveraineté*, ch. III.

<sup>3</sup> *Théorie du pouvoir politique et religieux*, liv. I, ch. I. Voir aussi *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société*, ch. II.

<sup>4</sup> *Législation primitive*, liv. II, ch. IX, à la note.

» en société parce que tel est le vœu de la nature qui les  
» a rendus sociables.... Le sort des hommes en masse,  
» comme celui des individus, est subordonné à une foule  
» de circonstances et d'événements qu'il est impossible de  
» réduire en théorie.... Un peuple devient donc un peuple  
» par des relations naturelles ou fortuites, par les habitudes des individus qui le composent, par une certaine  
» succession de faits, et non par un acte unique et  
» formel <sup>1</sup>. »

7. Charles Comte critique avec verve le contrat social. « Ayant écarté, dit-il, de la science de la législation le  
» contrat social et les conventions primitives, on demandera peut-être comment les sociétés se sont formées. Si  
» c'est une question théologique dont on demande la solution, chacun peut la résoudre en consultant les livres  
» qui sont la base de sa croyance. Si c'est au contraire  
» une question historique, elle est insoluble : l'histoire ne  
» fournit à cet égard aucune lumière. Partout où l'on a  
» rencontré des hommes, on les a vus réunis en groupes  
» et en familles, mais personne n'a jamais observé la manière dont ces groupes avaient été formés.... Ils sont  
» soumis à telles lois ou à telle forme de gouvernement,  
» non parce qu'ils ont jugé à propos de faire un choix,  
» mais parce qu'il était impossible que cela fût autrement <sup>2</sup>. »

8. Selon Bellime, « la vérité est que la société n'est ni  
» un fait fatal ni un fait entièrement volontaire, que les

<sup>1</sup> *De l'usage et de l'abus de l'esprit philosophique*.

<sup>2</sup> *Traité de législation*, Paris, 1855, ch. XI.

» hommes ont probablement toujours vécu réunis et qu'ils  
» ne vivront jamais autrement <sup>1</sup>. »

9. Niebuhr <sup>2</sup> écrit ces lignes : « On ne saurait donc  
» assez repousser l'erreur de ceux qui font résulter la  
» société et toutes les institutions qui en découlent d'un  
» contrat originaire. Il n'en est pas de plus dangereuse et  
» de plus antisociale. A quelque époque que l'histoire  
» nous fasse connaître l'homme, toujours et partout nous  
» trouvons... le gouvernement établi, la société préexis-  
» tante. Croire que l'homme a pu subsister pendant une  
» période plus ou moins longue hors de la société;  
» c'est comme si l'on croyait qu'il a pu vivre sans les  
» facultés nécessaires à sa vie animale. L'homme est  
» essentiellement social, n'a d'existence possible que  
» dans la société : il ne peut être entendu que né dans  
» l'État. »

10. D'après Laboulaye : « L'État ou la forme sociale  
» n'est point un mal nécessaire accepté par des individus  
» indépendants, afin d'éviter de plus grands maux ; ce  
» n'est pas davantage un contrat dont l'origine est introu-  
» vable, contrat dans lequel les générations passées au-  
» raient stipulé sans droit pour les générations présentes.  
» Il n'y a rien d'arbitraire dans l'existence de l'État.  
» C'est un ordre essentiel, un ordre supérieur et divin,  
» auquel nul peuple ne peut se soustraire sans se dis-  
» soudre et cesser d'être <sup>3</sup>. »

<sup>1</sup> *Philosophie du droit*, liv. III, ch. III. — Toujours la confusion entre la société universelle, le rapprochement ou la réunion des hommes qui l'actualise, et la société civile qui s'y superpose.

<sup>2</sup> *Histoire romaine*, t. II, p. 5.

<sup>3</sup> *Questions constitutionnelles*.

11. MM. Thiercelin <sup>1</sup>, Pradier-Fodéré <sup>2</sup>, Charles Périn <sup>3</sup>, Glasson <sup>4</sup>, Lucien Brun <sup>5</sup>, etc., répètent à l'envi et avec éloquence que la société « est un fait primitif et nécessaire, » et qu'elle est l'œuvre de la nature. Mais outre qu'ils parlent confusément de la société universelle et de la société civile, ils ne disent pas non plus comment la nature forme celle-là ou celle-ci. D'après tel d'entre eux, il semblerait que l'homme est en société en vertu d'une loi fatale et physique analogue à celles qui président à la circulation du sang, aux fonctions des sens. C'est inexact. L'homme est en société en vertu d'une loi obligatoire et non d'une loi fatale. « Comme les astres, dit un autre <sup>6</sup>, » gravitent dans leurs orbites parce qu'ils sont force et » pesanteur, ainsi l'homme est en société parce qu'il est » intelligence et amour. » L'intelligence et l'amour n'associent pas par eux-mêmes des êtres libres.

<sup>1</sup> *Principes du droit*, ch. I.

<sup>2</sup> *Éléments de droit public et d'économie politique*.

<sup>3</sup> *Les Lois de la société chrétienne*, liv. I, ch. I.

<sup>4</sup> *Éléments de droit français*, liv. I, ch. II.

<sup>5</sup> *Introduction à l'étude du droit*.

<sup>6</sup> Funck-Brentano, *la Civilisation et ses lois*, liv. I, ch. II. — Thiercelin émet une idée semblable et nous dit que ce qui forme la société, c'est un penchant, une sympathie, une passion à laquelle nous cédon sans résistance. (*Principes du droit*, ch. I.) Ces deux auteurs se rapprochent ici de la théorie organique. (Voir *supra*, xxv, 14.)

## XXVII

## L'origine du pouvoir.

**Sommaire.** — 1. Transition. — 2. Nécessité du pouvoir dans la société civile. — 3. Cette nécessité démontre que le pouvoir vient de la nature et de Dieu. — 4. Mais c'est le pouvoir lui-même qui vient directement de Dieu : ce n'est pas la possession du pouvoir. Des faits humains déterminent le sujet et les formes du pouvoir. — 5. Sur la question de savoir quels sont ces faits humains, nous nous séparons ici de l'opinion la plus commune. — 6. Faits humains qui, suivant nous, déterminent le sujet du pouvoir. — 7. L'occupation est le mode originaire d'acquérir le pouvoir : preuves. — 8. En quoi consiste ici l'occupation. — 9. Applications. — 10. L'occupation de la souveraineté peut s'opérer au profit d'une personne collective. — 11. Cette personne collective peut être le peuple même. — 12. Auteurs dont l'opinion se rapproche de la nôtre. — 13. Transmission du pouvoir par convention. — 14. La succession. — 15. La conquête. — 16. La prescription. — 17. En disant que le pouvoir vient de Dieu, les catholiques ne pensent nullement à une intervention surnaturelle de la divinité. — 18. Ils ne pensent pas non plus que tout gouvernement, même usurpateur, vienne de Dieu et doive être accepté.

1. Nous avons vu se former la société civile : il faut voir maintenant se former dans son sein le pouvoir qui coordonne et dirige les efforts de tous dans la poursuite du but social.

2. Constatons d'abord que le fonctionnement de la société civile est impossible sans ce pouvoir.

Dans toute association nombreuse, longue, et dont le but, pour être atteint, exige tout à la fois le concours simultané des efforts et la variété des démarches, l'autorité est indispensable : car il n'est pas possible que, sans elle, l'accord existe sur tant de points entre tant d'associés, et le moins fâcheux résultat de la contrariété de leurs vues et de l'incohérence de leurs efforts serait l'inertie et l'impuissance complète de l'association.

La société civile surtout, qui renferme des millions d'individus de tout âge, de toute intelligence, de toute moralité, et qui doit, indéfiniment et par des moyens innombrables, poursuivre pour ses membres des conditions de bonheur inaccessibles à leurs efforts séparés, tenterait évidemment l'impossible, si un pouvoir obéi n'obtenait des associés l'unité de vues et l'harmonie des efforts, ne guidait toutes ces volontés dans le même sens, ne choisissait les démarches communes, n'indiquait la manière de les accomplir. Qu'il s'agisse de défendre la patrie, de faire une expédition, ou tout simplement de fixer l'emplacement d'une route, la divergence des opinions, si personne n'avait le pouvoir de commander, rendrait chimérique l'action commune ; aucune mesure ne rallierait l'unanimité des concours ; chacun poursuivrait à sa mode le bien public ; les entreprises les plus inconciliables, également inspirées peut-être par les meilleures intentions, se feraient mutuellement avorter ; rien ne pourrait aboutir. « Il n'y a point, dit Bossuet, de pire » état que l'état de l'anarchie, c'est-à-dire l'état où il n'y » a point de gouvernement ni d'autorité. Où tout le » monde peut faire ce qu'il veut, nul ne fait ce qu'il » veut ; où il n'y a point de maître, tout le monde est

» maître; où tout le monde est maître, tout le monde  
» est esclave<sup>1</sup>. »

Sans gouvernement, « l'homme, dit de Maistre, serait  
» à la fois sociable et insociable, et la société serait à la  
» fois nécessaire et impossible<sup>2</sup>. »

Seuls, quelques sectes ignorantes ou passionnées, comme celle des anabaptistes et celle des illuminés; quelques rêveurs, l'un de dix-huit ans, viril de style et d'éloquence, enfant par les idées, La Boétie<sup>3</sup>; un autre, plus mûr, mais tout aussi jeune de fougue et d'audace, singulier mélange de raison et de folie, Proudhon<sup>4</sup>, ont soutenu ce paradoxe, que les gouvernements et les lois sont inutiles.

M. Acollas proclame à satiété l'autonomie de l'individu, repousse toute souveraineté, même celle du peuple, et semble au premier abord vouloir, comme La Boétie, se passer de gouvernement. Mais, en fin de compte, il donne au peuple, sinon le droit de faire la loi, du moins le droit de « déclarer » souverainement les lois « qui dérivent de la nature des choses » : ce qui revient au même. Ce raffinement ne l'empêche pas d'être tout simplement un partisan de la souveraineté du peuple, et non un anarchiste<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> *Politique tirée de l'Écriture sainte*, liv. I, art. 3, prop. VI.

<sup>2</sup> *Du Pape*, liv. II, ch. I.

<sup>3</sup> *Contre'un ou Discours de la servitude volontaire*. — La Boétie mourut à trente-deux ans, guéri de ses utopies, « affectionné au repos de son pays, ennemi des remuements et nouvelletés de son temps. » (Montaigne.)

<sup>4</sup> *Idee générale de la Révolution*, p. 284.

<sup>5</sup> *Philosophie de la science politique*. Cet ouvrage de droit public est très inférieur aux ouvrages de droit civil du même auteur. Il y fait preuve d'une ignorance des doctrines catholiques qui dépasse l'imagination.

M. Thiercelin, dans un ouvrage confus, où M. Acollas semble pourtant avoir cherché des lumières pour le sien, pose aussi cet audacieux principe : toute souveraineté est illégitime<sup>1</sup>. Mais on s'aperçoit bientôt qu'il entend, très arbitrairement, par souveraineté, le droit *illimité* de commander, c'est-à-dire le droit de commander même l'injustice. Il est certain que la souveraineté, dans ce sens, n'est pas légitime, ou mieux n'existe pas. M. Thiercelin, qui nie la souveraineté, reconnaît la nécessité des gouvernements, dont la mission serait seulement de constater et de faire respecter le droit<sup>2</sup>.

3. Puisque le pouvoir est indispensable au fonctionnement de la société civile, il vient, avec elle et comme elle, de la nature et, par conséquent, de Dieu.

L'humanité périrait sans la société civile, la société civile périrait sans le pouvoir : le pouvoir est donc bien une institution naturelle et divine, et non une création arbitraire de l'homme. *Omnis potestas a Deo*<sup>3</sup>. *Per me*, dit encore l'Écriture sainte, *reges regnant et legum conditores justa decernunt, per me principes imperant et potentes decernunt justitiam*<sup>4</sup>.

Cette sublime origine du pouvoir ennoblit singulière-

<sup>1</sup> *Principes du droit*, liv. III, ch. I.

<sup>2</sup> *Oper cit.*, liv. III, ch. v. Nous croyons fort que M. Thiercelin veut dire, sans s'en rendre bien compte, que la mission des gouvernements est de commander selon la raison et la justice; et, s'il en est ainsi, après bien des détours, il se trouve d'accord avec tout le monde ou presque tout le monde. Mais s'il faut prendre sa formule à la lettre, il rétrécit outre mesure, comme nous le verrons plus tard, la mission du gouvernement.

<sup>3</sup> S. Paul, *ad Rom.* XIII, 1, 4.

<sup>4</sup> *Prov.* VIII, 15, 16.

ment l'obéissance, et peut seule expliquer la facilité avec laquelle il l'obtient <sup>1</sup>.

4. Mais, ce qui vient toujours et directement de la nature des choses et de Dieu, c'est le pouvoir lui-même, ce n'est pas la possession du pouvoir par tel ou tel souverain.

Dieu, par la nature, exige et, par conséquent, crée le pouvoir : mais il Lui a plu de ne pas déterminer ou du moins de ne pas déterminer à Lui seul le sujet et la forme du pouvoir <sup>2</sup>. Personne n'a par nature et de plein droit le pouvoir. Ce sont des faits humains, combinés avec les circonstances naturelles et aussi, dans une mesure qui échappe à la science, avec l'action mystérieuse de la Providence, qui opèrent cette détermination.

En cela, la société civile diffère de la société conjugale <sup>3</sup> et de la société paternelle, dans lesquelles le sujet de l'autorité est immédiatement déterminé par la nature <sup>4</sup>.

<sup>1</sup> « Car comment serait-il possible qu'un homme seul, faible, nud, désarmé, peust commander à tant de milliers d'hommes, se faire craindre, suivre et obéir, en toutes ses volontés, s'il n'y avait quelque divinité, et quelque parcelle de la puissance de Dieu meslée. » (*Satyre ménippée*, Harangue de M. d'Aubray.)

<sup>2</sup> Dieu n'a déterminé directement le sujet du pouvoir que chez le peuple hébreu, à deux reprises : Saül et David furent désignés par Lui.

<sup>3</sup> La société conjugale, toute naturelle et divine qu'elle soit, se forme librement ; mais, dès qu'elle est formée, le mari est forcément investi du pouvoir.

<sup>4</sup> L'ensemble des idées qui viennent d'être exprimées se trouvent admirablement condensées dans les lignes suivantes de Bellarmin :

« ... Politicam potestatem in universum consideratam, non descendendo in particulari ad monarchiam, aristocratiam, vel democratiam, immediate esse a solo Deo ; nam consequitur necessario naturam hominis, proinde est ab illo, qui fecit naturam hominis ; præterea hæc potestas est de jure naturæ ; non enim pendet ex consensu hominum, nam velint, nolint, debent regi ab aliquo, nisi velint perire humanum genus, quod est contra naturæ inclinationem. At jus naturæ est jus

5. Quels sont les faits humains qui déterminent le sujet du pouvoir ?

Ici, nous devons tout de suite avertir le lecteur qu'il existe sur cette question une opinion célèbre, adoptée par la grande majorité des penseurs sérieux, enseignée par saint Thomas, Suarez et vingt autres grands théologiens, abandonnée, à la vérité, par de Maistre, de Bonald, de Haller, Taparelli, Liberatore, mais professée encore par un très grand nombre d'excellents esprits, et qui est, en somme, l'opinion courante parmi les catholiques. Nous exposerons plus loin <sup>1</sup> très fidèlement ce système, d'après lequel le choix exprès ou tacite du peuple est le fait humain normal qui confère la souveraineté. C'est un système plausible, simple, séduisant. Néanmoins, après de longues méditations, nous doutons de son exactitude, et ce n'est pas lui que nous présenterons ici comme la vérité. Non sans regrets ni timidité, nous allons nous écarter encore des chemins battus par une foule de grands hommes, et proposer un système qui nous est en grande partie personnel. Nous n'espérons guère et nous désirons à peine qu'on nous donne raison contre de si hautes et si nombreuses autorités ; mais nous n'avons pas cru que le prestige de tant de noms illustres et le respect profond qu'ils nous inspirent dussent nous faire abdiquer ou taire notre manière de voir.

6. Suivant nous, le fait normal et primordial qui donne le pouvoir, c'est l'occupation.

divinum : jure igitur divino introducta est gubernatio, et hoc videtur proprie velle Apostolus cum dicit Romanis (13) : Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit. » (Bellarmin, *De laicis*, lib. III, cap. VI.)

<sup>1</sup> Voir ci-dessous, xxxviii.

L'occupation est le mode *originnaire* d'acquérir le pouvoir, c'est-à-dire le mode d'acquérir le pouvoir encore vacant.

A côté, ou plutôt à la suite de ce mode originnaire, nous reconnaissons quatre modes *dérivés* d'acquérir le pouvoir, c'est-à-dire quatre faits qui le transfèrent d'une personne à une autre, savoir : la convention, la succession, la conquête, la prescription.

Il en est donc du pouvoir comme de la propriété : il y a plusieurs manières de l'acquérir, et parmi elles, l'une est originnaire et les autres dérivées.

Étudions successivement les cinq faits qui déterminent le sujet de la souveraineté, et surtout le fait originnaire, qui est le plus intéressant et par lequel notre enseignement diffère des idées généralement reçues.

7. L'occupation, dans le sens le plus large, est la prise de possession des choses qui ne sont encore à personne.

La nécessité pratique et la justice veulent que les choses sans maître appartiennent au premier occupant.

Or, le pouvoir, à l'origine, est *res nullius* : car aucun individu n'en est investi de plein droit par la nature, et dire qu'il appartient à la multitude et que cette masse confuse est ainsi appelée à se commander et à s'obéir à soi-même, c'est formuler, à la vérité, une idée qui jouit encore d'un grand crédit, mais dont nous affirmons et démontrerons l'inexactitude.

Puisque le pouvoir n'appartient de plein droit ni à un individu, ni à la masse des individus, il appartient au premier qui est de taille à le posséder et qui en prend en effet possession : comme sur un navire privé de ses

chefs, la barre appartient au premier passager qui s'en empare et sait la manœuvrer.

Nous avons vu que, dès que le groupe est formé, ses membres ont immédiatement droit les uns contre les autres à tout ce qui est but ou moyen essentiel dans la société civile : ils ont donc droit, avant tout, à ce qu'il y ait un pouvoir organisé. Or, comme il serait souvent impraticable et toujours très long de demander à tous leur coopération dans l'accomplissement de l'obligation commune ; comme un très grand nombre d'associés et même la plupart, à cause de leur âge, de leur sexe, de leur inintelligence ou de leur ignorance, sont incapables d'y concourir utilement ; comme il peut se faire que d'autres, préférant l'anarchie, refusent leur collaboration ; comme il y a urgence, et parfois nécessité de salut public ; comme il n'y a point ici de tribunal qui puisse forcer d'agir les débiteurs récalcitrants ou retardataires et habiliter les incapables : chaque membre du groupe a le droit, soit avec le concours de plusieurs autres, soit, s'il était possible, à lui seul, de prendre et d'organiser le pouvoir, et de payer ainsi à lui-même et à tous ce qui est dû par tous et par lui-même.

8. Prendre possession du pouvoir, c'est avoir et déployer la force nécessaire pour se faire obéir. Pour le pouvoir, comme pour la propriété, le fait donne le droit, quand le droit n'appartient encore à personne.

Pour acquérir par ce mode le pouvoir, comme la propriété, il ne suffit pas d'exprimer un désir et de faire une manifestation : il faut une prise de possession effective, il

faut vraiment dominer la chose vacante, la mettre et la tenir sous sa puissance.

L'occupation du pouvoir suppose donc chez qui l'accomplit la supériorité d'intelligence et d'activité, de crédit et de ressources. Le Créateur ne peut être accusé d'avoir livré au hasard la détermination du sujet de la souveraineté : le premier occupant ne peut pas être le premier venu.

Cette remarque nous permet de souscrire presque sans réserve à cette proposition de Haller, de Taparelli, de M. Rothe, que le pouvoir va naturellement à la supériorité de force, d'aptitude ou de mérite.

Le plus souvent, et même toujours, celui qui occupe le pouvoir n'y parvient qu'avec l'assentiment et l'appui d'un plus ou moins grand nombre de membres du groupe, des plus importants, des plus sages : voilà qui comble en grande partie l'abîme qui semble séparer notre système du système traditionnel.

Presque toujours, enfin, cette prise de possession est si bien préparée et comme sollicitée par les circonstances, qu'elle s'opère sans secousse et parfois même insensiblement. Nous pourrions presque accepter, mais à titre d'image seulement, la formule que prennent à la lettre les partisans de l'organisme social : les gouvernements ne se font pas, ils poussent.

9. Le premier occupant sera, par exemple, un chef de famille qui transforme insensiblement sa puissance paternelle en puissance politique sur ses enfants grandis et établis autour de lui, en dehors de toute autre société civile. L'expérience du père, le respect qui l'environne rendent,

de sa part, la prise de possession de la souveraineté aussi facile que bienfaisante.

Le premier occupant peut encore être un homme dont le génie, les talents, les vertus l'emportent éminemment sur tout ce qui l'entoure. Étant seul à même de bien diriger le groupe, il n'a pas seulement la possibilité, il a le devoir de prendre en mains le commandement.

Le premier occupant du pouvoir sera encore le propriétaire puissant de vastes domaines, autour duquel se serrent en groupe ceux qui obtiennent de lui des tenures, des charges, des secours.

10. L'occupation de la souveraineté peut n'être pas le fait d'un seul. Nous ne voulons plus parler du cas où celui qui veut prendre en mains le pouvoir est aidé par d'autres membres du groupe. Nous voulons parler de l'hypothèse fréquente où l'occupation s'opère au profit de plusieurs. Les principaux membres du groupe, qualité et quantité essentiellement variables et relatives, peuvent s'unir pour prendre possession du pouvoir vacant. Ils forment alors une personne collective, qui détient la fonction suprême, soit pour la conserver, soit pour la transférer à un autre possesseur choisi par eux.

C'est ce qui arrive généralement quand, dans un État déjà ancien, la souveraineté devient vacante, par exemple, par l'extinction de la famille régnante. Il est rare qu'un citoyen se trouve qui ait la puissance et la hardiesse de s'emparer spontanément du pouvoir. Mais un plus ou moins grand nombre de citoyens, les notables, les plus éclairés, les plus diligents, s'uniront pour faire à plusieurs

ce qu'un seul ne peut faire, prendront le pouvoir et l'organiseront.

C'est ce qui arriverait encore dans une hypothèse qui se présente toujours à l'esprit quand on étudie l'origine de la société civile et de l'autorité : on suppose quelques centaines d'individus jetés brusquement par un événement de force majeure sur une plage déserte, et l'on se demande à qui appartiendra le pouvoir dans cette société inopinément formée.

Le pouvoir, suivant nous, appartiendra au premier occupant.

Si aucun individu, comme il arrivera le plus souvent, n'a assez d'influence, de prestige et de force pour être à lui seul le premier occupant, les plus actifs, les plus expérimentés, les plus intelligents s'uniront pour prendre en mains la direction des affaires.

Mais ce que nous ne pouvons admettre, ni dans cette hypothèse, ni dans le cas précédent, c'est que la communauté entière, qui comprend des femmes, des enfants, des jeunes hommes sans expérience, des esprits bornés ou grossiers, des ignorants, des indignes, des négligents, soit *naturellement* investie de la souveraineté et que tous *doivent* être consultés sur l'établissement et la forme du gouvernement<sup>1</sup>.

11. Il n'est pas, du reste, absolument impossible que la personne collective qui prend possession du pouvoir comprenne tous les individus dont se compose actuellement le groupe, ou au moins tous les hommes faits, tout ce qu'on entend d'habitude par *peuple*.

<sup>1</sup> Mais rien ne s'oppose à ce qu'une femme, un adolescent... soit parfois le premier occupant du pouvoir.

Il en est ainsi, par exemple, dans une hypothèse dont parle longuement Taparelli : des frères devenus hommes se séparent du père, vont s'établir, côte à côte, dans une région libre, et conviennent de gouverner ensemble les familles qu'ils vont fonder. Ils *occupent* à eux tous le pouvoir sur eux-mêmes et sur tout ce qui se groupera autour d'eux. Ils sont pour le moment le peuple entier ; pour le moment, le peuple entier est souverain. Mais, remarquons-le bien, le peuple entier est souverain, non pas parce qu'il est le peuple, mais parce qu'il est le premier occupant. C'est une coïncidence accidentelle et passagère qui fait que la totalité de ceux qui ont participé au fait de l'occupation et la totalité du peuple sont identiques. Bientôt le peuple s'accroîtra, des enfants naîtront et arriveront à l'âge d'homme, des étrangers, des serviteurs s'adjoindront au groupe : tous ces nouveaux venus n'auront point le droit de prendre part au pouvoir ; le peuple et le souverain cesseront d'être le même être collectif, à moins que les premiers occupants, dont le pouvoir est devenu la propriété exclusive, ne jugent bon de le communiquer aux nouveaux associés.

Nous reviendrons sur ces points, et nous fortifierons singulièrement notre théorie, en réfutant à fond soit la thèse de la souveraineté permanente du peuple, soit la thèse de la souveraineté initiale de la communauté.

12. En disant que l'occupation est le mode originaire d'acquérir le pouvoir, nous nous éloignons, nous en avons déjà averti le lecteur, des doctrines et des maximes de la plupart des publicistes, des philosophes et des théologiens. Néanmoins, nous ne sommes pas complètement



isolé, et si notre formule, que le pouvoir appartient au premier occupant, n'a été, à notre connaissance, proposée par personne, plusieurs éminents esprits ont pourtant exprimé, d'une manière moins précise ou moins absolue, la même pensée ou des pensées toutes voisines.

M. Charles Périn<sup>1</sup>, après avoir reproduit l'opinion commune des théologiens scolastiques et admis que le pouvoir appartient originairement à la communauté, éprouve un doute, et ébranle lui-même ses premiers enseignements par les réflexions suivantes : « Comme » les grands fleuves, qui souvent partent d'une source » ignorée, le pouvoir a des commencements que l'histoire a de la peine à découvrir. En toutes choses les » origines sont obscures. On y rencontre Dieu, dont l'action est d'ordinaire cachée.... Même dans ce cas (un » consentement exprès de la nation), il sera impossible » de dire avec précision que le pouvoir commence ici ou » là, impossible de déterminer nettement le point initial » de son existence. Il y a toujours en fait, d'une façon ou » d'une autre, un certain ordre de vie sociale et de puissance gouvernementale qui précède la manifestation » expresse et réfléchie de la souveraineté nationale et lui » impose un mode d'exercice. Si l'on remonte à l'état » antérieur, on ne trouve à cet ordre d'autre base primitive que la *possession*. »

Rosmini enseigne formellement que l'occupation est un mode originaire (*titolo di primo acquisto*) d'acquérir le pouvoir. Comme nous, il montre qu'au début le pouvoir est une chose *nullius* : « *È cosa disoccupata*. » Comme nous, il en conclut que « *l'occupazione è modo giusto*,

<sup>1</sup> *Les lois de la société chrétienne*, t. I, liv. II, ch. III.

*come d'acquistare ogni altro dritto, così d'acquistar quello dell' imperio civile*<sup>1</sup>. » Seulement, Rosmini reconnaît d'autres modes originaires d'acquérir la souveraineté : le *titolo della paternità*, le *titolo della signoria*, le *titolo della proprietà*<sup>2</sup>. Il n'a pas vu que ces prétendus modes spéciaux ne sont que des cas particuliers d'occupation. Les qualités de père, de maître, de propriétaire ne font que préparer et faciliter l'occupation du pouvoir civil sur les enfants, sur les serviteurs, sur les tenanciers.

Les doctrines de Charles de Haller, de Joseph de Maistre, du vicomte de Bonald, de Taparelli, de M. Rothe, diffèrent beaucoup de la nôtre au premier abord ; mais, si l'on y regarde de près, comme nous le ferons, elles n'en sont séparées le plus souvent que par l'épaisseur d'une mince cloison, qui tombera d'elle-même après quelques explications.

13. Le pouvoir se transmet par convention lorsque le détenteur actuel le cède librement à un nouveau possesseur. Au regard des sujets, le souverain, en cédant la souveraineté, fait acte de souveraineté.

Disons tout de suite, pour éviter toute équivoque, que quand le pouvoir, comme il arrive le plus souvent, est réparti entre plusieurs autorités, par exemple, entre un roi, des assemblées, et le corps même des citoyens, c'est l'ensemble de ces autorités qui constitue le souverain et qui peut aliéner la souveraineté. Une seule d'entre elles

<sup>1</sup> « L'occupation est un mode légitime d'acquérir le pouvoir civil comme elle est un mode légitime d'acquérir tout autre droit. » (*Filosofia del diritto*, t. II, lib. IV, sez. I, part. terza, cap. III, art. 3, B, § 3. Dans le même sens, voir Mgr Hugonin, *la Philosophie du droit social*.)

<sup>2</sup> *Eod. loc.*, art. 1, §§ 2, 3, 4.

ne saurait céder ni la souveraineté entière, ni même, en général, la part de souveraineté qu'elle exerce : car le souverain seul peut disposer de la souveraineté, et aucune d'elles n'est à elle seule le souverain.

Lorsque le cédant est une personne collective, la convention prend ordinairement la forme de l'élection.

14. Le pouvoir se transmet par succession lorsqu'à la mort du souverain il passe de plein droit sur la tête d'un nouveau possesseur, en vertu des lois posées par le souverain défunt ou par l'un de ses devanciers. Ces lois ne donnent de droit acquis au successeur désigné qu'au moment où la succession est ouverte. Jusque-là le souverain qui les a faites ou qui les maintient peut les abolir ou les modifier<sup>1</sup>. Ce sont des lois, en effet, et non pas des contrats ; des commandements, et non pas des promesses.

15. La conquête est un mode d'acquérir légitimement le pouvoir lorsqu'elle est justifiée par la grandeur des griefs, par le besoin de sécurité, par le droit à une réparation durable, par la nécessité de mettre fin aux abus et aux crimes d'un gouvernement incapable ou barbare. Le droit de conquête est consacré par la pratique universelle. Il est aussi indiscutable que le droit de légitime défense, que le droit pour l'individu lésé d'obtenir des dommages intérêts, que le droit d'empêcher le mal ou que le droit de punir.

La conquête du pouvoir peut être légitime, non seulement lorsqu'elle est accomplie par le souverain d'une autre société civile injustement troublée dans ses intérêts

<sup>1</sup> Voir *infra*, XXVIII, 1 et 2.

ou sa sécurité, mais aussi lorsqu'elle est l'œuvre d'un ou de plusieurs membres de la société même qui a le malheur d'avoir un gouvernement criminel. Nous faisons donc rentrer dans la conquête ce que l'usage n'appelle que du nom de révolte. Nous reviendrons bientôt sur cette idée.

Si donc on imagine un peuple de pirates, une tribu de pillards, n'importe qui, chef d'État ou simple particulier, membre de cette société désordonnée ou de toute autre, a le droit, s'il est assez fort, de ravir le pouvoir à ses indignes détenteurs et d'inaugurer un gouvernement honnête.

16. Enfin nous rangeons la prescription parmi les modes d'acquérir le pouvoir. Les mêmes raisons d'équité et d'intérêt général, les mêmes nécessités sociales qui justifient la prescription en droit privé la réclament, avec un redoublement d'énergie, en matière de souveraineté. Lorsqu'un gouvernement d'origine irrégulière a fonctionné pendant de très longues années, lorsque sa possession a été paisible, continue, lorsqu'il a exercé le pouvoir avec justice et sagesse, rendu des services éclatants, procuré la paix, l'honneur, le bonheur au pays, lorsqu'il est accepté et regardé comme légitime par la presque unanimité, le souverain dépossédé a le devoir de renoncer à ses droits et doit être considéré comme l'ayant fait. C'est surtout dans l'intérêt de ses sujets qu'il avait la souveraineté : or, l'intérêt des sujets exige visiblement qu'il ne songe plus à la conserver et qu'il s'incline devant un ordre de choses depuis si longtemps établi et dont les résultats sont si heureux. S'il en était autrement, les descendants

des Mérovingiens ou des Carlovingiens, après mille ans, auraient eu encore le droit d'exiger qu'on mît leurs titres en balance avec ceux des Capétiens.

La durée de la prescription n'a ici rien de déterminé. Elle dépend du degré de bonne foi du possesseur et des sujets, des bienfaits du nouveau régime, de la faiblesse de l'opposition. Il y a, presque nécessairement, un temps douteux qui sépare le temps où il est certain que la prescription n'est pas accomplie du temps où il est évident pour tous que la légitimité s'est déplacée<sup>1</sup>.

17. Tels sont les faits qui déterminent le sujet du pouvoir.

Comme on le voit, quand nous disons que le pouvoir vient de Dieu, nous n'entendons nullement qu'une intervention surnaturelle de la divinité a désigné pour exercer la souveraineté tel homme, telle famille, tel genre de gouvernement. Les publicistes modernes qui croient que cette idée est celle des catholiques, et qui dépensent une fine ironie contre le *souverain de droit divin*, font preuve sur ce point d'une lourde ignorance. La doctrine de la presque unanimité des catholiques a toujours été que la souveraineté vient de Dieu, mais non pas le souverain ; ils professent simplement, encore une fois, que Dieu a créé l'homme de telle sorte que la société civile et par conséquent le pouvoir lui fussent indispensables ; mais ils proclament que certains faits humains, sur lesquels on

<sup>1</sup> Taparelli admet comme nous la prescription en cette matière, mais seulement au profit des successeurs de l'usurpateur. (*Essai*, liv. III, ch. v, p. 680.) En fait, nous sommes d'accord avec lui. — Voir, dans le même sens que nous, Sauvé, *Quest. relig. et mor. de notre temps*, ch. XIV, p. 373 ; Signorello, *Philos. mor.*, t. II, sect. II, ch. II, art. 10, nos 106, 107 ; M. B\*\*\*, *Institut. de dr. nat.*, n° 467.

n'est pas, du reste, complètement d'accord, donnent seuls, dans chaque société, au pouvoir son sujet et sa forme concrets et légitimes<sup>1</sup>.

18. Ceux-là ne comprennent pas non plus la doctrine catholique sur l'origine divine du pouvoir, qui croient que nous nous inclinons avec une crainte religieuse devant tout gouvernement établi, et que le plus criminel usurpateur nous apparaît comme un ministre de Dieu. Quand nous disons avec saint Paul : *omnis potestas a Deo*, nous ne parlons que des puissances légitimes, c'est-à-dire établies selon la justice et la raison par un des faits réguliers dont nous présentons la liste. Nous proclamons, sous certaines réserves qui seront indiquées tout à l'heure, qu'on a le droit de méconnaître et de renverser les gouvernements illégitimes, c'est-à-dire ceux qui, loin de venir de Dieu, sont établis contrairement aux lois de la nature et de Dieu<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Voir *infra*, XLIII, des développements sur la théorie dite du *droit divin*.

<sup>2</sup> Voir *infra*, XXVIII, 18.

## XXVIII

## L'organisation du pouvoir.

**Sommaire.** — 1. Le premier souverain d'une société civile a le pouvoir constituant. — 2. Ses successeurs l'ont aussi. — 3. Le pouvoir constituant, qui n'est pas philosophiquement distinct du pouvoir législatif, peut le devenir en fait : le pouvoir peut être divisé entre plusieurs autorités. — 4. Il ne faut pas confondre la division du pouvoir et la séparation des pouvoirs; ce qu'on entend par la séparation des pouvoirs. — 5. Montesquieu n'a pas eu tort de distinguer trois pouvoirs. — 6. Le pouvoir exécutif et le pouvoir judiciaire ne contiennent en eux aucune part de la souveraineté. — 7. Utilité de la séparation des pouvoirs. — 8. La séparation des pouvoirs a toujours existé. — 9. Critique des motifs par lesquels Montesquieu justifie la séparation des pouvoirs. — 10. Sens du mot constitution. — 11. Les différentes formes du gouvernement. — 12. Quelle est la meilleure forme de gouvernement? La réponse ne peut être absolue. Opinion personnelle de l'auteur. — 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19. Description du gouvernement que l'auteur regarde comme le meilleur. — 20. Opinion de Bodin et de quelques autres. — 21. Forme de gouvernement la plus défectueuse. — 22. La souveraineté ne peut être modifiée dans son organisation que par elle-même.

1. Le premier souverain d'une société civile, que ce soit un seul homme, ou une élite, ou l'ensemble même des citoyens, a le droit de régler par des lois le fonctionnement et la transmission du pouvoir, et possède ainsi ce qu'on appelle, dans la langue du droit public moderne, le pouvoir constituant.

Il ne serait pas souverain s'il n'avait pas ce droit : car le pouvoir constituant, c'est-à-dire le pouvoir de disposer du pouvoir, résidant en d'autres mains, serait la vraie souveraineté.

Or, nous avons démontré que la souveraineté s'acquiert originairement par occupation, et il y aurait contradiction dans les termes et dans les idées, si l'on disait que le premier souverain n'a pas le pouvoir constituant.

Celui qui, à l'origine, s'empare de la souveraineté, l'occupe et l'acquiert tout entière.

La souveraineté est le droit de commander en vue de procurer aux associés les conditions de bonheur temporel inaccessibles à des efforts indisciplinés. Or, les lois relatives à l'organisation du pouvoir, à la désignation de ses futurs dépositaires, sont des commandements éminemment propres à atteindre ce but. Elles ne diffèrent essentiellement en rien des autres lois. Philosophiquement, le pouvoir constituant n'est pas distinct du pouvoir ordinaire et général de faire des lois.

2. Les successeurs du premier souverain ont le même droit. La souveraineté, répondant toujours aux mêmes besoins, a toujours la même mission et toujours la même étendue. Le souverain actuel a donc, comme ses prédécesseurs, le pouvoir constituant, et peut modifier, quand il le croit sage, toutes les lois qu'ils ont faites, les constitutionnelles comme les autres. Aucune loi ne lie la souveraineté elle-même, qui doit rester et reste toujours libre de procurer le bien commun par les mesures que réclament les temps et les événements.

3. Mais il peut se faire que le premier souverain ou un

autre, usant de son pouvoir constituant, ait réparti la souveraineté entre plusieurs autorités, et que, notamment, il ait mis en des mains différentes la puissance législative générale et le droit de modifier la constitution. Le pouvoir constituant est alors historiquement distinct du pouvoir législatif ordinaire <sup>1</sup>.

A vrai dire, si l'autorité à laquelle est confié le pouvoir constituant était complètement distincte et séparée de celle à laquelle est remis le reste du pouvoir législatif, la première aurait à elle seule la souveraineté tout entière, car le pouvoir législatif, toujours à sa merci, ne serait plus en réalité que son délégué. Mais, d'habitude, quand le pouvoir constituant est séparé du pouvoir législatif ordinaire, le ou les dépositaires de ce dernier reçoivent en même temps une part du pouvoir constituant ; le pouvoir constituant ne peut donc fonctionner sans leur coopération, et leur pouvoir législatif n'est pas un simple mandat révocable *ad nutum*.

Dans le cas, aujourd'hui le plus fréquent, où le pouvoir législatif *lato sensu* est réparti entre diverses autorités, soit que chacune ait une compétence législative spéciale, soit que le concours successif de toutes soit nécessaire pour la confection de toutes les lois, c'est l'ensemble de ces autorités qui seul est le souverain complet. Et c'est seulement de ce souverain pris dans sa totalité qu'il est vrai de dire qu'il a la plénitude du pouvoir

<sup>1</sup> Cette division historique du pouvoir constituant et du pouvoir législatif ordinaire existe en France. Le pouvoir constituant est aux mains du Congrès ; le pouvoir législatif ordinaire, aux mains des deux Chambres. Elle n'existe pas en Angleterre, où le parlement possède la plénitude de la souveraineté et peut légiférer sur la constitution dans les mêmes conditions et dans les mêmes formes que sur toute autre matière.

civil et qu'il peut même modifier les lois constitutionnelles. En pareil cas, ou bien le pouvoir constituant appartient principalement à un rouage spécial du mécanisme gouvernemental <sup>1</sup>, ou bien il appartient également à toutes les autorités entre lesquelles est répartie la souveraineté <sup>2</sup>. Quelle que soit la forme du gouvernement, le pouvoir constituant est toujours quelque part ; car il faut de toute nécessité que la souveraineté intégrale existe et se retrouve dans toute société civile.

4. Nous venons de voir que le pouvoir peut être divisé par une loi constitutionnelle entre plusieurs autorités distinctes, dont l'ensemble seul constitue alors le souverain intégral.

Il ne faut pas regarder comme une division du pouvoir ce qu'on appelle, depuis Montesquieu, la séparation des pouvoirs.

La séparation des pouvoirs, un peu trop pompeusement inscrite dans les constitutions modernes, et qui a été forcément pratiquée de tout temps avec plus ou moins de minutie, consiste à confier à des mains différentes le pouvoir de faire la loi ou pouvoir législatif, le pouvoir de la faire exécuter ou pouvoir exécutif, et le pouvoir de décider, dans les cas douteux, s'il y a lieu de l'appliquer ou pouvoir judiciaire.

5. Généralement on critique Montesquieu d'avoir distingué le pouvoir judiciaire du pouvoir exécutif : le premier ne serait qu'une branche du second <sup>3</sup>, lequel se sub-

<sup>1</sup> Comme en France.

<sup>2</sup> Comme en Angleterre.

<sup>3</sup> Voir Macarel, *Éléments de droit politique*, tit. I, ch. III, sect. II ; Foucart, *Éléments de droit public et administratif*, quatrième édit., ch. IV,

diviserait en pouvoir administratif et pouvoir judiciaire, l'un appliquant la loi d'une manière générale, par voie d'action ou de persuasion, l'autre l'appliquant à des cas particuliers, par voie de décision et de contrainte.

Montesquieu, selon nous, a vu juste en discernant ici deux fonctions différentes. Juger n'est pas exécuter la loi : c'est trancher la question de savoir s'il y a lieu de l'appliquer, c'est la poursuite de la vérité, c'est l'étude et la constatation d'un fait ou d'un droit. Exécuter, c'est agir ; juger, c'est méditer et parler. A la vérité, presque partout le juge est chargé d'ordonner lui-même l'exécution de sa sentence, et, en l'ordonnant, il agit et procure l'exécution de la loi même ; mais c'est là une partie accessoire et accidentelle de sa mission. Le législateur pourrait conférer directement la force exécutoire aux jugements, ou la faire dépendre de l'intervention d'un autre agent, sans amoindrir ni modifier la fonction propre du juge, qui est de démêler et de déclarer les faits et les droits contestés.

Tout le monde admet, du reste, que les fonctions judiciaires doivent être confiées à d'autres agents que les fonctions exécutives ou administratives. La querelle n'a donc pas d'importance, et nous n'insistons pas.

6. Mais ce que nous tenons à constater, c'est que le pouvoir exécutif et le pouvoir judiciaire sont en tout cas de simples serviteurs de la souveraineté et n'en con-

sect. 1 ; Aucoc, *Introduction à l'étude du droit administratif* (première conférence faite à l'école des Ponts-et-Chaussées, 1864), II, § 2 ; Ducrocq, *Cours de droit administratif*, quatrième édit., n° 32 ; Saint-Girons, *Essai sur la séparation des pouvoirs*, liv. I, ch. I et III ; Fuzier-Herman, *la Séparation des pouvoirs*, ch. XVII, ch. XIII et introd. ; Jules Simon, *la Liberté politique*, ch. III, n° 5. — En sens contraire, Rossi, *Droit constitutionnel*, quatre-vingt-treizième leçon, t. IV.

tiennent aucune parcelle. Le pouvoir législatif<sup>1</sup>, dans cette répartition des travaux, retient forcément la souveraineté tout entière : « On peut, à proprement parler, dit » Tocqueville, définir la souveraineté le droit de faire des » lois<sup>2</sup>. » Le pouvoir législatif domine, et peut, quand il lui plaît, modifier, déplacer, reprendre le pouvoir exécutif et le pouvoir judiciaire. La division des pouvoirs qui existe en fait, n'existe pas en droit. Les autorités exécutives et judiciaires ne détiennent qu'à titre précaire un *imperium* que leur a délégué le pouvoir législatif, c'est-à-dire le souverain. De même que le chef de famille ne peut tout faire par lui-même, et confie à des précepteurs ; à des serviteurs, une partie de sa tâche, sans cesser d'être l'autorité suprême unique du foyer domestique, de même le souverain confie à des autorités subalternes une partie des soins qui lui incombent ; mais, gardant le droit de commander, il conserve ce qu'il donne, et n'a point mis de limites à sa puissance.

7. La séparation des pouvoirs n'est qu'une application nécessaire de la grande loi économique de la division du travail. Le souverain, même d'un petit État, ne ferait rien s'il devait tout faire par lui-même, ou ferait tout mal. Il est impossible que la même personne médite et rédige les lois, veille à leur exécution et juge tous les cas litigieux.

Telle est la vraie, la seule raison d'être de la séparation des pouvoirs.

<sup>1</sup> Nous rappelons que le pouvoir législatif embrasse ici le pouvoir constituant.

<sup>2</sup> *La Démocratie en Amérique*, t. I, seizième édition, p. 205.

8. Cette séparation, toujours nécessaire, a toujours existé. Louis XIV ne faisait pas exécuter lui-même ses ordonnances : les ministres et les agents subalternes détenaient ce que nous appelons aujourd'hui le pouvoir exécutif. Il ne jugeait pas non plus : le pouvoir judiciaire était confié aux parlements et à une foule de tribunaux. A la vérité, le roi pouvait supprimer les ministres et les tribunaux ; mais aujourd'hui le Congrès ou les Chambres peuvent aussi supprimer le président de la république, qui n'est qu'une sorte de ministre, et les tribunaux. En Angleterre, où le pouvoir constituant n'est pas distingué du pouvoir législatif ordinaire, la justesse de notre parallèle est encore plus sensible : le parlement peut légiférer sur toutes choses<sup>1</sup>, et, par conséquent, ne dispose pas moins de l'administration et de la justice que le roi le plus absolu.

9. Montesquieu<sup>2</sup>, pour justifier la séparation des pouvoirs, invoque des motifs emphatiques et inexacts. Sans la séparation des pouvoirs, dit-il, « il n'y a point de liberté. » On peut craindre tous les emportements, si la même autorité peut faire la loi et veiller à son exécution, et toutes les iniquités, si le législateur est juge.

Et depuis Montesquieu, on retrouve partout ces affirmations solennelles<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> « Aucun acte du parlement ne peut être inconstitutionnel, » dit Paley, cité par Boutmy, *les Sources de la constitution anglaise*, nouvelle revue historique du droit français et étranger, t. II, 1878, p. 63.

<sup>2</sup> *Esprit des lois*, liv. XI, ch. VI.

<sup>3</sup> Voir Mounier, *Considérations sur les gouvernements*; Cazalès, *Discours sur le renvoi des ministres* (1790), cités et invoqués par Saint-Girons, *Essai sur la séparation des pouvoirs*, liv. I, ch. I; Ducrocq, *op. cit.*, n° 11; La Ferrière, *Cours de droit publ. et adm.*, ch. I, sect. I; Baubie, *Traité de droit public et adm.*, t. III, ch. XVII, n° 289; Jules Simon, *la Liberté politique*, ch. III, 3, 3<sup>e</sup>, etc.

Nous ne comprenons pas bien comment l'empressement du prince à faire exécuter ses propres lois serait plus redoutable que le zèle d'un subalterne. Nous comprenons encore moins comment le législateur, qui commande aux juges et qui n'a jamais le droit mais presque toujours le pouvoir de leur dicter l'injustice, serait plus entraîné à la commettre s'il était juge lui-même<sup>1</sup>. Il pourrait modifier la loi en vue des cas particuliers dont il connaîtrait comme administrateur ou comme juge : mais ne le peut-il pas en vue des cas particuliers dont connaissent les administrateurs et les juges qui doivent lui obéir? Le législateur n'a pas besoin d'être administrateur ou juge pour pouvoir violer le principe équitable de la non rétroactivité des lois.

Ce qui est redoutable chez le souverain, ce n'est pas la qualité d'administrateur ni celle de juge : c'est la qualité même de législateur ou de souverain. Et pour mettre la liberté des citoyens à l'abri des entreprises injustes ou mauvaises du pouvoir, ce qu'exige la prudence, ce n'est point la séparation *des pouvoirs* telle qu'on l'entend communément, c'est la division *du pouvoir* entre deux ou plusieurs autorités de nature différente. La toute-puissance législative d'un seul homme, d'une seule assemblée, voilà incontestablement la source des plus graves périls. Non qu'il soit question d'instituer plusieurs souverains dans un seul État : la pluralité des souverains serait la négation de la souveraineté. Mais la souveraineté unique peut être, encore une fois, répartie entre plusieurs personnes physiques ou collectives dont aucune n'ait, à elle seule, le

<sup>1</sup> Voir, dans le même sens que nous, des observations judicieuses de M. Rothe, *Traité de droit naturel*, IV<sup>e</sup> partie, ch. V, art. 1, n° 366.

commandement complet, et qui se modèrent et s'éclairent les uns les autres. Voilà la véritable et unique application de la fameuse maxime de Montesquieu : « Il faut que le pouvoir arrête le pouvoir. »

10. On appelle constitution l'ensemble des lois, écrites ou non écrites, qui ont trait à la forme et à la transmission du pouvoir. Dans ce sens, tous les peuples ont une constitution, car il n'en est guère, il n'en est pas, où la possession et l'exercice du pouvoir ne soient point l'objet de quelques règles, et où tout soit livré à l'imprévu et au hasard.

Dans un autre sens, arbitrairement créé par les publicistes, on n'applique le mot de constitution qu'aux combinaisons qui écartent ou limitent la puissance d'un monarque et épargnent au pays le danger du pouvoir absolu d'un seul homme. Dans ce sens, on dit que la Russie n'a pas de constitution, et l'Assemblée constituante a écrit cet article de la *Déclaration des droits* : « Toute » société dans laquelle la garantie des droits n'est pas » assurée, ni la séparation des pouvoirs déterminée, n'a » pas de constitution. »

11. La manière dont s'opère l'acquisition du pouvoir et les lois constitutionnelles peuvent donner bien des formes différentes au gouvernement.

On ramène traditionnellement les différentes formes de gouvernement à trois types simples, qui sont : la monarchie ou gouvernement d'un seul, l'aristocratie ou gouvernement d'une élite, la démocratie ou gouvernement du peuple entier<sup>1</sup>. On n'entend, du reste, par peuple, dans

<sup>1</sup> Hérodote, *Thal.*, ch. LXXX et suiv. — Aristote, *la Polit.*, liv. III, ch. V, § 1. — Polybe, liv. VI, ch. III. — Bodin, *la Rép.*, liv. II, ch. I.

cette troisième définition, que l'ensemble des hommes faits. Dans aucune démocratie, les femmes et les enfants, qui constituent plus des deux tiers de la nation, ne participent au pouvoir. Dans l'antiquité, les esclaves, qui étaient, dans beaucoup d'États, plus nombreux que les hommes libres, n'étaient pas non plus compris dans le peuple.

Malgré leurs différences profondes, l'aristocratie et la démocratie portent souvent le nom commun de républiques.

Quand la monarchie, l'aristocratie, la démocratie sont dérégées, elles prennent les noms de tyrannie ou despotisme, d'oligarchie, de démagogie<sup>1</sup>. Toutefois, les expressions de despotisme et de tyrannie sont souvent appliquées à tout gouvernement injuste et violent. Celle d'oligarchie n'est pas prise toujours en mauvaise part et sert souvent à désigner le gouvernement exercé par un petit

— Suarez, *de leg.*, lib. III, cap. IX, 6, etc. — Domat, *le droit public*, liv. I, t. I. — Kant, *Projet de paix perpétuelle*, sect. II. — Bossuet, *Politique*, liv. II, art. 1, prop. VI. — De Parieu, *Principes de la science politique*, ch. II, etc., etc. — Rousseau, *Contrat social*, liv. III, ch. III. Mais Rousseau entend par gouvernement les détenteurs du seul pouvoir exécutif ; il réserve toujours la souveraineté au peuple ; sa monarchie et son aristocratie ne sont toujours que des démocraties, puisque le pouvoir législatif, le commandement, appartient toujours au peuple. Pour Rousseau, la démocratie est l'État où le peuple exerce, non seulement le pouvoir législatif, mais encore le pouvoir exécutif. — De Haller (*Restauration*, liv. I, ch. XX) et Taparelli (*Essai*, liv. II, ch. IX, n° 505, etc.) ramènent tous les gouvernements à deux types seulement : le gouvernement d'un seul, le gouvernement de plusieurs.

Quant à Montesquieu, il divise les gouvernements en monarchies, despotismes et républiques, celles-ci étant ou aristocratiques ou démocratiques. Montesquieu a tort de présenter comme un type à part le despotisme, qui n'est qu'une mauvaise monarchie. Comme le dit Taparelli, la division de Montesquieu vaut celle-ci, et pas même : l'humanité comprend des hommes, des boiteux et des femmes. Il aurait dû au moins, pour être logique, ajouter à sa liste l'oligarchie et la démagogie, qui sont les mauvaises républiques.

<sup>1</sup> Aristote, Polybe, *loc. cit.*



nombre d'individus. C'est un cas particulier d'aristocratie, ou plutôt c'est une espèce de gouvernement distincte, qu'on pourrait placer à côté des trois formes classiques.

Les formes élémentaires de gouvernement sont susceptibles de se combiner entre elles et se prêtent par leurs alliages à des nuances infinies. C'est par opposition à ces gouvernements mixtes qu'on appelle monarchie absolue la monarchie simple, et démocratie pure la démocratie sans mélange.

Dans la démocratie pure et proprement dite, il est absolument vrai de dire que le peuple (c'est-à-dire l'ensemble ou plutôt la majorité des hommes faits) est le souverain.

Dans la démocratie qu'on appelle indirecte, c'est-à-dire dans le gouvernement où le pouvoir est exercé par une ou plusieurs assemblées de représentants nommés périodiquement par le peuple, on dit encore, mais moins exactement, que le peuple est le souverain. La vérité est que les assemblées élues sont le souverain. Le peuple qui les a élues doit leur obéir.

Dans ceux des gouvernements mixtes où le roi ou l'aristocratie ne font les lois qu'avec le concours du peuple ou des députés élus par lui, le peuple, sous les mêmes réserves, a une part de la souveraineté.

La souveraineté du peuple, qui n'est point un principe, peut donc être un fait, et un fait légitime. Nous le savions déjà et nous le reverrons.

L'expression peu précise de gouvernement ou régime parlementaire désigne tantôt tout gouvernement où il y a un *parlement*, dans le sens anglais du mot ; c'est-à-

dire une ou plusieurs assemblées ou chambres exerçant, en tout ou en partie, le pouvoir législatif, quelle que soit leur origine ; tantôt et plus souvent les gouvernements où les chambres ont le rôle prépondérant ; tantôt enfin et tout particulièrement les gouvernements imités de celui de l'Angleterre et où notamment les ministres sont responsables devant les chambres <sup>1</sup>.

L'expression de gouvernement ou régime représentatif est aussi vague que la précédente. Elle embrasse tout gouvernement dont un des rouages est une assemblée élective.

12. Quelle est la meilleure forme de gouvernement ?

Il faut répondre avant tout que c'est, pour chaque peuple, celle qui est le plus complètement en harmonie avec les traditions, les coutumes, l'esprit, le caractère, le degré de culture et de valeur morale de la race <sup>2</sup>.

Mais il faut ajouter que l'observation et le raisonnement démontrent que le gouvernement qui convient le mieux à la plupart des peuples civilisés est une monarchie héréditaire tempérée par des institutions aristocratiques et des institutions démocratiques.

Loin de nous la pensée de critiquer ici le gouvernement de tel ou tel peuple. Nous faisons de la science et non de la politique. Nous reconnaissons que toute forme de gouvernement est légitime quand elle a été régulièrement établie, et peut être la meilleure pour tel pays, à tel

<sup>1</sup> Voir Duvergier de Hauvanne, *Histoire du gouvernement parlementaire*.

<sup>2</sup> Comp. Cornevall Lewis, *Dialogue sur la meilleure forme de gouvernement*.

moment<sup>1</sup>. Et nous sommes tout disposé à ajouter, avec La Bruyère, que « ce qu'il y a de plus raisonnable et » de plus sûr, c'est d'estimer celle où l'on est né la » meilleure de toutes, et de s'y soumettre<sup>2</sup>. »

Nous émettons seulement cette opinion scientifique, qu'en général, et à moins de circonstances accidentelles, le meilleur gouvernement est un gouvernement mixte, où la monarchie prédomine et où l'aristocratie et la démocratie ont une large part.

Cette manière de voir fut celle de Lycurgue, qui la fit passer dans ses lois<sup>3</sup>; de Polybe<sup>4</sup>, de Cicéron<sup>5</sup>, de saint Thomas<sup>6</sup>, de Domat<sup>7</sup>, de Bellarmin<sup>8</sup>, de Sydney<sup>9</sup>, de Burlamaqui<sup>10</sup>, de Montesquieu<sup>11</sup>, de Hegel<sup>12</sup>, et d'un homme dont on peut à bon droit contester l'honnêteté, mais non la sagacité, Machiavel<sup>13</sup>. Aristote semble avoir

<sup>1</sup> Harrington, dans ses *Aphorismes*, attribue une influence exagérée à la propriété du sol sur la convenance, en chaque société civile, de l'une des trois formes primitives de gouvernement. La monarchie, d'après lui, convient quand un seul homme possède la presque totalité du territoire; l'aristocratie, quand un petit nombre a presque toute la propriété foncière; la démocratie, quand le peuple est propriétaire de la majeure partie du territoire.

<sup>2</sup> *Les Caractères*, du souverain ou de la république.

<sup>3</sup> Dans sa république, le roi, les grands, le peuple partagèrent la souveraine puissance. Voir Janet, *Histoire de la phil. mor. et pol.*, liv. I, ch. IV.

<sup>4</sup> Liv. VI, ch. III.

<sup>5</sup> *De republ.*, I, 29, 35, 45, II, 39.

<sup>6</sup> *Somme*, 1<sup>re</sup> 2<sup>me</sup> quest. cv, art. 1. *Comment. sur la Politique d'Aristote*, liv. III, sect. VIII.

<sup>7</sup> *Le Droit public*, liv. I, t. I.

<sup>8</sup> *De Romano pontifice*, lib. I, cap. XIV.

<sup>9</sup> *Discours sur le gouvernement*, ch. II, sect. XVIII.

<sup>10</sup> *Principe de droit politique*, 1<sup>re</sup> partie, ch. II, § 44.

<sup>11</sup> *Esprit des lois*, liv. V, ch. XI; liv. XI, ch. VI.

<sup>12</sup> Voir Stahl, *Hist. de la philos. du droit*, sect. II, ch. IV, traduction de Chauffard.

<sup>13</sup> *Discours sur Tite Live*, liv. I, ch. II. — Il est vrai qu'ailleurs (*Réforme de la constitution de Florence*) il déclare qu'« une véritable répu-

d'autres préférences, mais il admire pourtant la monarchie tempérée d'aristocratie et de démocratie qu'il voit fonctionner à Sparte et à Carthage<sup>1</sup>.

13. Dans ce gouvernement, les ambitions égoïstes, leurs cabales, leurs stériles conflits sont découragés ou prévenus par la stabilité du pouvoir fixé dans une famille<sup>2</sup>.

C'est un inestimable avantage pour la nation de trouver toujours « son souverain tout fait, et de n'avoir pas, pour ainsi parler, à remonter un si grand ressort<sup>3</sup>. »

La grandeur de la maison royale rend faciles l'obéissance et le respect, impossible la jalousie<sup>4</sup>.

Le roi, qui n'a point de fortune à faire, et qui porte devant sa conscience, devant l'histoire et devant Dieu la responsabilité de la grandeur ou de la décadence du pays, n'a pas d'autre intérêt que le bien et la gloire de la patrie<sup>5</sup>.

blique ou une véritable monarchie peuvent seules assurer la constitution d'un État. »

M. de Parieu et un grand nombre de publicistes modernes se prononcent aussi pour un gouvernement mixte du genre de celui que nous préconisons. (*Principes de la science politique*, ch. v et x.)

<sup>1</sup> *Politique*, liv. II, ch. VII. — Voir *infra*, XXXVI, 2.

<sup>2</sup> « Le mort, disons-nous, saisit le vif, et le roi ne meurt jamais. » (Bossuet, *Politique etc.*, liv. II, art. 1, prop. I.)

<sup>3</sup> Bossuet, 5<sup>me</sup> *Avertissement*, LVI.

<sup>4</sup> « La jalousie qu'on a naturellement contre ceux qu'on voit au-dessus de soi, se tourne ici en amour et en respect; les grands mêmes obéissent sans répugnance à une maison qu'on a toujours vue maîtresse et à laquelle on sait que nulle autre maison ne peut jamais être égalée. » (Bossuet, *Politique etc.*, liv. II, art. 1, prop. x.)

<sup>5</sup> « Sans parler des bornes de la raison et de l'équité, il y a (pour le roi) les bornes du propre intérêt, qu'on ne manque guère de voir et qu'on ne méprise jamais quand on les voit. » (Bossuet, 5<sup>me</sup> *Avertissement*, LV.)

« Tout prospère dans une monarchie où l'on confond les intérêts de l'État avec ceux du prince. » (La Bruyère, *les Caractères*, du souverain.)

L'hérédité fait que les intérêts du pays ne se confondent pas seulement avec ceux du prince, mais aussi avec ceux de ses enfants : en sorte qu'il est encore stimulé à veiller sur l'honneur et le bonheur de la nation par l'aiguillon le plus pressant que puissent sentir le cœur et la volonté, par l'amour paternel <sup>1</sup>.

La politique, extérieure ou intérieure, a de la persévérance, de la prévoyance, de la mesure.

L'action est opportune, rapide, énergique <sup>2</sup>.

L'administration est forte, partant généreuse.

Les abus du pouvoir, les injustices, les mesures passionnées et précipitées sont beaucoup moins à craindre d'un monarque que d'une assemblée souveraine <sup>3</sup>. Les membres d'un être collectif ne supportent individuellement qu'une petite part de la responsabilité totale ; leur rôle est presque anonyme, inaperçu, vite oublié par le peuple et par eux-mêmes ; le peu d'importance des votes isolés de chacun d'eux rend légers son attention, ses scrupules, ses remords. On coopère facilement avec d'autres à des actes que pour rien au monde on n'eût accomplis seul. Ils ont, eux, pour la plupart, une fortune à faire, et

<sup>1</sup> « Lui mettre l'État entre les mains, afin qu'il le conserve comme son bien propre, c'est un moyen très pressant de l'intéresser. Mais c'est encore l'engager au bien public par des liens plus étroits, que de donner l'empire à sa famille, afin qu'il aime l'État comme son propre héritage et autant qu'il aime ses enfants. » (Bossuet, 5<sup>m</sup>e Avertissement, LVI.)

<sup>2</sup> « Il est sûr encore que l'expédition des affaires devient plus lente à mesure que plus de gens en sont chargés ; qu'en donnant trop à la prudence on ne donne pas assez à la fortune ; qu'on laisse échapper l'occasion, et qu'à force de délibérer, on perd souvent le fruit de la délibération. » (Rousseau, *Contrat social*, liv. III, ch. II.)

<sup>3</sup> « Le peuple porte toujours les choses aussi loin qu'elles peuvent aller ; tous les désordres qu'il commet sont extrêmes, au lieu que, dans les monarchies, les choses sont très rarement portées à l'excès. » (Montesquieu, *Esprit des lois*, liv. V, ch. XI.)

leurs intérêts ne se confondent pas toujours avec ceux de la patrie. D'interminables et souvent futiles discussions ravissent un temps précieux, gonflent les cœurs et aboutissent à des mesures irréfléchies. Enfin, le despotisme d'un seul est plus vite senti, fatigue plus vite le peuple, excite plus vivement l'indignation et les protestations, par conséquent se produit moins librement et accumule moins de ruines que le despotisme d'une assemblée.

14. Autour du prince, dans ce gouvernement idéal, une aristocratie puissante, largement ouverte à tous les talents et à toutes les vertus, investie de privilèges purement honorifiques et surtout de services à rendre, est un foyer permanent de haute éducation, de nobles traditions, de sentiments élevés, de grandeur d'âme et d'héroïsme.

15. Le peuple entier fait connaître ses besoins, ses aspirations, fournit des lumières, provoque les innovations utiles par l'organe d'une ou plusieurs assemblées périodiquement élues, où tous les intérêts sont représentés proportionnellement à leur importance, et dont le prince doit demander l'avis pour les mesures graves, obtenir l'assentiment pour les mesures très graves. Le suffrage est universel, mais il n'est point uniforme ; le plus humble sujet a le salutaire honneur d'exercer sa petite part d'influence sur les destinées de la nation, et peut faire représenter près du roi ses intérêts et ses vœux ; mais cette part n'est pas identique pour tous les sujets, parce qu'ils n'ont ni des intérêts égaux ni des capacités égales. On vote par groupe ; les groupes sont déterminés par les

intérêts. Chaque groupe est représenté proportionnellement à son importance morale plutôt que numérique, et, dans le groupe, on donne à chaque citoyen un chiffre de voix proportionnel à l'importance de son intérêt, de ses mérites, de ses lumières. S'il y a lieu, on introduit, en outre, dans le mécanisme du suffrage une des modalités qui procurent ce qu'on appelle la représentation des minorités et dont il sera parlé plus loin<sup>1</sup>. Les représentants doivent être choisis dans le groupe même qui les élit. L'État ne leur donne d'autre rétribution que les frais de déplacement, mais le groupe qu'ils représentent peut leur allouer un traitement<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Voir *infra*, xxxv, 12. — Stuart Mill, dans son *Gouvernement représentatif*, se prononce comme nous, 1° pour la pluralité des voix suivant la capacité, le nombre des enfants, etc. ; 2° pour la représentation de tous et non pas seulement de la majorité. Il est muet sur le vote par groupes de co-intéressés. Il admet le suffrage des femmes (ch. VII et VIII). D'autres publicistes contemporains se sont prononcés contre la représentation du nombre pur, c'est-à-dire des passions, et en faveur de la représentation des intérêts. Dans ce sens, le comte Grey, *Parliamentary Government* ; M. James Lorimer, *Constitutionalism of the Future* ; Bluntschli, *la Politique considérée comme science*, traduction Riedmatten ; Ahrens, *Cours de droit naturel*, t. II ; M. Mohl, *Staatsrecht und Politik*. ; Pantaleoni, *Revue de Belgique*, 15 décembre 1883, p. 427 ; Gaston Bergeret, *Principes de politique*, ch. XVII, 142 ; Claudio Jannet, *les États-Unis contemporains*, ch. X, § 4 ; Mgr Freppel, *la Révolution française*, ch. VI ; le P. G. de Pascal, *Révolution et évolution* ; Prins, professeur à l'Université de Bruxelles, *la Démocratie et le Régime parlementaire* ; M. Laffitte, *le Suffrage universel et le Régime parlementaire*. Ces deux derniers ouvrages méritent particulièrement d'être lus et médités. « Le suffrage universel, dit M. Prins, c'est le hasard, l'inconnu, le torrent aux eaux troubles, qui, sauvage, indompté, renverse tout sur son passage. Le suffrage des collectivités, c'est la fécondité des ruisseaux aux eaux claires et tranquilles, qui suivent leur pente normale et fertilisent la terre. » (*Oper. cit.*, ch. X.) — Dans plusieurs pays, la représentation des intérêts, le vote des corporations et des collectivités a reçu un commencement d'application. En Angleterre, les universités envoient des représentants à la Chambre des communes. En Autriche, les Chambres de commerce et d'industrie nomment des députés au Reichsrath. En Espagne, le clergé, les académies, les dix universités du royaume, les sociétés économiques reconnues par l'État élisent des sénateurs. (Voir Paul Laffitte, *oper. cit.*, II<sup>e</sup> partie, ch. II.)

<sup>2</sup> Stuart Mill combat, dans son *Gouvernement représentatif*, la rétri-

16. Les impôts nouveaux et les dépenses extraordinaires doivent être votés par les représentants, mais le budget ordinaire n'est point chaque année voté par eux, et ne fournit point à la passion et à l'inexpérience l'occasion périodique de tout remettre en question, même les services publics les plus indispensables, même le paiement de la rente, d'entraver la marche du gouvernement et d'usurper la souveraineté entière.

17. Les ministres, librement choisis, gardés et révoqués par le prince, ne dépendent pas des assemblées. Ils poursuivent leurs travaux dans la paix et le repos d'esprit, sans être à la merci des caprices, des impatiences, des erreurs, des curiosités, des mouvements fugitifs d'opinion auxquels elles sont en proie, surtout quand elles émanent du suffrage universel. Par là sont rendus possibles les longs projets, les plans bien suivis, le recueillement, le secret, la ténacité, toutes les conditions d'une

buton des membres du parlement : « L'occupation d'un membre du » parlement deviendrait, en soi, une occupation poursuivie comme » d'autres professions, en vue uniquement de ses profits pécuniaires » et sujette aux effets démoralisants d'une occupation essentiellement » précaire. Ce serait la convoitise des aventuriers de bas étage. Les six » cent cinquante-huit personnes qui possèderaient le poste et celles (en » nombre dix ou vingt fois plus grand) qui espéreraient y parvenir, » s'efforceraient sans cesse de gagner ou de conserver les suffrages des » électeurs, en leur promettant toutes espèces de choses honnêtes ou » malhonnêtes, possibles ou impossibles. Elles se feraient, à qui mieux » mieux, les complaisantes des sentiments les plus bas et des préjugés » les plus ignorants de la portion la plus vulgaire de la foule. L'enchère » entre Cléon et le marchand de saucisses, dans *Aristophane*, est une » caricature exacte de ce qui se passerait journellement. Une parcelle » institution serait un vésicatoire appliqué à demeure aux parties les » plus fragiles de la nature humaine. Cela équivaut à offrir six cent » cinquante-huit prix aux flatteurs les plus heureux, aux corrupteurs » les plus adroits d'une portion du peuple. On n'a vu sous aucun des » potisme un système de culture aussi bien organisé pour faire une » récolte abondante de courtisanerie.... » (Ch. X, *in fine*.)

grande politique, difficilement réalisables sous le régime de la responsabilité ministérielle devant les chambres.

18. Les provinces et les communes jouissent d'une large liberté dans l'administration de leurs intérêts propres. On répudie, comme un régime malsain et mortel, cette centralisation à outrance, qui éteint l'activité, la force et la vie partout ailleurs que dans l'organe central, et qui fait de quarante millions d'hommes un troupeau craintif, sans initiative, sans volonté, sans pensée même, toujours prêt à supporter passivement tous les excès de pouvoir et toutes les usurpations <sup>1</sup>.

19. La liberté d'association est, non pas donnée, mais laissée aux citoyens : on respecte le droit naturel qu'ils ont de faire collectivement tout ce qu'il ne leur est pas défendu de faire individuellement, et le droit non moins naturel de constituer un patrimoine commun affecté à la

<sup>1</sup> Voir de Tocqueville, *l'Ancien Régime et la Révolution*, où le grand publiciste démontre que c'est la destruction de toutes les forces provinciales et locales, et la centralisation excessive accomplie par Richelieu et Louis XIV, qui ont rendu possibles et faciles les excès de la révolution et toutes les aventures politiques que la France a subies depuis. Toujours maintenue, ou plutôt toujours aggravée, la centralisation, de Tocqueville le prouve, laisse dans notre siècle aux Français beaucoup moins de liberté qu'ils n'en avaient il y a trois siècles.

Le regretté Hervé-Bazin, professeur à la Faculté catholique de droit d'Angers, a élaboré un projet de reconstitution modifiée des anciennes provinces de France, que le congrès des juriconsultes catholiques a examiné et adopté à Lille en octobre 1886. Les départements actuels seraient répartis en vingt-quatre provinces, comprenant chacune en moyenne quinze ou dix-huit cent mille habitants. De larges attributions laissées aux provinces en matière de travaux publics, d'enseignement, etc., feraient renaître des foyers de vie dans toutes les parties du pays, et toutes ces forces provinciales organisées ne permettraient plus que la moindre bourrasque qui passe sur Paris changeât brusquement les destinées du pays. (Voir *la Revue catholique des institutions et du droit*, XXVII<sup>e</sup> vol., p. 435.)

poursuite d'un but commun. Des associations de toutes sortes s'épanouissent aussitôt sur tout le territoire, accomplissent de grandes choses, déchargent l'État d'une foule de soins, fortifient les faibles, augmentent l'énergie et la dignité de tous, assurent toutes les autres libertés <sup>1</sup>.

20. Telle est, à grands traits, l'esquisse du gouvernement que nous croyons le meilleur dans l'état actuel de la civilisation.

Bodin, dans son livre *De la République*, se prononce pour la monarchie pure. A la suite d'une dissertation remarquable où il expose impartialement les avantages et les inconvénients de chaque gouvernement, il se félicite « d'avoir montré, au doigt et à l'œil, que la monarchie » pure et absolue est la plus sûre république, et sans » comparaison la meilleure de toutes <sup>2</sup>. »

<sup>1</sup> Sur la liberté d'association, principalement sur le droit pour l'association, ou plutôt pour les associés comme tels, de posséder des biens, voir le vigoureux ouvrage de M. Van den Heuvel, professeur à l'Université de Louvain, *la Situation légale des associations en Belgique et en France*, qui réduit à son néant le détestable sophisme qui traîne dans les écoles de droit françaises et qui a inspiré tant de lois mauvaises : « L'association est un être qui n'existe pas ; donc elle ne peut posséder que si l'État lui confère une personnalité factice, qu'il peut lui reprendre avec ses biens... » Eh ! sans doute, l'association n'est pas un être réel et capable de posséder : mais les associés sont des êtres très réels et très capables ; ce n'est pas pour l'association entité morale, c'est pour les associés comme tels que nous revendiquons le droit de posséder. Ils n'ont pas besoin d'une concession de la loi, mais simplement de la liberté respectée des conventions, pour constituer une propriété collective affectée à la poursuite du but social et pour recevoir des dons grevés de la même charge. Une figure créée par l'usage pour les besoins du langage, est devenue, peu à peu, par l'élaboration d'une fausse science, un instrument de spoliation et de ruine.

<sup>2</sup> Liv. VI, ch. iv. Il faut lire tout ce chapitre. Bodin tempère singulièrement sa thèse et se rapproche de la nôtre, lorsqu'il désire qu'après du roi absolu il y ait un sénat, ou parlement, dépourvu de tout pouvoir législatif, mais chargé de prévenir par ses avis et ses remontrances les erreurs et les excès du monarque. (Liv. III, ch. i.)

Plusieurs autres publicistes ont pensé comme Bodin et, par-dessus tous, Bossuet<sup>1</sup>.

Nous concédons à Bodin et à Bossuet que la monarchie absolue vaut mieux que les autres formes simples de gouvernement<sup>2</sup>. Mais elle est à nos yeux de beaucoup inférieure au gouvernement mixte qui combine les trois formes.

Le plus grand tort de la monarchie absolue, c'est de ne pas intéresser du tout le peuple à la conservation du gouvernement et de ne pas l'intéresser assez à celle de la patrie.

21. Quant à la forme du gouvernement la plus défectueuse, c'est incontestablement la démocratie pure et directe, où la majorité du peuple est immédiatement souveraine et fait elle-même les lois. Nous aurons bientôt l'occasion de nous en convaincre en réfutant la doctrine qui soutient que le peuple est essentiellement souverain. Nous constaterons même que la démocratie directe est absolument impraticable chez un grand peuple, et qu'elle ne peut exister que dans un très petit État, dans une cité ou dans un canton peu peuplé, très éclairé et très vertueux<sup>3</sup>. En fait, elle n'existe presque nulle part.

22. Quand la souveraineté a été valablement constituée, elle ne peut être modifiée dans son sujet, dans ses formes, dans sa transmission que par le souverain même. Si elle a été répartie entre plusieurs autorités, c'est le

<sup>1</sup> *Politique tirée de l'Écriture sainte*, liv. II, prop. VIII et suiv.

<sup>2</sup> C'est aussi l'opinion de Cicéron. *De republica*, lib. I, cap. XLV.

<sup>3</sup> Voir Lord Brougham, *Principes du gouvernement démocratique et du gouvernement mixte*, ch. III.

souverain complet, nous l'avons déjà remarqué, ou du moins ce sont les autorités à qui a été confié le pouvoir constituant qui peuvent opérer ces changements. Dans le gouvernement que nous avons dépeint comme le meilleur, le roi n'aurait pas à lui seul le pouvoir constituant; les représentants de l'aristocratie et de tous les groupes du peuple y participeraient et devraient être d'accord avec le prince pour que la moindre modification fût introduite dans la constitution.

## XXIX

## Du droit de révolte.

**Sommaire.** — 1. Contre un souverain légitime, les sujets, en principe, n'ont pas le droit de se révolter. — 2. Les adeptes de la souveraineté inaliénable du peuple, loin de contredire ce principe, le proclament à leur manière. — 3. Les défauts et les vices du prince ne donnent point aux sujets le droit de le renverser. — 4. Toutefois, au cas de tyrannie intolérable, la révolte est licite ; fondements du droit de révolte dans cette hypothèse. — 5. Conditions étroites auxquelles la révolte est alors licite. — 6. Dans ces limites et sous ces conditions, le droit de révolte appartient même aux minorités. — 7. La plupart des théologiens admettent le droit de révolte au cas de tyrannie excessive. — 8. Quelques-uns pourtant repoussent absolument le droit de révolte. Ils font une première objection tirée de ce que le pouvoir vient de Dieu. Réponse. — 9, 10, 11, 12, 13. Réponses à de nouvelles objections. — 14. Contradiction d'un disciple de Taparelli. — 15. Le Saint-Siège n'a point condamné notre opinion. — 16. Les sujets chrétiens ne doivent se révolter qu'après avoir consulté l'Église. L'Église peut prendre l'initiative de tracer au peuple en cette matière son droit et son devoir. — 17. Là est l'explication fort simple des *dépositions de souverains* prononcées par les Papes au moyen âge. Réfutation d'une autre explication. — 18. Second cas où la révolte est permise contre un souverain légitime. — 19. Contre un usurpateur, la révolte en principe est permise. — 20. L'opinion générale des théologiens est dans ce sens ; opinion contraire de saint Alphonse de Liguori. — 21. Tempéraments que comporte ce principe. — 22. Il peut y avoir une légitimité relative. — 23, 24, 25, 26, 27. Du tyrannicide.

1. En dehors des autorités souveraines régulièrement établies, personne ne peut changer le sujet et la forme du

gouvernement. Ni un homme, ni un groupe, ni la majorité des citoyens, ni l'unanimité même des sujets n'ont le droit de renverser le pouvoir légitime.

Si les sujets pouvaient déplacer la souveraineté, ils tiendraient sous leur dépendance celui qui a le droit de leur commander ; ils seraient supérieurs à leur chef, ce qui est contradictoire. En réalité, il n'y aurait plus de souverain ; partant, la société civile ne pourrait plus fonctionner, et l'humanité dépérirait. La nature des choses réclame, et, par conséquent, Dieu veut que les rôles ne soient pas intervertis, et que le souverain ne dépende pas de ceux qui doivent lui obéir. Nous posons ce principe, qui a l'évidence d'un axiome : quiconque n'est pas souverain, ne peut toucher à la souveraineté établie.

2. Tout le monde est d'accord sur ce principe. Ceux-là mêmes qui admettent que les peuples peuvent toujours changer leurs gouvernements, le proclament à leur manière : car, pour eux, c'est le peuple qui est nécessairement et perpétuellement souverain, et le gouvernement ne peut être ou qu'un pouvoir usurpé, ou qu'un pouvoir délégué et révocable *ad nutum*. La querelle, entre eux et nous, ne porte donc pas sur la question de savoir si les sujets peuvent renverser le souverain, mais seulement sur la question de savoir si le peuple seul peut être souverain. Nous la viderons bientôt. Mais, en attendant, nous constatons qu'ils se réunissent à nous pour affirmer l'inviolabilité de la souveraineté.

3. Les défauts, l'inconduite privée, l'impiété du souverain n'autorisent point la révolte. Autrement, comme nul n'est parfait et impeccable, comme la calomnie

n'épargne aucun prince, il n'y aurait pas un gouvernement qui ne fût perpétuellement en butte aux entreprises des sujets. Ses défauts et ses vices peuvent ne pas empêcher le souverain de remplir sa fonction d'une manière satisfaisante ou du moins suffisante. Pour un mieux problématique, il serait déraisonnable de jeter l'État dans les maux certains d'une révolution. Il n'appartient pas aux inférieurs de juger et de punir leur supérieur.

4. Toutefois, si le souverain exerce une tyrannie criminelle ; si, au lieu de procurer l'ordre, la justice et tous les bienfaits ordinaires du pouvoir, il prodigue à ses sujets l'iniquité, la honte et la ruine ; s'il les empêche d'obéir aux lois de Dieu, s'il s'empare de l'enfance pour en corrompre l'esprit ou le cœur, la révolte devient licite et parfois même obligatoire.

Nous appuyons, dans ce cas, le droit de révolte d'abord et surtout sur le droit de légitime défense. Les inférieurs n'ont pas le droit de juger et de punir les supérieurs, mais ils ont le droit de se défendre même contre eux. La légitime défense, qui en droit criminel innocente l'homicide, en droit constitutionnel justifie la révolte. Les sujets ne peuvent être forcés de périr, de manquer leur fin, de laisser pervertir leurs enfants.

Le droit de révolte, dans les limites où il vient d'être admis, se fonde aussi sur le droit d'empêcher le mal. Nous avons le droit et le devoir, quand nous en avons le pouvoir, de nous opposer par la force aux crimes qu'on commet sous nos yeux. C'est encore le droit de défense, mais de défense d'autrui et non plus de soi-même.

On peut dire encore que, lorsque le souverain est lui-

même en rébellion contre sa mission, ne poursuit plus le bien commun et foule aux pieds ses devoirs, la fonction de la souveraineté n'est plus remplie : le prince cesse d'être légitime, ou plutôt il n'y a plus de prince, le pouvoir est vacant. La société est forcée, pour ne pas périr, de pourvoir à cette vacance, et d'écarter comme un obstacle celui qui du souverain n'a plus que le nom et un reste de force.

Si le droit de conquête existe, le droit de révolte existe aussi. La révolte, dans le cas où nous l'admettons, consiste, comme la juste conquête, à dépouiller du pouvoir le souverain qui en abuse. Quand un prince gouverne d'une manière criminelle, il serait étrange que le droit de le renverser et de le remplacer appartint aux nations voisines, mais point à la nation même qu'il opprime et qui souffre le plus de ses excès.

Dans une monarchie, le souverain peut être frappé de folie. Les sujets peuvent alors incontestablement le déposséder de l'exercice du pouvoir. *A fortiori*, si c'est par tyrannie, et non plus par démence, que le prince commet les mêmes actes désordonnés et désastreux, il est permis de le réduire à l'impuissance. Est-il rationnel de soutenir que les sujets peuvent légitimement écarter celui qui fait le mal sans le vouloir, mais non celui qui veut le mal qu'il accomplit ?

Les crimes et l'indignité d'un père peuvent, de l'avis de tous, lui faire perdre la puissance paternelle ; le pouvoir du souverain est aussi divin et aussi sacré que l'autorité du chef de famille, mais il ne l'est pas plus.

5. Mais ce n'est qu'à la dernière extrémité et après



avoir épuisé tous les autres remèdes, ce n'est que dans le cas excessivement rare d'une oppression vraiment intolérable, ce n'est aussi qu'à la condition d'avoir l'espérance fondée de produire un effet utile, que les sujets peuvent recourir à la révolte armée.

6. Il n'est pas nécessaire alors que la majorité des citoyens agisse ; une minorité même, si elle est assez forte, a le droit de défendre et de sauver la patrie. Le droit de légitime défense, le droit d'empêcher le mal, le droit d'occuper le pouvoir réellement vacant et d'en débayer les abords appartiennent, sans qu'il soit possible de le contester sérieusement, à toutes les fractions de la communauté comme à la communauté entière.

7. La plupart des grands théologiens admettent, comme nous, que la rébellion est une ressource suprême et licite pour les peuples opprimés<sup>1</sup>.

Nous ne ferons ici qu'une citation : « Mais si le pouvoir suprême, dit Balmès, fait un abus scandaleux de ses droits, s'il les étend au delà des justes limites, s'il foule aux pieds les lois fondamentales, s'il persécute la religion, s'il corrompt la morale, s'il outrage la dignité

<sup>1</sup> Jacques Almain, *de domin. nat. civil. et eccles. q. resumptiva*. — Jean majeur, *Disputatio an Papa subditus sit etc.* — S. Thomas, *Summa theol.*, 2<sup>e</sup> 2<sup>e</sup> quæst. XLII, art. 2, ad tertium ; quæst. xcvi, art. 4 ; quæst. xcvi, art. 2, et *de régime princ.*, lib. I, cap. vi. — Suarez, *de charitate, tract. de bello*, disp. XIII, sect. VIII, et *Defensio fidei*, lib. III, cap. II et III. — Molina, *de jure et justit.*, tract. III, disp. VI, n<sup>o</sup> 2. — Marquez, *El Gobernador cristiano*, lib. I, cap. VIII. — Lessius, *de jure et just.*, liv. II, cap. IX, disp. IV, n<sup>o</sup> 10 et 11. — Billuart, *Summa sancti Thomæ*, tract. de jure et just., dissert. X, art. 2. — Bianchi, *Traité de la puissance ecclésiast.*, liv. I, §§ 4 et 5. — Moulart, *l'Église et l'État*, liv. I, sect. II, ch. II. — Balmès, *le Protestantisme*, ch. LVI. — Paris, *la Démocratie devant l'enseignement catholique*, troisième cas de conscience. — Ventura, *Essai sur le pouvoir public*, ch. VIII, etc., etc.

» publique, s'il attente à l'honneur des citoyens, s'il exige des contributions illégales et disproportionnées, » s'il viole le droit de propriété, s'il aliène le patrimoine » de la nation, démembrer les provinces, le catholicisme, » dans ces cas, défend-il de résister ? oblige-t-il les sujets » de rester comme l'agneau sous les griffes de la bête » féroce ? Ne pourra-t-il exister chez les particuliers, ni » dans les corps principaux, ni chez les classes distinguées » des citoyens, ni dans la masse totale de la nation, le » droit de s'opposer, de résister, après que tous les » moyens de douceur, de représentation, de conseil, de » prière auront été épuisés ? Dans des circonstances si » désastreuses, l'Église catholique laisse-t-elle les peuples » sans espérance et les tyrans sans frein ? Des théologiens très graves opinent que la résistance, en de » pareilles extrémités, est permise.... Ils prêchent la » résignation, la patience, la longanimité ; mais vient » un moment où ils disent : *C'est assez !* S'ils ne consentent pas l'insurrection, ils ne l'interdisent pas. » Et Balmès se range sans hésiter du côté de ces théologiens<sup>1</sup>.

8. On fait pourtant parfois des objections.

Le pouvoir vient de Dieu, dit-on : l'homme ne peut donc le renverser en aucun cas.

Nous répondrons d'abord que le pouvoir vient de Dieu, mais non la possession du pouvoir par tel ou tel prince, et qu'il s'agit de renverser, non le pouvoir, mais le possesseur du pouvoir. Sans doute, le fait humain qui a investi ce dernier de l'autorité était légitime, c'est-à-dire reconnu

<sup>1</sup> *Le Protestantisme etc.*, ch. LVI.

efficace par le droit naturel et conséquemment par Dieu ; mais en quoi cela peut-il faire obstacle à ce qu'un autre fait humain, conforme aussi au droit divin naturel, vienne ravir la souveraineté à ce même prince ? Ce qui a été légitimement acquis peut être légitimement perdu. En matière de propriété, la légitimité de l'occupation ou de la convention ne rend point impossible la légitimité de la confiscation ou de l'expropriation. Il en est de même en matière de souveraineté.

Il y a plus : même si Dieu eût organisé les choses de telle sorte que le sujet du pouvoir ne fût pas déterminé par un fait humain, mais se trouvât désigné de plein droit par une circonstance ou un signe naturels indépendants de la volonté humaine, nous n'hésiterions pas davantage à reconnaître aux sujets le droit de révolte en certains cas. Pourtant, il serait vrai de dire alors que non seulement le pouvoir, mais la possession du pouvoir vient de Dieu ; mais le droit de légitime défense, pour ne parler que du fondement principal du droit de révolte, vient aussi de Dieu, et nous ne voyons pas comment la majesté et la puissance divine seraient intéressées à ce qu'un fait naturel ne fût pas modifié par un fait humain prévu et permis de Dieu. Est-ce que l'autorité paternelle, dont le sujet est déterminé par la nature immédiatement, ne peut pas être enlevée par les hommes au chef de famille qui la tourne en tyrannie ? Est-ce que la vie, qui est un don de Dieu, ne peut pas nous être, dans certains cas, justement ravie par des faits humains, notamment par la légitime défense ?

Tout au plus, si c'était surnaturellement que le sujet de l'autorité fût désigné par Dieu, pourrait-on être tenté

de dire que des faits humains ne doivent en aucun cas écarter l'élu de Dieu et que le surnaturel tient ici en respect tout le droit naturel. Et encore nous hésiterions beaucoup, pour notre part, à admettre que Dieu eût voulu assurer l'impunité aux souverains devenus des tyrans, et nous soutiendrions volontiers que, même alors, la société ne serait pas privée contre eux du droit primordial de ne pas périr. La démission, la juste conquête seraient sans nul doute regardées encore par tous comme possibles : puisque ces deux faits humains pourraient, même alors, changer le sujet de la souveraineté, pourquoi répugnerait-il de reconnaître le même effet à un troisième ?

9. On fait des objections d'un autre ordre. Juge et partie, le peuple, dit Taparelli, abusera du droit qu'on lui donne et renversera le gouvernement pour des griefs insuffisants<sup>1</sup>. Mais la même objection pourrait être faite contre le droit de légitime défense entre particuliers : et pourtant qui oserait contester l'existence de ce droit ? Elle pourrait être faite encore contre le droit des États de déclarer ou de soutenir la guerre : et pourtant tout le monde reconnaît que la guerre, offensive ou défensive, peut être légitime. L'objection de Taparelli tend à supprimer le droit quand il n'y a pas de juridiction compétente pour l'examiner et lui donner en quelque sorte un *laissez-passer*. C'est une prétention excessive et inadmissible. L'absence de juridiction ne peut avoir d'autres conséquences que de réduire le droit à ses propres forces et de lui permettre de s'en servir. La pure violence pourra parfois se décorer du nom de droit ; mais, outre qu'elle se

<sup>1</sup> *Essai théorique de droit naturel*, nos 1000 et suiv.

produirait sans doute même si elle n'avait pas ce masque à sa disposition, c'est en tout cas un moindre mal que l'oppression permanente du droit.

10. Taparelli <sup>1</sup> accuse d'inconséquence ceux qui présentent le peuple comme incapable d'exercer la souveraineté et qui, par le droit de révolte, l'érigent en juge de la souveraineté.

Mais ce n'est pas précisément au peuple, c'est aux sujets que, pour notre compte, nous avons donné le droit de révolte : ce qui veut dire qu'un groupe d'entre eux, sans être le peuple, peut à lui seul entamer et poursuivre l'entreprise.

En tout cas, ce seront un ou quelques hommes énergiques qui prendront l'initiative et donneront le branle : le peuple, s'il se lève tout entier, ne jouera, même dans cette circonstance, que le rôle qui lui convient et qui consiste à se laisser diriger.

Du reste, comme la révolte n'est un droit qu'au cas où elle est un acte de légitime défense contre des maux énormes et par là même évidents, la capacité de les voir appartient à tout le monde, et l'on ne se contredit pas en refusant au peuple l'art délicat du gouvernement et en lui reconnaissant la faculté de sentir et de repousser d'intolérables souffrances.

11. Mais enfin, dira-t-on, qui distinguera la révolte légitime de la révolution coupable? Et permettre la première, quand il n'y a pas de juge qui puisse les discerner avec autorité, n'est-ce pas revenir pratiquement à la souveraineté du peuple?

<sup>1</sup> *Essai etc.*, liv. V, ch. I, n° 1009.

C'est la raison qui fera la distinction dont on s'inquiète ; c'est la raison de tous et de chacun, cette vue de la réalité des choses, par laquelle seule nous constatons tout, l'existence de Dieu, les lois naturelles, la révélation, l'institution de l'Église, nos droits et nos devoirs de toute espèce. La raison n'est pas également développée chez tous ; elle est faussée chez plusieurs. N'importe. Que chacun agisse, parle et juge suivant sa raison complètement et loyalement consultée, et il est certain que la conduite de tous sera irréprochable, presque certain que l'ordre ne sera pas troublé. Taparelli objecte que la raison, la conscience, « est la règle et le guide de l'individu, » mais que la conscience de l'un ne peut être la règle d'un autre, et que, par conséquent, la conscience d'un ou plusieurs particuliers ne peut être la règle de l'action sociale <sup>1</sup>. Quelle sera donc la règle de l'action sociale? La justice sociale, répond Taparelli, ce qui nous paraît vouloir dire la conscience sociale, et Taparelli prononce lui-même le mot deux lignes plus loin. Et comme la conscience sociale ne peut juger que « d'une manière » authentique, c'est-à-dire d'après les formes propres à chaque société, » c'est-à-dire encore par la bouche du souverain, il est clair qu'elle n'autorisera jamais la révolte.

Taparelli subit ici l'illusion *organique* <sup>2</sup> ; il regarde la société comme une personne et l'action sociale comme autre chose que les actes des associés. Nous avons dissipé ailleurs ces vains fantômes, qui hantent même les ouvrages de ceux qui n'y croient pas. Nous ne demandons

<sup>1</sup> *Essai etc.*, n° 1024.

<sup>2</sup> Voir *supra*, xxv, 5, et la note 4, p. 175.

point que la conscience ou raison de chacun serve de guide à d'autres qu'à lui-même. Ce n'est pas la société qui se révolte, ce sont les associés. Que chacun agisse suivant sa conscience, et l'action sociale, c'est-à-dire l'action des associés sera irréprochable, du moins subjectivement.

Est-ce en revenir à la souveraineté du peuple que de déclarer aux sujets qu'ils n'ont jamais le droit de renverser le gouvernement, si ce n'est dans le cas tout à fait exceptionnel où leur raison atteste qu'ils sont en état de légitime défense? S'ils ont, en dehors de ce cas si rare, la tentation de se révolter, notre doctrine ne leur en fournit pas le prétexte, leur en dénie le droit et par là seul le plus souvent leur en retire la force. Rousseau dit au peuple : tu peux toujours légitimement renverser le pouvoir ; nous lui disons : tu ne le peux jamais, sauf dans un cas étroit qui se présente très rarement. Est-il juste d'alléguer que ces deux doctrines doivent aboutir au même résultat pratique?

12. On nous objecte encore l'exemple des premiers chrétiens qui n'opposèrent qu'une résistance passive aux mesures les plus iniques<sup>1</sup>, de cette légion Thébaine notamment qui, les armes à la main, se laissa docilement égorger.

La conduite des premiers chrétiens dans les persécutions s'explique en partie par l'absence d'une des conditions requises pour la légitimité de la révolte, en partie par un degré de vertu qui dépasse le devoir.

<sup>1</sup> Bossuet, *Politique*, liv. VI, art. 2, prop. v, et surtout 5<sup>me</sup> *Avertissement*, XII et suiv.

Faible minorité dans l'empire, leur résistance, loin d'offrir une chance de délivrance, aurait provoqué un redoublement de fureur et une destruction presque complète, perpétué les préjugés qui les représentaient comme un danger public, écarté les sympathies et arrêté les conversions<sup>1</sup>.

Dans plus d'un cas, ils auraient pu du moins sauver leur vie par la fuite ou la force, et ne le firent pas : mais c'est dans la soif du martyr, dans la charité, la sainteté, et non dans le devoir strict, qu'ils puisaient cette héroïque patience : leur conduite était parfaite, elle n'était pas obligatoire.

13. Bossuet et Taparelli, pour faire prendre patience aux victimes de la tyrannie, leur parlent des compensations de l'autre vie. On peut tenir le même langage aux autres victimes de n'importe quelle injustice : qui oserait, au nom de cette consolante vérité, leur faire à toutes un crime de prévenir l'iniquité, de lui résister ou d'en poursuivre la réparation ici-bas? Si les espérances d'outre-tombe ne m'obligent point à me laisser assassiner et voler par un particulier, pourquoi m'obligeraient-elles à me laisser tuer et dépouiller par un souverain? Souvent, du reste, la tyrannie a pour but et, à la longue, pour résultat de ravir aux sujets les moyens de faire leur salut, et jusqu'à l'espérance de cette félicité au nom de laquelle on les exhorte à une funeste résignation.

14. Un des disciples de Taparelli, tout en développant les arguments qu'on vient d'entendre contre la thèse que

<sup>1</sup> Voir, dans ce sens, Balmès, *le Protestantisme*, ch. LV.

nous soutenons, ne peut s'empêcher de concéder que le peuple a le droit d'enlever le pouvoir à un « prince furieux, » à un Caligula, « qui se déclarerait ennemi de tout un peuple et le conduirait à une ruine manifeste <sup>1</sup>. » Il déclare qu'il serait disposé à trouver tolérable qu'on invoquât « le droit de propre défense, pourvu qu'on le restreignît » aux cas extrêmes dans lesquels le tyran attaquerait en « ennemi le salut même du peuple <sup>2</sup>. » Or, ce que l'auteur nous concède est tout ce que nous soutenons. On ne peut détruire de meilleure grâce ce qu'on a édifié; il n'est pas un des arguments dirigés par l'auteur contre notre opinion qu'il n'ait à réfuter lui-même dans « les cas extrêmes » où il admet le droit de défense et de déposition. Il faudrait y regarder à deux fois avant de déclarer suspecte d'esprit révolutionnaire et de libéralisme <sup>3</sup> une doctrine qu'ont enseignée Suarez, Bellarmin, Balmès, et qu'en fin de compte on adopte soi-même. L'auteur, il est vrai, présente comme chimérique l'hypothèse où lui et nous permettons la révolte. Cela ne peut dissimuler la contradiction. Mais, malheureusement, le cas où le prince agit en ennemi à l'égard des sujets n'est pas imaginaire, quoi qu'il soit, nous l'avons dit, excessivement rare. Il y a eu plus d'un Caligula. Plus d'une fois, dans l'histoire, la vie, les biens, surtout la foi, l'honneur des sujets, ont été mis en péril par les entreprises injustes d'un détestable gouvernement.

15. Nous verrons que certaines décisions du Saint-

<sup>1</sup> M. X\*\*\*, *Institutes du droit naturel etc.*, n° 450.

<sup>2</sup> *Eod. op.*, n° 457.

<sup>3</sup> *Oper. cit.*, n° 449.

Siège, qui sont invoquées parfois contre notre doctrine, n'ont point le sens absolu qu'on leur prête <sup>4</sup>.

16. La révolte est toujours si grave, sa légitimité et son opportunité sont parfois si douteuses, que les citoyens chrétiens font bien de ne s'y résoudre qu'après avoir exposé leurs griefs et demandé son assentiment au meilleur juge des cas de conscience, à l'Église.

Il est évident, du reste, que l'Église, sans attendre d'être consultée, peut déclarer aux sujets qu'ils ont le droit ou même le devoir de renverser tel gouvernement pernicieux. Elle ne fait qu'exercer alors, avec une incomparable autorité, un droit qui appartient à tout le monde.

17. Cette considération suffit, indépendamment des raisons qu'on pourrait tirer du pouvoir indirect de l'Église sur le temporel et qui nous paraissent superflues ici, pour expliquer et justifier les actes célèbres accomplis par les Papes au moyen âge et qu'on appelle les *dépositions de souverains*.

Ces actes sont regardés par le commun des publicistes modernes comme la conséquence extrême d'une théocratie aussi intolérable que surannée.

Beaucoup de catholiques même pensent que ce pouvoir aux mains des Papes est anormal et n'a été qu'accidentel. Bossuet <sup>2</sup>, Fleury <sup>3</sup>, Dupin <sup>4</sup>, Frayssinous <sup>5</sup>, La Luzerne <sup>6</sup>

<sup>1</sup> Voir *infra*, xxx, 5. — Nous aurons l'occasion de compléter nos observations sur le droit de révolte, plus bas, xl et xlviii, 9, 10, en discutant des opinions particulières.

<sup>2</sup> *Défense de la déclaration*.

<sup>3</sup> *Histoire ecclésiastique; Discours sur les libertés de l'Église gallicane*.

<sup>4</sup> *Traité de la puissance ecclésiastique et temporelle*.

<sup>5</sup> *Les vrais principes de l'Église gallicane*.

<sup>6</sup> *Sur la déclaration du clergé de France de 1682*.

en passent condamnation, même pour le passé. Cette opinion, qui impute à un grand nombre de Papes une erreur ou une injustice commise dans les actes les plus solennels, n'est plus soutenable depuis la proclamation de l'infailibilité pontificale. D'autres écrivains, et non des moindres, s'appliquent à justifier les Papes dans le passé et donnent du pouvoir exercé par eux au moyen âge une explication purement historique : ils le fondent sur des règles de droit public interne que toutes les nations chrétiennes auraient spontanément déposées dans leurs constitutions, et sur une règle de droit public externe qu'aurait créée le consentement de tous les gouvernements chrétiens. Les peuples, en se soumettant à un homme ou à une dynastie, auraient stipulé la déchéance du prince pour les cas de tyrannie et d'hérésie, et déferé tout naturellement au Pape, organe suprême des lois et des vérités divines, la connaissance de ces crimes. En outre, tous les gouvernements de la chrétienté auraient tacitement érigé le Saint-Siège en tribunal international, chargé de venger la justice dans les cas où elle serait évidemment méconnue. Le système historique a été proposé par Fénelon<sup>1</sup>, et reproduit par de Maistre<sup>2</sup>, Taparelli d'Azeglio<sup>3</sup>, Gosselin<sup>4</sup>, Audisio<sup>5</sup>, etc. Leibnitz<sup>6</sup> et d'autres écrivains protestants<sup>7</sup> lui ont donné leurs suffrages et ont reconnu, dans ces limites, la légitimité de la suprématie exercée

<sup>1</sup> Ch. XXXIX, de la dissertation touchant le Souverain Pontife.

<sup>2</sup> Du Pape, liv. II, ch. VIII et IX...

<sup>3</sup> Essai etc., liv. V, ch. I, nos 1033 et suiv., et note 116, t. IV.

<sup>4</sup> Pouvoir du Pape au moyen âge, II<sup>e</sup> partie, ch. III, art. 2.

<sup>5</sup> Droit public de l'Église, t. II, t. XII et XIII. — Tout récemment encore dans le même sens, de Faviers, la Paix publique, VII.

<sup>6</sup> Dissertation I, de actorum publicorum usu, et de jure suprematus.

<sup>7</sup> Voigt, Hurter, etc.

au moyen âge par les Papes sur les souverains temporels.

Il est certain que ce pouvoir des Papes a rallié pendant des siècles l'assentiment général. Mais ce n'est pas cet assentiment qui en était le fondement. En enseignant le contraire, le système historique donne au droit de la papauté un caractère contingent et temporaire difficilement conciliable avec les termes des monuments pontificaux les plus graves, notamment avec ceux des bulles *Ausculta fili* et *Unam sanctam* de Boniface VIII.

Il est possible, on vient de le voir, de trouver au pouvoir des Papes un fondement beaucoup plus simple et beaucoup plus solide qu'un droit public hypothétique et passager. Ce pouvoir est perpétuel comme les principes élémentaires sur lesquels il repose. Les Papes ne l'ont pas exercé depuis un long espace de temps, d'abord parce que les circonstances assez graves pour réclamer leur intervention sont infiniment rares ; en outre, parce que la sagesse et leur dignité peuvent leur commander de se taire, quand ils croient que leur voix ne serait pas entendue<sup>1</sup>.

18. Il est un second cas, tout autre que celui de tyrannie proprement dite, où la révolte est permise contre un gouvernement légitime, ou plutôt contre une partie

<sup>1</sup> Voir sur le pouvoir des Papes de déposer les souverains, dans le même sens que nous, Bianchi, *Traité de la puissance ecclésiastique* ; le chanoine Moulart, *l'Église et l'État*, liv. II, ch. II, art. 4, § 2 ; Charles Périn, *Les lois de la société chrétienne*, t. II, liv. IV, ch. II, p. 77, première édition. Le même auteur, dans son récent ouvrage, *l'Ordre international*, fonde uniquement le droit de déposition sur le pouvoir indirect. (Liv. I, ch. V, p. 152.) Voir dans ce sens Bellarmin, *De Summo Pontifice*, lib. V, cap. VI et s. ; Cavagnis, *Institutiones juris ecclesiastici*, vol. II, nos 148 et s. ; le chanoine Jungmann, *Dissertationes selectæ in hist. eccl.*, t. IV, dissert. XXI, n° 137. — Comp. Montalembert, *Les moines d'Occident*, liv. XIX, ch. V, p. 560, édit. de 1877.

d'un gouvernement légitime. C'est le cas où, la souveraineté ayant été divisée par les lois constitutionnelles entre plusieurs personnes physiques ou morales, par exemple, entre une chambre, un sénat et un roi, l'une d'elles renverse les barrières qui limitent sa part de pouvoir, et usurpe le reste de la souveraineté en tout ou en partie. Dans cette occurrence, les autres détenteurs partiels de la souveraineté et les sujets ont le droit d'exiger par la force le respect de la constitution. Si l'on va au fond des choses, il ne s'agit plus ici pour les sujets de se soulever contre un souverain légitime, mais bien plutôt de soutenir le souverain légitime contre l'usurpation; et ce cas rentre dans celui qui suit.

19. Quand le souverain est renversé en fait par une révolte illégitime ou par une invasion injuste, il conserve en droit son autorité. Son prétendu successeur n'est qu'un usurpateur dont les commandements n'obligent pas, et contre qui, en principe, les sujets, comme le souverain détrôné, peuvent légitimement lutter à main armée. Comment la force pure pourrait-elle déplacer le droit? Comment un fait criminel deviendrait-il régulier et respectable par cela seul qu'il serait un *fait accompli*, c'est-à-dire un fait achevé?

« Certaine doctrine, dit éloquemment Balmès<sup>1</sup>, voudrait qu'on dût obéissance à un gouvernement par cela seul qu'il est, en considérant uniquement le *fait*, et même en supposant ce *fait illégitime*.... Elle est contraire à la saine raison et n'a jamais été enseignée par le catholicisme.... Toutes les usurpations seraient légi-

<sup>1</sup> *Le protestantisme comparé au catholicisme*, ch. LV.

» timées, les résistances les plus héroïques des peuples  
 » se trouveraient condamnées, le monde serait livré au  
 » pur empire de la force. Non, elle n'est point vraie, cette  
 » dégradante doctrine qui décide de la légitimité par le  
 » résultat de l'usurpation, qui dit à un peuple vaincu et  
 » subjugué par un usurpateur : Obéis à ton tyran; ses  
 » droits sont fondés sur sa force, et ton obligation envers  
 » lui sur ta faiblesse<sup>1</sup>. »

Seulement, pour que la révolte soit permise contre un gouvernement à raison de son illégitimité, Balmès exige, et nous exigeons avec lui, que cette illégitimité soit absolument certaine.

20. Presque tous les théologiens admettent, comme Balmès, le droit de révolte contre ce qu'ils appellent le *tyran d'usurpation* ou tyran quant au titre<sup>2</sup>.

Il y a beaucoup moins de dissidents qu'en ce qui concerne la révolte contre le tyran de régime ou d'administration<sup>3</sup>, c'est-à-dire contre le souverain légitime qui opprime ses sujets.

Pourtant, saint Alphonse de Liguori, qui traite incidemment la question, semble proscrire la révolte et exiger l'obéissance à l'égard des gouvernements illégitimes<sup>4</sup>. Son premier argument est que les sujets ne sont pas juges de la légitimité du pouvoir de leurs supérieurs apparents, et le second que les mauvais citoyens pourraient trouver là le prétexte d'incessantes attaques même contre les gouvernements les plus légitimes. Ces arguments sont les

<sup>1</sup> Voir, dans le même sens, Suarez, *de leg.*, lib. III, cap. x, 8.

<sup>2</sup> « Tyrannus tituli, in titulo, quoad titulum, usurpationis. »

<sup>3</sup> « Tyrannus regiminis, in regimine, administrationis. »

<sup>4</sup> *Homō apostolicus*, traité VIII, 13.

mêmes que ceux qu'on invoque pour condamner le droit de révolte contre un *tyran d'administration*. Nous y avons répondu. Il faut admettre hardiment que là où il n'y a pas de supérieur commun aux deux parties adverses, chacune a le droit de se faire justice à soi-même à la lumière de sa conscience loyalement consultée. L'erreur et l'abus sont possibles, mais moins fâcheux que les perpétuelles capitulations auxquelles, sans cette ressource suprême, le droit et l'honneur seraient réduits.

21. Le droit des sujets de ne pas obéir au gouvernement de fait<sup>1</sup>, et le droit du souverain légitime et des sujets de le renverser, sont donc certains. Mais ces droits sont parfois tenus en échec par des devoirs qui ne leur sont point directement contraires, mais qui les suspendent pendant un certain temps et peut-être toujours.

Si le souverain de fait prend des mesures nécessaires au salut public, les sujets doivent s'y conformer : la charité pour la communauté, la prudence pour eux-mêmes leur commandent alors de ne pas refuser leur concours et leur fait une loi valable d'observer ces lois nulles :

Si la résistance expose sans profit pour la légitimité nos proches, nos enfants à de graves périls, nous avons encore le devoir de nous soumettre.

En dehors de ces cas exceptionnels où l'obéissance au gouvernement de fait est obligatoire, il arrive bien souvent qu'elle est seulement permise : il en est ainsi toutes les fois que notre insoumission nous attirerait inutilement de sérieux désagréments.

<sup>1</sup> Nous complétons la démonstration de ce droit, *infra*, XLIX, 47, en réfutant une opinion différente.

De même, tant que le gouvernement de fait se montre juste et habile, et tant que la majorité des citoyens lui est attachée, ce peut être un devoir pour le souverain légitime et ses partisans de s'abstenir d'une tentative chancelante et sanglante de restauration. Le souverain légitime fait alors comme la vraie mère dans le procès que jugea Salomon : il refuse de déchirer son royaume et le laisse à l'usurpateur. Les sujets bien souvent finissent par avoir la perspicacité et la sagesse de Salomon. Sinon, et si cette situation se prolonge, nous savons que la prescription peut accomplir son œuvre et déplacer la légitimité<sup>1</sup>.

22. Nous admettrions volontiers, du reste, qu'à côté de la légitimité absolue et encore persistante du souverain injustement renversé, il peut se produire et coexister une légitimité relative, provisoire, conditionnelle : c'est ce qui arriverait, ce nous semble, si le gouvernement coupable de l'usurpation était renversé à son tour, dans l'intérêt de la nation, par des hommes dévoués à la justice et à la patrie, mais que des circonstances invincibles, telles que les préjugés de la masse des sujets, rendissent encore impossible la restauration du souverain légitime. Le gouvernement honnête établi sur les ruines de la puissance usurpatrice jouirait lui-même, tant que la force majeure tiendrait à l'écart le souverain légitime, d'une légitimité provisoire, que la prescription pourrait rendre définitive. L'impossibilité où se trouve actuellement le souverain détrôné de recouvrer l'exercice de ses droits n'équivaut-elle pas à une vacance provisoire du pouvoir, dont l'occupation provisoire peut dès lors être licite ?

<sup>1</sup> Voir *supra*, XXVII, 16.



23. Nous avons admis la révolte dans certains cas étroitement déterminés. Mais ni contre l'oppresseur, ni contre l'usurpateur, nous ne pouvons admettre le tyrannicide, c'est-à-dire le meurtre du prince coupable par un ou plusieurs citoyens en dehors d'un combat régulier.

La révolte peut sans doute être cause de la mort du prince et de beaucoup d'autres personnes dans les conflits à main armée qu'elle est susceptible d'entraîner ; mais ces malheurs ne sont qu'une conséquence accidentelle de la révolte et ne doivent être imputés qu'à la résistance injuste du tyran, tandis que le tyrannicide tend directement à priver le prince de la vie, et non pas seulement du trône.

24. Nous repoussons le tyrannicide, d'abord et surtout parce qu'il excède les droits de la légitime défense.

La légitime défense ne permet de recourir au moyen suprême de l'homicide que lorsque les trois conditions suivantes sont réunies : il faut 1<sup>o</sup> qu'il s'agisse de défendre la vie ou un bien aussi précieux que la vie<sup>1</sup> ; 2<sup>o</sup> qu'il n'y ait pas d'autre moyen d'échapper au danger ; 3<sup>o</sup> que la mort de l'agresseur puisse sauver celui qui se défend.

Une ou plusieurs de ces conditions manquent toujours dans le tyrannicide. Tantôt les excès du tyran, quoique intolérables, ne menacent ni la vie, ni un bien équivalent des sujets, et méritent qu'il soit écarté, mais non mis à

<sup>1</sup> Les moralistes admettent que nous pouvons tuer l'agresseur pour défendre non seulement notre vie ou celle d'un autre, mais encore pour échapper au viol, ou à une mutilation grave. Beaucoup pensent même qu'il est permis de tuer pour sauver une portion considérable de sa fortune, c'est-à-dire pour conserver le moyen de vivre. Mais plusieurs le contestent, notamment Carrière, *de just. et jure*, n<sup>o</sup> 804, dont nous partageons le sentiment.

mort ; tantôt il y a d'autres moyens de paralyser ses entreprises, tels que la fuite, la révolte ; tantôt et presque toujours la mort violente du tyran ne fera que diminuer l'horreur qu'il inspirait, fortifier ses partisans et ses continuateurs, attirer la malveillance publique et un redoublement de persécution sur la cause qu'on a voulu servir par ce détestable moyen.

25. Cette raison principale est renforcée par les raisons accessoires qui se dégagent du parallèle que nous allons faire entre la révolte et le tyrannicide.

La révolte a un caractère de loyauté qui manque complètement au tyrannicide. Le souverain est averti par les prodromes et les premières manifestations de la révolte ; il peut rentrer en lui-même, se retirer sans effusion de sang, faire sa paix avec les hommes et avec Dieu. Il est surpris par le tyrannicide, et ne peut sauver ni sa vie, ni son âme.

Dans la révolte, les citoyens s'exposent à un péril certain, et la grandeur du risque hardiment accepté garantit la gravité des griefs et la maturité de la résolution. Le tyrannicide peut être secret. Le poison, la ruse, un bras mercenaire fournissent facilement le moyen de cacher l'origine du coup et parfois le coup lui-même. L'assassin n'échappe pas toujours, mais il espère toujours échapper.

La révolte est l'œuvre d'un grand nombre de citoyens, et, par conséquent, il y a de grandes chances que ses motifs ne soient pas futiles : parmi ces milliers d'hommes qui s'agitent, se concertent et se soulèvent, il y a sans doute des gens intelligents, instruits et judicieux qui ont tout pesé dans une juste balance. Le tyrannicide peut être

l'œuvre d'un seul homme, et il y a tout lieu de craindre que cet homme ne consulte personne, qu'il soit un esprit borné, un fanatique, un exalté, et qu'il prenne Henri IV pour un tyran.

26. Nous admettons que, si le tyran commet, comme homme plutôt que comme prince, un attentat contre un particulier, la légitime défense autorise ce dernier à lui donner la mort dans les conditions où l'homicide serait permis contre tout autre agresseur.

Quelques théologiens prétendent que, même dans ce cas, le tyrannicide n'est pas licite, du moins si la vie de la victime de l'attentat n'est pas très utile à la société et que la mort du prince doit avoir des suites funestes<sup>1</sup>. Nous ne pensons pas qu'on puisse exiger un pareil examen, ni une telle modestie, ni un tel héroïsme d'un homme menacé de mort immédiate.

27. Le gouvernement régulièrement établi à la suite du triomphe d'une révolte légitime a le droit, suivant nous, de condamner à mort le tyran détrôné, si ses forfaits sont de ceux pour lesquels la conscience universelle appelle le châtement suprême.

A plus forte raison le gouvernement légitime, contre lequel serait dirigée une tentative violente d'usurpation, peut condamner le fauteur de guerre civile, soit après, soit même avant la fin de la lutte, et confier au besoin à chaque citoyen le soin d'exécuter la sentence.

<sup>1</sup> Saint Alphonse de Liguori, *Homo apostolicus*, Tract. 6 de quinto præc. cap. II. — Dominicus Soto, *De just.*, lib. V, quæst. 1, art. 8.

## XXX

## Enseignements du Saint-Siège sur les questions relatives au pouvoir.

---

**Sommaire.** — 1. Transition. — 2. Principaux documents où se trouvent les enseignements du Saint-Siège. — 3. Cinq vérités définies par l'Église. — 4. Le pouvoir vient de Dieu. — 5. Les sujets n'ont pas le droit de se révolter contre le souverain légitime. Interprétation excessive qu'il ne faut pas donner à l'encyclique *Mirari vos*. — 6. Le tyrannicide est défendu en principe. — 7. Le peuple n'est pas le seul souverain légitime; toutes les formes de gouvernement peuvent être légitimes; renvoi. — 8. En dehors de ces cinq points, les opinions sont libres.

1. Tel est l'exposé de notre manière de voir sur l'origine du pouvoir et les questions qui s'y rattachent.

Ici, comme sur la formation de la société civile elle-même, nous croyons que notre doctrine est en harmonie avec les enseignements du Saint-Siège.

2. Ces enseignements sont surtout contenus dans l'encyclique *Mirari vos*, de Grégoire XVI, du 15 août 1832; dans l'encyclique *Quanta cura*, de Pie IX, du 8 décembre 1864; dans le *Syllabus*, qui accompagna cette encyclique; dans l'encyclique *Diuturnum*, de Léon XIII,

du 29 juin 1881; dans l'encyclique *Immortale Dei*, de Léon XIII, du 1<sup>er</sup> novembre 1885, et dans l'encyclique *Libertas*, du même Pape, du 20 juin 1888.

3. Il résulte de ces actes solennels que, dans cet ordre d'idées, cinq vérités seulement ont paru essentielles à l'Église et ont été définies par elle, savoir : 1<sup>o</sup> le pouvoir vient de Dieu; 2<sup>o</sup> il n'est pas permis, en principe, de se révolter contre le souverain légitimement établi; 3<sup>o</sup> le tyrannicide, en principe, n'est pas licite; 4<sup>o</sup> le peuple n'est pas le seul souverain légitime; 5<sup>o</sup> toutes les formes de gouvernement peuvent être légitimes.

4. Sur le premier point, l'encyclique *Immortale Dei* condense en elle celles qui l'ont précédée. Il suffit de la citer pour faire connaître la pensée et le langage des Souverains Pontifes : « Le témoignage de la simple » raison naturelle suffit à établir que tout ce qu'il y a » d'autorité parmi les hommes procède de Dieu comme » d'une source auguste et suprême.... La société civile » ne peut se passer d'une autorité qui la régisse; auto- » rité qui, aussi bien que la société, procède de la nature, » et par conséquent a Dieu pour auteur.

» Il faut conclure de là que le pouvoir public, pris en » soi, ne peut venir que de Dieu. Dieu seul, en effet, est » le vrai et souverain Maître des choses; toutes, quelles » qu'elles soient, doivent nécessairement lui être sou- » mises et lui obéir; de telle sorte que quiconque a le » droit de commander, ne tient ce droit que de Dieu, chef » suprême de tous. *Tout pouvoir vient de Dieu*<sup>1</sup>. »

<sup>1</sup> « Quidquid enim potestatis usquam est, a Deo tamquam maximo augustissimoque fonte proficisci, ipsa natura testatur... efficitur,

5. Sur le second point, nous trouvons les enseignements les plus catégoriques dans l'encyclique *Mirari vos*, du 15 août 1832, et dans le *Syllabus*, qui condamne cette proposition : « Il est permis de refuser l'obéissance » aux princes légitimes et même de se révolter contre » eux<sup>1</sup>. »

Quelques écrivains catholiques ont prétendu que Grégoire XVI et Pie IX, dans ces actes célèbres, ont condamné d'une manière absolue le droit de révolte, même au cas d'intolérable tyrannie. C'est une interprétation outrée. Les circonstances dans lesquelles ont parlé Grégoire XVI et Pie IX, les motifs sur lesquels ils s'appuient, le but qu'ils poursuivent, tout démontre qu'ils ont voulu seulement condamner la doctrine révolutionnaire qui attribue au peuple, sous couleur de souveraineté inaliénable, le droit de renverser arbitrairement les gouvernements établis. Ils n'ont point voulu viser la thèse modérée selon laquelle, dans les cas extrêmes, les sujets ont le droit de repousser l'oppression. C'est Rousseau, c'est Lamennais qu'ils ont frappés, et non saint Thomas, Suarez et Bellarmin. Aussi, d'éminents théologiens, Mgr Parisis, Balmès, Ventura, M. le chanoine Moulart, etc., dans des ouvrages postérieurs à l'encyclique *Mirari vos* ou au *Syllabus*, n'ont pas hésité à reproduire la doctrine de l'école.

civili hominum communitati necessariam esse auctoritatem, qua regatur : quæ, non secus ac societas, a natura proptereaque a Deo ipso oriatur auctore. — Ex quo illud consequitur, potestatem publicam per se ipsam non esse nisi a Deo. Solus enim Deus est verissimus maximusque rerum dominus, cui subesse et servire omnia, quæcumque sunt, necesse est : ita ut quicumque jus imperandi habent, non id aliunde accipiant, nisi ab illo summo omnium principe Deo. Non est potestas nisi a Deo. » (*Rom.* XIII, 1.)

<sup>1</sup> Prop. LXIII. — Voir aussi l'encyclique *Immortale Dei*, de Léon XIII

Il y a plus. Le *Schema constitutionis dogmaticæ de Ecclesia Christi*, soumis aux Pères du Concile du Vatican en 1870, et rendu public depuis, reproduisait les enseignements de Grégoire XVI et de Pie IX, et condamnait ceux qui disent *licitum esse legitimæ potestati vi resistere aut per detestandum facinus eam conjurationibus ac rebellione evertere*. Or, dans les *Animadversiones* qui accompagnaient ce *Schema*, il était déclaré que la condamnation projetée ne comprenait pas l'opinion de ceux qui professent qu'au cas de tyrannie la puissance cesse d'être légitime et peut être renversée<sup>1</sup>.

Il y a mieux encore. Dans l'encyclique *Libertas*, Léon XIII émet une proposition qui semble favorable à cette opinion : « L'Église ne condamne pas non plus que » l'on veuille affranchir son pays ou de l'étranger ou d'un » despote, pourvu que cela puisse se faire sans violer la » justice<sup>2</sup>. »

Nous pouvons donc conclure, comme le faisait Balmès il y a quarante ans, et avec une certitude plus grande encore : « L'Église s'est abstenue de condamner aucune » des doctrines opposées : en de pareilles extrémités, ne » pas résister n'est pas une prescription dogmatique<sup>3</sup>. »

6. Sur le tyranicide, le Concile de Constance, dans un des canons approuvés par le Pape, condamne la proposition suivante : *Quilibet tyrannus potest et debet licite et meritorie occidi per quemcumque vasallum vel subditum,*

<sup>1</sup> Voir Moulart, *l'Église et l'État*, liv. I, sect. II, ch. II. — Nous avons emprunté à cet ouvrage les citations et les détails qui précèdent.

<sup>2</sup> « Neque illud Ecclesia damnat, velle gentem suam nemini servire nec externo, nec domino, si modo fieri, incolumi justitia, queat. »

<sup>3</sup> Balmès, *le Protestantisme etc.*, ch. LVI.

*etiam per clanculares insidias et subtiles blanditias vel adulationes, non obstante quocumque præstito juramento seu confederatione factis cum eo, non expectata sententia vel mandato judicis cujuscumque*<sup>1</sup>.

Remarquons que la condamnation de cette proposition générale n'entraîne point nécessairement la condamnation des opinions qui soutiendraient que le tyranicide est licite dans certains cas seulement.

7. Nous reproduirons à d'autres places les passages des encycliques directement relatifs à la souveraineté du peuple<sup>2</sup>, et ceux qui concernent la légitimité possible des diverses sortes de gouvernements<sup>3</sup>.

8. En dehors de ces quelques points, l'Église laisse à toutes les conceptions la faculté de se produire. Notamment, sur la question de savoir comment et par quelle voie le pouvoir vient de Dieu, les opinions sont libres.

Nous ferons seulement remarquer que Léon XIII, dans l'encyclique *Diuturnum*, déclare que les souverains peuvent parfois tenir le pouvoir de la multitude, et semble dire, par conséquent, qu'ils ne le tiennent pas toujours d'elle. Notre système s'accorde très bien avec ce langage. Le souverain tient son pouvoir de la multitude lorsque c'est la masse ou la majorité des citoyens qui a pris possession du pouvoir vacant et qui l'a ensuite transmis à une autre

<sup>1</sup> Session xv<sup>e</sup> : « Tout tyran peut et doit licitement et méritoirement être tué par tout vassal ou sujet, même au moyen d'embûches secrètes, de caresses trompeuses ou d'adulations, nonobstant tout serment ou pacte quelconque fait avec le tyran, et sans attendre la sentence ou l'ordre d'aucun juge. »

<sup>2</sup> Voir *infra*, XXXVII.

<sup>3</sup> Voir *infra*, XLVI.

personne physique ou collective; ou encore lorsque le peuple avait reçu d'un souverain précédent soit le pouvoir qu'il aliène à son tour, soit le droit de désigner, périodiquement ou non, le détenteur de la souveraineté.

Au contraire, l'opinion si répandue, même parmi les écrivains catholiques, que le détenteur de la souveraineté en a *toujours* été investi par le peuple, ne s'accorde pas parfaitement avec les paroles de Léon XIII <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Voir *infra*, XXXIX, 49.

## XXXI

## Opinions fausses touchant le pouvoir.

---

**Sommaire.** — 1. Il y a, sur les questions relatives au pouvoir, des opinions fausses qu'on ne peut ignorer. — 2. La plus grave et la plus célèbre est la théorie de la souveraineté inaliénable du peuple.

1. Sur ces graves questions comme sur celle de l'origine de la société civile, il existe des systèmes différents du nôtre et qui, à nos yeux, sont erronés. Il faut les connaître et savoir les réfuter.

2. L'erreur la plus populaire, la plus redoutable, est le fameux principe de la souveraineté inaliénable du peuple, dont Jean-Jacques Rousseau a encore été le plus puissant apôtre, et qui est aujourd'hui aveuglément accepté comme un dogme par le gros de la nation française.

---

## XXXII

Le principe de la souveraineté inaliénable  
du peuple.

**Sommaire.** — 1. La thèse de la souveraineté du peuple telle que la pose Rousseau. — 2. Atténuations apportées à cette thèse par la plupart des partisans de la souveraineté du peuple. — 3. Ces atténuations sont un abandon du principe; renvoi. — 4. La souveraineté du peuple et le contrat social sont deux erreurs distinctes malgré leur affinité.

1. On soutient, dans cette théorie, non seulement que le peuple peut être quelquefois, comme nous l'avons admis, souverain légitime, mais qu'il l'est toujours et nécessairement. Il est souverain dès le moment même où la société civile prend naissance, il reste souverain tant qu'elle dure, et cette inaliénable souveraineté survit à toutes les abdications<sup>1</sup> comme à toutes les usurpations.

<sup>1</sup> Pour être exact, il faut dire que, selon Rousseau, la renonciation du peuple à sa souveraineté est sans doute absolument inefficace en droit au profit des chefs auxquels il se soumet en fait, mais ne laisse pas, à proprement parler, subsister la souveraineté du peuple. En effet, d'après lui, cette abdication étant une violation du contrat social, résout

A la vérité, le peuple ne peut le plus souvent veiller à l'exécution des lois. S'il est essentiellement *souverain*, il n'est pas essentiellement *gouvernement* ou *magistrat*<sup>1</sup>. Il devra donc presque toujours confier à un ou plusieurs agents tout le pouvoir exécutif, mais rien que le pouvoir exécutif.

Les agents qui constituent le gouvernement, quels qu'ils soient, roi héréditaire<sup>2</sup>, sénateurs à vie, députés élus et temporaires, ne doivent et ne peuvent avoir aucun pouvoir législatif, en dépit même du mandat exprès qu'ils auraient reçu du peuple. Le pouvoir législatif, qui est toute la souveraineté, leur est incommunicable. Les lois qu'ils portent sont nulles, si elles n'obtiennent, une à une, l'assentiment ou la ratification au moins tacite du souverain, c'est-à-dire du peuple.

ce contrat et restitue à chacun sa liberté naturelle; il n'y a plus de souverain du tout, ou plutôt chaque individu redevient son propre souverain. Par conséquent, d'après les principes de Rousseau, comme le peuple français, ainsi que presque tous les autres peuples, a toujours abandonné sa souveraineté soit à des rois, soit à des députés, il s'ensuit que les Français, sans s'en douter, ont toujours vécu et vivent encore aujourd'hui dans l'état de nature, dégagés de toute société civile et absolument libres de constituer à leur gré de nouveaux États de toute dimension et de toute forme géographique. « Si donc le peuple promet simplement d'obéir, il se dissout par cet acte, il perd sa qualité de peuple : à l'instant qu'il y a un maître, il n'y a plus de souverain, et dès lors le corps politique est détruit... S'obliger d'obéir à un maître, c'est se remettre en pleine liberté. » (*Contrat social*, liv. I, ch. vi; liv. II, ch. i; liv. III, ch. xv et xvi.)

<sup>1</sup> *Contrat social*, liv. III, ch. i et II.

<sup>2</sup> Le principe de la souveraineté du peuple peut se concilier, aux yeux de Rousseau, avec les gouvernements monarchique et aristocratique, pourvu que le roi ou les gouvernants soient seulement chargés d'exécuter les volontés directes du peuple souverain. Rousseau réserve le nom de démocratie à l'État où le peuple est non seulement souverain, mais pouvoir exécutif, et veille seul à l'exécution de ses volontés. — Nous, nous appelons démocratie tout État où le peuple est souverain, quel que soit le nom donné au fonctionnaire révocable chargé de faire exécuter les lois.

D'autre part, ces agents, simples commis du peuple, peuvent toujours être révoqués par lui. Le peuple « n'est » pas plus tenu de laisser l'autorité civile à ses chefs que » l'autorité militaire à ses généraux.... Il est à tout ins- » tant pleinement maître de changer la forme du gouver- » nement <sup>1</sup>. »

2. Voilà la thèse de la souveraineté du peuple dans toute sa pureté, et telle que la formule vigoureusement Rousseau.

De nos jours, on ne la pose pas aussi absolue et aussi robuste.

Rousseau n'admet pas que le peuple puisse céder même à des députés élus et temporaires le pouvoir législatif ; sa pitié pour les peuples qui obéissent à une assemblée de représentants est tout aussi méprisante que celle qu'il éprouve pour les peuples qui obéissent à un roi. « A l'instant qu'un peuple se donne des représentants, » dit-il, il n'est plus libre, il n'est plus <sup>2</sup>.... Le peuple » anglais pense être libre, il se trompe fort ; il ne l'est » que durant l'élection des membres du parlement ; sitôt » qu'ils sont élus, il est esclave, il n'est rien. Dans les » courts moments de sa liberté, l'usage qu'il en fait mérite » bien qu'il la perde <sup>3</sup>. »

Aujourd'hui, les innombrables croyants de la souveraineté du peuple sont plus accommodants : ils admettent que la possession du pouvoir législatif par une assemblée de députés, loin d'être contraire à la souveraineté du

<sup>1</sup> *Discours sur l'inégalité. Contrat social*, liv. III, ch. I.

<sup>2</sup> *Contrat social*, liv. III, ch. XV.

<sup>3</sup> *Eod. loc.*

peuple, lui donne pleine satisfaction et même est son mode normal d'exercice.

Si Rousseau revenait, ceux qui appliquent de cette façon le principe de la souveraineté du peuple seraient, à leur vive surprise sans doute, regardés et dénoncés par lui comme les auteurs ou les complices de la servitude du peuple.

3. La logique est du côté de Rousseau. Mais l'heure n'est pas venue de le démontrer. Nous retrouverons plus loin la doctrine anémiée contre laquelle il déploierait sa verve. Pour le moment, appliquons notre attention sur le principe fondamental, en oubliant les divergences et les inconséquences.

4. Le principe de la souveraineté du peuple s'harmonise bien avec l'hypothèse d'un contrat social. Si l'on admet que la société civile se forme par le libre consentement de ses membres, on doit être porté à soutenir qu'ils se sont réservé le droit de faire et de défaire les lois « qui ne sont proprement que les conditions de l'association <sup>1</sup>. » Tandis que si l'on pense, comme cela est vrai, que les hommes sont en société civile de plein droit, on doit trouver naturel qu'ils ne soient pas appelés à délibérer et à fixer les conditions d'une association nécessaire.

Néanmoins, les deux grandes erreurs du contrat social et de la souveraineté du peuple ne sont pas inséparables. Un bon nombre d'esprits, peu profonds pour la plupart,

<sup>1</sup> *Contrat social*, liv. II, ch. VI. — « Il n'appartient qu'à ceux qui s'associent de régler les conditions de la société. » (*Eod. loc.*)

ne croient plus au pacte social et croient encore à la souveraineté du peuple. D'autres, comme Suarez, admettent un pacte initial et repoussent la souveraineté permanente du peuple.

Il ne suffit donc pas d'avoir réfuté la thèse du contrat social, il faut combattre celle de la souveraineté du peuple comme une erreur indépendante et isolée.

## XXXIII

Préliminaires de la discussion du principe  
de la souveraineté du peuple.

---

**Sommaire.** — 1. Sens précis du mot *peuple* dans l'expression souveraineté du peuple. — 2. Il faut isoler le principe de la souveraineté du peuple de toute autre erreur. — 3. Les partisans de la souveraineté du peuple ne nient pas nécessairement l'origine divine du pouvoir. — 4. Les partisans de la souveraineté du peuple n'affirment pas nécessairement l'omnipotence du peuple. — 5. Ces erreurs sont souvent réunies dans les esprits à celle de la souveraineté du peuple, mais il n'y a entre celles-là et celle-ci aucun lien logique. — 6. Il ne faut pas confondre, avec la souveraineté du peuple qu'on discute ici, la souveraineté des nations telle que l'entend le droit international. — 7. A quoi quelques écrivains réduisent la souveraineté du peuple. — 8. Ordre qu'on suivra dans la discussion.

1. Pour discuter clairement, réduisons d'abord à leur plus simple expression, à leur réalité précise, les idées qu'enveloppe le mot équivoque de peuple dans la formule *souveraineté du peuple*.

Évidemment, on ne veut pas dire par là que le peuple doit être unanimement d'accord pour faire acte de souveraineté. La souveraineté de l'unanimité du peuple serait l'absence de souveraineté, puisqu'il y aurait identité complète des gouvernants et des gouvernés. L'unanimité, du



reste, ne serait jamais réunie et les mesures les plus utiles ne pourraient être adoptées. Rousseau lui-même convient que l'unanimité est requise seulement pour la formation du contrat social, — que ce pacte même a posé la règle de la pluralité des suffrages, — que la loi portée par la majorité est valable, pourvu qu'aucun citoyen n'ait été exclu du vote, — qu'on peut contraindre par la force la minorité à l'obéissance<sup>1</sup>.

La souveraineté du peuple est donc seulement la souveraineté de la majorité du peuple. La majorité impose au peuple entier, aux récalcitrants, à la minorité, ses décisions, ses lois. Rousseau a beau accumuler d'inintelligibles subtilités, ce qu'il appelle la volonté générale est tout simplement la volonté de la majorité<sup>2</sup>, c'est-à-dire la somme des volontés du plus grand nombre.

<sup>1</sup> *Contrat social*, liv. I, ch. VII; liv. II, ch. II, note.... Et néanmoins ailleurs, Rousseau, par une de ces incohérences qui rendent fatigante la lecture réfléchie de son livre, qualifie les lois de *conventions* : « Qu'est-ce donc qu'un acte de souveraineté? C'est une convention du corps avec chacun de ses membres, etc. » (Liv. II, ch. V.) Or la convention suppose le consentement de toutes les parties contractantes.

<sup>2</sup> C'est un insoluble problème que la question de savoir ce que Rousseau entend par la volonté générale. C'est une volonté qui n'est pas nécessairement unanime : « Quand les intérêts particuliers commencent à se faire sentir, l'intérêt commun s'altère et trouve des opposants; l'unanimité ne règne plus dans les voix, la volonté générale n'est plus la volonté de tous. » (Liv. II, ch. II, note, et liv. IV, ch. I.) Et d'autre part, c'est une volonté qui est celle de tous : « La volonté *constante* de tous les membres de l'État est la volonté générale. » (Liv. IV, ch. I.) Et pourtant « il y a souvent bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale; celle-ci ne regarde qu'à l'intérêt commun, l'autre regarde à l'intérêt privé et n'est qu'une somme de volontés particulières. » (Liv. II, ch. III.) La volonté générale n'est donc pas la somme des volontés particulières; qu'est-ce donc? « Otez de ces mêmes volontés les plus et les moins qui s'entre-détruisent, reste pour somme des différences la volonté générale. » (Liv. II, ch. III.) Comprenez qui pourra : le peuple vote sur le point de savoir s'il y aura ou non un président à la tête de la république; il répond par cinq millions de oui et quatre millions de non. Où sont les plus et les moins qui s'entre-détruisent? Rousseau a beau dire, la volonté qui fera la loi, la volonté soi-disant générale, n'est

Ce n'est même pas la majorité du peuple *entier* qui est souveraine. On refuse toujours aux enfants et aux adolescents, presque toujours aux femmes, toute participation au droit de commander. Les hommes faits, qui sont une minorité dans la société civile, sont seuls appelés à former le souverain. La souveraineté du peuple est donc la souveraineté de la majorité d'une certaine minorité du peuple.

point je ne sais quelle moyenne prise entre les volontés divergentes, et qui ne serait plus la volonté de personne, c'est l'addition des volontés particulières de cinq millions de citoyens. Que la volonté générale ne soit parfois la volonté de personne, Rousseau l'admet, du reste, sans sourcilier : « Quand le plus vil intérêt se pare effrontément du nom sacré du bien public, alors la volonté générale devient muette : tous, guidés par des motifs secrets, n'opinent pas plus comme citoyens que si l'État n'eût jamais existé, et l'on fait passer fausement, sous le nom de lois, les décrets iniques qui n'ont pour but que l'intérêt particulier. » (Liv. II, ch. I.) Mais même alors « la volonté générale est toujours constante, inaltérable et pure, » car la volonté générale est une volonté qu'on a même quand on ne l'a pas : « Même en vendant ses suffrages à prix d'argent, le citoyen n'éteint pas en lui la volonté générale, il l'étude. » (Liv. IV, ch. I.) « Il consent à toutes les lois, même à celles qu'on passe malgré lui. » (Liv. IV, ch. XI.) « La volonté générale est toujours droite. » (Liv. II, ch. III.) « Le difficile n'est pas dans les assemblées publiques de la maintenir, mais de bien l'interroger et de la forcer à répondre. » (Liv. IV, ch. II.) « Mais quand les caractères de la volonté générale cessent d'être dans la pluralité, quelque parti qu'on prenne, il n'y a plus de liberté. » (Liv. IV, ch. II.)

En somme, tantôt cette étrange volonté générale paraît être tout simplement le sentiment de l'intérêt commun, le vague désir de faire pour le mieux. Mais le désir n'est pas la volonté, puisque la volonté peut toujours et doit souvent résister au désir. Tantôt Rousseau semble entendre par là la raison; mais la raison n'a rien de commun avec la volonté. Et comment la raison ne serait-elle souveraine qu'autant qu'elle serait consultée et interprétée par la foule, et ne le serait-elle plus quand un ou quelques hommes, un roi, un sage tel que le législateur décrit par Rousseau, en traduisent les oracles? Tantôt, enfin, la *volonté générale* de Rousseau paraît être la volonté d'un être distinct des associés et qui serait l'État lui-même. Sans que peut-être l'auteur du *Contrat social* s'en rende bien compte, l'État est réellement personifié dans tout ce livre. Les citoyens ne feraient que se révéler à eux-mêmes, par l'opération du vote, la volonté de cette personne dont ils seraient les molécules cérébrales. Nous l'avons dit, Rousseau est un des ancêtres de la théorie de l'organisme social. Les Allemands se vanteraient à tort d'avoir introduit cette conception dans la science : elle s'étale dans le *Contrat social*.

Cette majorité, bien entendu, est mobile : tels, qui en ont fait partie aujourd'hui et ont été le souverain, feront partie demain de la minorité et ne seront que sujets. Dans ce système, la souveraineté change sans cesse de mains ; chaque loi émane d'un souverain spécial qui est la majorité du moment.

2. Pour discuter loyalement, il importe d'isoler le principe ainsi précisé de quelques autres erreurs, qui l'accompagnent souvent, mais qui n'en sont point inséparables.

3. Ainsi, il ne serait ni exact ni juste de prétendre que ses adeptes repoussent par cela seul l'idée que le pouvoir vient de Dieu. Ceux d'entre eux qui sont spiritualistes peuvent et doivent dire que la souveraineté du peuple vient, à leurs yeux, de la nature et de Dieu. Même Rousseau, qui regarde la société comme une institution accidentelle et contraire à la nature primitive de l'homme, pourrait et devrait dire que le pouvoir, le pouvoir du peuple, vient pourtant de la nature et de Dieu ; car dans son système, la société, rendue nécessaire par les maux où l'homme était tombé, venant à surgir, la nature de l'homme ne permet pas une autre souveraineté que celle du peuple. Bluntschli nous paraît mal comprendre Rousseau quand il lui reproche<sup>1</sup> de fonder la souveraineté sur la volonté du peuple : Rousseau ne donne pas au peuple la *suprema potestas* parce qu'il a la *suprema voluntas*, mais la *suprema voluntas* parce qu'il a la *suprema potestas*, et la *suprema potestas*, le peuple la tient, dans le système de Rousseau, de la nature des choses et, par conséquent, de Dieu.

<sup>1</sup> *Théorie générale de l'État*, liv. VII, ch. I, observation.

4. Encore moins pourrait-on accuser à priori les partisans de la souveraineté du peuple de reconnaître au peuple une souveraineté supérieure aux lois naturelles et indépendante des volontés divines. Rien ne s'oppose à ce qu'ils admettent que les lois naturelles et divines limitent la puissance du peuple dans leur système comme celle d'un souverain quelconque dans les autres théories<sup>1</sup>.

La constitution républicaine de 1848, fondée sur la souveraineté du peuple, mais décrétée « en présence de Dieu<sup>2</sup>, » proclame noblement que la République française « reconnaît des droits et des devoirs antérieurs et supérieurs aux lois positives<sup>3</sup>. »

Sieyès, dans sa trop fameuse brochure sur les *Moyens d'exécution dont pourront disposer les états généraux*, reconnaît que la volonté générale du peuple doit être soumise à la loi naturelle.

Benjamin Constant, l'un des plus convaincus et des plus habiles avocats de la souveraineté du peuple, tient un langage aussi élevé que catégorique sur la question de savoir si le peuple peut ordonner tout ce qu'il veut : « ... En même temps que l'on reconnaît les droits de la » volonté générale, c'est-à-dire la souveraineté du peuple, » il est urgent d'en bien concevoir la nature et d'en bien

<sup>1</sup> Bluntschli (*oper. cit.*, liv. VII, ch. I, observ.) se presse trop de reprocher à Rousseau de placer la volonté du peuple au-dessus du droit naturel, du devoir, *das Sollen*. Rousseau déclare que la volonté générale est toujours droite, non pas, ce semble, parce qu'elle ferait le droit, mais parce que nécessairement elle l'observerait toujours. Il avoue, du reste (et là nous retombons dans les obscurités qu'il a amoncelées autour de la volonté générale), qu'il peut arriver que le peuple ne suive pas cette volonté et qu'il fasse des lois iniques. (iv, 1.) Rousseau ne nous dit pas si, en pareil cas, la minorité a le droit de résister.

<sup>2</sup> Préambule, I.

<sup>3</sup> *Ibid.*, III.

» déterminer l'étendue.... Si l'on attribue à cette souve-  
 » raineté une latitude qu'elle ne doit pas avoir, la liberté  
 » peut être perdue malgré ce principe ou même par ce  
 » principe.... Il est faux que la société tout entière pos-  
 » sède sur ses membres une souveraineté sans bornes....  
 » Il y a une partie de l'existence humaine qui... est, de  
 » droit, hors de toute compétence sociale.... L'assenti-  
 » ment de la majorité ne suffit pas dans tous les cas  
 » pour légitimer ses actes ; il en existe que rien ne peut  
 » sanctionner. Lorsqu'une autorité quelconque commet  
 » des actes pareils, il importe peu de quelle source elle  
 » se dit émanée, il importe peu qu'elle se nomme indi-  
 » vidu ou nation ; elle serait la nation entière, moins le  
 » citoyen qu'elle opprime, qu'elle n'en serait pas plus  
 » légitime. Rousseau a méconnu cette vérité, et son erreur  
 » a fait de son *Contrat social*, si souvent invoqué en faveur  
 » de la liberté, le plus terrible auxiliaire de tous les  
 » genres de despotismes.... Aucune autorité sur la terre  
 » n'est illimitée, ni celle du peuple, ni celle de la loi, qui,  
 » n'étant que l'expression de la volonté générale, doit  
 » être circonscrite dans les mêmes bornes que lui tracent  
 » la justice et les droits des individus.... La volonté de  
 » tout un peuple ne peut rendre juste ce qui est in-  
 » juste<sup>1</sup>. »

A la Chambre des députés, le 27 juin 1887, M. Spuller interrompait M. Labordère : « Il reste, lui disait-il, le droit et la justice, même contre le suffrage universel<sup>2</sup>. »

5. Il arrive malheureusement très souvent que les

<sup>1</sup> *Principes de politique*, ch. 1. — Voir aussi Paul Janet, *Histoire de la philosophie morale et politique*, liv. IV, sect. II, ch. II, passim.

<sup>2</sup> Voir *officiel*, 28 juin 1887.

grossières erreurs que nous venons d'écartier, sont amalgamées avec celle de la souveraineté du peuple.

Une foule de gens attachent même à l'expression de souveraineté du peuple, outre son sens habituel, cette idée et ce sens, repoussés par la constitution de 1848 et par Benjamin Constant, que le peuple est absolument libre de décréter tout ce qu'il veut, qu'il fait le droit, qu'il n'a point à s'inquiéter de règles supérieures.

D'autres, soit qu'ils nient Dieu, soit qu'ils ignorent toute philosophie, proclament que le peuple puise en lui-même le principe de sa prétendue souveraineté, comme si la raison pouvait concevoir que des hommes aient, comme tels, le droit d'obliger des hommes<sup>1</sup>.

Mais ces combinaisons d'idées fausses ne sont pas commandées par la logique, et ne sont pas faites, on vient de le voir, par tous nos adversaires.

6. Il est encore une confusion que nous devons prévenir.

La langue du droit international et celle de la politique externe emploient les expressions de souveraineté nationale, souveraineté *d'un* peuple, souveraineté du peuple *français, anglais, espagnol, etc.*, dans un sens tout différent de celui qu'ont eu dans notre exposé et qu'auront dans notre discussion des expressions identiques ou très voisines. L'idée nouvelle qu'on revêt de ces termes est aussi exacte que la première est fausse. On affirme par là la pleine indépendance d'une nation au regard des autres, le droit pour elle de s'opposer à toute entreprise des puissances étrangères sur son territoire. On comprend alors

<sup>1</sup> Voir *supra*, II, 3.

dans la nation, dans le peuple, son gouvernement même ; on considère la société civile tout entière, prince et sujets ; on la désigne métaphoriquement comme une personne, dont le souverain est la tête, les sujets le corps. Cette personne est évidemment maîtresse chez elle. Dans ce sens, le peuple français, quelle que soit la forme de son gouvernement, a un droit de souveraineté sur l'Algérie, le peuple russe sur la Sibérie, la Turquie sur l'Arménie....

Il y a donc lieu de reconnaître, à côté de la souveraineté du prince, qui est le droit de commander aux associés, la souveraineté de la nation, qui est simplement l'indépendance des associés à l'égard de toute autre société civile.

Dé cette seconde souveraineté il n'est point question ici.

Il s'agit de la première, et nous combattons l'opinion de ceux qui croient que le prince est toujours le peuple, c'est-à-dire la majorité des hommes faits.

7. Quelques écrivains, après avoir proclamé la souveraineté du peuple, la réduisent à cette idée indiscutable, que le peuple a le droit d'être bien gouverné<sup>1</sup>. Ainsi entendue, la souveraineté du peuple est, sans conteste, inaliénable et imprescriptible. Mais ni la pensée ni l'usage n'autorisent ce langage équivoque, qui applique au droit de n'être point opprimé le nom qui désigne le droit de commander.

L'opinion que nous allons prendre corps à corps est celle qui, laissant au mot de souveraineté son sens ordi-

<sup>1</sup> Saint-Girons, *Manuel de droit constitutionnel*, ch. II; Courcelle-Seneuil, *Préparation à l'étude du droit*, liv. III, ch. II, § 5.

naire, soutient que la majorité du peuple a seule et toujours le droit de commander.

8. Même isolé de tout élément étranger, le principe de la souveraineté du peuple est aussi faux que dangereux.

Suivant notre méthode ordinaire, nous ruinerons cette thèse fameuse, d'abord en démontrant le peu de valeur de ses arguments, puis en l'attaquant directement.

## XXXIV

Discussion du principe de la souveraineté  
du peuple;

Première partie : réfutation des arguments sur  
lesquels on l'appuie.

**Sommaire.** — 1. Argument de Rousseau, tiré de la liberté absolue et inaliénable de l'individu. — 2. La liberté de l'individu n'est pas absolue. — 3. La liberté de l'individu n'est pas tout entière inaliénable. — 4. L'individu aliène tout aussi bien sa liberté en se soumettant au peuple qu'en se soumettant à un autre souverain. — 5. Si l'argument de Rousseau était bon, les femmes et même les enfants pourraient s'en prévaloir pour réclamer la participation à la souveraineté. — 6. On essaye encore de fonder la souveraineté du peuple sur l'égalité absolue des individus, et sur l'inaliénabilité de la souveraineté initiale qui résulterait pour le peuple de cette égalité. — 7. Réfutation de la seconde partie de l'argument, qui est la plus faible. — 8. Réfutation de la première partie de l'argument : la conclusion logique qu'il faudrait tirer de l'égalité absolue des individus n'est pas la souveraineté de tous. — 9. L'égalité absolue des individus n'est pas, du reste, plus vraie que la liberté absolue de l'individu. — 10. D'où vient cette idée erronée de l'égalité initiale des individus. — 11. Argument de Jérémie Bentham en faveur de la démocratie. — 12. Lieux communs en faveur de la souveraineté du peuple. — 13. Réponse à ces déclamations. — 14. Transition.

1. L'argument principal et presque unique de Rousseau est tiré de l'idée qui est le fondement de tous ses

systèmes : l'état de nature, pour l'homme, est la pleine liberté, et comme on ne peut se dépouiller de sa nature<sup>1</sup>, cette liberté est inaliénable.

Les individus ne peuvent donc entrer en société civile qu'à la condition de ne rien sacrifier de leur liberté, c'est-à-dire de n'obéir qu'à eux-mêmes.

Le contrat social, tel que Rousseau le rédige, fournit la solution de ce difficile problème : en se donnant chacun à tous et tous à chacun, ils forment un corps moral et collectif qui est eux-mêmes, qui est le peuple, qui est le souverain. La volonté de ce souverain, c'est la volonté générale, c'est la leur. En obéissant, ils n'obéissent qu'à eux-mêmes et ils sont aussi libres qu'auparavant.

En se soumettant à un autre souverain, les citoyens cesseraient d'obéir à la *volonté générale*, à la *volonté* de la collectivité, qui est, d'après Rousseau, leur propre volonté. « Le pouvoir peut bien se transmettre, mais non pas la volonté<sup>2</sup>. » Il serait impossible qu'une volonté particulière, celle du nouveau souverain, fût constamment d'accord avec la volonté générale. Les individus cesseraient donc d'obéir à eux-mêmes, c'est-à-dire cesseraient d'être libres : or ils ne peuvent pas cesser d'être libres. Si le peuple promet d'obéir, il se dissout par cet acte, il n'y a plus de souverain et de société ; chacun rentre dans l'état de nature.

Ainsi, l'individu naît absolument libre ; sa liberté est absolument inaliénable ; elle reste intacte quand il adopte le contrat social et se soumet à la souveraineté du peuple ; elle ne serait plus intacte s'il se soumettait à un autre

<sup>1</sup> *Contrat social*, liv. I, ch. IV.

<sup>2</sup> *Ibid.*, liv. II, ch. I.

souverain que le peuple : telles sont les assertions qui constituent l'argumentation de Rousseau.

Il suffit que l'une d'elles soit fausse pour que le tout s'écroule.

Or les trois premières sont fausses. La troisième, que nous avons déjà rencontrée, est le modèle le plus achevé que nous connaissions du sophisme et du paradoxe.

2. Il est faux que l'homme naisse pleinement libre : il est saisi dès son entrée en ce monde par les liens du devoir, notamment par ceux qui le placent dans la société familiale et par ceux qui le placent aussi, nous l'avons démontré, dans la société civile<sup>1</sup>.

3. Il est faux que la liberté de l'homme soit tout entière inaliénable. La liberté d'accomplir le devoir est seule inaliénable. En dehors de ce domaine étroit et sacré, l'homme non seulement a la faculté, mais ne peut se dispenser de restreindre à chaque instant sa liberté : ce n'est qu'à ce prix qu'il la conserve et la développe. Il ne peut vivre sans faire chaque jour des contrats, des promesses : or, c'est aliéner en partie sa liberté que de s'obliger. Si la liberté est inaliénable, nous ne sommes pas tenus de remplir nos engagements, de payer nos dettes, de réparer les dommages que nous avons causés.

4. Il est faux qu'en se soumettant au peuple souverain l'individu conserve sa liberté intacte et n'obéisse qu'à lui-même. La souveraineté du peuple et la liberté absolue de l'individu sont deux idées contradictoires et inconciliables. Dès qu'on proclame une souveraineté, que ce soit

<sup>1</sup> Voir *supra*, XI, 7.

celle du peuple ou une autre, que vient-on parler de liberté individuelle inaliénable ? Comment ose-t-on soutenir que c'est obéir à soi-même que d'obéir au peuple, c'est-à-dire à la majorité de ses concitoyens ? que c'est être libre, pleinement libre, que d'être forcé de se conformer à des volontés qu'on a combattues ? Rousseau se moque des lecteurs, quand il fait à cette objection l'incroyable réponse qui suit : « Le citoyen consent à toutes » les lois, même à celles qu'on passe malgré lui, et même » à celles qui le punissent quand il ose en violer quelqu'une. » La volonté constante de tous les membres de l'État est » la volonté générale ; c'est par elle qu'ils sont citoyens » et libres. Quand on propose une loi dans l'Assemblée » du peuple, ce qu'on leur demande n'est pas précisé- » ment s'ils approuvent la proposition ou s'ils la re- » jettent, mais si elle est conforme ou non à la volonté » générale, qui est la leur ; chacun, en donnant son suf- » frage, dit son avis là-dessus, et du calcul des voix se » tire la déclaration de la volonté générale. Quand donc » l'avis contraire au mien l'emporte, cela ne prouve autre » chose sinon que je m'étais trompé, et que ce que j'esti- » mais être la volonté générale ne l'était pas. Si mon avis » particulier l'eût emporté, j'aurais fait autre chose que » ce que j'aurais voulu ; c'est alors que je n'aurais pas » été libre<sup>1</sup>. » — « Si donc un associé refuse d'obéir à » la volonté générale, il y sera contraint par tout le corps : » ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera » d'être libre<sup>2</sup>. »

Essayez de prendre au sérieux ces surprenantes

<sup>1</sup> *Contrat social*, liv. IV, ch. II.

<sup>2</sup> *Oper. cit.*, liv. I, ch. VII.

maximes, minorités vexées et écrasées par d'impitoyables majorités, et persuadez-vous que votre servitude est une pure illusion. Irlandais, Alsaciens, Polonais de Posen, qui avez le droit de parler et de voter contre les lois de fer qui vous étreignent, soyez reconnaissants envers les majorités qui vous révèlent ce que vous voulez et vous contraignent d'être libres.

Il est clair que, si l'on ne doit obéir qu'à soi-même, la minorité n'est pas obligée d'obéir à la majorité, et que tout gouvernement est impossible.

5. Si la liberté de l'individu est absolue, inaliénable et ne souffre point qu'on obéisse à d'autres qu'à soi-même, il en est ainsi pour la femme et l'adolescent aussi bien que pour l'homme. Il faudrait donc logiquement regarder comme membres du souverain les femmes et les enfants et leur reconnaître le droit de suffrage<sup>1</sup>. De quel droit les hommes imposeraient-ils leurs volontés à des créatures raisonnables et libres comme eux? De quel droit, par exemple, assujettiraient-ils, sans les consulter, les jeunes gens de vingt ans au service militaire? Que si, pour exclure de la souveraineté les femmes et les jeunes gens, on allègue leur inexpérience, leur ignorance ou leur mission particulière, nous répondrons d'abord que l'inexpérience, l'ignorance, les labeurs absorbants sont aussi le lot de la plupart des hommes<sup>2</sup>; et nous demandons, en outre, ce

<sup>1</sup> On a vu que Stuart Mill a, en ce qui concerne les femmes, le courage d'être logique. M. Claudio Janet nous apprend qu'aux États-Unis le territoire de Wyoming a admis les femmes au droit de suffrage pour l'Assemblée législative, et que l'État d'Iowa et celui du Massachussets ont été sur le point d'accepter aussi cette conséquence nécessaire du principe de la souveraineté du peuple. (*Les États-Unis contemporains*, ch. XII.)

<sup>2</sup> Comp. Gaston Bergeret, *Principes de politique*, ch. XXVI, p. 214.

que devient, dans cette explication, la thèse de l'inaliénabilité de la liberté, et, partant, celle de la souveraineté du peuple, qu'on en fait découler. Il n'y a pas de milieu : ou il faut donner une part de souveraineté et le droit de suffrage à tous les membres de la société civile sans exception, ce qui aboutit à des résultats absurdes; ou il faut reconnaître que la souveraineté appartient seulement à ceux qui, par leurs aptitudes et les circonstances, sont à même de l'exercer : ce qui est tout l'opposé du principe de la souveraineté du peuple.

6. Ce principe ne peut donc être fondé sur la liberté absolue de l'individu.

On essaye de le justifier d'une autre manière et de le fonder sur l'égalité absolue des individus.

La nature, dit-on, réclame la société civile, et, par conséquent, rend le pouvoir nécessaire. Mais elle n'investit personne en particulier du droit de gouverner. Tous les hommes naissent égaux et sans qu'aucun signe marque les uns pour le commandement, les autres pour l'obéissance. Puisque le pouvoir est nécessaire et qu'il n'appartient naturellement à aucun individu, il faut donc qu'il appartienne à tous, à la communauté, au peuple.

Ce raisonnement, en admettant qu'il soit bon, prouve simplement la souveraineté *initiale* de la communauté. Les partisans de la souveraineté *permanente* du peuple le complètent en affirmant que la souveraineté est inaliénable.

Ainsi, les hommes étant égaux, la souveraineté initiale leur appartient à tous; cette souveraineté est inaliénable :

telles sont les deux parties distinctes dont se compose ce nouveau mode de justification du principe que nous combattons.

7. La seconde est de beaucoup la plus faible.

Pourquoi le peuple, s'il est vrai qu'il soit, à raison de l'égalité de tous, le souverain originaire, ne pourrait-il pas transmettre le pouvoir à une ou plusieurs personnes déterminées, et créer ainsi l'inégalité qui faisait défaut? Il faudrait prouver autrement que par des affirmations réitérées cette souveraineté malgré le souverain, d'autant que ces affirmations sont contredites par toute l'histoire et la pratique universelle. Où sont les peuples qui n'ont point aliéné leur souveraineté initiale, si tant est qu'ils l'ont eue? Combien songent à se prévaloir de la nullité d'une telle aliénation?

Le peuple n'est rien autre chose que la masse des individus; dire que la souveraineté du peuple est inaliénable, c'est dire encore, sans avoir même un faux principe pour point d'appui, que les individus ne peuvent s'engager à obéir à d'autres qu'à la majorité d'entre eux. Pourquoi cette étrange incapacité? qui l'a décrétée? quelle infirmité l'impose? Toute association volontaire dans laquelle on promet d'obéir à un chef est-elle nulle? Le louage de services est-il nul?

Pour rendre plausible cette incessibilité de la souveraineté populaire, il faudrait au moins pouvoir dire que le peuple n'est jamais mieux gouverné que par lui-même. Or, nous savons et nous reverrons que la démocratie directe est presque toujours ou impraticable ou désastreuse. Comment un pouvoir que la communauté ne sau-

rait exercer sans courir à sa ruine serait-il inaliénable en ses mains?

On se réfugie dans la démocratie indirecte, qui est praticable et pratiquée; mais, dès lors, comme le proclame Rousseau et comme nous le prouverons, on abandonne la thèse de l'inaliénabilité de la souveraineté, puisqu'on admet que la souveraineté peut être cédée pour un certain laps de temps à quelques centaines de représentants: comment, après cela, soutenir logiquement qu'elle ne peut pas être cédée pour un plus grand nombre d'années à un moindre nombre de représentants, et même à un seul? La démocratie indirecte pure est elle-même, du reste, un gouvernement très défectueux et aboutit presque fatalement à des catastrophes: nous le démontrerons facilement, même sans le secours de l'histoire.

On déclare ne pouvoir admettre qu'une génération engage toutes les autres, et l'on dit: la souveraineté du peuple est inaliénable, parce qu'elle n'appartient pas seulement à la génération qui voudrait en disposer.

A ce compte, une génération ne pourrait faire aucun pacte durable d'aucune espèce ni avec des individus, ni avec des compagnies, ni avec d'autres peuples. Si les générations futures ont droit à la souveraineté, elles ont droit à la souveraineté intacte. Elles pourraient donc répudier tous ces arrangements, qui l'enchaînent et la diminuent. Les traités de paix, d'alliance, de commerce n'auraient qu'une valeur éphémère et s'évanouiraient de plein droit après quelques années devant la souveraineté naissante d'une génération nouvelle. Qui oserait souscrire à ces conséquences, rigoureusement logiques pourtant, du principe que la souveraineté doit être réservée pour les



générations futures ? Si les conséquences sont fausses, le principe est faux. Ni sur la propriété dans la famille, ni sur le pouvoir dans l'État, les générations qui n'existent pas ne peuvent avoir de droit acquis avant d'exister et avant d'avoir pris possession. Les aliénations totales ou partielles consenties par leurs devanciers s'imposent à elles. Sans cela, la propriété et le pouvoir, paralysés aux mains de ceux qui existent, en faveur de ceux qui n'existent pas, n'appartiendraient jamais à personne. Ceux qui entrent dans une société bénéficient de toutes les ressources et de tous les avantages accumulés par leurs prédécesseurs : ils doivent, en revanche, accepter et respecter tous les engagements qui grèvent le patrimoine social. L'ordre, la paix, la raison, par conséquent le droit naturel, veulent qu'il en soit ainsi. On n'entre dans n'importe quelle société qu'à cette condition. Cela est contesté quand il s'agit d'une société volontaire. *A fortiori* cela est incontestable s'il s'agit d'une société nécessaire <sup>1</sup>.

Donc, s'il était vrai qu'à raison de l'égalité absolue des individus le peuple eût été partout le souverain initial, le principe de la souveraineté du peuple, tel qu'on l'entend aujourd'hui, n'en serait pas moins faux, puisque cette souveraineté initiale aurait toujours pu et presque toujours dû être aliénée.

<sup>1</sup> Nous avons refusé d'admettre que, l'état de nature étant donné, une génération pût enchaîner les générations futures par le contrat social, parce qu'on ne peut pas contracter pour d'autres. (Voir *supra*, xvii, 5, p. 110.) Mais si les générations nouvelles entrent dans la société civile, que ce soit par leur volonté ou par l'effet de la loi naturelle, elles sont bien forcées d'accepter la situation sociale telle qu'elle est. Il n'y a point contradiction à décider que, tant qu'une personne ne fait pas partie d'une société, on ne peut l'y mettre malgré elle ; mais que si elle vient à en faire partie, elle devra accepter et respecter tous les engagements déjà pris par les précédents associés.

8. Mais il n'est même pas vrai que la souveraineté initiale appartienne nécessairement au peuple. Loin de là : le peuple n'est presque jamais le premier souverain.

De ce que le pouvoir, au début de la société, n'appartient de plein droit à personne, on conclut qu'il appartient à tout le monde. Cette conclusion, si facilement acceptée par tant de bons esprits, nous paraît inacceptable, car elle suppose démontrée cette indémontrable majeure : ce qui n'appartient à personne appartient à tous.

Pour nous, de ce que le pouvoir n'appartient de plein droit à personne, nous concluons qu'il appartient au premier occupant. C'est le raisonnement qu'on fait pour les choses qui ne sont pas encore appropriées : il est tout aussi juste pour le pouvoir encore vacant. Nous avons déjà développé cette idée, et nous avons vu qu'il n'est pas impossible, mais bien rare, que le premier occupant soit le peuple <sup>1</sup>.

9. L'égalité absolue des hommes au point de vue de la vocation au pouvoir est, du reste, aussi chimérique que leur liberté absolue. Il est vrai que nul n'est investi de plein droit du pouvoir, mais il n'est pas vrai que, parmi les hommes, les uns ne soient pas plus spécialement désignés que les autres pour l'exercer, et comme invités par la nature à en prendre possession. Il y a, en effet, des hommes intelligents et d'autres qui ne le sont pas, des savants et des ignorants, des sages et des fous, des hommes vertueux, des scélérats, et des hommes qui ne sont ni l'un ni l'autre, des braves et des lâches, des riches qui n'ont point à chercher le pain quotidien et des

<sup>1</sup> *Supra*, xxvii, 6 et s.

pauvres que ce soin absorbe<sup>1</sup>. Par conséquent, il y a des hommes qui sont à même de commander, et d'autres, beaucoup plus nombreux, qui, au moins relativement, ne sont pas aptes au gouvernement.

Il nous est impossible de comprendre comment ceux qui sont impropres à la direction des affaires seraient investis immédiatement par la nature du droit de les diriger.

On veut bien écarter du droit public les femmes et les enfants, et tenir compte de leur inaptitude relative. Mais plusieurs des inégalités que nous signalions tout à l'heure sont plus importantes que celles qui viennent du sexe et de l'âge, et entraînent des inaptitudes plus certaines encore. Des femmes, de jeunes hommes de moins de vingt ans ont parfois gouverné de grands empires : un laboureur, un portefaix, un esprit borné... pourraient-ils le faire?

10. Cette allégation d'une égalité de titres au pouvoir chez tous les individus se rencontre même dans les écrits de Suarez, de Bellarmin et de la plupart des théologiens scolastiques, ainsi que nous le reverrons. Ce qui explique cette erreur, commise si souvent et même par de tels hommes, c'est qu'on se place d'habitude, quand on aborde ces matières, en face d'une société abstraite et d'hommes abstraits. On considère l'idée universelle de société, l'idée universelle d'homme. L'esprit a beau multiplier et répéter l'idée universelle d'homme, il voit toujours le même homme, car cette idée est toujours

<sup>1</sup> Voir Karold Monguers, *le Suffrage universel, la Monarchie et le Droit*, n° 91. (Revue catholique des institutions et du droit, numéro de février 1889.)

identique à elle-même<sup>1</sup>. *In abstracto* tous les hommes sont semblables, puisqu'on n'envisage que ce qui les fait hommes, les éléments essentiels de l'humanité; et qu'on écarte les caractères particuliers à chacun. Dans cette spéculation métaphysique, on oublie la réalité et l'on déclare tous les hommes égaux. C'est une société civile concrète, ce sont des hommes concrets qu'il faut envisager pour savoir qui peut aspirer à la souveraineté. Or qui pourrait soutenir que les hommes concrets sont égaux en qualités naturelles, en qualités acquises, et par conséquent en aptitudes et en vocation au gouvernement<sup>2</sup>?

11. Jérémy Bentham, sans soutenir que la souveraineté appartient de droit au peuple, se prononce pour la démocratie au nom de l'idée mère de toutes ses doctrines, « le plus grand bonheur du plus grand nombre<sup>3</sup>. » A ses yeux, les institutions, les lois doivent avoir pour objet « le plus grand bonheur du plus grand nombre. » Forcément, dit-il, celui qui gouverne se sert du pouvoir dans son intérêt. Si tous gouvernent, ils se serviront du pouvoir dans leur intérêt, et ce gouvernement, procurant ainsi « le plus grand bonheur au plus grand nombre, » sera l'idéal.

Nous concédons que le gouvernement doit procurer « le plus grand bonheur au plus grand nombre; » mais

<sup>1</sup> Onclair, *de la Révolution*, t. I, ch. iv, 16, p. 145.

<sup>2</sup> Le raisonnement qu'on fait en partant de l'égalité des hommes *in abstracto* pour aboutir à leur donner à tous la souveraineté, a la valeur de celui-ci : Il faut qu'il y ait dans la société des professeurs, des ingénieurs, des médecins; or la nature ne désigne personne en particulier pour exercer ces fonctions : donc, tous les hommes sont professeurs, ingénieurs, médecins. (Voir Onclair et Taparelli, *loc. cit.*)

<sup>3</sup> Voir *Science de la morale; Théorie des peines et des récompenses; Plan of parliamentary reform., etc.*

nous nions que la démocratie pure atteigne mieux ce but que les autres gouvernements. Le peuple veut son bien ; mais sait-il quel est son bien et par quels moyens il peut l'obtenir ? Ce n'est pas l'avis de Rousseau qui avoue que le peuple « est une multitude aveugle, qui souvent ne » sait ce qu'elle veut, parce qu'elle sait rarement ce qui » lui est bon <sup>1</sup>. » Et nous constaterons au chapitre suivant que Rousseau est ici dans le vrai.

On peut, du reste, employer contre Bentham un argument *ad hominem*. Il repousse, comme presque tout le monde, la démocratie directe : c'est par une assemblée unique de représentants que le peuple, dans les vœux de Bentham, exerce la souveraineté. Les représentants, en fait, détiennent et exercent le pouvoir. Or Bentham regarde comme inévitable que ceux qui gouvernent usent du pouvoir dans leur intérêt : donc les représentants useront du pouvoir dans leur intérêt et non dans celui du peuple, et ce dernier ne sera pas plus heureux sous la démocratie indirecte que sous la monarchie ou l'aristocratie.

Il est inutile de dire que nous ne souscrivons pas à l'axiome de Bentham, que quiconque gouverne use du pouvoir dans son intérêt. Les souverains, quels qu'ils soient, doivent gouverner dans l'intérêt de leurs peuples. Il n'est pas raisonnable de croire qu'aucun n'a l'âme assez droite et assez forte pour accomplir ce devoir. Mais ce qu'il est raisonnable de croire, c'est qu'en général des représentants improvisés *souverain* par une multitude « qui ne sait pas ce qui lui est bon, » rempliront ce devoir moins sûrement et moins efficacement qu'un roi ou une aristocratie dont la fortune n'est pas à faire, et qui, par

<sup>1</sup> *Contrat social*, liv. II, ch. VI.

de glorieuses traditions, par la naissance, par l'éducation, sont en quelque sorte obligés à la grandeur d'âme.

Ainsi, comme le remarque sir Henri Sumner Maine, le principe « du plus grand bonheur du plus grand nombre » invoqué en faveur de la souveraineté du peuple se retourne contre elle. Le même auteur constate que l'enseignement de l'histoire confirme cette conclusion. « Ce ne sont point, dit-il, des sociétés politiques modernes sur le type de ce que l'on appelle aujourd'hui démocraties qui ont jamais poursuivi sérieusement le progrès de choses humaines ; » et il emprunte à Strauss ce mot : « L'histoire est foncièrement aristocrate ; » à M. Renan cet autre : « Toute civilisation est l'œuvre des aristocrates <sup>1</sup>. » — « Les principes de législation démocratique, dit-il encore, mettraient probablement fin à toute activité sociale et politique, et arrêteraient net dans son développement tout ce dont le souvenir s'est jamais associé à l'idée de libéralisme <sup>2</sup>. »

12. Après ces tentatives de raisonnement, nous ne trouvons plus, dans les discours ou les écrits qui revendiquent la souveraineté pour le peuple, que des lieux communs déclamatoires, qu'il est impossible de réduire en arguments. On se place en face de la monarchie absolue, comme si c'était le seul gouvernement dont la souveraineté du peuple ne fût pas le fondement. L'on s'écrie que trente millions d'hommes ne peuvent appartenir à un seul ; on demande pourquoi il y a des rois, des rois héréditaires surtout, où est leur titre, et s'il n'est pas à croire

<sup>1</sup> Sir Sumner Maine, *Essai sur le gouvernement populaire*, ch. I, p. 66. — Renan, *Caliban*.

<sup>2</sup> *Oper. cit.*, ch. I, p. 58.

que la seule violence est le point de départ de leur singulière fortune ; on rappelle, en les exagérant à plaisir, les abus de pouvoir, les fautes des rois ; on proteste au nom de la dignité et du bonheur de « l'espèce humaine » divisée en troupeaux de bétail dont chacun a son chef » qui le garde pour le dévorer<sup>1</sup>. »

13. Il faut répondre d'abord que c'est seulement dans le système de Rousseau que l'on attribue au souverain, et à quel souverain ! la propriété même des sujets. Les peuples n'appartiennent point aux rois, pas plus qu'aux autres sortes de souverains ; ils n'appartiennent qu'à Dieu. Mais ils doivent être gouvernés par des hommes, et il s'agit de savoir par quels hommes et par combien cette fonction doit ou peut être exercée. En quelques mains qu'elle soit déposée, elle a la même fin, les mêmes limites, et ne ressemble en rien au droit de propriété.

Il y a des rois héréditaires et ils sont presque tous légitimes, parce que : 1° les hommes doivent être gouvernés ; 2° un des faits humains que nous avons énumérés et définis plus haut, l'occupation, a déterminé légitimement dès l'origine le sujet du pouvoir dans chaque société civile ; 3° à un moment donné, le sujet du pouvoir, dans la plénitude de sa souveraineté, a posé la règle de l'hérédité du pouvoir dans une famille.

La loi de l'hérédité, édictée dans le passé expressément ou tacitement par le pouvoir constituant, c'est-à-dire simplement par un souverain légitime<sup>2</sup>, voilà le titre

<sup>1</sup> *Contrat social*, liv. I, ch. II.

<sup>2</sup> Nous rappelons que nous entendons au besoin par souverain l'ensemble des personnes collectives ou physiques entre lesquelles est réparti le pouvoir législatif complet, y compris le pouvoir constituant.

des rois actuels. Il est presque toujours facile de constater historiquement l'institution de la monarchie héréditaire et la validité des pouvoirs de ceux qui l'ont établie. Mais dans le doute on doit présumer que tout s'est passé régulièrement. C'est la violence, c'est l'iniquité qui sont exceptionnelles et qui doivent être prouvées<sup>1</sup>.

Quant aux excès de pouvoir et aux maladroites que commettent, beaucoup plus rarement qu'on ne le dit, les gouvernements qui ne reposent pas sur le principe de la souveraineté du peuple, ils ne fourniraient un argument en faveur de ce principe que si les démocraties n'avaient jamais commis de crimes et de fautes. Nous verrons tout à l'heure, non seulement qu'elles en ont commis, mais qu'elles ne peuvent guère ne pas en commettre.

14. Les arguments sur lesquels on appuie la souveraineté du peuple n'ont donc rien de sérieux. Ceux qui s'élèvent contre elle nous semblent irréfutables.

<sup>1</sup> Nous rappelons encore qu'il est possible que le vice de fraude ou de violence qui se rencontrerait à l'origine d'une dynastie soit purgé ensuite par la prescription ou par un autre des faits qui confèrent la légitimité.

## XXXV

Discussion du principe de la souveraineté  
du peuple ;

Deuxième partie : réfutation directe du principe.

**Sommaire.** — 1. La souveraineté du peuple a pour conséquence inéluctable l'égalité de l'ignorance et de la science, de la sottise et du génie, du vice et de la vertu. — 2. La fonction souveraine exige des qualités et conditions que le peuple ne possède pas ou ne remplit pas. — 3. Il n'a pas la compétence. — 4. Il n'a pas les dispositions morales voulues. — 5. Faux-fuyant par lequel on essaye de répondre à ces objections. — 6. Conclusion des quatre paragraphes qui précèdent. — 7. Si la souveraineté du peuple était de droit naturel, son fonctionnement serait facile : or il est presque impossible. — 8. La démocratie directe n'a point fonctionné dans l'antiquité. — 9. Rousseau convient que le peuple ne peut guère exercer sa souveraineté. — 10. Conclusion des trois paragraphes qui précèdent. — 11. Les partisans modernes de la souveraineté du peuple en conviennent aussi, mais ils en concluent que la démocratie indirecte est le mode normal d'exercice de la souveraineté du peuple. — 12. Mais la démocratie indirecte est, d'après Rousseau et surtout d'après la réalité des choses, contraire au principe de la souveraineté du peuple : c'est une aristocratie élective. — 13. Elle peut, malgré tous les perfectionnements, donner le pouvoir aux représentants de la minorité du peuple. — 14. La démocratie indirecte n'est même le plus souvent qu'une sorte de monarchie. — 15. La démocratie indirecte est, du reste, elle-même, en général, une forme de gouvernement trop défectueuse pour qu'on puisse la regarder comme la seule *naturelle*. — 16. Il faudrait au peuple, pour nommer périodiquement des représentants chargés d'exercer la souveraineté, les mêmes qualités intellectuelles et morales que pour exercer lui-même la souveraineté. — 17. Illusion de Montesquieu. — 18. Témoignage plus éclairé de Tocqueville. — 19. Témoignages

de Xénophon, de Sénèque, de Bodin, de Domat, de Stuart Mill, de Laveleye, de Proudhon, de Sumner Maine, d'Henri George, etc. — 20. Le peuple est compétent pour nommer des représentants de ses intérêts, mais non des représentants de sa prétendue souveraineté. — 21. Vices et dangers du gouvernement d'une Assemblée souveraine. — 22. La démocratie indirecte ou directe engendre le césarisme. — 23. Conclusion des six paragraphes qui précèdent. — 24. La théorie de la souveraineté du peuple expose la société civile à une anarchie sans remède si la majorité ne veut pas gouverner. — 25. Cette théorie ne tient pas compte des faits, et donne un démenti à l'expérience universelle. — 26. Dangers de cette erreur. — 27. Causes de sa popularité ; son avenir. — 28. Parcelles de vérité qu'elle renferme.

1. Cette théorie attribue et doit attribuer à tous les individus des parts rigoureusement égales dans l'exercice du pouvoir suprême. Le suffrage universel et uniforme<sup>1</sup> est l'inéluctable conséquence d'un système qui part de cette idée que nul n'a plus de titres que les autres à exercer la souveraineté. C'est déjà s'écarter arbitrairement du principe que de refuser l'égalité politique aux femmes et aux mineurs : ce serait le désertier ouvertement que de le ravir à telle ou telle catégorie d'hommes, et même à un seul homme. Donc, forcément, il faut donner une puissance égale à la sottise et au génie, à l'ignorance et à la science, au vice et à la vertu. Le suffrage du manoeuvre doit peser autant que celui d'un membre de l'Académie

<sup>1</sup> On a vu que, dans la forme de gouvernement qui nous paraît la meilleure, le suffrage universel fonctionne. Il est bon et équitable, en effet, que le plus humble citoyen ait la satisfaction d'être consulté. Mais 1° le suffrage universel, tel que nous le voudrions, ni n'exerce directement la souveraineté, ni même n'élit une assemblée souveraine. Il élit une assemblée qui a pour mission principale d'éclairer le roi, détenteur de la plus large part de souveraineté, sur les besoins du pays, et pour mission secondaire de participer à la confection des lois les plus importantes. Par conséquent, les électeurs n'ont point à trancher une foule de questions qu'ils ignorent. 2° Le suffrage universel que nous souhaitons n'est pas uniforme : les groupes dans la nation, les individus dans le groupe ont une part d'influence proportionnelle à l'importance de leurs intérêts et à leurs lumières. (Voir *supra*, xxviii, 45.)

des sciences morales et politiques. Le valet de chambre d'un Montesquieu, d'un Guizot a autant d'influence directe que son maître sur les destinées de la nation. Et comme la médiocrité d'intelligence, de savoir et d'honnêteté est infiniment plus répandue que les qualités supérieures de l'esprit et du cœur, il se trouve que les suffrages des hommes les plus capables et les meilleurs comptent pour rien. Que penser d'un principe qui aboutit à des résultats aussi choquants et aussi injustes<sup>1</sup>? Ils sont injustes, en effet, non pas tant à l'égard des hommes dont la haute valeur est comme anéantie, qu'à l'égard de la patrie, qu'on prive de ses meilleurs guides, et dont la grandeur, nous allons nous en convaincre de plus en plus, est par là singulièrement compromise.

« Quelle contradiction ! s'écrie un Italien distingué, cité » par M. de Laveleye : notre siècle, qui prétend pratiquer » le culte de la science, livre partout le pouvoir aux » classes qui sont aux antipodes de la science et de la » connaissance<sup>2</sup>. »

« Attribuer à toutes les voix dans le suffrage universel » une valeur identique, dit M. Prins, c'est aussi inique

<sup>1</sup> « Cette classe (la quatrième, les masses populaires) doit avoir une part dans la représentation; mais il serait injuste de donner des droits égaux à tous ses membres, si divers de capacité et de valeur morale. » (Bluntschli, *la Théorie générale de l'État*, liv. II, ch. XVIII, 4.)

<sup>2</sup> Docteur Pantaléon, cité par M. de Laveleye, *les Nouvelles Lettres d'Italie*, et par sir Henri Sumner Mainc, *Essai sur le gouvernement populaire*, appendice. « Je suppose que, dans un arrondissement quelconque, il y ait cent cinquante mille nègres et cent quarante-neuf mille blancs : nous, blancs, admettons-nous un seul instant qu'à raison de cette unité de plus les nègres nous asservissent et nous fassent la loi? » (Prins, *la Démocratie et le Régime parlementaire*, ch. IX.)

» que si l'on faisait payer la même somme d'impôts à » tous les habitants d'un pays<sup>1</sup>. »

2. La fonction souveraine exige des connaissances profondes et étendues<sup>2</sup>, une grande aptitude à dégager des faits les idées générales et abstraites, une vue rapide et complète des choses, une sagacité délicate, une énergie calme, une extrême modération, des études et des méditations incessantes, une attention toujours éveillée, des sentiments plus hauts que l'intérêt personnel et que la jalousie et la rancune.

Or, le peuple ne remplit pas et ne peut pas remplir ces conditions.

3. Outre que les intelligences très bien organisées sont rares, la plupart des hommes sont absorbés et spécialisés dans la profession qui les fait vivre. En dehors du métier où ils excellent, presque tous ignorent presque tout. Pour étudier toutes les questions qu'un souverain doit résoudre, il leur manque et les notions premières, et le temps et les ressources. Il en a toujours été ainsi et

<sup>1</sup> *La Démocratie et le Régime parlementaire*, ch. IX.

<sup>2</sup> Socrate énumère quelques-unes des choses qu'il faut connaître pour bien gouverner un État : « Il faut en connaître les revenus, raffermir ceux qui s'affaiblissent, remplacer ceux qui manquent; examiner les dépenses, supprimer celles qui sont inutiles, conserver celles qui sont profitables; connaître les forces du pays, explorer celles de l'ennemi; inspecter les armées de terre et de mer; savoir en quel lieu il faut établir les garnisons; chercher ce que rapportent les mines, combien de temps la récolte peut nourrir les habitants; ce qu'il faut de blé pour l'année, afin de n'être pas surpris par la disette, etc. » (Xénophon, *Mémoires*, liv. III, ch. VI; cité par Garnier, *Morale sociale*.) Aujourd'hui, avec le développement de la civilisation, du commerce, de la science, des relations des hommes et des peuples, la somme de connaissances nécessaires pour bien gouverner est autrement considérable que du temps de Socrate. Il faut posséder l'histoire, la géographie universelle, l'économie politique, le droit interne, le droit des gens, etc., etc.

il ne peut pas en être autrement : que deviendraient les individus et la société, si tout le monde se livrait aux études politiques et législatives, et si l'on cessait de labourer, de bâtir, de vêtir<sup>1</sup>?...

Comment espérer de la multitude, se demande sir Henri Sumner Maine, une décision qui ne soit pas une bétise ruineuse et fatale à tout progrès « sur ces questions complexes de la politique, que l'on dirait calculées pour mettre à l'épreuve les aptitudes des plus puissants esprits<sup>2</sup>? » — « Le suffrage universel, dit ailleurs le savant professeur de Cambridge, aurait certainement prohibé la *Mule-Jenny* et le métier mécanique. Il eût certainement interdit la machine à battre. Il eût empêché l'adoption du calendrier grégorien<sup>3</sup>. »

4. Pour exercer le pouvoir, la compétence manque donc au peuple. Il n'a pas non plus les dispositions morales voulues. Les masses sont impressionnables, accessibles aux préjugés, à l'engouement, crédules, sans défense contre la déclamation, préoccupées surtout de leur bien-être matériel. Les décisions prises par cette

<sup>1</sup> Pour permettre aux citoyens de vaquer aux affaires publiques, Rousseau va presque jusqu'à regretter l'esclavage! « Chez les Grecs, dit-il, les esclaves faisaient tous les travaux du peuple, et sa grande affaire était la liberté. Quoi! la liberté ne se maintenait qu'à l'appui de la servitude? Peut-être. Les deux excès se touchent. Tout ce qui n'est pas dans la nature a ses inconvénients, et la société civile plus que tout le reste. Il y a telles positions malheureuses où l'on ne peut conserver sa liberté qu'aux dépens de celle d'autrui, et où le citoyen ne peut être extrêmement libre que l'esclave ne soit extrêmement esclave : telle était la position de Sparte. Pour vous, peuples modernes, vous n'avez point d'esclaves, mais vous l'êtes; vous payez leur liberté de la vôtre. Vous avez beau vanter cette préférence, j'y trouve plus de lâcheté que d'humanité. » (*Contrat social*, liv. III, ch. xv.)

<sup>2</sup> *Essai sur le gouvern. popul.*, ch. I.

<sup>3</sup> *Ibid.*, ch. I, p. 59.

foule irresponsable seront presque toujours inspirées ou par un intérêt immédiat d'un ordre peu élevé, ou par une colère aveugle, ou par une adhésion vague à une idée générale non moins vague, qui exerce sur des esprits simples une mystérieuse attraction. Les hommes qui, individuellement, sont d'ordinaire bons, équitables, généreux, deviennent le plus souvent, quand ils agissent en masse, violents, injustes, impitoyables. Le peuple souverain ne connaîtra pas plus la modération que la prévoyance et la constance, et, comme un enfant, il brisera avec fureur ce qui le charmait tout d'abord. Tantôt l'indifférence et l'incurie, tantôt l'impatience et l'empressement lui feront commettre d'irréparables fautes. « Le peuple a toujours trop d'action ou trop peu, dit Montesquieu. Quelquefois avec cent mille bras il renverse tout; quelquefois avec cent mille pieds il ne va que comme les insectes<sup>1</sup>. »

<sup>1</sup> *Esprit des lois*, liv. II, ch. II. — Tacite a dit de la foule, du *vulgus* : « Sine rectore præceps, pavidum, socors... vacuum curis, et sine falsi verique discrimine, solitas adulationes edoctum... cujuscumque motus novi cupidum... ad deteriora promptum... mutabile subitis, et tam primum in misericordiam quam immodicum sævitia. » (*Hist.*, IV, 37, II, 90, I, 80; *Ann.*, XV, 64; *Hist.*, I, 59.) Cicéron : « Non est concilium in vulgo, non ratio, non discrimen, non diligentia. » (*Pro Plancio*.) Quinte-Curce : « Nullum profundum mare, nullum vastum fretum et procellosum tantos ciet fluctus, quantos multitudo motus habet, utique si nova et brevi duratura libertate luxuriat; poenitetque eam modo concilii, modo poenitentiae ipsius. » (Lib. X.) Voici ce que pense Bluntschli de la vocation du peuple à la souveraineté : « Bien qu'elle soit le fondement nécessaire de tous les États, cette grande classe (les masses populaires) n'est pas capable de gouverner; elle a besoin de *chefs* et de représentants. Elle est, dans la règle, le côté passif et *obéissant* de la vie publique. Parfois, cependant, elle se lève tout à coup, passionnée et surexcitée; elle brise alors avec une force invincible les barrières de l'ordre externe, impose violemment sa volonté, renverse les trônes, et met la force dans les mains d'hommes ou de dynasties nouvelles. Mais elle est incapable de gouverner elle-même, et, si elle l'essaye, l'État ressemble à un homme qui a la tête en bas et les pieds en l'air. » (Bluntschli, *oper. cit.*, liv. II, ch. XVIII, 4.) — Prins : « Le suffrage uni-

5. Pour dissiper les craintes que nous inspirent l'ignorance et les passions de la foule, on alléguera peut-être que les citoyens incapables subissent l'influence et suivent l'impulsion de ceux qui sont instruits et intelligents, et qu'ainsi les périls du système sont palliés dans la pra-

versel n'est pas une force créatrice, c'est une force négative. Il a l'instinct des maux qui accablent une nation, il n'a pas l'instinct des remèdes à appliquer. Il sait détruire; il sait même, au besoin, établir les fondements d'une construction nouvelle; il ne sait pas la continuer avec un esprit de suite. Il y a chez lui beaucoup d'élan et peu d'enchaînement, beaucoup d'enthousiasme et peu de cohésion, beaucoup d'aspirations mal définies et peu de résultats précis. » (Prins, *oper. cit.*, ch. IX.)

Et voici ce que Rousseau lui-même, après avoir proclamé la souveraineté du peuple, dit naïvement de ce souverain : « Comment une multitude aveugle, qui souvent ne sait ce qu'elle veut, parce qu'elle sait rarement ce qui lui est bon, exécuterait-elle d'elle-même une entreprise aussi grande, aussi difficile qu'un système de législation ? De lui-même, le peuple veut toujours le bien, mais il ne le voit pas toujours. La volonté générale est toujours droite, mais le jugement qui la guide n'est pas toujours éclairé. Il faut lui faire voir les objets tels qu'ils sont, quelquefois tels qu'ils doivent lui paraître; lui montrer le bon chemin qu'elle cherche, la garantir de la séduction de ses volontés particulières, rapprocher à ses yeux les lieux et les temps, balancer l'attrait des avantages présents et sensibles par le danger des maux éloignés et cachés.... Il faut apprendre au peuple à connaître ce qu'il veut. » (*Contrat social*, liv. II, ch. VI.) « Les vues trop générales et les objets trop éloignés sont également hors de sa portée; chaque individu, ne goûtant d'autre plan de gouvernement que celui qui se rapporte à son intérêt particulier, aperçoit difficilement les avantages qu'il doit retirer des privations continuelles qu'imposent les bonnes lois. » (*Eod. oper.*, liv. II, ch. VII.) Ailleurs, Rousseau déclare qu'au cas de péril extrême la dictature est nécessaire. (Liv. IV, ch. VI.)

En vérité, il est étrange qu'on s'obstine à proclamer souverain de droit naturel une multitude qui « ne sait ce qu'elle veut, » et qui est impuissante à sauver l'État dans toutes les circonstances difficiles. Rousseau fait ces aveux pour réclamer comme premier commis de cet incapable souverain un législateur éminent, « un homme extraordinaire, » mais qui se borne à rédiger les lois « et n'ait aucun droit législatif. » (*Oper. cit.*, liv. II, ch. VI.)

On est confondu quand on songe que ce livre du *Contrat social*, avec ses thèses factices et subtiles, avec ses contradictions, ses lacunes, ses côtés faibles innombrables et qui sautent aux yeux, a séduit la France entière, exagéré et fait dévier le mouvement de réforme de la fin du dernier siècle, et, bien que peu lu aujourd'hui, fournit encore à la plupart de nos hommes d'État tout leur bagage de science politique et d'idées générales.

tique. D'abord, nous constatons que c'est singulièrement compromettre la thèse de la souveraineté du peuple que de convenir que la plus grande partie des citoyens doit se laisser conduire par l'élite. De plus, nous répondons qu'il est bien vrai que les masses se laissent forcément guider, mais qu'il est malheureusement inexact qu'elles acceptent toujours pour guides les plus sages et les plus éclairés. Elles se livrent aux ambitieux qui flattent leurs moins nobles penchants, aux déclamateurs, aux politiciens, à tous ceux dont une faible dose de science et une énorme dose de présomption et d'ambition rendent les courtes idées cent fois plus dangereuses que l'ignorance complète<sup>1</sup>.

« Supposez, dit encore le penseur italien cité par M. de Laveleye, supposez, s'adressant aux masses, d'un côté un vrai savant, un homme supérieur, appréciant tout ce que renferment de difficultés les questions politiques et sociales actuelles et les exposant clairement, et de l'autre côté, un orateur de bas étage, ignorant le premier mot de ces questions, mais flattant les instincts et les appétits de la foule : lequel des deux sera écouté<sup>2</sup>?... »

<sup>1</sup> Rousseau convient qu'il n'est pas facile de faire entendre raison au peuple : « Il y a mille sortes d'idées qu'il est impossible de traduire dans le langage du peuple. » Il désespère que son « législateur » réussisse à se faire écouter ou comprendre, et il lui conseille « de recourir à l'intervention du ciel, et d'honorer les dieux de sa propre sagesse. Le législateur, ne pouvant employer ni la force ni le raisonnement, c'est une nécessité qu'il recoure à une autorité d'un autre ordre qui puisse entraîner sans violence et persuader sans convaincre. » (Liv. II, ch. VII.) Ainsi le souverain de droit naturel a besoin d'être trompé par des supercheries pour adopter de sages lois ! Ces lois, qui sont rédigées par un homme de génie et que le peuple adopte aveuglément comme dictées par Dieu, sont censées, dans le système de Rousseau, l'œuvre du peuple souverain !

<sup>2</sup> Laveleye, *les Nouvelles Lettres d'Italie*, p. 103; cité par Sumner Maine, *Essai sur le gouvernement populaire*, appendice. — Tout ce que



6. Puisque le peuple n'a pas les qualités requises du souverain, comment admettre que de droit naturel il soit souverain ?

7. Si la souveraineté du peuple était la souveraineté naturelle, son fonctionnement serait facile.

Or la démocratie directe, la seule où le peuple soit vraiment souverain, est à peu près impraticable. Nous venons de voir qu'elle gouvernerait en dépit du bon sens : heureusement il y a plus, elle ne peut pas gouverner du tout.

D'abord, comment des millions d'hommes peuvent-ils devenir et demeurer un tout organisé, un être juridique vivant et viable, une unité directrice, prête à examiner, à décider, à agir ? A coup sûr, ce n'est pas la nature qui d'elle-même constitue tout l'ensemble des hommes d'un pays en une personne collective pourvue d'organes et susceptible de parler et de marcher. Cette simple constatation est déjà tout à fait contraire à la thèse de la souveraineté *naturelle* du peuple. Il faut une main qui façonne cette masse d'atomes, qui y introduise une discipline, une harmonie, et en fasse un automate capable, au moins en apparence, de fonctionner. Il faut qu'une aristocratie quelconque, qu'un homme intelligent ordonne ce chaos, et, après lui avoir donné une forme, essaye de lui donner aussi le mouvement et la vie. On pourra réussir parfois dans un très petit peuple, composé de quelques centaines de familles ; mais, partout ailleurs, le souverain colossal

nous venons de dire *in abstracto* des inaptitudes du peuple à exercer la souveraineté, M. Taine le dit *in concreto* d'une manière saisissante dans *les Origines de la France contemporaine* (la Révolution, t. II, la conquête jacobine).

qu'on aura construit avec cette poussière humaine s'affaisera sur lui-même.

Des millions d'hommes peuvent-ils se réunir à chaque instant ? Comment examiner les propositions, les amendements émanés de l'initiative de tant de législateurs ? Comment discuter ? comment s'entendre ? Vainement le peuple, sur la proposition de ses organisateurs, aura adopté des règles propres à éviter en partie la confusion et les pertes de temps ; vainement, par exemple, il aura décidé, comme Rousseau le lui conseille, que « toute assemblée » du peuple qui n'aura pas été convoquée par les magistrats préposés à cet effet doit être tenue pour illégitime et tout ce qui s'y fait pour nul<sup>1</sup>. » Comment ces règles enchaîneraient-elles le peuple souverain ? La première faction, le premier tribun que ces formalités gêneront, dira : « Nous sommes le peuple ! » et les foulera aux pieds. Lassés de ces tumultes, la plupart des citoyens s'abstiendraient bientôt des comices, et le pays ne serait pas gouverné ou serait gouverné par une poignée de brouillons.

8. C'est une erreur de croire que la démocratie directe a fonctionné dans les républiques de l'antiquité. La partie de la population qui correspondait aux ouvriers et aux laboureurs des sociétés modernes, c'est-à-dire à la plus grande partie du peuple, n'avait aucun droit politique, puisqu'elle était en esclavage. Les hommes libres étaient une aristocratie. « La plus démocratique des » républiques grecques, dit Laboulaye, n'est qu'une » étroite aristocratie<sup>2</sup>. » De plus, l'assemblée des hommes

<sup>1</sup> *Contrat social*, liv. II, ch. XIII.

<sup>2</sup> *L'État et ses limites*. — Voir aussi Prins, *la Démocratie et le Régime parlementaire*, ch. VI.

libres n'avait qu'une partie du pouvoir souverain. A Sparte, un sénat de vingt-huit membres, deux rois, cinq éphores partageaient la puissance avec le peuple, qui n'avait que le droit d'adopter sans changement ou de rejeter tout entière la loi délibérée dans le sénat. A Athènes, les archontes devaient payer un certain sens et prouver qu'ils descendaient de Jupiter ou d'Apollon; on ne pouvait prendre la parole en public que si l'on possédait une propriété dont la valeur équivalût à un talent. A Rome, dans les comices par centuries, la classe la plus nombreuse n'a qu'un droit de vote illusoire. Les patriens, par les augures qui sont pris dans leurs rangs, peuvent empêcher ou annuler les délibérations populaires; le sénat, les consuls, les préteurs ont une large part dans la souveraineté; enfin, dans les moments difficiles, on nomme un dictateur, hommage éclatant rendu par la plus célèbre république aux avantages de la monarchie<sup>1</sup>. La république romaine était si loin de la démocratie pure, que Polybe nous la dépeint avec admiration comme un modèle de gouvernement mixte, dans lequel se trouvent mêlées, en proportions égales, la monarchie, l'aristocratie et la démocratie<sup>2</sup>.

Dans les temps modernes, la Suisse est le seul pays qui offre des exemples de démocratie directe.

9. Rousseau laisse échapper l'aveu que le principe de la souveraineté du peuple est d'une application presque impossible : « Tout bien examiné, dit-il tristement, je ne vois pas qu'il soit désormais possible au souverain de

<sup>1</sup> Rousseau lui-même, on l'a vu, admet la dictature en cas de péril extrême. (*Contrat social*, liv. IV, ch. VI.)

<sup>2</sup> Polybe, liv. VI, ch. III.

» conserver parmi nous l'exercice de ses droits, si la » cité n'est très petite<sup>1</sup>. » Seulement Rousseau conclut, non que le principe est faux, mais que les grands peuples sont contre nature. Pour être en règle avec les vérités que Rousseau a révélées au monde, la France devrait se scinder en un millier d'États de la grandeur de Genève.

10. Puisqu'il est presque toujours matériellement impossible que le peuple remplisse la fonction souveraine, comment admettre qu'il en soit investi par la nature ?

11. La plupart des partisans modernes de la souveraineté du peuple font le même aveu que Rousseau, mais ils n'en tirent pas la même conclusion. Leur conclusion, c'est que le peuple doit confier à des représentants, élus par lui tous les quatre ou cinq ans, l'exercice de sa souveraineté; et l'on nous présente cette forme de gouvernement, appelée démocratie indirecte ou système représentatif pur, comme la bonne et vraie manière de mettre en œuvre le principe de la souveraineté du peuple. On convient que l'immensité, l'ignorance, les défauts, le labeur quotidien de la masse des citoyens la rendent absolument impropre à l'exercice de la souveraineté. On déclare néanmoins imperturbablement que cette masse est évidemment investie par la nature de cette souveraineté pour laquelle elle n'a que des inaptitudes, mais on ajoute qu'elle doit remettre ses pouvoirs, stériles ou funestes entre ses propres mains, à quelques centaines de députés

<sup>1</sup> *Contrat social*, liv. III, ch. xv. — Montesquieu dit aussi : « Il est de la nature d'une république qu'elle n'ait qu'un petit territoire. » (*L'Esprit des lois*, liv. VIII, ch. xv.)

ou de représentants. Ces députés, qui sont nécessairement une élite, n'ont ni les mêmes lacunes, ni les mêmes emportements, ni les mêmes travaux, ni les mêmes embarras que la foule de leurs électeurs ; ils gouvernent au nom et à la place de ces derniers, et par ce détour le principe de la souveraineté du peuple, qui semblait condamné à l'inertie, peut fonctionner. C'est là, dit-on, le régime normal et naturel auquel les peuples ont droit. En fait, c'est celui qu'on trouve chez presque toutes les nations dont la constitution proclame la souveraineté populaire.

12. Nous répondrons tout d'abord que c'est se faire illusion que de croire qu'on sauve le principe de la souveraineté du peuple en recourant au système représentatif. En réalité, on en fait le sacrifice et on l'abandonne.

Ici Rousseau combat avec nous contre ses alliés et ses disciples. « A l'instant qu'un peuple se donne des représentants, nous a-t-il dit, il n'est plus libre, il n'est plus ; » sitôt qu'ils sont élus, il est esclave, il n'est rien<sup>1</sup>. »

Nous laissons à Rousseau ses exagérations, mais il est certainement dans le vrai en niant que le système représentatif s'accorde avec le principe de la souveraineté inaliénable du peuple. Nommer des représentants, c'est aliéner pour un certain temps la souveraineté, car la souveraineté n'est autre chose que le pouvoir de commander, de faire des lois : or ce sont les représentants qui commandent et font les lois qu'ils veulent, et le peuple n'a plus qu'à obéir.

La souveraineté du peuple survivrait à la nomina-

<sup>1</sup> *Contrat social*, liv. III, ch. xv.

tion des représentants s'il leur donnait un mandat rigoureusement et minutieusement impératif, ou encore s'il pouvait à tout instant les révoquer. Mais il n'en va pas ainsi. Ces deux procédés de gouvernement sont impraticables<sup>1</sup>. On reviendrait par eux à la démocratie directe, à ses périls, à sa confusion, à ses impossibilités. Ils sont repoussés comme détestables par tous ceux des partisans du système représentatif qui n'ont pas perdu le sens commun ; ils ne sont appliqués nulle part. Les représentants font les lois suivant leur conscience, et, tant que dure la période pour laquelle ils sont élus, le peuple est obligé de subir leur pouvoir, et toute résistance de sa part est réprimée comme factieuse.

Sans doute, la faculté qu'a le peuple de nommer ses représentants périodiquement et pour peu de temps assure à ses idées, sages ou non, à ses passions, bonnes ou mauvaises, une grande influence sur les démarches du gouvernement et sur les destinées du pays, et, par là, le nom de démocratie donné à ce régime se justifie dans une certaine mesure. Mais toujours est-il qu'après l'élection et jusqu'à l'expiration de la législature, les représentants commandent et le peuple obéit ; ils sont souverain et il est sujet. Être le souverain et élire le

<sup>1</sup> Pour dresser le mandat impératif, il faudrait au peuple les mêmes qualités et la même compétence que pour voter la loi même. Or il ne les possède pas. Qu'arriverait-il infailliblement ? Des groupes infimes d'électeurs, des comités obscurs, n'offrant aucune garantie de savoir et de moralité, rédigerait en quelques jours, en quelques heures, sans étude, sous l'empire de passions locales, sans connaître les objections et les difficultés, les lois que devraient voter les représentants sur les matières les plus graves. En votant pour les candidats, le peuple serait censé confirmer un programme dont il saisirait à peine quelques mots. Les députés ne devraient plus tenir compte de leur raison, des réclamations de leur conscience, de l'intérêt public, du bon sens, de l'évidence ; ils devraient voter les yeux fermés.

souverain, même périodiquement, sont deux choses toutes différentes. Les gouvernements qu'on appelle démocraties indirectes constituent en somme des aristocraties ou oligarchies électives. Les peuples qui ont ce gouvernement sont dupes d'un mirage, s'ils croient vraiment exercer la souveraineté. Nous l'avons déjà dit, on peut défier quiconque admet ainsi que la souveraineté peut être cédée pour quelques années à trois ou quatre cents personnes, de soutenir logiquement qu'elle ne peut pas l'être pour un plus grand nombre d'années à un moindre nombre de représentants, à un seul, par exemple.

13. La démocratie représentative est si peu l'application adéquate du principe de la souveraineté du peuple, qu'elle peut très facilement aboutir à donner la majorité des représentants à la minorité des citoyens.

Supposons un pays où deux opinions seulement soient en lutte, comme en Belgique. Supposons encore que ce pays soit divisé en cent collèges électoraux, que chaque collège comprenne vingt mille électeurs et doive nommer trois députés, que l'une des deux opinions obtienne dix mille et une voix dans cinquante et un collèges, et pas une voix dans les quarante-neuf autres. Cette opinion, qui n'a réuni que cinq cent dix mille cinquante et une voix, possède cent cinquante-trois représentants. L'autre opinion, qui a réuni un million quatre cent quatre-vingt-neuf mille neuf cent quarante-neuf suffrages, n'a que quarante-sept représentants. Un quart des électeurs imposera ses volontés aux trois autres quarts<sup>1</sup>.

Pour prévenir ce résultat et d'autres plus choquants

<sup>1</sup> Voir Bluntschli, *la Politique comme science*; Claudio Jannet, *les États-Unis contemporains*, troisième édition, ch. I, II, p. 35.

encore, des esprits judicieux ont conçu l'idée de *la représentation proportionnelle des opinions*. La mise en œuvre de cette conception assurerait *en général* la majorité des représentants à la majorité des électeurs, et aurait un autre avantage bien plus désirable encore, celui de ne jamais laisser sans représentants une minorité considérable. Ce dernier avantage, qui serait le but ordinaire de l'innovation, lui a donné son nom : on l'appelle communément *la représentation des minorités*. Cette idée a été préconisée tout d'abord en Angleterre par Hare<sup>1</sup> et par Henri Fawcett<sup>2</sup>. Stuart Mill lui a donné le puissant appui de son adhésion<sup>3</sup>. Elle a trouvé d'éloquents avocats dans tous les pays<sup>4</sup>. Mais les partis qui sont en possession de la majorité, et qui s'imaginent qu'elle leur restera fidèle, font la sourde oreille et ne tiennent nul compte de l'idée nouvelle. Nous nous rangeons sans hésiter parmi ses partisans, et nous croyons, avec Stuart Mill, que son application serait l'un des plus grands progrès qui aient été jamais accomplis dans l'art du gouvernement. L'application est plus facile qu'on ne se l'imagine tout d'abord. Plusieurs combinaisons, que nous ne pouvons décrire ici, ont été proposées<sup>5</sup>. Celle de Hare et de Stuart

<sup>1</sup> *Traité sur l'élection des représentants*.

<sup>2</sup> *Le Bill de réforme de M. Hare simplifié et expliqué*.

<sup>3</sup> *Le Gouvernement représentatif*, traduit par Dupont-White.

<sup>4</sup> Voir Prévost-Paradol, *la France nouvelle*, liv. II, ch. I; de Girardin, *Unité de collège*; Borély, *Représentation des majorités et des minorités*; Prins, *la Démocratie et le Régime parlementaire*; Seaman, *Système du gouvernement américain*; Paul Laffitte, *le Suffrage universel et le Régime parlementaire*; Block, *Dictionnaire politique*, v<sup>o</sup> Représentation. — M. Béchaux, professeur à la Faculté libre de droit de Lille, a contribué à la vulgariser en France par une intéressante brochure, *la Représentation des minorités*.

<sup>5</sup> Voir *Revue catholique des institutions et du droit*, vol. XIX, p. 350, et XXX, p. 407, articles de M. Séverin de La Chapelle.

Mill nous paraît la plus parfaite en théorie et suffisamment praticable.

Le Danemark, pour l'élection du Landsthing, le Brésil, pour l'élection des assemblées provinciales, la Pensylvanie, pour les élections municipales, l'Illinois, pour l'élection des représentants, ont déjà mis à profit, par divers procédés, l'idée neuve et féconde de la représentation des minorités<sup>1</sup>.

Mais, même ainsi corrigé, le système représentatif pourrait offrir le spectacle d'une répartition des voix telle, que la majorité des représentants n'appartiendrait pas à la majorité des électeurs. L'imagination du lecteur peut chercher et trouver l'hypothèse, rendue presque irréalisable, mais restée possible, où se produirait un résultat si inconciliable avec le principe de la souveraineté du peuple.

Indépendamment des jeux du suffrage, de minimes incidents, la maladie de quelques électeurs, la mort, l'absence de quelques représentants, peuvent investir du pouvoir législatif les représentants de la minorité.

14. Bien plus, il arrive presque toujours, dans la démocratie indirecte, qu'un homme, ou par son mérite, ou par son éloquence, ou par l'art d'exploiter les passions, acquiert sur la foule et les assemblées élues une influence qui fait de lui le maître de l'État. Cette démocratie, dont nous disions tout à l'heure qu'elle n'est en réalité qu'une aristocratie *sui generis*, nous apparaît en fin de compte comme une sorte de monarchie intermittente et mal réglée, qui peut avoir ses grands règnes, mais qui a aussi

<sup>1</sup> Voir Paul Laffitte, *le Suffrage universel et le Régime parlementaire*.

ses règnes néfastes. Les représentants tolèrent, approuvent, ratifient tout ce que fait ou veut le maître du moment ; et, sous le couvert de l'assentiment que le peuple entier est censé lui donner par leur silence, par leurs ordres du jour, par leurs lois obéissantes, le monarque de passage accomplit sans scrupule des actes que le prince héréditaire le plus absolu n'oserait jamais se permettre. Robespierre a été roi de France.

15. Mais, que la démocratie indirecte soit ou non l'épanouissement du principe de la souveraineté du peuple, cette forme de gouvernement est, elle aussi, trop imparfaite pour qu'on puisse soutenir qu'elle est la seule qui soit de droit naturel.

A la vérité, comme la démocratie directe elle-même, elle peut être légitime, et, à la différence de la démocratie directe, elle n'est jamais impraticable. Nous n'hésiterons même pas à concéder qu'il est possible que pour un certain peuple elle soit le meilleur gouvernement. Mais, en thèse générale et abstraction faite des situations accidentelles, elle est pleine d'inconvénients et de périls.

16. La prétendue souveraineté du peuple se réduit, dans ce système, à l'accomplissement d'un seul acte, l'élection de représentants qui seront le souverain véritable. Mais, pour bien choisir des représentants *qui seront le souverain*, qui trancheront seuls les questions politiques, économiques, financières, morales, religieuses, il faudrait que le peuple pût, non seulement se rendre compte de la valeur personnelle des candidats, mais encore examiner, comprendre et juger leurs idées, leurs programmes. Pour cela, il faudrait qu'il connût la politique, les lois écono-

miques, les finances, le droit, les questions religieuses. Il faudrait encore qu'il sût accueillir les promesses avec sang-froid, résister à l'appât d'avantages immédiats qui lui seraient procurés aux dépens de la force et de l'honneur de la patrie, maîtriser l'envie et la colère, chercher avant tout la justice et le bien. En un mot, il faudrait que le peuple eût à peu près les mêmes lumières, les mêmes habitudes d'esprit, les mêmes vertus que s'il devait exercer directement la souveraineté. Or nous avons constaté qu'il ne les possède pas. Comment espérer un choix habile de la part d'une multitude « qui ne sait ce qui lui est bon<sup>1</sup> ? »

17. Montesquieu affirme pourtant que « le peuple est » admirable pour choisir ceux à qui il doit confier quelque » partie de son autorité, » et il en donne pour preuve « cette suite continuelle de choix étonnants que firent les » Athéniens et les Romains ; ce qu'on n'attribuera pas sans » doute au hasard<sup>2</sup>. » La preuve de Montesquieu n'a pas de valeur, car Athènes et Rome n'étaient pas de véritables démocraties. Le peuple, qui pourtant ne comprenait que les hommes libres, c'est-à-dire une élite, n'y faisait point ses choix à lui seul et sans règles<sup>3</sup>. Montesquieu insiste lui-même longuement dans le même chapitre sur les précautions ingénieuses que les législateurs de l'antiquité avaient prises pour assurer l'influence à la sagesse, à la richesse, à la vertu.

Si Montesquieu avait vu fonctionner le suffrage vrai-

<sup>1</sup> Rousseau, *Contrat social*, liv. II, ch. vi.

<sup>2</sup> *Esprit des lois*, liv. II, ch. II.

<sup>3</sup> Voir *supra*.

ment universel et égal pour tous, il eût vite perdu ses illusions.

18. De Tocqueville perdit les siennes pendant son séjour en Amérique<sup>1</sup> : « Bien des gens en Europe, dit-il, » croient sans le dire, ou disent sans le croire, qu'un des » grands avantages du vote universel est d'appeler à la » direction des affaires des hommes dignes de la confiance » publique. Le peuple ne saurait gouverner lui-même, » nous dit-on ; mais il veut toujours sincèrement le bien » de l'État, et son instinct ne manque guère de lui dési- » gner ceux qu'un même désir anime et qui sont les plus » capables de tenir en main le pouvoir. Pour moi, je dois » le dire, ce que j'ai vu en Amérique ne m'autorise point » à penser qu'il en soit ainsi. A mon arrivée aux États- » Unis, je fus frappé de surprise en découvrant à quel » point le mérite était commun parmi les gouvernés, et » combien il l'était peu chez les gouvernants. C'est un fait » constant que, de nos jours aux États-Unis, les hommes » les plus remarquables sont rarement appelés aux fonc- » tions publiques ; et l'on est obligé de reconnaître qu'il » en a été ainsi à mesure que la démocratie a dépassé » toutes les anciennes limites. Il est évident que la race » des hommes d'État américains s'est singulièrement ra- » petisée depuis un demi-siècle.... Du reste, ce n'est pas » toujours la capacité qui manque à la démocratie pour » choisir des hommes de mérite, mais le désir et le goût. » Il ne faut pas se dissimuler que les institutions démoc- » ratiques développent à un très haut degré le sentiment

<sup>1</sup> Et pourtant le suffrage vraiment universel n'était pas encore pratiqué aux États-Unis. (Voir Claudio Jannet, *les États-Unis contemporains*, troisième édition, ch. I, p. 120, note 1.)

» de l'envie dans le cœur humain.... Il m'est démontré  
 » que ceux qui regardent le vote universel comme une  
 » garantie de la bonté des choix, se font une illusion com-  
 » plète<sup>1</sup>.

19. Bodin, il y a plus de trois cents ans, exprimait plus crûment et avec quelque exagération le même sentiment : « La conservation d'une république populaire est » d'avancer aux offices et bénéfices les plus vicieux et les » plus indignes<sup>2</sup>. » Il invoque le témoignage de Xénophon et celui de Sénèque. « Je ne puis, dit Xénophon, approu- » ver l'État des Athéniens, parce qu'ils ont suivi la forme » de république, en laquelle tousjours les plus meschants » ont du meilleur, et les hommes d'honneur et de vertu » sont foulés aux pieds<sup>3</sup>. » — « Il est impossible, dit » quelque part Sénèque, que celui plaise au peuple à qui » la vertu plaist. »

Domat pense comme Bodin. Dans l'État populaire, « les brigues, dit-il, ont souvent plus de part aux suffrages » que le mérite ; et ceux qui se proposent une élévation » aux premières places..., s'ils manquent d'occasions et » de conjonctures pour user de la force..., tâchent de » s'attirer les suffrages par des présents, par des pro- » messes, par des menaces sur ceux à qui ils peuvent en » faire, et par d'autres vices, qui divisent les familles, » corrompent ceux qui doivent faire l'élection, et font » élever au gouvernement de méchants sujets<sup>4</sup>. »

Stuart Mill, dans son *Gouvernement représentatif*, fait cet

<sup>1</sup> De la démocratie en Amérique, ch. XIII, v.

<sup>2</sup> De la République, liv. VI, ch. IV.

<sup>3</sup> In lib. de repub. Athen.

<sup>4</sup> Le Droit public, liv. I, tit. 1.

aveu : « La tendance naturelle du gouvernement représen- » tatif, comme de la civilisation moderne, incline vers la » médiocrité collective. » Et c'est pour corriger ce vice énorme d'un régime qui lui tient au cœur, que Mill réclame la représentation des minorités. Il reconnaît que les minorités renferment presque toujours les citoyens les plus instruits et les plus vertueux, et il compte qu'elles choisiront des représentants distingués, dont la valeur relèvera le niveau des parlements et sauvera les nations de la décadence<sup>1</sup>.

M. de Laveleye a écrit que « c'est un vice reconnu de » la démocratie de ne pas faire arriver au pouvoir les » hommes les plus dignes de l'exercer ; » et M. Prins, professeur à l'Université libérale de Bruxelles, à qui nous empruntons cette citation, donne à l'opinion de M. de Laveleye une adhésion qui ne saurait être suspecte de passion : « Voilà pourquoi, dit-il, nous voyons le suffrage uni- » versel consacrer souvent le triomphe des médiocres et » des faiseurs<sup>2</sup>. »

Proudhon n'est pas moins sincère : « Il est certain que » nos dix millions d'électeurs se sont montrés depuis 1848, » en intelligence et en caractère, inférieurs aux trois cent » mille censitaires de la monarchie de juillet<sup>3</sup>. »

Sumner Maine, dans ses *Essais sur le gouvernement populaire*, exprime aussi à maintes reprises toute sa défiance à l'égard des choix que peut faire une foule sur laquelle « des formules vagues exercent un effet prodigieux, » et à laquelle « il sera toujours aisé de faire

<sup>1</sup> Le Gouvernement représentatif, ch. VII.

<sup>2</sup> La Démocratie et le Régime parlementaire, ch. IX. Cet ouvrage est remarquable à plusieurs titres et doit être lu.

<sup>3</sup> De la capacité des classes ouvrières.

» accepter des assertions générales présentées en termes  
 » saisissants, quoiqu'elles n'aient jamais été vérifiées et ne  
 » soient peut être susceptibles d'aucune vérification <sup>1</sup>. »

M. Henry George, le théoricien américain du socialisme  
 légal, dans un livre qui lui a valu une grande réputation  
 aux États-Unis, déplore l'injustice des choix que fait le  
 peuple en ce pays : « La tendance est toujours de donner  
 » le pouvoir au pire. L'honnêteté et le patriotisme sont  
 » vaincus par l'impudence.... » Dans bien des districts,  
 « des hommes comme Georges Washington, Benjamin  
 » Franklin, Thomas Jefferson ne pourraient pas arriver  
 » au plus petit emploi législatif.... Le niveau de nos corps  
 » législatifs baisse chaque jour ; les hommes capables et  
 » probes sont forcés de fuir la politique <sup>2</sup>.... » Aussi, un  
 autre auteur américain, M. Seaman, demande formelle-  
 ment la restriction du droit de suffrage <sup>3</sup>.

Quand on a lu les pages consacrées par M. Claudio  
 Jannet à la *pratique du suffrage universel aux États-Unis*  
 et au *gouvernement des politiciens*, on ne s'étonne pas des  
 plaintes de M. Henry George et du désir de M. Seaman <sup>4</sup>.

M. Jules Simon, en 1867, a écrit que la foule « est  
 compétente pour choisir ses représentants, » et que le  
 peuple « est le meilleur et le plus juste des juges <sup>5</sup>. »

<sup>1</sup> Ch. II.

<sup>2</sup> *Progrès et pauvreté*. — Voir Hubert-Valroux, *la Démocratie jugée par un socialiste américain*, dans l'*Observateur français* du 24 novembre 1887. Voir aussi un autre témoignage dans le *North American Review*, (juillet et août 1878). L'auteur constate, comme de Tocqueville, les résultats décevants du suffrage universel : « Il serait difficile, dit-il, de trouver aujourd'hui parmi les nations civilisées des classes cultivées et des hommes d'État plus faibles à tous les points de vue que ceux et celles que l'on rencontre en France et aux États-Unis. »

<sup>3</sup> *Système du gouvernement américain*.

<sup>4</sup> *Les États-Unis contemporains*, ch. v et vi.

<sup>5</sup> *La Liberté politique*, ch. III, 3, 2<sup>o</sup>.

Depuis, le doute a dû visiter M. Jules Simon, et nous serions surpris que sa foi en la sagesse du suffrage universel fût intacte.

Un autre publiciste républicain ne cache point qu'il a perdu cette foi : « Organiser la démocratie ou être em-  
 » portés par le flot de la médiocrité, dit M. Paul Laffitte,  
 » c'est l'alternative où nous sommes placés. Beaucoup le  
 » disent tout bas : pourquoi ne pas le dire tout haut <sup>1</sup> ? »

20. Le peuple serait admirablement compétent pour choisir des représentants de ses différents intérêts, respectivement élus par les groupes que déterminent ces intérêts, et appelés à former le grand conseil du souverain. Dans ce système, que nous avons exposé <sup>2</sup>, chaque groupe ne s'occuperait que de ce qu'il connaît bien, et chaque citoyen désignerait judicieusement l'homme qui devrait être simplement l'avocat de ses affaires.

Mais le peuple est incompetent pour adopter ou repousser des programmes de gouvernement et pour nommer des députés qui soient le souverain et décident de tout. Il est réduit presque toujours à voter aveuglément, sans savoir ce qu'il fait, conduit par les plus ambitieux, trompé par les moins scrupuleux, entraîné par de vagues aspirations et de mauvais desirs. « Les partis brassent  
 » les élections comme une affaire ; ils enrégimentent les  
 » électeurs comme des conscrits récalcitrants ; ils leur  
 » promettent des places, des décorations, des rentes, des  
 » chemins de fer, des dégrèvements d'impôts ; ils les font  
 » chercher en voiture ; ils leur payent à dîner, et tout

<sup>1</sup> *Le Paradoxe de l'égalité*, préface.

<sup>2</sup> Voir *supra*, XXVIII, 15.



» cela sans être sûr du vote de leurs créatures. Le corps  
 » électoral, livré à lui-même, irait à la dérive, et le dogme  
 » de la souveraineté populaire, au nom duquel les repré-  
 » sentants exercent leur mandat, n'est qu'un décor pom-  
 » peux dont on recouvre le plus intolérable des despo-  
 » tismes. Le député sait tout cela. Où donc puiserait-il  
 » la fermeté nécessaire à un mandataire digne de ce  
 » nom<sup>1</sup>? »

21. Les représentants tout puissants élus par le peuple, fussent-ils pourvus de vertus et de lumières, sont exposés aux entraînements et aux défaillances que l'émiettement de la responsabilité, la contagion rapide de la colère ou de la peur, le souci des intérêts particuliers, l'esprit de parti rendent inévitables dans les corps nombreux, et que multiplie encore ici la préoccupation de la réélection<sup>2</sup>. Avec quelle légèreté, quelle inattention cinq cents députés votent parfois les lois les plus graves, les plus oppressives ou les plus ruineuses. « L'assemblée qui tient en » ses mains les destinées d'un pays, dit M. Prins, est un » club recruté au gré des circonstances les plus fortuites. » Et, comme l'a dit Bagehot, gouverner au moyen d'un » club est un véritable prodige<sup>3</sup>. » — « Une responsabilité » qu'on partage avec cinq cents collègues est légère à » porter. Il n'existe aucune sanction au vote d'un député, » pas même le blâme de ses électeurs : son mandat

<sup>1</sup> Adolphe Prins, *la Démocratie et le Régime parlementaire*, ch. I.

<sup>2</sup> Sur les effets désastreux de la politique électorale, notamment en matière de travaux publics, voir Leroy-Beaulieu, *l'Etat moderne et ses fonctions*, III, Revue des Deux-Mondes du 15 novembre 1888.

<sup>3</sup> Prins, *la Démocratie et le Régime parlementaire*, ch. I. — Bagehot, *la Constitution anglaise*, trad. Gaulhiac, p. 207.

» expire dans deux ans, dans trois ans ; d'ici là, qui se » souviendra d'un vote<sup>1</sup>? »

Nous avons déjà suffisamment signalé ces maux chroniques des assemblées souveraines<sup>2</sup>.

La division des représentants en deux assemblées est un remède peu efficace, du moins si toutes deux sont élues dans les mêmes conditions par le suffrage universel.

22. Les démocraties indirectes aussi bien que les démocraties directes justifient cette parole de Bonald : « Le » gouvernement populaire est de tous les États celui où » chacun est le plus occupé de soi, et où tous sont le » moins occupés du public<sup>3</sup>. »

Aussi, les unes et les autres engendrent presque nécessairement les divisions, l'anarchie ; elles se décomposent, et définitivement le despotisme césarien « sort de leurs débris comme une plante vigoureuse et malsaine<sup>4</sup>. »

23. Puisque la démocratie indirecte pure offre tant de périls et aboutit presque fatalement à tant de maux, comment admettre qu'elle soit le seul mode de gouvernement qui soit de droit naturel?

24. Une objection d'un nouveau genre s'élève contre la théorie de la souveraineté du peuple.

Il pourrait se faire que la majorité du peuple refusât d'organiser le gouvernement et se prononcât pour la

<sup>1</sup> Paul Laffitte, *le Suffrage universel et le Régime parlementaire*, 1<sup>re</sup> partie, ch. IV.

<sup>2</sup> Voir *supra*, XXVIII, 13.

<sup>3</sup> *Législat. primit.*, liv. II, notes du ch. V, note 6.

<sup>4</sup> Prévost-Paradol, *la France nouvelle*, ch. III.

liberté individuelle absolue. Si le peuple est le seul souverain possible, et si ce souverain ne veut pas gouverner, ni directement ni par mandataires, la situation sera donc sans remède, et la minorité devra se résigner à l'anarchie. Mais l'anarchie est fatale à la propriété, à la sécurité, au bonheur, à la vie, au salut des individus. Qui oserait soutenir sérieusement que la majorité égarée peut légitimement imposer à la minorité un état de choses contre nature ? qui oserait dire que la minorité, fût-elle composée d'un seul homme, n'a pas le droit, si elle le peut, d'échapper au désordre et d'établir un gouvernement ? Si elle réussit, ce gouvernement est manifestement légitime. Or il fait échec à la souveraineté du peuple.

Le principe de la souveraineté du peuple est inconciliable avec cette vérité incontestée que les hommes ne peuvent se passer de gouvernement, vérité que Bellarmin exprime si vigoureusement : *Velint, nolint, debent regi ab aliquo, nisi velint perire humanum genus, quod est contra naturæ inclinationem*<sup>1</sup>.

25. Nous rappellerons enfin, et ce sera notre dernier argument contre le principe de la souveraineté du peuple, qu'il y a des faits, comme la conquête, qui, aux yeux de la raison et de toute l'humanité, peuvent déterminer légitimement le sujet du pouvoir sans le concours du peuple et malgré le peuple. Pour soutenir la thèse de la souveraineté nécessaire et inaliénable du peuple, il faut fermer systématiquement les yeux sur ces faits et donner un démenti au bon sens et à la pratique universels. Il faut nier, par exemple,

<sup>1</sup> *De laïc.*, lib. III, cap. 6. Voir ci-dessus XXVII, 4, note 4.

qu'une nation parjure, perdue de vices, nuisible à ses voisins, puisse être justement conquise ou assujettie par un peuple ou par un homme. La France aurait commis un attentat au droit en prenant et surtout en gardant l'Algérie, et le peuple arabe serait un souverain légitime auquel nous devrions en conscience restituer son indépendance. Bien mieux : chacune des provinces de France est un peuple qui a laissé prendre ou qui a cédé à nos rois son inaliénable liberté. La Bretagne, la Lorraine, la Normandie... auraient donc le droit de revendiquer leur souveraineté particulière. L'humanité entière vivrait en dehors du droit ; tous les gouvernements feraient litière de la justice, tous les peuples supporteraient lâchement la confiscation de leurs droits.

26. La doctrine de la souveraineté du peuple est pleine de dangers. Elle encourage, elle autorise les émeutes, les révolutions : le peuple souverain n'a-t-il pas le droit de changer, quand il lui plaît, les commis auxquels il est censé avoir donné le mandat révocable d'administrer ses affaires ? Et comme le peuple est un être mal déterminé, aux contours vagues et mobiles, comme il est partout et nulle part, tout ambitieux, tout mécontent peut s'écrier : « Je suis le peuple, » et, à la tête d'une minorité turbulente, renverser le pouvoir établi. La théorie de la souveraineté du peuple tend à ravir aux nations la paix, la stabilité, l'ordre, par conséquent le travail, le bonheur, tous les bienfaits de la société civile. Il est peu d'erreurs plus funestes au repos de l'humanité.

27. Malheureusement, elle flatte l'amour-propre de

tout le monde; elle semble satisfaire, trompeuse apparence, l'amour généreux de la liberté; elle alimente les espérances de tous ceux qui convoitent. Elle a pour elle un autre avantage : c'est que la forme de gouvernement qu'elle tend à introduire ou à maintenir est pour le peuple entier une source intarissable de vives émotions. La démocratie, avec ses élections fréquentes, ses discussions publiques, ses guerres intestines, est un drame en cent actes d'un violent intérêt. Le calme continu dont jouissent les citoyens sous d'autres gouvernements paraît monotone et plein d'ennui auprès de la vie inquiète qu'on mène sous la démocratie<sup>1</sup>. La France s'est ennuyée pendant les périodes pacifiques de la monarchie; sous la Terreur elle a tremblé, pleuré, saigné, mais ne s'est pas ennuyée.

Voilà pourquoi cette erreur compte tant d'adeptes, et pourquoi il sera si difficile d'en purger l'opinion publique.

Nous ne croyons pas pourtant que son règne doive toujours s'étendre et toujours se consolider. Le torrent qui semble emporter tous les peuples occidentaux vers la démocratie pure rebroussera chemin devant les obstacles et les ruines qu'il aura accumulés. La civilisation demandera son salut à des gouvernements qui réuniront ce que la monarchie a de ferme, ce que l'aristocratie a d'élevé, et ce que la démocratie a de progressif et d'intéressant. Déjà le doute et le désenchantement ont envahi beaucoup d'esprits. Les livres de MM. Sumner Maine, Prins, Paul Laffitte, Seaman en sont la preuve.

28. Il faut reconnaître que cette doctrine embrasse,

<sup>1</sup> Voir Sumner Maine, *Essai sur le gouvernement populaire*, ch. III, p. 210 de la traduction.

comme toute erreur, des filons de vérité qui contribuent beaucoup à son succès.

La part de vérité, c'est que le peuple n'est pas fait pour le souverain, mais le souverain pour le peuple; c'est que le prince doit commander uniquement en vue du bien commun; c'est qu'il doit avec vigilance faire en toutes choses, et au besoin dans la forme même du gouvernement, les changements que réclame l'intérêt du peuple eu égard aux progrès de la moralité, des lumières, de la richesse; c'est que le peuple a le droit d'être gouverné selon la justice et la raison; c'est que les sujets ne sont pas obligés d'obéir à des prescriptions visiblement étrangères au bien commun; c'est qu'ils peuvent, sous les conditions que nous avons posées, au cas où le souverain persiste à prendre des mesures évidemment désastreuses ou à ne pas prendre des mesures évidemment nécessaires, recourir à la ressource suprême de la rébellion, qui n'est alors que la légitime défense; c'est, enfin, qu'il est sage et équitable, dans une nation très civilisée, de donner à tous les citoyens, même aux plus humbles, mais suivant les règles de justice distributive indiquées plus haut, voix consultative sur les affaires de l'État.

## XXXVI

Histoire du principe de la souveraineté  
inaliénable du peuple.

**Sommaire.** — 1. Avant Rousseau, nul auteur important n'a professé cette doctrine. — 2. On ne la trouve point chez les anciens. — 3. Les scolastiques et la plupart des philosophes antérieurs à Rousseau admettent la souveraineté initiale du peuple, mais ils la déclarent aliénable. — 4. Doctrines politiques des protestants. — 5. Les monarchomachistes allemands. — 6. Algernon Sidney. — 7. La Boétie. — 8. Montesquieu. — 9. Après Rousseau, une foule de publicistes, obscurs pour la plupart, présentent la souveraineté du peuple comme un dogme indiscutable. — 10. Kant. — 11. Benjamin Constant, etc. — 12. Plusieurs constitutions ont proclamé le principe de la souveraineté du peuple. Constitution de 1791. — 13. Constitution de 1793. — 14. Constitution de l'an III. — 15. Le principe est écarté ou passé sous silence dans les constitutions de l'an VIII, de 1814, de 1830. — 16. Il reparait avec la constitution de 1848. — 17. La constitution de 1852 prétend le conserver, mais le supprime en réalité. — 18. La constitution de 1875 donne ou prétend donner la souveraineté au peuple français, mais ne proclame pas le principe de la souveraineté du peuple. — 19. Les constitutions étrangères.

1. Avant Rousseau, nul auteur important n'avait soutenu le principe de la souveraineté essentielle et permanente du peuple. Cette doctrine n'était point inconnue, puisque Grotius et d'autres la réfutent et la repoussent<sup>1</sup>,

<sup>1</sup> « Atqui in hoc loco rejicienda est eorum opinio qui ubique et sine exceptione summam potestatem esse volunt populi. » (Grotius, *de jure belli ac pacis*, lib. I, cap. III, § 8, 1.)

mais elle n'avait été professée de loin en loin que par des écrivains de mérite médiocre et oubliés aujourd'hui<sup>1</sup>.

2. Les philosophes de l'antiquité ne posent aucune thèse absolue en ce qui concerne le sujet du pouvoir. Ils dissertent sur la meilleure forme de gouvernement, mais n'en présentent aucune comme la seule légitime.

Toutes les préférences de Platon sont pour une aristocratie où les savants et les philosophes gouverneraient. A défaut de ce régime idéal, il se contente d'une autre aristocratie où le pouvoir appartient aux plus braves, et qu'il appelle la *timocratie*. Il regarde comme de moins en moins satisfaisantes les autres formes de gouvernement, savoir : l'oligarchie ou gouvernement des plus riches ; la démocratie, « qui met l'égalité entre les choses inégales ; » la tyrannie, fille inévitable de la démocratie<sup>2</sup>.

Aristote<sup>3</sup>, du moins, dans sa *Politique*, se prononce pour la démocratie, mais quelle démocratie ! « La vertu, dit-il, » par conséquent le droit de cité et la liberté ne peuvent » appartenir ni aux travailleurs qui font vivre la cité, ni » aux laboureurs, ni aux artisans. Ils sont nécessairement » esclaves<sup>4</sup>. » De plus, Aristote ne donne le pouvoir à la masse des hommes libres qu'autant qu'elle n'est ni barbare ni dépravée ; il ne le lui livre même jamais tout entier, et confie à des magistrats éclairés les parties de la souveraineté qui demandent des qualités supérieures. La noblesse, le mérite, la fortune, tout a sa part légale d'autorité dans

<sup>1</sup> Le plus connu est Marsile de Padoue, dans son *Defensor pacis*, lib. I, cap. xv.

<sup>2</sup> Voir le livre V, de la *République*.

<sup>3</sup> Voir la *Politique*, liv. III, ch. VI, VII, VIII.

<sup>4</sup> *Politique*, liv. IV, ch. VIII, § 5.

l'idéal d'Aristote. Enfin, il reconnaît au génie des droits extraordinaires, et proclame qu'il faut ou le frapper d'ostracisme ou lui donner la royauté absolue<sup>1</sup>. Aristote admet, du reste, la légitimité de la monarchie, même en dehors de ce cas exceptionnel : nous avons vu qu'il approuve la monarchie tempérée de Sparte et de Carthage. Il y a plus : dans sa métaphysique, il se prononce en faveur de la monarchie<sup>2</sup>.

Polybe et Cicéron regardent la monarchie mixte comme le meilleur gouvernement<sup>3</sup>.

3. Les théologiens scolastiques et la plupart des auteurs de droit naturel antérieurs à Rousseau placent, à la vérité, dans le peuple, comme nous le verrons bientôt, la source de toute souveraineté concrète, mais ils ne professent pas pour cela le principe de la souveraineté du peuple, car ils admettent que la communauté peut et même doit aliéner irrévocablement le pouvoir<sup>4</sup>.

4. Les doctrines politiques des protestants fournissent un curieux chapitre à l'*Histoire des variations*.

Ils ont d'abord soutenu l'inviolabilité absolue des princes temporels, leur investiture divine immédiate, leur puissance sans limites. C'était au temps où ils fondaient tout leur espoir sur l'appui des souverains, où ils s'efforçaient d'intéresser à leur cause toutes les passions royales, où Luther et Mélanchthon lui-même allaient jusqu'à permettre, dans une consultation signée, la bigamie à Philippe, landgrave de Hesse.

<sup>1</sup> *Politique*, liv. III, ch. VIII, § 5 ; ch. IX, § 2 ; ch. XI.

<sup>2</sup> *Métaphysique*, à la fin.

<sup>3</sup> Voir *supra*, XXVIII, 12, p. 234, notes 4 et 5.

<sup>4</sup> Voir *infra*, XXXVIII. Le principe de la souveraineté du peuple, c'est la thèse de la souveraineté *inaliénable* et *permanente* du peuple.

Plus tard, la tactique changea, et, persécutés dans divers États, fauteurs de révoltes et de guerres civiles, ils se mirent à ébranler l'autorité des princes temporels et à parler hautement des droits du peuple. Dans le *Franco-Gallio* de Hotman, dans le *Vindiciae contra tyrannos* de Languet, dans le *de Jure regni* de Buchanan, dans le *Petit Traité du pouvoir politique* de Jean Poynet, dans les *Lettres* de Jurieu, on sent poindre la doctrine de la souveraineté du peuple. L'esprit de Rousseau a certainement reçu de ces hommes les germes des théories qui s'épanouissent dans le *Contrat social*. Pourtant, dans aucun de ces ouvrages, le principe de la souveraineté du peuple tel que l'entend Rousseau n'ose encore apparaître. On ne déclare pas la souveraineté inaliénable aux mains du peuple, on n'en réclame pas l'exercice pour lui<sup>1</sup> ; on se borne à soutenir qu'en la donnant, le peuple a posé certaines limites, a réservé des cas de résolution qui lui assurent une sorte de domaine éminent sur la souveraineté aliénée. Tout se réduit en somme à un droit de révolte et de changement beaucoup plus large que celui qu'admettent les grands théologiens catholiques, mais pas encore illimité.

5. On ne trouve rien de plus chez la plupart des écrivains allemands, aujourd'hui peu connus, qu'on groupait à la fin du XVII<sup>e</sup> et dans le cours du XVIII<sup>e</sup> siècles sous le nom de monarchomachistes, dont Acker donne la liste complète<sup>2</sup> et contre lesquels s'éleva Thomasius<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> « Et quoy qu'un peuple qui a fait un souverain ne puisse plus exercer la souveraineté par luy-même, c'est pourtant etc. » (Jurieu, Lettre XVI, n° 4.)

<sup>2</sup> *Comment. de monarchomachis etc.*, 1716.

<sup>3</sup> *De historia secte machiavelistorum et monarchomachorum*, 1702.

6. Algernon Sidney<sup>1</sup> semble aller un peu plus loin, en posant et en développant ce principe : *cujus est instituere, ejus est abrogare; qui dat esse, dat modum esse*. Mais le peuple, pour le noble écrivain, est seulement la haute noblesse; il n'accorde qu'aux *possesseurs de francs fiefs* la qualité de citoyen<sup>2</sup>.

7. La Boétie, dans sa juvénile et extravagante sortie contre l'autorité, prêche l'indépendance de l'individu et l'inutilité de toute souveraineté bien plutôt que la souveraineté du peuple<sup>3</sup>.

8. Montesquieu ne pose ni ne sous-entend nulle part le principe de la souveraineté du peuple.

9. Mais, à partir de Rousseau, cette erreur est propagée par une foule de publicistes qui, tous ou presque tous, l'accueillent et l'affirment sans discussion et sans preuves, comme un dogme indiscutable. Ils sont loin d'être d'accord entre eux et avec eux-mêmes sur le fonctionnement, les conséquences, l'étendue de la souveraineté populaire. Peu d'entre eux méritent d'être cités<sup>4</sup>.

10. Kant adopte le principe en théorie, mais, par une étonnante contradiction et, sans doute, pour ne pas être accusé de monarchomachisme, le repousse en pratique, interdit au peuple toute révolte, et montre, sur ce point, des scrupules qui dépassent de beaucoup les nôtres<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> *Discourses concerning Government*, Londres, 1704.

<sup>2</sup> Voir de Haller, *la Restauration etc.*, ch. VI.

<sup>3</sup> *Contr'un ou Discours de la servitude volontaire*.

<sup>4</sup> Helvetius, Mably, Raynal, etc.

<sup>5</sup> *Doctrine du droit*, II<sup>e</sup> partie, Droit politique, § XLVI, et Remarque générale sur les effets juridiques de la nature de la société civile.

11. Benjamin Constant, Prévost-Paradol, Jules Simon ont dépensé des pages brillantes au service de la souveraineté du peuple<sup>1</sup>, mais seulement pour l'affirmer et la prôner, point pour la démontrer scientifiquement.

12. Plusieurs de nos constitutions françaises ont proclamé ce faux principe.

La constitution de 1791, titre III, article 1, déclare que « la souveraineté est une, indivisible, inaliénable, imprescriptible; elle appartient à la nation; aucune section du peuple ni aucun individu ne peut s'en attribuer l'exercice. »

13. La *Déclaration des droits* qui précède la constitution de 1793, porte dans son article 25 que « la souveraineté réside dans le peuple; elle est une et indivisible, imprescriptible et aliénable. » L'article 27 ajoute : « Que tout individu qui usurperait la souveraineté soit à l'instant mis à mort par les hommes libres; » et l'article 28 : « Un peuple a toujours le droit de revoir, de réformer et de changer sa constitution. Une génération ne peut assujettir à ses lois<sup>2</sup> les générations futures. »

14. La constitution de l'an III inscrit à son tour, dans l'article 17 des *Droits*, que « la souveraineté réside essentiellement dans l'universalité des citoyens. »

15. La constitution de l'an VIII élimine le principe de la souveraineté du peuple.

<sup>1</sup> Benjamin Constant, *Principes de politique*. — Prévost-Paradol, *la France nouvelle*. — Jules Simon, *la Liberté politique*. — Voir aussi Houzel, *Constit. sociale*; Ortolan, *de la souveraineté du peuple*, deuxième leçon, 1848. — Citons encore, à raison de sa date récente, un livre de M. Émile Cossé, *du principe de la souveraineté du peuple*, 1882, deuxième édition. L'auteur ne donne pas un seul argument en faveur du principe; il ne parle que de son application.

<sup>2</sup> A ses lois, non; mais aux contrats et traités conclus, si.

La charte de 1814 lui est directement contraire.

Celle de 1830 le tient dans l'ombre et ne l'applique pas.

16. Il reparaît triomphant dans la constitution de 1848, dont l'article 1<sup>er</sup> est ainsi conçu : « La souveraineté réside dans l'universalité des citoyens français.... » Elle est inaliénable et imprescriptible. — « Aucun individu, aucune fraction du peuple ne peut s'en attribuer l'exercice. »

17. La constitution de 1852 veut avoir l'air de ne pas méconnaître le principe, mais n'en parle qu'à mots couverts et le viole d'un bout à l'autre. « Mon devoir, dit l'auteur de cette constitution dans son *Appel au peuple* du 2 décembre 1851, est de maintenir la république et de sauver le pays en invoquant le jugement solennel du seul souverain que je reconnaisse en France, le peuple. » L'article 1<sup>er</sup> de la constitution semble embrasser discrètement la souveraineté du peuple dans un renvoi aux principes de 89 : « La constitution reconnaît, confirme et garantit les grands principes proclamés en 1789 et qui sont la base du droit public des Français. » L'article 5, en formulant cette idée vague et illusoire que le chef de l'État « est responsable devant le peuple français, » est destiné aussi à rendre un platonique hommage au prétendu souverain. Mais la vérité est que la plus grande partie de la souveraineté était transférée irrévocablement à Napoléon III et à ses successeurs mâles par ordre de primogéniture <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> « Ce n'est pas la moindre curiosité de cette période, que les Bourbons de la branche aînée, tout en accordant en pratique un jeu très

18. La constitution de 1875, qui nous régit encore, est censée donner au peuple la souveraineté; elle ne lui donne en réalité que le droit de nommer périodiquement et à de courts intervalles le souverain véritable, qui est l'être collectif formé des membres des deux Chambres, tantôt votant par Chambre, tantôt réunis en congrès.

Mais, en admettant qu'elle donne au peuple la souveraineté, du moins elle ne proclame pas le *principe* de la souveraineté du peuple. Donner à un peuple la souveraineté est un fait qui peut être légitime et sage : proclamer la souveraineté de ce peuple est alors un devoir et une vérité; mais proclamer le *principe* de la souveraineté du peuple, c'est-à-dire déclarer que la souveraineté ne peut jamais appartenir légitimement à d'autres qu'au peuple, voilà l'erreur qu'ont évitée les auteurs de la constitution de 1875, et qu'ils ont même formellement repoussée par la clause de révision insérée sans réserve dans l'article 8.

La loi portant révision partielle des lois constitutionnelles, votée par le congrès le 14 août 1884, essaye, à la vérité, par son article 2, de rendre définitive en France la forme républicaine, et d'interdire au pouvoir constituant lui-même, aux futurs congrès, au peuple tout entier, un changement de gouvernement <sup>1</sup>. Mais, même depuis la révision de 1884, la constitution actuelle de la France proclame

large à la liberté politique, ne voulurent jamais admettre expressément la thèse moderne du gouvernement populaire, tandis que les Bonaparte, qui proclamaient la théorie sans restriction, surent maintenir en réalité un despotisme rigide. » (Sumner Maine, *Essais sur le gouvern. pop.*, ch. I, p. 30 de la traduction.)

<sup>1</sup> « Art. 2. — Le paragraphe 3 de l'art. 8 de la même loi du 25 février 1875 est complété ainsi qu'il suit : La forme républicaine du gouvernement ne peut faire l'objet d'une proposition de révision. »

la souveraineté du peuple français, mais non le principe de la souveraineté du peuple.

19. Parmi les constitutions étrangères, celles des États-Unis d'Amérique, celles de la Suisse, celles des républiques de l'Amérique centrale et de l'Amérique du Sud attribuent aussi ou prétendent attribuer la souveraineté au peuple, mais sans ériger ce fait en dogme.

La souveraineté du peuple n'est, du reste, une réalité à peu près complète que dans quelques cantons suisses, où tous les citoyens se réunissent en assemblées générales, dites *Landsgemeinde*, et votent ou rejettent les lois élaborées par les grands conseils <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Voir Cherbuliez, *la Démocratie en Suisse*. — Il en est ainsi dans les cantons d'Uri, d'Unterwald, de Glaris, d'Appenzell.

Depuis un petit nombre d'années, les cantons de Zurich, Berne, Soleure, Bâle-Campagne, Argovie et Thurgovie ont aussi soumis les lois au vote direct du peuple entier; mais dans ces cantons, il n'y a pas de *Landsgemeinde* ou champs de mai. Le peuple vote, sans se réunir, sur le *referendum* que lui adressent les grands conseils.

La nouvelle constitution fédérale elle-même, du 29 mai 1874, donne au peuple une large part de véritable souveraineté : toutes les fois que trente mille citoyens actifs ou que huit cantons en font la demande, les lois et décrets votés par l'Assemblée fédérale sont assujettis au *referendum* et soumis aux suffrages du peuple. (Voir *Constitutions européennes*, par Demombynes, t. II, Suisse, p. 400; et les *Constitutions modernes*, par Dareste, t. I, Suisse, p. 439.)

## XXXVII

## L'Église a condamné le principe de la souveraineté inaliénable du peuple.

---

**Sommaire.** — 1. L'Église a condamné non pas la souveraineté du peuple, mais le principe de la souveraineté du peuple. — 2. L'encyclique *Mirari vos* de Grégoire XVI et le *Syllabus* de Pie IX. — 3. L'encyclique *Immortale Dei* de Léon XIII.

1. L'Église a formellement condamné non pas la souveraineté du peuple, mais le principe de la souveraineté du peuple.

2. Grégoire XVI, dans l'encyclique *Mirari vos*, et Pie IX, dans le *Syllabus*, condamnent le principe en condamnant sa conséquence, le droit qu'auraient les peuples de renverser arbitrairement leurs gouvernements <sup>1</sup>.

3. Léon XIII, dans l'encyclique *Immortale Dei*, du 1<sup>er</sup> novembre 1885, sur la constitution chrétienne des États, renouvelle ces condamnations, et cette fois directement : « Quant à la souveraineté du peuple..., que l'on dit » résider de droit naturel dans le peuple, si elle est émi-

<sup>1</sup> Voir *supra*, xxx, 4.



» nemment propre à flatter et à enflammer une foule de  
 » passions, elle ne repose sur aucun fondement solide,  
 » et ne saurait avoir assez de force pour garantir la  
 » sécurité publique et le maintien paisible de l'ordre.  
 » En effet, sous l'empire de ces doctrines, les principes  
 » ont fléchi à ce point que, pour beaucoup, c'est une loi  
 » imprescriptible en droit politique que de pouvoir légi-  
 » timement soulever des séditions. Car l'opinion pré-  
 » vaut que les chefs du gouvernement ne sont plus que  
 » des délégués chargés d'exécuter la volonté du peuple :  
 » d'où cette conséquence nécessaire, que tout peut éga-  
 » lement changer au gré du peuple, et qu'il y a toujours  
 » à craindre des troubles<sup>1</sup>. » Léon XIII a soin d'ajouter  
 plus loin : « On ne réproûve pas en soi que le peuple  
 » ait sa part plus ou moins grande au gouvernement ;  
 » cela même, en certains temps et sous certaines lois,  
 » peut devenir non seulement un avantage, mais un  
 » devoir pour les citoyens<sup>2</sup>. »

<sup>1</sup> « Imperium autem populare, quod... in multitudine inesse natura dicitur, si præclare ad suppeditandum valet blandimenta et flammam multarum cupiditatum, nulla quidem nititur ratione probabili, neque satis habere virium potest ad securitatem publicam quietamque ordinis constantiam. Revera his doctrinis res inclinavere usque eo, ut hæc a pluribus tanquam lex in civili prudentia sanciat, seditiones posse jure conflari. Valet enim opinio, nihilo principes plaris esse, quam delectos quosdam, qui voluntatem popularem exequantur : ex quo fit, quo necesse est, ut omnia sint pariter cum populi arbitrio mutabilia, et timor aliquis turbarum semper impendeat. »

<sup>2</sup> « Neque illud per se reprehenditur, participem plus minus esse populum reipublicæ : quod ipsum certis in temporibus certisque legibus potest non solum ad utilitatem, sed etiam ad officium pertinere civium. »

## XXXVIII

## Théorie de la souveraineté aliénable du peuple.

**Sommaire.** — 1. Il est une doctrine, sur l'origine du pouvoir, qu'ont enseignée les plus grands théologiens scolastiques et une foule d'autres bons esprits. — 2. C'est la doctrine de la souveraineté aliénable du peuple. — 3. D'après cette doctrine, la souveraineté appartient naturellement au peuple, mais celui-ci peut ou même doit l'aliéner. — 4. En conséquence, tout gouvernement puise sa légitimité dans le consentement du peuple. — 5. Le pouvoir constituant dans cette théorie. — 6. Dissentiment entre les scolastiques sur le point subtil de savoir si l'élu du peuple tient le pouvoir de Dieu médiatement ou immédiatement. — 7. Cette théorie est en germe dans le *Digeste*. — 8. Saint Thomas. — 9. L'ancienne Sorbonne. — 10. Bellarmin. — 11. Suarez. — 12. La thèse scolastique sur le pouvoir généralement adoptée. Thomas Morus. — 13. Bossuet. — 14. Les théologiens du xviii<sup>e</sup> siècle. — 15. Dans notre siècle, de nombreux catholiques enseignent encore cette théorie. — 16. Des auteurs protestants ou libres penseurs ont aussi en grand nombre adopté cette conception. — 17. Grotius. — 18. Pufendorf. — 19. Milton, Locke, etc. — 20. Si la souveraineté initiale appartient au peuple, cette école a évidemment raison contre Rousseau, en soutenant que cette souveraineté est aliénable. — 21. Mais est-il vrai que la souveraineté initiale appartienne au peuple ?

1. Il existe sur la question de la détermination du sujet du pouvoir une doctrine très ancienne, très répandue, enseignée par la plupart des grands théologiens et des grands publicistes, mais qui n'est pas entièrement conforme à ce qui nous paraît être la réalité. Ce n'est pas

sans hésitation que nous nous sommes résolu à ne pas adopter la manière de voir de tant d'esprits éminents, docilement acceptée par presque tout ce qui ne s'enrôle pas sous l'étendard de la souveraineté du peuple. Nous allons l'exposer fidèlement, afin que le lecteur puisse l'adopter, s'il la préfère à la nôtre.

2. La théorie précédente est la théorie de la souveraineté inaliénable du peuple. La théorie que nous abordons doit être appelée la théorie de la souveraineté aliénable ou initiale du peuple.

3. Les grands théologiens qui la professent proclament, bien entendu, et démontrent avec une force incomparable cette vérité fondamentale, que le pouvoir vient de Dieu par la nature.

Mais ils enseignent que le premier sujet du pouvoir est toujours et nécessairement la communauté elle-même; en d'autres termes, que de droit naturel, à l'origine de la société civile, la souveraineté appartient au peuple.

Seulement, et c'est par là que leur doctrine se sépare absolument de celle de la souveraineté du peuple, ils admettent que la communauté peut et même le plus souvent doit aliéner sa souveraineté et la transmettre à une ou plusieurs personnes déterminées, soit pour un temps indéfini, soit pour un temps limité.

Le chef choisi par la communauté n'est pas un commis, mais un souverain irrévocable envers qui elle s'est valablement engagée à l'obéissance.

A l'expiration du temps pour lequel ce chef a été nommé, à sa mort s'il a été nommé à vie, lors de l'extinction de sa dynastie si c'est un pouvoir héréditaire qui

lui a été conféré, la communauté recouvre son droit naturel de souveraineté, et peut ou doit en disposer de nouveau.

4. Dans cette théorie, il faut dire que le pouvoir constituant appartient en principe au peuple, seul souverain originaire.

Mais, quand le peuple cède le pouvoir à une personne physique ou collective, il peut lui transférer sans réserve le pouvoir constituant lui-même, qui n'est pas plus inaliénable que le reste de la souveraineté.

C'est ce qui arrive sûrement dans la prétendue cession obligatoire du pouvoir, à laquelle cette école ramène la conquête : il est clair que le peuple conquis abandonne la souveraineté intégrale au vainqueur, qui peut à son gré imposer aux vaincus telle ou telle forme de gouvernement, et la modifier sans les consulter.

Si le peuple retient le pouvoir constituant, il ne peut pourtant en user qu'avec le consentement du prince qu'il s'est donné, puisqu'il ne peut retirer ou modifier l'autorité qu'il a cédée à ce dernier.

5. D'après cette conception, tout roi, toute dynastie, tout gouvernement, pour être légitime, doit exercer le pouvoir en vertu du consentement du peuple. On s'empresse, du reste, de dire que le consentement du peuple peut être et même le plus souvent est tacite. Il est tacite, par exemple, quand une famille isolée se transforme peu à peu en un petit État et que le père devient le roi de ses fils devenus hommes et restés autour de lui. Il est tacite encore lorsqu'un homme, poussé par les circonstances, l'ambition ou le dévouement, s'empare du pouvoir, et rencontre partout l'approbation et l'obéissance.

6. Sur un point subtil et purement métaphysique, les théologiens scolastiques qui posent ces principes ne sont point d'accord. Ils se demandent si le souverain choisi ou accepté par la communauté tient de Dieu le pouvoir immédiatement ou médiatement.

Les uns prétendent que le peuple désigne, à la vérité, le sujet du pouvoir, mais ne lui confère pas lui-même le pouvoir : c'est Dieu qui communique à l'élu l'autorité ; le peuple ne fait que mettre les choses en état pour qu'elle soit communiquée. Le prince, quoique élu par le peuple, reçoit donc immédiatement de Dieu le pouvoir.

Les autres soutiennent que, par l'élection expresse ou tacite, le peuple non seulement désigne ceux qui exercent le pouvoir, mais leur transfère lui-même ce pouvoir, qui était jusque-là sa propriété. Le prince, dans cette opinion, tient l'autorité médiatement de Dieu, immédiatement du peuple.

7. Telle est, dans ses grandes lignes, la théorie de la souveraineté aliénable du peuple. Il est bon de l'entendre formuler, du moins dans sa partie principale, par ses plus illustres partisans, et de recueillir de leurs propres bouches les motifs qui les ont convaincus.

On la trouve en germe dans un fragment d'Ulpien, inséré au *Digeste*<sup>1</sup> : *Quod principi placuit, legis habet vigorem : utpote cum lege regia, quæ de imperio ejus lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem conferat.* Mais on peut dire qu'Ulpien n'a pas la prétention d'émettre

<sup>1</sup> Fr. 4, pr., *D. de const. princ.* « L'empereur a le pouvoir législatif ; car le peuple, par la loi *regia* qui l'a désigné pour l'empire, lui confère toute sa puissance. »

une théorie générale, et qu'il veut exprimer seulement un fait historique et propre au peuple romain.

8. Ce sont les théologiens scolastiques qui l'ont exposée avec le plus de clarté et de précision.

Saint Thomas la professe dans plusieurs passages : « Ordonner ce qui importe au bien commun, dit-il » quelque part ; c'est un droit qui appartient à la multitude entière ou à celui qui remplit la fonction de » la multitude<sup>1</sup>. »

9. Durand<sup>2</sup>, Jacques Almain, Jean Majeur, les gloires de l'ancienne Sorbonne, nous disent à l'envi que « la » puissance temporelle est un pouvoir, héréditaire ou » électif, *conféré par le peuple* pour l'avantage de la communauté<sup>3</sup> ; » que « nul n'a de puissance et d'autorité » que par le royaume auquel il préside<sup>4</sup>. »

10. Le cardinal Bellarmin est bien plus explicite.

« Remarquez, dit-il, que le pouvoir a pour sujet immédiat toute la multitude. En effet, le pouvoir est de » droit divin ; mais le droit divin n'a donné ce pouvoir » à aucun homme en particulier : donc il l'a donné à la » multitude. En outre, le droit positif étant ôté, il n'y a » pas de raison pour que, parmi une foule d'hommes tous » égaux, l'un domine plutôt que l'autre : donc le pouvoir » appartient à tous. Enfin, la société humaine doit être » une communauté parfaite : elle doit donc avoir la puis-

<sup>1</sup> *Somme théol.*, 1<sup>a</sup> 2<sup>e</sup> quæst. 90, art. 3. — « Ordinare autem aliquid in honorem commune est vel totius multitudinis, vel alicujus gerentis vicem totius multitudinis. »

<sup>2</sup> *De origine juris.*

<sup>3</sup> Jacques Almain, *de potest. eccl. et laic.*, quæst. 1, cap. 1.

<sup>4</sup> Jean Majeur, *Comment. super Matth.*, cap. XVIII : « Rex non habet roborem et auctoritatem nisi a regno cui libere præest. »

» sance de se conserver, de châtier les perturbateurs de  
» la paix etc<sup>1</sup>.

» Mais remarquez encore, ajoute Bellarmin, qu'en  
» vertu du même droit naturel par lequel elle est investie  
» immédiatement du pouvoir, la multitude transfère ce  
» pouvoir à une seule ou à plusieurs personnes; car la  
» communauté ne peut pas l'exercer par elle-même, et  
» est donc forcée de le transmettre soit à un seul, soit à  
» quelques-uns en petit nombre. Et de cette manière, le  
» pouvoir des princes, considéré en général, est aussi  
» de droit naturel et divin. Le genre humain, fût-il tout  
» entier d'accord, ne pourrait établir le contraire, savoir,  
» qu'il n'existât point de princes ou de gouvernants<sup>2</sup>.

» Remarquez en outre, continue le grand théologien,  
» que les différentes formes de gouvernement prises en  
» particulier sont du droit des gens, non du droit naturel;  
» car il dépend, comme tout le monde le voit, du con-  
» sentement de la multitude d'établir au-dessus d'elle-  
» même soit un roi, soit des consuls ou d'autres magis-  
» trats; et, s'il survient une cause légitime de change-  
» ment, la multitude peut substituer à la royauté l'aristo-

<sup>1</sup> « Nota hanc potestatem immediate esse tanquam in subjecto in tota multitudine: nam hæc potestas est de jure divino: at jus divinum nulli homini particulari dedit hanc potestatem, ergo dedit multitudini; præterea sublato jure positivo, non est major ratio cur ex multis æqualibus unus potius quam alius dominetur: igitur potestas totius est multitudinis. Denique humana societas debet esse perfecta respublica, ergo debet habere potestatem seipsam conservandi, et proinde puniendi perturbatores pacis, etc. » (*De laic.*, I, III, cap. VI.)

<sup>2</sup> « Nota hanc potestatem transferri a multitudine in unum vel plures eodem jure naturæ: nam respublica non potest per seipsam exercere hanc potestatem, ergo tenetur eam transferre in aliquem unum vel aliquos paucos; et hoc modo potestas principum, in genere considerata, est etiam de jure naturæ et divino; nec posset genus humanum, etiamsi totum simul conveniret, contrarium statuere, nimirum, ut nulli essent principes vel rectores. » (*Eod. loc.*)

» cratie ou la démocratie, ou faire le contraire, comme  
» nous lisons qu'il arriva à Rome.... Il suit de ce que  
» nous avons dit que cette puissance en particulier vient  
» de Dieu, mais moyennant le conseil et l'élection de la  
» part de l'homme, comme toutes les autres choses qui  
» appartiennent au droit des gens; car le droit des gens  
» est comme une conclusion déduite du droit naturel par  
» le raisonnement humain<sup>1</sup>. »

11. Suarez expose aussi *ex professo* les mêmes idées.

« De même que l'homme, par cela seul qu'il est créé  
» et qu'il a l'usage de la raison, a puissance sur lui-  
» même, sur ses facultés, sur ses membres, et en dirige  
» les démarches, ce qui fait qu'il est naturellement libre,  
» c'est-à-dire pas esclave mais maître de ses actions: de  
» même le corps politique des hommes, par cela même  
» qu'il prend naissance de la manière qui lui est propre,  
» a puissance et gouvernement sur soi-même, et par  
» conséquent a puissance aussi sur ses membres et exerce  
» sur eux une domination particulière<sup>2</sup>.

» Mais j'ajoute, dit Suarez, que, bien que le pouvoir

<sup>1</sup> « .... Nota in particulari singulas species regiminis esse de jure gentium, non de jure naturæ; nam pendet a consensu multitudinis, constituere super se regem vel consules, vel alios magistratus, ut patet: et si causa legitima adsit, potest multitudo mutare regnum in aristocratiam, aut democratiam, et e contrario, ut Romæ factum legimus.... Quinto nota ex dictis sequi hanc potestatem in particulari esse quidem a Deo, sed mediante consilio, et electione humana, ut alia omnia quæ ad jus gentium pertinent; jus enim gentium est quasi conclusio deducta ex jure naturæ per humanum discursum. » (*De laicis, eod. loc.*)

<sup>2</sup> « Sicut homo, eo ipso quod creatur et habet usum rationis, habet potestatem in seipsum et in suas facultates et membra ad eorum usum, et ea ratione est naturaliter liber, id est, non servus, sed dominus suarum actionum: ita corpus politicum hominum, eo ipso quod suo modo producit, habet potestatem et regimen suiipsius, et consequenter habet etiam potestatem super membra sua, et peculiare dominium in illa. » (Suarez, *de legibus*, lib. III, cap. III, 5.)

» soit comme la propriété naturelle de la communauté  
 » parfaite des hommes comme telle, néanmoins il n'est  
 » pas en elle incommutablement; mais par le consente-  
 » ment de la communauté même ou par une autre voie  
 » légitime, il peut en être séparé et être transféré à un  
 » autre sujet. C'est ce que montre assez l'usage<sup>1</sup>. »

La communauté ne peut guère ne pas se dépouiller du pouvoir, car il serait bien difficile qu'elle l'exercât elle-même : « Il serait moralement impossible qu'il en fût  
 » ainsi : il y aurait, en effet, une confusion et des retards  
 » infinis, si les lois étaient faites par le suffrage uni-  
 » versel<sup>2</sup>. »

« Il résulte de tout ce qui a été dit que le pouvoir  
 » civil, toutes les fois qu'il se trouve aux mains d'un  
 » seul homme, d'un seul prince, est, de droit légitime et  
 » ordinaire, émané du peuple et de la communauté, soit  
 » prochainement, soit d'une façon éloignée, et il ne peut  
 » pas se faire autrement qu'il soit juste<sup>3</sup>. »

Suarez semblait admettre tout à l'heure que le peuple peut être dépouillé du pouvoir autrement que par son propre consentement. Mais il revient sur cette concession et ramène tout au consentement du peuple, même la conquête légitime : « Le pouvoir par la nature des choses

<sup>1</sup> « Tertio addo, licet hæc potestas sit veluti proprietas naturalis perfectæ communitatis hominum, ut talis est; nihilominus non esse in ea immutabiliter, sed per consensum ipsiusmet communitatis vel per aliam justam viam posse illa privari, et in alium transferri. Hoc satis constat ex usu. » (*De legibus*, lib. III, cap. III, 7.)

<sup>2</sup> « Moraliter difficillimum esset ita fieri : esset enim infinita confusio et morositas, si suffragiis omnium leges essent conditæ. » (*De legibus*, lib. III, cap. IV, 1.)

<sup>3</sup> « Sequitur ex dictis potestatem civilem, quoties in uno homine vel principe reperitur, legitimo ac ordinario jure a populo et communitate manasse, vel proxime, vel remote, nec posse aliter haberi ut justa sit. » (*Eod. loc.*)

» est immédiatement dans la communauté : donc pour  
 » qu'il passe légitimement aux mains de quelque per-  
 » sonne, d'un prince souverain, il est nécessaire que ce  
 » dernier le tienne du consentement du peuple... Il peut  
 » arriver parfois, à la vérité, qu'une communauté qui  
 » jusque-là se gouvernait elle-même, soit assujettie à un  
 » roi par suite d'une juste guerre; mais c'est là un évé-  
 » nement accidentel qui est toujours la punition de  
 » quelque délit, et dans ce cas le peuple est tenu d'obéir  
 » et de *consentir* à la soumission, et ainsi même ce mode  
 » d'une certaine façon suppose le consentement de la  
 » communauté, ou fourni ou dû<sup>1</sup>. »

Sur la question de savoir si le prince élu par le peuple reçoit immédiatement du peuple le pouvoir même ou seulement l'occasion de le recevoir de Dieu, Suarez est de tous les théologiens le plus complet et le plus catégorique. Dans sa *Defensio fidei catholicæ*, ouvrage destiné à combattre les erreurs de la secte anglicane et spécialement à réfuter un livre écrit par une main royale, l'*Apologie* de Jacques I, Suarez soutient que le prince reçoit le pouvoir médiatement de Dieu et immédiatement du peuple. Il attache une grande importance à cette démonstration : « Bien que cette controverse ne soulève  
 » aucune question de foi (puisqu'on ne saurait en cette  
 » matière rien montrer qui ait été défini par l'Écriture

<sup>1</sup> « Hæc potestas ex natura rei est immediate in communitate : ergo ut juste incipiat esse in aliqua persona tanquam in supremo principe, necesse est ut ex consensu communitatis illa tribuatur... Interdum autem contingere potest ut respublica antea non subjecta regi per justum bellum subjiciatur : illud autem semper est quasi per accidens in poenam alicujus delicti, et tunc ipsa tenetur parere et consentire subjectioni, atque ita etiam ille modus quodammodo includit consensum reipublicæ, vel exhibitum, vel debitum. » (*De legibus*, lib. III, cap. IV, 2.)

» sainte ni par la tradition des Pères), néanmoins il  
 » convient de la traiter et de l'expliquer avec soin...,  
 » parce que cette opinion du roi, telle qu'il l'établit et la  
 » présente, est nouvelle, singulière, et paraît inventée  
 » pour exagérer la puissance spirituelle <sup>1</sup>.

12. Adoptée par ces grands esprits, la théorie de la souveraineté aliénable du peuple parut une vérité évidente et indiscutable à presque tous ceux qui jusqu'à Rousseau s'occupèrent de droit naturel public.

Thomas Morus, dans son *Utopie*, fait fond sur elle, lorsqu'il nous dit que « les peuples se sont fait un  
 » maître pour vivre commodément, agréablement, par sa  
 » peine et par ses soins, pour se garantir de toute violence et de toute insulte <sup>2</sup>; » ou encore lorsqu'il nous décrit le mode d'élection du prince dans sa république imaginaire <sup>3</sup>.

13. Bossuet, dont on travestit souvent les doctrines politiques, accepte, à peu de chose près, l'enseignement traditionnel de l'école. Il dit, à mainte reprise, que c'est le consentement du peuple qui a établi les rois et tous les gouvernements : « Il s'établit pourtant bientôt des  
 » rois, dit-il, ou par le *consentement des peuples* ou par les  
 » armes <sup>4</sup>. » Parlant des monarchies fondées par la seule

<sup>1</sup> Sed quanquam controversia hæc ad fidei dogmata directe non pertineat (nihil enim ex divina scriptura, aut Patrum traditione, in illa definitum ostendi potest), nihilominus diligenter tractanda et explicanda est. Quia prædicta Regis sententia, prout ab ipso asseritur et intenditur, nova et singularis est, et ad exaggerandam temporalem potestatem et spiritualem extenuandam videtur inventa. » (*Defensio fidei*, lib. III, cap. II.)

<sup>2</sup> *L'Utopie*, liv. I.

<sup>3</sup> *Eod. op.*, liv. II; les *Magistrats d'utopie*.

<sup>4</sup> *Politique tirée de l'Écriture sainte*, liv. II, art. I, prop. IV.

force, il s'exprime ainsi : « Ces empires, quoique violents, injustes et tyranniques d'abord, par la suite des  
 » temps et par le *consentement des peuples*, purent devenir  
 » légitimes <sup>1</sup>. » Comme Suarez, dont il s'inspire visiblement, il ramène même la conquête légitime au consentement du peuple : « Ainsi l'on voit que ce droit de conquête  
 » qui commence par la force, se réduit pour ainsi dire  
 » au *droit commun et naturel du consentement des peuples* <sup>2</sup>. » Seulement, Bossuet répugne à dire que le peuple, avant d'avoir fondé le gouvernement, possède la souveraineté : « Car, à regarder les hommes comme ils sont naturellement et avant tout gouvernement établi, on ne  
 » trouve que l'anarchie.... Il ne faut pas s'imaginer que  
 » la souveraineté ou la puissance publique soit une chose  
 » comme subsistante qu'il faille avoir pour la donner;  
 » elle se forme et résulte de la cession des particuliers,  
 » lorsque, fatigués de l'État où tout le monde est le  
 » maître et où personne ne l'est, ils se sont laissé persuader de renoncer à ce droit qui met tout en confusion, et à cette liberté qui fait tout craindre à tout le  
 » monde, en faveur d'un gouvernement dont on vient.... S'il plaît à M. Jurieu d'appeler souveraineté  
 » cette liberté indocile qu'on fait céder à la loi et au magistrat, il le peut, mais c'est tout confondre; c'est confondre l'indépendance de chaque homme dans l'anarchie  
 » avec la souveraineté <sup>3</sup>. » On peut donc dire subtilement que Bossuet ne professe pas la *souveraineté aliénable* du peuple, mais toujours est-il que d'après lui le peuple seul

<sup>1</sup> *Eod. loc.*

<sup>2</sup> *Eod. op.*, liv. II, conclusion.

<sup>3</sup> 5<sup>me</sup> Avertissement, XLIX.

nomme le souverain et fonde le gouvernement. Quoi qu'en dise Bossuet, le dissentiment entre Suarez et lui est purement théorique. Dans l'ordre des faits, les deux manières de voir ne doivent pas entraîner de conséquences différentes<sup>1</sup>.

14. Tous les théologiens du XVIII<sup>e</sup> siècle reproduisent la théorie de la souveraineté aliénable du peuple. On la trouve dans le *Traité des lois* du cardinal Gotti, dans la *Théologie morale* de Hermann Busembaum, augmenté par saint Alphonse de Liguori. « Il est certain, lit-on dans » ce dernier ouvrage, que le pouvoir de faire des lois » existe chez les hommes ; mais ce pouvoir, en ce qui » concerne les lois civiles, n'appartient naturellement à » personne autre qu'à la communauté des hommes, et » c'est par celle-ci qu'il est transféré à un ou à plusieurs » qu'elle charge de la gouverner<sup>2</sup>. »

Concina<sup>3</sup>, Bianchi<sup>4</sup>, Zallinger<sup>5</sup> expriment en termes analogues des idées identiques : « Le sentiment commun » des théologiens et des canonistes, dit Bianchi, a toujours été que la source du pouvoir civil réside dans la » multitude, qui le transfère aux rois et aux autres princes » « séculiers. » — « Le souverain, dit Zallinger, n'a pas » d'autre droit que celui que le peuple lui a conféré par » le pacte de sujétion. »

<sup>1</sup> Voir *infra*, 46.

<sup>2</sup> « Certum est dari in hominibus potestatem ferendi leges; sed potestas hæc quoad leges civiles a natura nemini competit nisi communitati hominum, et ab hac transfertur in unum, vel in plures, a quibus communitas regatur. (*Theologia moralis*, lib. I, tract. 2; *de legibus*, cap. 1; *de natura et obligatione legis*, dub. 2.)

<sup>3</sup> *Theologia christiana dogmatico-moralis*, t. VI, « de jure nat. et gent. »

<sup>4</sup> *Traité de la puissance ecclésiastique*, t. I, p. 7.

<sup>5</sup> *Jus publicum*.

Billuart, dans un ouvrage qui est encore classique, se pose cette question : Qui peut faire les lois? Et il répond : « Je dis en premier lieu que la puissance législative appartient à la communauté elle-même, ou à celui qui la » représente.... On m'objectera que commander et conduire est le propre du supérieur, et que la communauté n'est pas supérieure à elle-même. Je distingue : » considérée sous un seul et même aspect, la communauté, je le concède, n'est pas supérieure à elle-même ; » mais considérée en même temps sous des aspects différents, elle peut être supérieure à elle-même. La communauté peut être considérée collectivement comme un » corps moral, et ainsi considérée, elle est supérieure à » elle-même, considérée distributivement dans chacun de » ses membres. De même, elle peut être considérée en » tant qu'elle agit au lieu et place de Dieu, de qui émane » tout pouvoir législatif..., ou en tant qu'elle peut être » gouvernée et ordonnée en vue du bien commun : considérée de la première manière, elle est supérieure et » législative ; considérée de la seconde, elle est inférieure » et susceptible de loi<sup>1</sup>.

15. Dans notre siècle, du moins jusqu'à l'apparition de l'ouvrage de Taparelli, la plupart des théologiens ont

<sup>1</sup> « Quinam possint ferre leges? Dico 1 : Potestas legislativa competit communitati vel illi, qui curam communitatis gerit.... Dices : Superioris est imperare et coercere; atqui communitas non est sibi superior : Ergo.... R. D. min. Communitas, sub eodem respectu considerata, non est sibi superior, C. sub diverso respectu, N. Potest itaque communitas considerari collective, per modum unius corporis moralis, et sic considerata est superior sibi considerata distributive in singulis membris. Item potest considerari vel ut gerit vices Dei, a quo omnis potestas legislativa descendit... vel ut est gubernabilis in ordine ad bonum commune : primo modo considerata, est superior et legislativa ; secundo modo considerata, est inferior et legis susceptiva. (*Tract. de legibus*, art. 4.)

aussi accepté la thèse de la souveraineté aliénable du peuple. Nous citerons notamment Ventura<sup>1</sup>, Bautain<sup>2</sup>, Maret<sup>3</sup>, surtout Balmès<sup>4</sup>. Dans ces dernières années, l'abbé Raboisson<sup>5</sup>, le chanoine Moulart<sup>6</sup> et le P. Costa-Rosetti<sup>7</sup> l'ont exposée *ex professo*.

Parmi les écrivains catholiques laïques, M. Périn a accepté, avec quelques réserves<sup>8</sup>, la doctrine scolastique.

Plus récemment encore, M. de Belcastel l'a présentée, non sans exagération, comme *la thèse catholique* : la vérité est seulement qu'une foule d'éminents catholiques l'ont soutenue, et que tout catholique peut la soutenir. « Le pouvoir est dans la multitude, dit M. de Belcastel, » non dans le sens qu'elle en soit le générateur, ni » qu'elle puisse l'exercer par elle-même, mais dans le » sens qu'elle désigne la ou les personnes qui doivent » l'exercer.... Or c'est dans ce sens et non dans un autre, » c'est dans le sens catholique, en un mot, que la sou- » veraineté nationale doit être entendue, que nous l'en- » tendons et que je l'entends<sup>9</sup>. »

<sup>1</sup> *Le Pouvoir public*, ch. vi.

<sup>2</sup> *La Religion et la Liberté* (1865), appendice extrait de *la philosophie des lois* (1860) : « Donc l'institution légitime du gouvernement prend sa racine et son droit dans un pacte primitif, implicite ou explicite. »

<sup>3</sup> *Mémoire présenté au Concile du Vatican*, t. I, p. 56. L'auteur pense, « avec la grande majorité des théologiens, que le principe de la souveraineté nationale bien entendu est la vérité politique. »

<sup>4</sup> *Le protestantisme comparé au catholicisme*, ch. XLIX.

<sup>5</sup> *Du pouvoir*, II<sup>e</sup> partie, ch. III, 43.

<sup>6</sup> *L'Église et l'État*, Louvain, 1879. — Liv. I, sect. II, art. 2. Le chanoine Moulart affirme très légèrement que « tout le monde est d'accord que la désignation de la personne appelée à exercer la souveraineté est laissée à la société, à la multitude elle-même. »

<sup>7</sup> *Traité de droit naturel*, Innsbrück, 1883.

<sup>8</sup> *Les lois de la société chrétienne*, t. I, liv. II, ch. III. — V. *supra*, xxvii, 42.

<sup>9</sup> *La Monarchie chrétienne*, lettres d'un catholique à ses contemporains (1884).

M. de Faviers donne aussi son suffrage à la souveraineté initiale du peuple<sup>1</sup>.

16. Quelques théologiens ont modifié l'opinion traditionnelle par des nuances subtiles qui ne doivent pas nous empêcher de les compter parmi ses adeptes.

D'après les uns, le peuple n'aliène jamais la souveraineté; ce qu'il aliène, c'est seulement l'*exercice* de la souveraineté, mais il l'aliène irrévocablement, sauf pour les cas expressément ou tacitement réservés<sup>2</sup>. Aliéner irrévocablement l'exercice du droit et aliéner le droit lui-même, c'est, ici, une seule et même chose. Il n'y a entre ces deux actes aucune différence, non seulement en pratique, mais philosophiquement. La différence ne git que dans les mots.

Quelques autres, on l'a vu, comme Bossuet<sup>3</sup>, comme Audisio<sup>4</sup>, tout en évitant de dire que le peuple a la souveraineté primitive, lui reconnaissent le droit exclusif d'élire le souverain : ce qui revient exactement au même, ainsi qu'Audisio le constate tout le premier<sup>5</sup>.

17. Ce ne sont pas seulement des théologiens et des philosophes catholiques qui ont embrassé cette opinion. Elle est professée par les plus célèbres publicistes protes-

<sup>1</sup> *La Paix publique...*, ouvrage remarquable par l'érudition, bien qu'il passe sous silence les doctrines de Taparelli et l'organisme social. Paris, 1885.

<sup>2</sup> Dans ce sens, Reuten, professeur de théologie hollandais, *Ethica seu philosophiæ moralis elementa*.

<sup>3</sup> Voir *supra*, 43.

<sup>4</sup> *Juris naturæ et gent. priv. et pub. fundamenta*, lib. III, tit. III, nos 8 et 9.

<sup>5</sup> *Loc. cit.*, n° 10.



tants et par des écrivains que n'inspire aucune conviction religieuse.

C'est en somme celle de François Hotman, d'Hubert Languet, de Buchanan, de Poynet, qui ont seulement une tendance à exagérer les droits que le peuple se serait réservés<sup>1</sup>.

18. Grotius<sup>2</sup> ne met pas en doute un instant que le peuple ne soit naturellement souverain. Il discute seulement la question de savoir si le peuple peut aliéner sa souveraineté, et il se prononce pour l'affirmative : « Pour » quoi donc, dit-il, ne serait-il pas permis à un peuple » ne relevant que de lui-même, de se soumettre à un seul » individu ou à plusieurs, de manière à leur transférer » complètement le droit de le gouverner sans aucune » réserve?... Il peut y avoir plusieurs raisons pour les » quels un peuple abdique entièrement sa souveraineté » et s'abandonne à un autre. »

Pufendorf est bien plus explicite encore. Nul n'analyse avec plus de précision ce qui se passe, dans cette doctrine, à l'origine des États. Il distingue trois faits distincts qui se succèdent plus ou moins rapidement : le pacte d'union, ou contrat social, qui forme la société civile et qui est consenti par tous ; — une ordonnance de la majorité qui décide quelle sera la forme du gouvernement ; — le pacte de sujétion, consenti par la majorité au profit d'une ou plusieurs personnes, auxquelles elle confie le pouvoir<sup>3</sup>.

19. Ce sont les mêmes idées que l'on rencontre chez

<sup>1</sup> Voir *supra*, xxxvi, 4.

<sup>2</sup> *De jure belli ac pacis*, lib. I, cap. III, § 8, n° 1 et n° 3, traduction Pradier-Fodéré.

<sup>3</sup> Liv. VII ; ch. II, §§ 7 et 8 ; ch. III, § 4 ; ch. VII, § 7.

Milton<sup>4</sup>, chez Locke<sup>5</sup>, chez Burlamaqui<sup>6</sup>, chez Boehmer<sup>4</sup>, chez Vattel<sup>5</sup>, chez Cocceji<sup>6</sup>.

20. Supposé que la souveraineté initiale appartienne vraiment au peuple, les penseurs dont nous venons d'écouter la doctrine ont hautement raison contre Rousseau, lorsqu'ils professent que cette souveraineté est aliénable. Nous en avons déjà fait la facile démonstration<sup>7</sup>.

Suarez invoque, comme preuve de cette cessibilité de la souveraineté populaire, la confusion et les lenteurs de la démocratie<sup>8</sup>, et l'usage universel. Il ajoute un argument d'analogie qu'on trouve aussi chez Grotius et auquel on peut aujourd'hui donner cette forme : de même que l'individu, indépendant par nature, peut engager ses services et se soumettre à un maître, de même la communauté, souveraine par nature, peut promettre obéissance à une personne autre qu'elle-même<sup>9</sup>.

Grotius fait remarquer, en outre, que l'aliénation de la souveraineté est parfois pour un peuple le seul moyen d'obtenir la protection et le secours sans lesquels il périrait ; — qu'il peut se faire qu'un propriétaire isolé ne veuille recevoir sur ses terres des tenanciers et des travailleurs qu'à la condition de les gouverner ; — qu'il peut se faire qu'un maître n'affranchisse ses esclaves qu'à la

<sup>1</sup> *Treatises of civil power in ecclesiastical cause* (1690).

<sup>2</sup> *Two Treatises of government*. Londres, 1690.

<sup>3</sup> *Principes de droit politique*, I, § 14.

<sup>4</sup> *Introductio in jus publicum universale*.

<sup>5</sup> *Droit des gens*, liv. I, ch. IV.

<sup>6</sup> *Dist.*, XII, § 6, cap. XI.

<sup>7</sup> Voir *supra*, xxxiv, 7.

<sup>8</sup> *De legibus*, lib. III, cap. III, 7, et cap. IV, 1.

<sup>9</sup> Suarez, *de legibus*, lib. III, cap. III, 7. — Grotius, *de jure pacis et belli*, lib. I, cap. III, § 8, n° 1.

la condition qu'ils seront ses sujets; — qu'il y a des peuples incapables de se gouverner eux-mêmes; — que beaucoup de peuples au contraire vivent heureux sous la monarchie; — enfin, qu'il serait étrange que les peuples ne pussent pas, comme les particuliers, choisir leur genre de vie<sup>1</sup>.

Nous avons complété ces preuves en faisant remarquer que si l'on nie la validité de la convention par laquelle le peuple aliénerait sa souveraineté, il faut tenir pour non avenu tout traité ou contrat consenti par lui au profit d'un autre État, d'une compagnie ou d'un particulier; car, en s'engageant à quoi que ce soit, il aliène une partie de son inaliénable souveraineté. Déclarer légitimes de la part du peuple le parjure, la banqueroute, supprimer le droit des gens, absoudre la foi punique, telles sont les conséquences extrêmes, mais logiques, de l'inaliénabilité de la souveraineté populaire. Mais n'insistons pas sur un point qui a été déjà traité plus haut, et sur lequel nous serions tout à fait d'accord avec les partisans du système que nous étudions.

21. Le point litigieux entre eux et nous est seulement la question de savoir s'il est bien vrai que la souveraineté primitive appartient au peuple.

<sup>1</sup> *De jure belli ac pacis*, lib. I, cap. III, § 8, n° 1 et s.

## XXXIX

### Discussion de la théorie de la souveraineté aliénable du peuple.

**Sommaire.** — 1. Non sans défiance de nous-même, nous croyons devoir repousser cette théorie. — 2. On l'appuie sur quatre arguments. — 3. Premier argument; discussion. — 4. Deuxième argument; renvoi. — 5. Troisième argument; discussion. — 6. Quatrième argument; réponse. — 7. On pourrait invoquer un cinquième argument; exposé et discussion. — 8. Objections directes contre la souveraineté initiale et naturelle du peuple. — 9. Objection tirée de l'impossibilité où l'on convient que se trouve le peuple d'exercer lui-même le pouvoir. — 10. Objection tirée du peu d'aptitude du peuple à organiser sagement le gouvernement. — 11. Objections tirées de la situation des femmes et des enfants. — 12. Objection tirée de la possibilité que la majorité décide de n'avoir point de gouvernement. — 13. Objection tirée de la possibilité que la majorité exerce une intolérable tyrannie. — 14. Objection tirée de l'existence incontestable du droit de conquête. — 15. Démonstration que, dans les différents cas d'occupation du pouvoir, le gouvernement a droit à l'adhésion du peuple et, par conséquent, est légitime avant cette adhésion. — 16. L'histoire contredit la théorie de la souveraineté initiale du peuple. — 17. Cette erreur n'est pas dangereuse; toutefois, elle n'est peut-être pas tout à fait inoffensive. — 18. Idées vraies qui se mêlent à la doctrine de la souveraineté initiale et aliénable du peuple, ou que l'on confond avec elle. — 19. Remarque sur l'orthodoxie de cette doctrine.

1. Le concert de tant de grands esprits a toujours fait sur nous une profonde impression, et nous remplit encore de défiance vis-à-vis de nous-même.

Nous gardons pourtant notre conviction, modeste et ferme : nous ne croyons pas que le peuple soit nécessairement le souverain primitif ; nous ne croyons pas que tout gouvernement tienne nécessairement ses droits du consentement exprès ou tacite, récent ou ancien de la communauté.

Nous avons déjà indiqué la plupart de nos raisons en combattant les partisans de la souveraineté permanente du peuple. Mais nos nouveaux adversaires, parmi lesquels se trouvent nos maîtres et nos guides, méritent l'honneur d'une discussion spéciale et complète.

2. Quatre arguments, toujours les mêmes, motivent, sous toutes les plumes, l'opinion que nous repoussons.

3. Le premier se réduit à cet enthymème : le pouvoir n'appartient de plein droit à aucun individu, donc il appartient à la masse des individus. On peut donner à ce raisonnement la forme suivante, qui ne le dénature en rien et qui fait mieux sentir l'arbitraire de la conclusion : le pouvoir n'appartient à personne, donc il appartient à tout le monde.

A cet enthymème nous avons opposé le suivant : le pouvoir n'appartient de plein droit à personne, donc il appartient au premier occupant. Et nous avons invoqué une analogie. En parlant du sol et de ses fruits, qui oserait raisonner ainsi : ils n'appartiennent de plein droit à personne, donc ils appartiennent à tous, et nul ne peut devenir propriétaire qu'en vertu d'une aliénation consentie par la communauté ?

On dira peut-être que les hommes, dès qu'ils sont groupés et par conséquent saisis par la société civile, ne

peuvent pas se passer un seul instant d'autorité concrète, — que la société et le pouvoir doivent être contemporains, — que l'opinion de Suarez et de Bellarmin satisfait ce principe et, en donnant le pouvoir à la masse associée elle-même, ne la laisse pas une minute sans pouvoir, — que notre opinion, au contraire, laisse un intervalle qu'on ne saurait admettre entre la formation de la société et l'apparition de l'autorité concrète, car la prise de possession du pouvoir par une personne physique ou collective peut se faire attendre.

Nous répondons d'abord qu'il est inexact ou exagéré de dire que la société et le pouvoir doivent être nécessairement contemporains et que les hommes réunis en groupe ne peuvent se passer un seul instant d'autorité concrète. Le pouvoir concret, nous l'avons montré, est indispensable au fonctionnement de la société, mais nullement à la formation du lien social, à l'existence juridique de la société<sup>1</sup> ; et l'absence de gouvernement est un régime que les hommes peuvent supporter pendant un peu de temps. Une anarchie de quelques heures, de quelques jours, de quelques semaines..., est un fait dont la raison conçoit la possibilité et qui s'est produit plus d'une fois sans que tout fût perdu.

Nous répondons, en outre, que c'est se faire illusion que de regarder le pouvoir attribué à la multitude comme un pouvoir réel et vivant qui permette à la société de fonctionner et la préserve de l'anarchie. Ce pouvoir, que, de l'avis de tous, la multitude ne peut pas exercer elle-même, est comme s'il n'était pas, tant qu'elle ne l'a pas transféré à une ou plusieurs personnes déterminées. La

<sup>1</sup> Voir *supra*, IX, 3, et XXI, 2.

translation du pouvoir est le seul commencement vrai du pouvoir. Or la translation, dans ce système, n'a pas lieu plus vite et plus facilement que l'occupation dans le nôtre. C'est donc se payer de mots que de croire que la souveraineté initiale du peuple fournit une autorité concrète contemporaine de la formation même de l'agrégat et de la société.

4. Le second argument, qui n'est guère que le premier revêtu d'une autre forme, est tiré de la prétendue égalité naturelle des individus. Il n'y a pas de raison, nous dit Bellarmin, pour que, dans une foule d'hommes égaux, l'un domine plutôt qu'un autre.

Nous avons suffisamment réfuté cette idée de l'égalité naturelle des hommes, et prouvé qu'il peut y avoir, au contraire, bien des raisons pour que l'un commande plutôt que l'autre<sup>1</sup>. Nous reconnaissons, à la vérité, que la supériorité de l'intelligence, du courage, de la vertu ne donne pas par elle seule et de plein droit le pouvoir<sup>2</sup>; mais elle donne les moyens de l'acquérir par le fait qui, à son tour, donne le droit : par l'occupation.

5. Le troisième argument consiste à dire que la multitude, dès qu'elle forme un corps politique, doit être maîtresse d'elle-même et commander à tous ses membres, comme l'individu est maître de lui et commande à ses organes. C'est un argument d'analogie, dont une image est le fondement fragile. On compare la masse associée à une personne; on prend l'image pour une réalité, et on dé-

<sup>1</sup> Voir *supra*, xxxiv, 9.

<sup>2</sup> Voir *supra*, xxvii, 7 et suiv.; voir *infra*, xlix, 18.

clare que cette personne, comme tout autre individu, a de plein droit le gouvernement de soi-même.

Mais d'abord l'image n'est qu'une image. La communauté n'est pas un être distinct de ses membres; elle ne nous présente pas une personne, mais des milliers de personnes, simplement unies entre elles par le devoir d'obéir à une direction commune dès qu'elle se produira. Dans l'individu, c'est la volonté, faculté supérieure à toutes les autres, qui domine et gouverne. Dans une masse d'individus, tant que le gouvernement ne fonctionne pas, il n'y a point de volonté centrale, il n'y a que les volontés des individus eux-mêmes. Pour prouver, par une analogie tirée de l'individu, que la majorité a naturellement le droit de commander à la minorité (car on sait que la souveraineté du peuple est simplement la souveraineté de la majorité<sup>1</sup>), il faudrait établir que la volonté de la majorité a, par rapport à la volonté de la minorité, cette supériorité naturelle qui, dans l'individu, appartient à la volonté par rapport aux autres facultés et organes. L'affirmer, c'est une pétition de principe; le prouver, c'est impossible.

Mais admettons qu'il y ait une ressemblance parfaite entre la communauté et l'individu : il nous semble que l'argument d'analogie qui se dégagerait de la comparaison serait tout autre que celui qu'on invoque. L'individu n'a pas tout d'abord le gouvernement de ses actes; il commence par obéir à des lois fatales, puis à l'autorité paternelle. Ce n'est qu'après de longues années qu'il est maître de lui-même. Le raisonnement par analogie, s'il avait ici quelque valeur, conduirait donc à cette conclusion, que la

<sup>1</sup> Voir *supra*, xxxiii, 1.

société civile ne doit pas commencer mais doit finir par la souveraineté du peuple.

6. Enfin, on dit plus simplement que la communauté doit trouver en elle tous les moyens de se conserver, et notamment la souveraineté. La réponse est facile. La communauté doit, en effet, trouver dans son sein tous les moyens de se conserver, et notamment la souveraineté; mais il n'est nullement nécessaire pour cela que de plein droit elle ait elle-même, elle seule, elle tout entière, cette souveraineté : il suffit que la puissance publique, dès qu'elle est nécessaire, puisse toujours surgir par le fait de quelques uns de ses membres; il suffit, par exemple, que chacun d'eux, comme nous le pensons, ait à chaque instant la faculté d'accomplir, seul ou avec d'autres, le fait qui la munira d'un gouvernement, l'occupation du pouvoir.

7. On pourrait invoquer en faveur de la souveraineté initiale du peuple un cinquième argument, un argument d'analogie tiré de ce qui se passe dans les sociétés volontaires. Là, c'est l'ensemble des associés qui organise l'administration, choisit les gérants, en un mot, est souverain, du moins aux débuts de la société. Dans la compagnie du chemin de fer du Nord, par exemple, ou dans celle de l'isthme de Suez, ce n'est pas le premier venu qui peut prendre en mains la direction des affaires : c'est l'assemblée générale des actionnaires qui seule confère à des hommes de son choix le droit de commander et de diriger.

L'argument d'analogie ne serait pas concluant, parce que la société civile est une société nécessaire, tandis que

les sociétés dont on veut qu'elle imite les démarches sont librement formées.

Ceux qui forment volontairement une société conviennent évidemment par là-même, s'il n'y a clause du contraire, qu'ils participeront tous à la direction suprême des affaires sociales; ceux qui sont engagés bon gré mal gré dans une société nécessaire ne peuvent invoquer aucune convention de ce genre.

Dans la société volontaire, le droit de tous les associés de prendre part à ce qu'on peut appeler, là aussi, la souveraineté, n'a pas d'inconvénient, — parce que les associés se choisissent mutuellement et n'acceptent parmi eux que des personnes capables de contribuer au succès de l'entreprise, — parce qu'ils sont en nombre limité, — parce que les fondateurs de la société peuvent insérer dans les statuts des clauses qui écartent l'égalité quand ils la jugent dangereuse. Dans la société civile, les associés ne se choisissent point : sages et fous, savants et ignorants, nobles cœurs et cœurs vils sont fatalement liés les uns aux autres; leur nombre est ou doit devenir immense; aucun remède préventif ne pourrait devancer la formation de la société et empêcher cette foule disparate d'être investie d'une souveraineté qu'elle est incapable d'exercer sagement, et qui, bien que passagère en ses mains, serait féconde en fautes lourdes positives ou négatives.

Dans les associations volontaires, précisément parce que le droit de l'associé de participer au pouvoir dérive de la convention, les femmes, les mineurs ont ce droit comme les hommes, et prennent part, soit en personnes, soit par représentants, aux délibérations et décisions de la société. Qui oserait réclamer pour les femmes et les

enfants le droit de participer à la prétendue souveraineté initiale de la communauté? L'argument d'analogie que nous examinons ne prouve donc rien, car il prouve trop.

Bien plus, si l'on va au fond des choses, il se retourne contre ceux qui l'invoquent. Dans les sociétés volontaires, si la majorité ne peut ou ne veut constituer le gouvernement et mettre en train l'entreprise, la minorité, un seul membre au besoin, peut légitimement y pourvoir et prendre en quelque sorte possession de la souveraineté : cette minorité, ce membre unique s'adresse à la justice, se prévaut des obligations persistantes des associés infidèles, empêchés ou inactifs, et fait ordonner que l'administration et le fonctionnement de la société seront constitués sans eux et malgré eux. Dans ce cas, ne peut-on pas dire que la souveraineté, délaissée par la majorité, appartient pour ainsi dire au premier occupant, qui l'exerce avec l'aide de la justice? Eh bien, dans la société civile, la multitude des associés, l'incapacité du plus grand nombre, l'inertie de la plupart, la mauvaise volonté de plusieurs, la difficulté presque insurmontable de se réunir, de s'entendre, de se concerter, fait que la masse est impuissante à exercer le pouvoir : et dès lors on ne peut contester le droit individuel des associés de procurer le gouvernement et le fonctionnement de la société. Et comme ici il n'y a point, au-dessus de la société, de force supérieure, de tribunaux qui puissent mettre les autres associés en demeure de coopérer à cette œuvre, celui qui en prend l'initiative a le droit de l'accomplir avec les forces et les moyens qu'il peut réunir, et de faire lui-même justice à lui et aux autres.

8. Si d'argumenté nous devenons argumentant, la doctrine de la souveraineté aliénable du peuple offre plus d'un côté faible à nos objections.

9. Bellarmin, Suarez, tous les autres, déclarent à l'envi que la multitude ne peut exercer elle-même le pouvoir. Mais alors comment peut-on dire qu'elle le possède de droit naturel? Les droits naturels sont ceux que notre raison lit à livre ouvert dans la nature, et la nature n'a qu'un langage pour nous les exprimer : c'est l'aptitude évidente de leurs sujets à les exercer, c'est la facilité de leur application, c'est la fécondité de leurs effets. Le père a le droit naturel d'élever ses enfants, parce qu'il a tout ce qu'il faut pour le faire mieux que tout autre. Le mari a le droit naturel de commander à la femme, parce qu'il l'emporte en force morale et physique et qu'il est évidemment plus apte qu'elle à exercer l'autorité dans la famille. Mais comment peut-on dire que la nature donne au peuple le droit de commander, quand elle ne nous montre que ses inaptitudes et ses incapacités?

10. Dira-t-on, avec quelques-uns de nos adversaires, que le peuple n'a pas, à la vérité, le droit naturel de commander, mais qu'il a du moins le droit naturel de choisir ceux qui commanderont? Mais pour soutenir que la nature donne au peuple le droit d'élection, il faudrait prouver que le peuple est très apte à choisir le souverain, que son choix s'exerce plus vite et mieux que toute autre manière de déterminer le sujet du pouvoir. Or il est bien plus facile de faire la preuve du contraire. La multitude est une masse inerte qui ne peut agir et parler qu'à l'aide d'un mécanisme plus ou moins compliqué, et qui doit attendre

le mécanicien. Quand elle est en état de se mouvoir, elle reste ordinairement trop dépourvue de lumières, de sagesse, de désintéressement pour élire les plus dignes et les plus habiles. Nous l'avons assez montré en parlant de la démocratie indirecte, et le témoignage de Tocqueville et de beaucoup d'autres publicistes a confirmé notre démonstration<sup>1</sup>.

Les partisans de la souveraineté initiale du peuple sentent si bien le peu d'aptitude de la multitude à organiser un gouvernement quelconque, qu'ils s'empressent de dire que, le plus souvent, le consentement du peuple est postérieur à l'établissement d'un gouvernement de fait, et que ce consentement, presque toujours tacite, se borne à légitimer un état de choses préexistant. Ils avouent par là même que tout ici doit commencer par une prise de possession du pouvoir, effectuée par une personne physique ou collective. Seulement cette occupation du pouvoir n'est légitime, à leurs yeux, qu'après la ratification expresse ou tacite du peuple. Ils auraient dû se demander si cette prise de possession, étant nécessaire, n'est pas légitime en soi, et si l'adhésion du peuple, au lieu d'être une ratification qui confère la légitimité, n'est pas une reconnaissance qui la constate et la fortifie.

11. Aucun de ceux qui attribuent la souveraineté initiale au peuple, à la communauté, ne nous dit ce qu'il entend au juste par le peuple ou la communauté. Les femmes, les enfants, les adolescents y sont-ils compris? L'affirmative et la négative condamnent également la théorie de la souveraineté soit permanente, soit initiale

<sup>1</sup> Voir *supra*, xxxv, 48 et 49.

du peuple : l'affirmative la rend ridicule, la négative la rend inconséquente.

Si l'on confesse, comme il le faut bien, que les femmes et les enfants ne participent pas à la souveraineté et à sa transmission, c'est donc qu'on tient compte de leur inaptitude relative.

Leur inaptitude n'est pas absolue, car si l'on imagine que des circonstances extraordinaires forment en quelque endroit un groupe et par conséquent une société civile exclusivement composée de femmes ou d'adolescents, le gouvernement sera fondé et dirigé par des femmes ou des adolescents, et fonctionnera peut être presque aussi bien qu'un autre.

Pour exclure les femmes et les adolescents de la souveraineté dans la société civile normale, il faut donc, encore une fois, tenir compte de leur inaptitude relative. Mais dès lors, comment se refuser à tenir compte de l'inaptitude relative des hommes dépourvus de connaissances, de ceux qu'absorbe sans relâche le travail manuel, de tant d'autres qui n'ont rien de ce qui est nécessaire pour exercer la souveraineté? Et comment ne pas aller logiquement jusqu'à reconnaître que le pouvoir appartient seulement à ceux qui, ayant les talents et les qualités voulus, en prennent possession et se mettent à l'exercer?

12. S'il est vrai que le peuple est le souverain naturel et que nul ne peut être souverain que par le peuple, il faut en conclure que si, par hasard, au début de la société, la majorité décide qu'aucun gouvernement ne sera organisé, l'anarchie est légitime et sans remède.

Or, nous l'avons démontré, l'anarchie est un état de

choses si funeste à la sécurité et au bonheur des hommes, que la minorité, fût-elle d'un seul individu, ne peut être obligée de s'y résigner. Ayant le droit de ne pas périr, elle a le droit de constituer, si elle peut, un gouvernement, et de l'imposer à la majorité, c'est-à-dire au prétendu souverain.

Qu'ils le veuillent ou non, dit excellemment Bellarmin, les hommes doivent être gouvernés : *velint, nolint, debent regi ab aliquo*<sup>1</sup>. Mais le *nolint* est inconciliable avec la nécessité de l'investiture populaire, que le même Bellarmin exige pourtant de tout gouvernement.

13. Comme le fait judicieusement remarquer M. Rothe<sup>2</sup>, s'il est vrai que le peuple est naturellement souverain et ne peut cesser de l'être que par son libre consentement, il n'y aurait point non plus de remède contre les iniquités et l'incapacité d'un gouvernement démocratique. La monarchie, l'aristocratie, d'après saint Thomas, Suarez et Bellarmin, peuvent être renversées pour cause d'intolérable tyrannie : contre une majorité populaire, aveugle et violente, la révolte serait interdite et sans but légitime.

14. Il arrive souvent qu'un peuple, vaincu dans une guerre où le bon droit n'était pas pour lui, est assujéti au vainqueur. La raison, la pratique universelle, la nécessité proclament que la conquête, dans ce cas, peut être un juste titre de la souveraineté. Suarez le reconnaît tout le premier. Mais comment concilier la légitimité de la conquête avec le principe que toute souveraineté émane du peuple ?

<sup>1</sup> *De laicis*, lib. III, cap. VI.

<sup>2</sup> *Traité de droit naturel*, n° 298.

Suarez, pour parer l'objection, s'efforce de trouver, même dans la conquête, le consentement du peuple. Il parle du consentement obligatoire des vaincus : le peuple justement vaincu aurait le devoir de consentir à se soumettre au vainqueur, et c'est ce consentement *dû* qui conférerait la souveraineté au prince victorieux<sup>1</sup>. Mais qui ne voit qu'un consentement obligatoire, loin de créer le droit auquel il s'applique, est exigé, donc précédé par ce droit ? La souveraineté du vainqueur est antérieure à l'adhésion du vaincu. Elle l'engendre et n'est point engendrée par elle.

Il peut se faire, du reste, que l'adhésion des vaincus, quelque obligatoire qu'on la suppose, ne se produise point, et qu'ils subissent la domination de leurs envahisseurs sans l'avoir jamais acceptée. Cette persévérance des sentiments d'indépendance dans l'âme des vaincus suspend-elle indéfiniment la légitimité de la conquête ? Ni en pratique ni en théorie, cela n'est soutenable ni soutenu. Voilà donc bien une souveraineté légitime qui ne repose pas sur le consentement du peuple, car un consentement *dû*, mais non fourni, n'existe pas encore.

15. Or, si l'on considère un à un les cas d'occupation du pouvoir qui peuvent se présenter, on se convaincra que dans chacun d'eux, tout aussi bien que dans le cas de conquête, la souveraineté établie a droit à l'adhésion du peuple et, par conséquent, ne doit pas sa légitimité à cette adhésion. Quand un père, chef d'une famille isolée, transforme sa puissance paternelle en souveraineté sur ses enfants grandis et installés autour de lui, ceux-ci n'ont-ils pas

<sup>1</sup> *De legibus*, lib. III, cap. IV, 4.



évidemment le devoir de consentir à son autorité, ou plutôt de la reconnaître? Qui oserait dire qu'ils ont le droit de le déposséder, de ne lui accorder que sa part virile de souveraineté et d'élire un autre chef? Quand une personne physique ou collective, sage, habile, capable de procurer le bien commun <sup>1</sup>, a pris en mains le pouvoir vacant, tous les membres de la communauté ne doivent-ils pas en conscience adhérer à ce gouvernement, qui a le double avantage d'exister et d'être bienfaisant? Et si ce gouvernement a droit à leur adhésion, il est donc légitime avant leur adhésion.

16. La théorie de la souveraineté initiale de la communauté ne concorde pas avec les faits que nous rapporte l'histoire. L'histoire nous présente comme premiers souverains des peuples, tantôt un père de famille qui gouverne dès l'origine le groupe de ses descendants, et qui désigne son successeur soit par une indication particulière, soit par une loi générale : tantôt l'assemblée des plus sages, des plus âgés, des plus considérés, qui établit un gouvernement et des lois ; tantôt un propriétaire de vastes domaines, qui se comporte en souverain vis-à-vis de tous ceux qu'il accueille sur ses terres ; tantôt un homme doué de qualités extraordinaires et qui est obéi dès qu'il s'empare du pouvoir.... Jamais nous ne voyons l'unanimité des membres d'une société naissante participer à la constitution du gouvernement ou prendre leur obéissance pour une investiture.

Dans le cours de la vie d'une nation, il arrive parfois que le détenteur du pouvoir constituant confère la sou-

<sup>1</sup> Voir *supra*, xxvii, 9.

veraineté ou tout au moins le droit d'élire le souverain à la masse des citoyens. C'est une mesure qui, dans des circonstances exceptionnelles, peut avoir sa sagesse et ses bienfaits. Il arrive plus souvent encore que, poussé par la passion ou l'erreur, le peuple s'empare injustement du pouvoir occupé par un souverain légitime. Mais ce que nous ne rencontrons pas dans l'étude du passé, c'est, encore une fois, un peuple qui débute par la souveraineté de la multitude. *Omnes antiquæ gentes*, remarque Cicéron, *regibus quondam paruerunt* <sup>1</sup>.

On allègue quelques cas où il semble que le peuple ait de bonne heure exercé ou transmis la souveraineté ; mais il serait facile de démontrer qu'il faut entendre par peuple, dans tous ces cas, seulement les principaux du peuple, et non la multitude entière.

Ainsi, on signale, comme un indice de la souveraineté primitive du peuple, la question qui, dans le cérémonial du sacre des rois de France, est adressée aux assistants : on leur demande s'ils reconnaissent l'autorité du nouveau roi, et ils répondent par une acclamation. Cette question, qui n'est plus qu'une formalité et un souvenir, a dû être, en effet, posée pour tout de bon au début de la monarchie, mais elle ne s'adressait pas au peuple entier ; elle s'adressait aux principaux guerriers, aux leudes, aux barons. Hugues Capet reçut la couronne, non pas du peuple, mais de ces grands vassaux, qui lui disaient plus tard avec arrogance : Qui t'a fait roi ?

De Maistre est dans la vérité historique lorsqu'il écrit

<sup>1</sup> *De legibus*, lib. III.

que « le peuple reçoit toujours ses maîtres et ne les choisit jamais <sup>1</sup>. »

17. La théorie de la souveraineté aliénable du peuple, qui nous paraît fautive en spéculation, est presque inoffensive dans l'ordre pratique, à cause de l'irrévocabilité qu'on attribue à l'aliénation que le peuple aurait consentie de sa souveraineté. Grâce à cette irrévocabilité d'une cession inévitable, le système est presque aux antipodes de celui de Rousseau, et procure au pouvoir à peu près la même stabilité, à la société à peu près la même tranquillité que le nôtre.

Pourtant il n'est point, même à ce point de vue, à l'abri de tout grief. Les factions peuvent se prévaloir de cette doctrine pour attaquer les gouvernements établis, en contestant la réalité de la cession qui serait leur seul titre. Elles auraient beau jeu pour le faire, car ces sortes de cession ne sont monumentées nulle part, et même, nous l'avons vu, la vérité est qu'elles n'ont point eu lieu. De plus, la thèse de la souveraineté initiale de la communauté achemine les esprits vers le principe, si éloigné pourtant et si différent, de la souveraineté permanente du peuple. Les hommes peu habitués aux distinctions subtiles peuvent, en effet, se demander pourquoi la première génération aurait été libre, souveraine, maîtresse de ses destinées, et pourquoi toutes les autres seraient indéfiniment soumises à un gouvernement qu'aucune d'elles n'a établi.

<sup>1</sup> On pourrait dire encore plus exactement : le peuple a toujours des maîtres et ne les choisit jamais. Cela est vrai même dans les démocraties directes ou indirectes, légitimes ou illégitimes ; car le peuple n'a pas assez de lumières pour vouloir ou pour agir par lui-même : il faut qu'il se laisse mener, et il ne choisit pas plus ses guides que l'aveugle dérotté ne choisit la main qui le remet dans le chemin ou qui l'en écarte davantage.

18. Il est plusieurs idées vraies que l'on mêle et que l'on confond généralement avec les idées inexactes que nous venons de réfuter. Comme toujours, les idées vraies ont masqué l'erreur et empêché de la remarquer.

Ce qui est vrai d'abord, c'est que les sujets ne sont obligés *dans le for intérieur* de se soumettre au prince que si leur raison reconnaît la légitimité de ses titres.

Mais reconnaître un droit n'est pas le donner, comprendre une vérité n'est pas la créer, voir le chef n'est pas l'élire.

Ce qui est vrai encore, c'est que, si la plus grande partie des sujets ne reconnaissent pas les titres du souverain légitime, celui-ci, bien souvent <sup>1</sup>, a le devoir de ne pas poursuivre par la contrainte dans le for extérieur une soumission forcée, et de s'abstenir d'une lutte funeste à la patrie, et dans laquelle il ne pourrait remporter que des victoires à la Pyrrhus.

Ce qui est vrai enfin, c'est que l'adhésion et l'attachement du peuple sont pour tout gouvernement le principal élément de force et de grandeur, et que le souverain ne doit rien négliger pour les gagner et les conserver.

19. La théorie de la souveraineté aliénable du peuple est assurément orthodoxe, et un catholique, aujourd'hui comme du temps de Suarez, peut la professer en toute sécurité de conscience. C'est même, encore une fois, celle qui est, et qui continuera, sans doute, d'être la plus répandue parmi les catholiques. Toutefois, elle ne s'adapte pas exactement, ce semble, aux indications données incidemment par Léon XIII dans l'encyclique *Diuturnum*, et que

<sup>1</sup> Voir *supra*, XXIX, 21.

nous avons déjà signalées <sup>1</sup>. Voici comment s'exprime le Souverain Pontife : « Il importe de remarquer ici que » ceux qui doivent gouverner la société civile, peuvent » dans certains cas être choisis par la volonté et le jugement de la multitude <sup>2</sup>. » Il résulte donc du langage de Léon XIII que les princes ne tiennent pas toujours le pouvoir de la multitude; or, l'opinion que nous avons réfutée enseigne qu'ils le tiennent toujours de la multitude. Seulement, comme l'encyclique *Diuturnum* n'a pas pour objet de traiter la question et n'y touche qu'en passant, il serait excessif de dire que cette opinion n'est pas conforme aux enseignements du Saint-Siège.

<sup>1</sup> Voir *supra*, xxx, 8.

<sup>2</sup> « Interest autem attendere hoc loco, eos, qui reipublicæ præfuturi sint, posse in quibusdam causis voluntate judicioque deligi multitudinis. »

## XL

## Opinion de l'école précédente sur le droit de révolte.

Sommaire. — 1. La plupart admettent le droit de révolte au cas de tyrannie. — 2. Fondement qu'ils lui donnent. — 3. Plusieurs ne reconnaissent la légitimité qu'à la révolte de la communauté entière. Objections. — 4. Quelques-uns refusent absolument au peuple le droit de révolte. — 5. Le droit de révolte contre l'usurpateur rallie l'unanimité. — 6. Opinion de la plupart de ces auteurs sur le tyrannicide. — 7. Opinion plus sévère de quelques-uns. — 8. Opinion plus relâchée. Mariana. — 9. Renvoi.

1. Les nombreux auteurs qui professent la théorie de la souveraineté aliénable du peuple admettent presque tous le droit de révolte contre le souverain légitime au cas de tyrannie <sup>1</sup>.

2. Ils le justifient surtout, et très logiquement, par une clause tacite du contrat de cession de la souveraineté : la communauté, en cédant le pouvoir, a évidemment stipulé que le cessionnaire ne gouvernerait pas en tyran, et qu'au cas où il violerait ses obligations, le contrat serait résolu <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Voir *supra*, xxix, 7, et les auteurs cités à la note.

<sup>2</sup> Voir Ventura, *Essai sur le pouvoir public*, ch. viii; Burlamaqui, *Principes de droit politique*, 1<sup>re</sup> partie, ch. vi.

Pour nous, nous n'avons pu donner ce fondement au droit de révolte; mais la légitime défense nous en a fourni un tout aussi solide.

3. Ils ne sont pas, du reste, tous d'accord sur les conditions du droit de révolte.

Plusieurs, tels que Vattel<sup>1</sup>, Bianchi<sup>2</sup>, Ventura<sup>3</sup>, ne reconnaissent la légitimité de la révolte qu'autant qu'elle est entreprise ou décidée par la communauté entière.

C'est une conséquence qu'ils sont presque forcés de tirer de leurs principes : si la souveraineté appartient naturellement à la nation entière, c'est la nation entière qui seule peut la reprendre.

Mais par là ils détruisent le droit de révolte qu'ils ont commencé par admettre. Le tyran a toujours pour lui une partie du peuple, ceux qu'il soudoie, ceux qui bénéficient de ses crimes, qui partagent ses haines, son impiété. Une autre partie, par crainte d'un mal plus grand, s'enferme le plus longtemps possible dans la résignation. Jamais la nation entière ne se lève à la fois contre l'oppression. Comment tous les citoyens pourraient-ils délibérer, se concerter et juger en quelque sorte l'oppressé, quand celui-ci tient encore le pouvoir et la force? C'est un groupe, une partie du peuple que l'indignation et le désespoir armeront tout d'abord. La majorité de la nation suivra peut-être, l'unanimité jamais. Se contente-t-on de la majorité? Mais comment constater qu'elle est pour ou contre la révolte? Comment se compter dans le trouble et l'agitation?

<sup>1</sup> *Droit des gens*, liv. I, ch. III, § 52.

<sup>2</sup> *Traité de la puissance ecclésiastique*, t. I, liv. I, § 4.

<sup>3</sup> *Oper. cit.*, ch. IX.

En donnant au droit de révolte son véritable fondement, qui est le droit de légitime défense, nous n'aboutissons point à une pareille impasse. La minorité, comme la majorité, a le droit d'empêcher la société de périr. C'est dans les causes de la révolte qu'il faut chercher sa légitimité, et non dans le nombre des révoltés.

Toutefois, n'oublions pas qu'une des conditions certaines de la légitimité de la révolte est qu'elle ait des chances de produire un effet utile<sup>1</sup> : de telle sorte que, si ceux qui veulent secouer le joug sont condamnés à l'impuissance par leur petit nombre, et ne peuvent qu'aggraver la situation par une vaine tentative, la révolte serait insensée et coupable.

4. Quelques-uns se montrent plus rigoureux envers les sujets. Bossuet, dans sa *Politique tirée de l'Écriture sainte*, dans son *cinquième Avertissement* et ailleurs encore<sup>2</sup>, leur refuse absolument le droit de révolte, même au cas « d'impiété déclarée et de persécution<sup>3</sup>. »

Jurieu lui demande si la moitié des citoyens doit se laisser égorger par l'autre moitié lorsque le souverain l'ordonne. Bossuet refuse de répondre, sous prétexte que l'hypothèse est ridicule. Il n'avait pas vu la Convention et la Terreur.

L'opinion de Bossuet, partagée par d'autres théologiens gallicans, n'a rien qui puisse surprendre, étant donnée la tendance de cette école à grandir outre mesure la puissance temporelle.

Ceux des catholiques qui proclament l'indépendance

<sup>1</sup> Nous n'exigeons pas précisément qu'elle ait des chances d'aboutir au renversement du gouvernement; il nous suffit qu'elle ait des chances de produire un effet utile, par exemple, d'intimider et de modérer le tyran....

<sup>2</sup> *Défense de l'Histoire des variations*.

<sup>3</sup> *Politique*, liv. VI, art. 2, prop. v et vi.

absolue du souverain temporel à l'égard du Saint-Siège sont logiques en réduisant le peuple, comme l'Église, au droit de remontrance et de prière et à la résignation. Le souverain temporel, pour les gallicans, n'est responsable que devant Dieu.

Le principal argument de Bossuet est tiré de la conduite des premiers chrétiens. Nous y avons répondu<sup>1</sup>. Nous sommes surpris que, dans la discussion que Bossuet mène sur ce point avec son inimitable talent contre le ministre Jurieu, il ne soit nulle part fait allusion à l'opinion de Suarez et des autres scolastiques. Bossuet ne pouvait ignorer que les coups véhéments qu'il porte à Jurieu les atteignent aussi.

Grotius semble, au premier abord, aussi strict que Bossuet sur la soumission au souverain; mais il finit par concéder que le peuple a le droit de se révolter quand le souverain se comporte en ennemi vis-à-vis de la société entière. Cette formule n'est pas pour nous déplaire; elle définit assez bien ce que nous avons appelé une intolérable tyrannie.

Bœhmer<sup>2</sup> fait un devoir aux sujets de ne jamais résister, même aux plus grandes injustices, et de ne pas même se soustraire par la fuite aux volontés du souverain.

5. Quant au droit de révolte contre l'usurpateur, il rallie l'unanimité des partisans de la souveraineté initiale du peuple. Nous avons cité plus haut une page de Balmès qui résume sur ce point la doctrine de tous ceux d'entre eux qui ont traité le sujet<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Voir *supra*, XXIX, 12.

<sup>2</sup> *Introductio in jus publicum universale*, Magdebourg, 1709.

<sup>3</sup> Voir *supra*, XXIX, 19.

Ils exigent, bien entendu, pour que la révolte fondée sur cette cause soit licite, que le crime d'usurpation soit incontestable et que la révolte ait chance de réussir<sup>1</sup>.

Balmès signale un seul dissident, peu connu en France, don Félix Amat, archevêque de Palmyre. Dans un ouvrage posthume, qui fut condamné à Rome pour différents motifs, don Félix Amat enseigne que « Jésus-Christ, par sa nette » et énergique réponse : *Rendez à César ce qui est à César*, » a suffisamment déclaré qu'il suffit du seul fait qu'un gouvernement existe pour convaincre les sujets qu'ils sont » légitimement obligés d'obéir à ce gouvernement. »

Quels que soient les motifs de la condamnation d'un livre qui développe une pareille doctrine, « on peut assurer, s'écrie Balmès, que tous les peuples jaloux de leurs » droits souscriraient au décret de la sacrée congrégation<sup>2</sup>. »

6. Plusieurs des théologiens ou philosophes dont nous analysons ici les doctrines se sont occupés du tyrannicide.

Voici quel est l'enseignement qu'ils donnent presque tous.

Il faut distinguer deux sortes de tyrans : le tyran d'administration (*tyrannus administrationis* ou *regiminis*) et le tyran d'usurpation ou sans titre (*tyrannus usurpationis* ou *tituli* ou *in titulo*). Le premier est le souverain légitime qui gouverne tyranniquement, le second est l'usurpateur qui a dépouillé le souverain légitime, et qui gouverne bien ou mal.

En principe, le tyrannicide n'est pas licite contre le

<sup>1</sup> Balmès, *le Protestantisme*, ch. LV.

<sup>2</sup> *Eod. loc.* — Un auteur infiniment plus connu et plus respectable que don Félix Amat, saint Alphonse de Liguori, semble repousser aussi toute révolte et exiger l'obéissance à l'égard des gouvernements illégitimes. — Voir *supra*, XXIX, 19.

tyran d'administration, car les particuliers ne peuvent commettre innocemment l'homicide que lorsqu'ils agissent sur l'ordre de l'autorité légitime ou lorsqu'ils sont en état de légitime défense. Or, tant que le tyran possède le pouvoir, il n'existe pas d'autorité constituée qui puisse le condamner à mort, et la tyrannie n'affecte pas d'habitude la forme d'une agression violente et immédiatement périlleuse pour la vie des citoyens.

Si, par impossible, la tyrannie prenait cette forme, alors, par exception, *ob necessariam vitæ defensionem*, le tyrannicide serait licite; un citoyen aurait le droit de défendre, par ce moyen suprême, sa vie, et à plus forte raison celle de ses concitoyens injustement attaqués par le tyran.

Mais les autres excès de la tyrannie n'autorisent jamais le meurtre du tyran d'administration : ainsi, s'il dépouille ses sujets de leurs biens, ils ne peuvent le tuer légitimement, même si l'on adopte l'opinion qu'il est permis de tuer le voleur qui essaye de nous ravir un bien considérable, car la vie du prince légitime est plus sacrée encore que celle de tout autre homme; les sujets doivent la préférer à leurs biens. Le souverain a, du reste, sur la fortune des sujets, un certain droit de disposition, puisqu'il peut lever des impôts, et ce droit atténue jusqu'aux abus les plus graves qu'il en fait.

Quand le tyran a été déposé par le peuple ou par une autre autorité compétente (un suzerain ou le Pape), le peuple, recouvrant la souveraineté, peut régulièrement condamner à mort le tyran, si ses crimes méritent le dernier châtement. Il y a plus : après la sentence de déposition, le tyran d'administration, s'il ne s'y soumet pas,

n'est plus qu'un tyran d'usurpation et peut être traité comme tel.

Contre le tyran d'usurpation, le tyrannicide en principe est permis, mais aux conditions suivantes, qui font presque de la règle l'exception : il faut 1° que la qualité d'usurpateur soit incontestable; 2° qu'il n'y ait pas d'autre moyen de mettre la patrie à l'abri de l'usurpation; 3° que le meurtre de l'usurpateur ne doive pas entraîner pour la nation des maux plus regrettables que l'état actuel des choses; 4° que celui qui se résout à cette terrible détermination ait l'assentiment tacite de la nation.

Quand ces conditions sont réunies, chaque citoyen peut tuer le tyran d'usurpation, soit parce que tous ont le droit de défendre la communauté contre une injuste agression, soit parce que chacun est en quelque sorte délégué par la nation, par le souverain légitime, pour mettre à mort un si grand criminel.

Tel est l'enseignement de Suarez, de saint Thomas, de Lessius, de Molina, de Cajetan, de Billuart<sup>1</sup>, etc. Telle est aussi, à peu près, la doctrine de Bodin<sup>2</sup>.

7. Quelques théologiens se sont montrés plus sévères sur le tyrannicide. Soto ne permet pas même qu'on défende sa vie contre l'agression injuste du tyran d'administration, du moins quand on n'est pas très utile à la société<sup>3</sup>. Saint Alphonse de Liguori n'admet jamais le

<sup>1</sup> Suarez, *Defensio fidei*, lib. III, cap. IV. — S. Thomas, in *secundo sententiarum*, distinct. 44, quæst. 2, 2, 5<sup>me</sup>; *de reg. princ.*, lib. I, cap. VI. — Lessius, *de justit. et jure*, lib. II, cap. IX, dub. 4. — Molina, *de just. et jur.*, t. IV, tr. 3, dub. 6. — Cajetan, 2 2 quæst. 46, art. 3.

<sup>2</sup> *La République*, liv. V, ch. II.

<sup>3</sup> *De justit.*, lib. V, qu. 4, art. 8. — Voir *supra*, XXIX, 26.

tyrannicide, même contre le tyran d'usurpation<sup>1</sup>. Alphonse de Castro pense de même<sup>2</sup>. D'autres permettent le tyrannicide contre le tyran d'usurpation pendant la période d'invasion et d'agression violente, et ne le permettent plus dans la période de possession et de pacification. Les modernes inclinent vers l'opinion de saint Alphonse<sup>3</sup>.

8. En revanche, dans les temps de luttes religieuses et politiques, plus d'un publiciste et même plus d'un théologien a soutenu que le tyrannicide est permis même contre le tyran d'administration. Les écrivains calvinistes, après et même avant la Saint-Barthélemy, soutiennent cette thèse avec passion; Théodore de Bèze absout le crime de Poltrot; Hubert Languet enseigne que certains reçoivent de Dieu la vocation sainte du tyrannicide<sup>4</sup>. Vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, certains philosophes professent largement la théorie du tyrannicide<sup>5</sup>. Un petit nombre d'écrivains catholiques ont admis aussi, avec plus de mesure, mais avec excès encore, cette doctrine dange-reuse. Ils ont tous vécu au temps des guerres de religion et de la Ligue. Les plus connus sont Boucher<sup>6</sup>, Guillaume Rose<sup>7</sup> et surtout Mariana.

Dans son *De rege et regis institutione*<sup>8</sup>, Mariana permet le tyrannicide même contre le tyran d'administration, pourvu que le meurtrier n'agisse que d'accord avec le vœu

<sup>1</sup> *Homo apostolicus*, traité VIII, 43.

<sup>2</sup> *Lib. de hæresibus*, v<sup>o</sup> tyrannus.

<sup>3</sup> Voir Daelman, quæsi. 4, obst. 3, p. 493; Carrière, *Prælect. theol. de justit. et jure*, n<sup>o</sup> 773 et 774.

<sup>4</sup> *Vindiciæ contra tyrannos*.

<sup>5</sup> Raynal, *Hist. phil. et pol. des établ. des Europ. dans les deux Indes*.

<sup>6</sup> *De justa Henrici tertii abdicatione* (1582).

<sup>7</sup> *De justa reipublicæ christianæ in reges impios autoritate* (1590).

<sup>8</sup> 1599.

public, sur l'avis d'hommes instruits et vertueux, et par pur amour de la patrie. Ses arguments sont captieux. Généralement, dit-il, ceux qui ne permettent pas le tyrannicide contre le tyran d'administration admettent que le peuple, recouvrant sa souveraineté, peut déposer le tyran, le condamner et ordonner aux citoyens de le mettre à mort. Mais le plus souvent il sera impossible au peuple de se réunir, de se concerter, de juger les tyrans; pourquoi exiger de sa part une sentence expresse et solennelle, quand ses vœux sont connus et sa volonté certaine? On défend par tous les moyens sa femme, sa fille violente: ne doit-on pas déployer la même énergie pour défendre sa patrie? Si le prince est comme une bête fauve qui dévaste tout, faut-il lui laisser le champ libre? N'est-il pas bon que la crainte du châtement suive tous ses pas et le ramène peut-être à la modération? Le peuple a toujours admiré ceux qui ont débarrassé leur patrie d'un tyran: cet assentiment unanime n'est-il pas le meilleur criterium du droit naturel<sup>1</sup>?

Mêlant le concret à l'abstrait, Mariana fait une apologie chaleureuse du meurtre de Henri III par Jacques Clément.

Par un scrupule singulier, Mariana n'admet pas qu'on emploie le poison contre le tyran, à moins que ce ne soit un poison qui agisse extérieurement: il lui paraît injuste que par l'empoisonnement intérieur (*in potu aut in cibo*) on amène le tyran à se détruire de sa propre main; ce suicide involontaire a quelque chose qui le révolte<sup>2</sup>.

L'opinion de Mariana sur le tyrannicide doit être rejetée, et elle l'est par la presque unanimité des théologiens

<sup>1</sup> *Oper. cit.*, ch. VII.

<sup>2</sup> *Ibid.*, ch. VIII.

catholiques. Il faut, avec saint Alphonse de Liguori, dire de Mariana et de tous ceux qui ont soutenu la même thèse, qu'ils sont en cette matière *pravæ auctoritatis*. Mais on a soulevé à ce sujet contre le jésuite espagnol une réprobation exagérée. Mariana, dans des temps troublés, a enseigné de bonne foi des principes qu'ont professés avant et après lui, avec beaucoup moins de mesure encore, des écrivains protestants et des écrivains révolutionnaires auxquels ses détracteurs les plus amers accordent toute leur estime. Les autres parties de son livre sont excellentes<sup>1</sup>. Condamné en Espagne et en France, cet ouvrage, à notre connaissance, ne l'a point été à Rome.

Ce qui est encore plus injuste, c'est d'imputer à la Compagnie de Jésus l'enseignement erroné d'un de ses membres<sup>2</sup>. Suarez, Molina, Lessius et tant d'autres jésuites éminents ont une doctrine toute différente. Le P. Aquaviva, général des Jésuites, à la suite du bruit qui se fit autour du livre de Mariana, défendit aux membres de la Compagnie, par une ordonnance du 6 juillet 1610, de jamais plus reproduire l'opinion de Mariana.

9. On a vu plus haut quelle est sur cette question notre manière de voir personnelle<sup>3</sup>. Nous étions d'autant plus à l'aise pour repousser le tyrannicide, soit contre le tyran d'administration, soit contre le tyran d'usurpation, que nous n'admettons pas la souveraineté initiale et naturelle du peuple, qui est la vraie base de la doctrine de Mariana.

<sup>1</sup> C'est ce que reconnaît M. Baudrillart. (*Bodin et son temps*, première édition, p. 108.)

<sup>2</sup> *Extraits des Assertions dangereuses et pernicieuses etc.* (1762.)

<sup>3</sup> Voir *supra*, xxix, 23 et suiv.

## XLI

### Examen d'une question débattue au sein de la même école.

**Sommaire.** — La question n'a pas d'intérêt pratique. — 2. Elle a été discutée avec passion du temps de Suarez; motifs peu sérieux de l'importance qu'on y attachait. — 3. La question peut se poser dans toute théorie à propos de toute transmission du pouvoir. — 4. A notre sens, les deux manières de voir sont exactes.

1. Quant à la question subtile que se posent Suarez et plusieurs autres théologiens scolastiques, et qui consiste à savoir si les souverains choisis par le peuple sont mis par là en situation de recevoir immédiatement de Dieu le pouvoir ou s'ils le reçoivent immédiatement du peuple et médiatement de Dieu, elle est, comme le démontre Balmès<sup>1</sup>, dépourvue de tout réel intérêt. C'est une pure curiosité de l'esprit, presque une querelle de mots. Que le peuple, dans l'élection, transmette la puissance reçue par lui de la nature et de Dieu, ou qu'il dé-

<sup>1</sup> *Le protestantisme comparé au catholicisme*, ch. II. Il faut lire ce chapitre simple, clair et profond, comme tout ce qu'a écrit Balmès. — Voir aussi, dans le même sens, Concina, *Théol. dogm. mor.*, t. VI; de jure nat. et gent., lib. III, cap. II; — Zallinger, *Inst. jur. nat.*, lib. V, n° 214; — Moulart, *l'Église et l'État*, liv. I, sect. II, art. 2.



signe ses successeurs à une nouvelle investiture naturelle et providentielle, les actes extérieurs qu'il pose sont toujours les mêmes, les résultats qu'il cherche sont toujours atteints, les droits et les devoirs du souverain élu sont absolument identiques.

2. La question était pourtant discutée avec passion du temps de Suarez; le roi Jacques d'Angleterre, qui se piquait de théologie, avait en personne, dans son *Apologie* et dans sa *Préface monitoire*, attaqué avec acrimonie le cardinal Bellarmin, pour avoir affirmé que les rois, à la différence des papes, n'ont pas reçu de Dieu l'autorité *immédiatement*. Le roi Jacques s'était appliqué à prouver que les rois ne tiennent pas leur pouvoir du peuple qui les élit, mais de Dieu *immédiatement*<sup>1</sup>. Suarez, dans sa *Défense de la foi catholique contre les erreurs de la secte anglicane*, réfute longuement le théologien couronné, et soutient de toute son énergie l'opinion de Bellarmin.

La lecture de ces dissertations révèle la cause de l'ardeur qu'on dépensait dans la querelle. Les rois se faisaient un point d'honneur de recevoir l'autorité immédiatement de Dieu et non du peuple; les rois protestants surtout tenaient à ce que l'origine de leur pouvoir fût aussi haute que celle que les Souverains Pontifes revendiquent pour le leur. De leur côté, les théologiens catholiques semblaient craindre que chaque roi ne se crût autorisé à traiter d'égal à égal avec le Pape, si l'on concédait que le pouvoir royal fût immédiatement divin, et pen-

<sup>1</sup> Avant lui, sous Louis de Bavière, les princes d'Allemagne avaient déjà solennellement affirmé que la puissance et la dignité impériale viennent immédiatement de Dieu seul. *Imperialem dignitatem et potestatem esse immediate a solo Deo*. Le célèbre jurisconsulte Horn (*de civit.*, lib. II, cap. 1) a soutenu la même thèse.

saient assurer à la papauté un avantage et une force considérables en maintenant que seule elle a l'investiture divine immédiate<sup>1</sup>.

L'importance pratique qu'on attachait à la position disputée est tout imaginaire. D'une part, en effet, dans l'un et l'autre système, « la suprême puissance est émanée de Dieu; pour avoir passé par un intermédiaire » établi de lui-même, elle n'en sera pas moins sacrée<sup>2</sup>. » D'autre part, qu'elle vienne de Dieu immédiatement ou non, ses rapports avec la puissance spirituelle ne varient pas plus que leurs fins et leurs fonctions respectives.

3. La question n'offre donc qu'un intérêt purement spéculatif.

Elle peut, du reste, se poser non seulement dans la théorie de la souveraineté primitive du peuple et à propos de l'élection populaire, mais dans toute théorie et à propos de toute transmission du pouvoir. Ainsi, dans notre théorie, toutes les fois que la personne physique ou collective qui occupe le pouvoir le cède à un autre, on peut se demander si celle-ci tient vraiment de celle-là le pouvoir lui-même ou seulement l'occasion et les moyens assurés de l'acquérir, de le recevoir de la nature et de Dieu.

4. Selon nous, les deux manières de voir sont exactes et doivent se combiner au lieu de se repousser mutuellement. Le souverain qui cède la puissance la transfère véritablement, puisqu'il l'a au moment où il en dispose, et que transférer ou aliéner, c'est proprement donner ce

<sup>1</sup> Voir ci-dessus un passage de Suarez, xxxviii, 11, *in fine*.

<sup>2</sup> Balmès, *le Protestantisme etc.*, LI.

qu'on a<sup>1</sup>. Mais on doit reconnaître que le nouveau souverain, qui reçoit le pouvoir immédiatement de son prédécesseur, le reçoit en même temps immédiatement de Dieu ; car les lois naturelles, qui sont divines, confirment la puissance qui lui est transmise. Ce n'est pas assez dire : la nature et Dieu, qui réclament sans cesse le pouvoir pour la société civile, le créent et le renouvellent à chaque instant aux mains de ceux qui l'exercent légitimement. Il en est des choses morales comme des choses matérielles : par cela seul qu'Il les conserve, Dieu répète sans interruption l'acte créateur.

Bien entendu, l'investiture divine immédiate et incessante qui se produit, à nos yeux, au profit du souverain temporel, ne s'opère point de la même manière que la collation du pouvoir spirituel aux Souverains Pontifes. La communication du pouvoir au souverain temporel se fait par le canal des lois naturelles et vient de Dieu, auteur de la nature. La communication du pouvoir au souverain spirituel se fait par une voie surnaturelle, spéciale, extraordinaire, et vient de Dieu, auteur de la grâce et du miracle. C'est là seulement qu'il faut chercher une différence entre les deux investitures.

<sup>1</sup> A vrai dire, si on va au fond des choses, ne peut-on pas soutenir que, dans toute aliénation, celui qui aliène transfère moins son propre droit, qu'il ne l'abdique et ne procure l'occasion à une autre personne d'en acquérir un tout semblable?

## XLII

## Théorie de Hobbes sur l'origine du pouvoir.

---

**Sommaire.** — 1. Le système de Hobbes diffère théoriquement de celui qui précède. — 2. D'après Hobbes, le sujet du pouvoir est déterminé par la renonciation que tous, excepté un, font à leur droit à tout. — 3. Hobbes n'admet jamais le droit de révolte. — 4. Renvoi.

1. Le système de Hobbes, vu de loin, ressemble à celui que nous venons de réfuter, et pratiquement revient au même. C'est la multitude qui, d'après Hobbes, comme d'après Suarez ou Pufendorf, désigne toujours le prince. Mais, théoriquement, les vues du philosophe anglais diffèrent profondément de la doctrine de la souveraineté aliénable du peuple.

2. Dans l'état de nature, chaque homme, pour Hobbes, a droit à tout. Il en résulte la guerre. Pour sortir de cette situation, tous les membres du groupe, excepté un, renoncent à leur droit sur toutes choses, et s'engagent à ne pas résister à celui qui seul conserve ce droit illimité. Par là se trouvent d'un seul coup constituée la société civile, déterminé le sujet du pouvoir.

Dans cette conception, l'élu de la multitude ne reçoit d'elle ni la souveraineté, ni un titre à la souveraineté : il ne fait que conserver ce qu'il avait déjà, son droit à tout et sur tout ; seulement les droits égaux et rivaux désarment devant le sien. Il n'est en rien le successeur de la multitude. La multitude n'a jamais eu la souveraineté, mais chaque membre de la multitude l'avait et l'avait tout entière, l'élu comme les électeurs. Les électeurs perdent la leur, l'élu conserve la sienne.

3. Hobbes n'admet pas le droit de révolte au cas de tyrannie. Il est logique. Son souverain a, dans toute la force du mot, droit à tout et sur tout. Il ne peut commettre d'excès de pouvoir, puisqu'il a le droit de tout faire. La vie, les biens, les mœurs, la foi des sujets, tout est à sa discrétion. Ils ont abdiqué leur droit universel sans lui demander d'abdiquer le sien, ou plutôt en lui demandant de ne pas l'abdiquer : de quelque façon qu'il en use, ils ne doivent éprouver ni surprise ni colère. Il peut toujours invoquer l'adage *nemini nocet qui jure suo utitur*.

4. Nous ne nous attarderons pas à discuter de nouveau l'idée fondamentale de ce système, le prétendu droit à tout de chaque individu dans le prétendu état de nature qui aurait précédé le prétendu contrat social.

## XLIII

## La théorie du droit divin.

---

Sommaire. — 1. Dénomination équivoque d'une nouvelle erreur. — 2. Système que cette expression sert à désigner particulièrement. — 3. La théorie du droit divin se subdivise en trois branches. — 4. Le système du droit divin surnaturel. — 5. Il n'a été pris au sérieux que par ceux qui le dénoncent et le combattent. — 6. Le système du droit divin providentiel. — 7. Réfutation. — 8. Partisans illustres du droit divin providentiel. — 9. La troisième branche de la théorie du droit divin est le système du patriarcat; renvoi. — 10. Système mixte et obscur de Mgr Maupied. — 11. Les conséquences redoutables qu'on attribue à la théorie du droit divin sont fausses ou exagérées.

1. Sous le nom de *théorie du droit divin*, on désigne une autre erreur, rendue surtout célèbre par les déclamations des nombreux adversaires qu'elle a rencontrés et qui s'en font à eux-mêmes, bien à tort, un épouvantail.

Ce nom est équivoque et fâcheux, car il convient à toute théorie qui admet l'idée fondamentale sur laquelle tous les catholiques et tous les spiritualistes sont d'accord, à savoir, que le pouvoir vient de Dieu. Aussi, très souvent les écrivains matérialistes désignent confusément par cette expression tous les systèmes qui regardent Dieu comme la source de la souveraineté. Plus souvent encore,

et plus arbitrairement, les publicistes embrassent, sous le nom de théorie du droit divin, seulement tous les systèmes qui n'admettent pas la souveraineté, au moins initiale, du peuple. C'est ainsi que MM. Paul Janet, Tissot, etc., qui ne prononcent pas le mot de *droit divin* à propos des doctrines de saint Thomas et de Suarez, rangent pêle-mêle parmi les adeptes du droit divin Fénelon, Filmer, de Haller, de Maistre..., et y rangeraient certainement Taparelli, M. Rothe et nous-même.

2. Malgré le sens mouvant de ce mot, il a une signification dominante très nette : il désigne la théorie d'après laquelle la détermination du sujet du pouvoir est l'œuvre de Dieu même. Dans la théorie du droit divin proprement dite, ce n'est pas seulement la souveraineté qui vient de Dieu, c'est aussi le souverain. Ce n'est pas un acte humain, c'est un acte divin qui choisit et fixe à l'origine dans chaque État la forme du gouvernement et le dépositaire du pouvoir.

3. Cette théorie se subdivise en trois branches profondément distinctes et qui constituent vraiment des systèmes différents, reliés entre eux seulement par l'idée mère.

4. Le premier système, le plus inacceptable, le plus connu, est celui d'après lequel Dieu aurait désigné le souverain, la dynastie, par une manifestation surnaturelle de sa volonté. On peut, pour la facilité du langage, appeler ce système le système du droit divin *surnaturel*.

5. Ce système n'est pris au sérieux que par ceux qui se donnent la gloire facile de le combattre. A part l'in-

tervention divine dans le choix de Saül et de David, l'histoire ne montre aucune trace de semblables prodiges à l'origine des gouvernements<sup>1</sup>. Aussi cette thèse n'a jamais été soutenue par personne, si ce n'est peut-être par les flatteurs et les obscurs légistes de quelques princes ; et c'est une étrange erreur de croire « que les catholiques sup- » posent, au profit des individus ou des familles royales, » une sorte de bulle d'institution envoyée du Ciel<sup>2</sup>. »

Déjà, au iv<sup>e</sup> siècle, saint Jean Chrysostome mettait l'esprit de ses auditeurs en garde contre cette grossière méprise : « Il n'y a point de puissance qui ne vienne de » Dieu. Que dites-vous ? Tout prince a donc été institué » par Dieu ? Je ne dis point cela. Je ne parle point des » princes mêmes, mais de la chose même, c'est-à-dire » de la puissance. Il faut qu'il y ait des gouvernements » et que tout ne soit pas livré à l'anarchie et au hasard, » voilà tout ce que j'attribue à la divine Sagesse. Aussi » l'Apôtre ne dit pas : tout prince vient de Dieu ; mais » il dit, parlant de la chose elle-même : toute puissance » vient de Dieu<sup>3</sup>. »

Du temps de Suarez, comme aujourd'hui, il était d'usage de signaler cette opinion *improbable* sur la détermination du sujet du pouvoir. On l'attribuait à quelques canonistes. Mais Suarez constate que les passages de la glose où l'on prétendait la lire ne contiennent rien de semblable, et, somme toute, il ne connaît personne qui

<sup>1</sup> « Deus non dat hanc potestatem per specialem actionem vel concessionem a creatione distinctam : alias de tali concessionem deberet per revelationem constare : quod falsum esse constat. » (Suarez, *de leg.*, lib. III, cap. III, 5.)

<sup>2</sup> Balmès, *le protestantisme comparé au catholicisme*,

<sup>3</sup> Homélie 23, sur l'Épître aux Romains.

l'ait enseignée. Aussi conclut-il « qu'elle n'a pas plus d'autorité que de fondement <sup>1</sup>. »

Beaucoup de gens ont la conviction que Bossuet a professé ce faux droit divin des rois. Il n'en est rien. Ceux qui n'ont pas lu la *Politique tirée de l'Écriture sainte* peuvent seuls, sans parti pris mais non sans légèreté, attribuer à l'aigle de Meaux une doctrine indigne de son génie. Nous avons prouvé par des citations très claires que Bossuet, comme saint Thomas et Suarez, croyait que les rois tiennent leur pouvoir médiatement de Dieu et immédiatement du peuple <sup>2</sup>.

6. La théorie du droit divin revêt une autre forme, sous laquelle elle est beaucoup plus plausible, sans cesser d'être fausse. D'après ce second système, ce n'est point par une manifestation surnaturelle de sa volonté que Dieu détermine le sujet du pouvoir, c'est par la direction providentielle des événements et des volontés humaines. C'est Lui qui, par une influence secrète et invisible, mais toute puissante, incline les choses et les hommes vers le choix qu'Il a décrété. Les peuples ont l'air de voter librement, les hommes supérieurs ont l'air de s'emparer spontanément du pouvoir vacant ; mais ils ne sont, à leur insu, que les instruments passifs de la volonté divine, qui détermine invinciblement la leur. Sous les actes humains apparents, l'acte divin s'accomplit.

7. Ce système, qu'on peut appeler la théorie du droit divin *providentiel*, exagère une idée vraie. Il est certain

<sup>1</sup> « Itaque hæc opinio neque auctoritatem habet neque fundamentum. » (*De leg.*)

<sup>2</sup> Voir ci-dessus, xxxviii, 43.

que la Providence intervient dans les affaires humaines et agit sur le cœur des hommes. Mais il est à croire que jamais elle ne supprime leur liberté et ne substitue complètement à leur volonté la sienne. C'est faire une hypothèse gratuite, invraisemblable et même choquante, que de prétendre que la liberté humaine est parfois une illusion, et que Dieu étend cette apparence trompeuse sur son action propre.

Si c'était Dieu qui choisissait le souverain, le choix serait toujours excellent ; le souverain, à qui Dieu n'enlèverait pas la liberté, pourrait devenir mauvais par la suite : mais au moment même de l'élection divine, il serait éminent par ses qualités, ses vertus et ses talents. Or, il arrive trop souvent qu'un gouvernement légitimement établi est médiocre, dès l'origine, en habileté et en honnêteté.

Si l'on regarde comme voulus de Dieu tous les actes humains qui établissent le gouvernement, il n'y a pas de bonne raison pour que les actes humains qui le renversent ne soient pas regardés aussi comme voulus de Dieu. Tout gouvernement de fait peut alléguer cette cause invisible de légitimité, et le système qui se montre le plus ardent à soutenir les pouvoirs établis aboutit à absoudre toutes les révolutions et toutes les usurpations.

Bien plus, rien n'empêche de faire la même hypothèse pour tous les actes humains importants, publics ou privés, et bientôt il ne restera rien de la liberté humaine, et la Providence sera rendue responsable, non seulement des gouvernements injustes ou malhabiles, mais des traités fâcheux, des lois mal faites, des mariages malheureux, de toutes les sottises des hommes.

La vérité est, encore une fois, que la Providence, qui ne supprime jamais la volonté humaine, souvent l'éclaire et l'aide, souvent lui suscite des obstacles et la déjoue. Par là il doit arriver maintes fois qu'elle ait la part principale dans le résultat de l'acte humain. Mais comme cette coopération mystérieuse nous échappe, qu'elle est variable, accidentelle et indirecte, l'acte libre de l'homme, seul perçu par nos sens, toujours semblable à lui-même et toujours requis, cause prochaine et directe de l'effet produit, doit seul être indiqué comme la source des droits que n'engendre pas immédiatement la loi naturelle.

8. La théorie du droit divin providentiel a eu d'illustres interprètes, comme nous allons le constater tout à l'heure en étudiant les œuvres de Joseph de Maistre et du vicomte de Bonald.

Si le chevalier de Ramsai n'a pas altéré la pensée de Fénelon, c'est dans cette école qu'il faut ranger l'auteur de *Télémaque*. Dans l'*Essai philosophique sur le gouvernement civil*, Fénelon, par la bouche de son secrétaire posthume, rompt avec la doctrine de la souveraineté initiale du peuple : « Rien n'est plus faux, dit-il, que » cette idée des amateurs de l'indépendance, que toute » autorité réside originellement dans le peuple. » Puis, il ajoute : « Il est vrai que le consentement libre ou » forcé, exprès ou tacite d'un peuple libre à la domi- » nation d'un ou plusieurs, peut bien être un canal par » où découle l'autorité suprême ; mais... ce consente- » ment n'est qu'une simple déclaration de la volonté de » Dieu, qui manifeste par là à qui *Il veut* que son au- » torité soit confiée. C'est Lui seul qui préside *souverai-*

» nement aux conseils des humains, qui les règle comme » *Il veut* et qui *donne* aux nations des maîtres pour être » les instruments de sa justice ou de sa miséricorde.... » Le droit donc qu'ont une ou plusieurs personnes de » gouverner, préférablement aux autres, ne vient que de » *l'ordre exprès* de la Providence<sup>1</sup>. »

Pierre de Marca doit aussi être rattaché à cette branche de la théorie du droit divin<sup>2</sup>.

9. La troisième branche de la théorie du droit divin n'est autre chose que le système du patriarcat, que nous avons déjà exposé et discuté. Dans ce système, la société civile n'est que la famille développée, la puissance royale n'est que la puissance paternelle ; la paternité d'abord, la primogéniture ensuite, confèrent par elles-mêmes la souveraineté : c'est donc la nature et, par conséquent, son auteur qui déterminent directement le sujet du pouvoir.

Parfois on admet que ce n'est pas la primogéniture, mais le choix du père ou de son successeur qui donne droit à l'acquisition dérivée du pouvoir. Dans cette branche du système, la détermination du sujet du pouvoir n'est purement naturelle et divine qu'à l'origine.

Nous avons suffisamment réfuté la thèse du patriarcat<sup>3</sup>.

10. Mgr Maupied, dans une dissertation assez confuse, où il le prend de haut avec saint Thomas et Suarez, semble combiner la théorie du patriarcat et celle du droit divin providentiel. Tout pouvoir légitime vient d'une

<sup>1</sup> *Essai phil. sur le govern. civil*, ch. vi.

<sup>2</sup> *Concordance du sacerdoce et de l'empire*.

<sup>3</sup> Voir *supra*, xxiii.

paternité, voilà le premier principe qu'il cherche à établir. Mais comment se transmet la puissance paternelle? Ce n'est ni par la primogéniture, ni par le choix du père, mais bien par l'intervention de la Providence, qui se cache sous l'un de ces faits ou sous un autre, quand elle n'agit pas surnaturellement, et qui donne ainsi au peuple un nouveau « prince père-roi. » « C'est Dieu qui fait les rois et » qui établit les maisons régnantes, soit par un acte spécial » et extraordinaire, soit par le gouvernement ordinaire de » sa providence et de sa justice. » Avec cela, Mgr Maupied admet que les principaux pères des tribus et des familles sont « délégués de Dieu pour reconnaître et accepter le » prince père-roi, qu'il leur donne et qu'il leur manifeste. » Qu'est-ce à dire? quels sont les principaux pères de famille? Cette acceptation est-elle libre? Si elle est libre, Dieu s'expose à un refus des hommes, et, d'autre part, nous voilà à peu près revenus à cette théorie de saint Thomas et de Suarez, « qui ne se distingue que par ses contradictions de l'erreur de Rousseau. » Si elle n'est pas libre, à quoi sert-elle?

Nous déclarons humblement que nous ne comprenons rien au système de Mgr Maupied<sup>1</sup>.

11. On s'imagine souvent que la théorie du droit divin a des conséquences redoutables au point de vue des

<sup>1</sup> Le *Syllabus*, sur la proposition xxxix, et note à la fin du volume. Voir aussi, du même auteur, un opuscule sur *l'Origine du pouvoir civil*. — Mgr Maupied prétend que son système est un juste milieu entre celui de Suarez et celui de Bossuet. Quel système prête-t-il donc à Bossuet? Bossuet pense comme Suarez. Mgr Maupied interprète et traduit les textes avec une liberté absolue. Ainsi, il présente hardiment, comme favorable à la théorie du droit divin, ce beau passage de saint Jean Chrysostome, que nous citons tout à l'heure, et qui a précisément pour but de nous dire que c'est le pouvoir et non pas le prince qui vient de Dieu. (Voir *supra*, 5.)

attributions du souverain; on parle avec effroi du pouvoir arbitraire et sans limites qui, dans cette conception, serait reconnu au prince; on croit que tous ceux qui l'ont adoptée regardent le souverain comme investi de toute la puissance divine, qu'ils n'admettent en aucun cas ni la désobéissance ni la critique. C'est une erreur. Une théorie inexacte sur la détermination du sujet du pouvoir n'entraîne, en général, aucun corollaire nécessaire relativement à l'étendue du pouvoir. Les partisans du droit divin enseignent tous que le souverain n'a le pouvoir de commander que dans les limites tracées par les lois naturelles et les lois divines positives.

Tout au plus est-il vrai de dire que les adeptes du droit divin *surnaturel*, s'il en existe, et ceux du patriarcat, ne peuvent pas facilement admettre la légitimité de la révolte active dans les cas exceptionnels où elle semble pourtant permise<sup>1</sup>. Les partisans du droit divin *providentiel*, au contraire, nous l'avons remarqué, ne peuvent guère condamner les révolutions couronnées de succès<sup>2</sup>. Fénelon, dans les meilleures pages qu'on ait écrites contre le droit de révolte, défend absolument aux sujets opprimés de se révolter; mais, par une indéniable contradiction, il leur déclare que « Dieu saura bien venger » leurs griefs et par une révolution soudaine et vio- » lente.... Le peuple se révoltera tôt ou tard, et Dieu » s'en servira comme d'un instrument de sa justice pour » punir les méchants princes<sup>3</sup>. » Qu'est-ce à dire, sinon

<sup>1</sup> Voir pourtant *supra*, xxix, 8. — Filmer ne permet jamais la révolte, la puissance paternelle étant à ses yeux inamissible. (*Patriarcha*, cap. i.)

<sup>2</sup> Voir *supra*, 7.

<sup>3</sup> *Essai philosophique sur le gouvernement civil*, ch. vii et x.

que les révolutions *accomplies* doivent être regardées comme l'œuvre exclusive de la Providence ?

Il faut reconnaître que la théorie du patriarcat doit logiquement regarder comme identiques la puissance paternelle et la puissance du prince, et que cette assimilation a des dangers qui ont été signalés <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Voir *supra*, XXIII, 8.

## XLIV

### Examen de la doctrine de Joseph de Maistre sur l'origine du pouvoir.

---

**Sommaire.** — 1. De Maistre professe la théorie du droit divin providentiel. — 2. Il repousse formellement celle du droit divin surnaturel. — 3. La détermination du sujet du pouvoir est, d'après de Maistre, l'œuvre exclusive de la Providence; citations. — 4. La Providence a deux manières de déterminer le souverain. — 5. Première manière : elle fait surgir un homme extraordinaire, investi d'une sorte de caractère sacré et d'une force irrésistible. — 6. Seconde manière : elle fait germer et croître insensiblement le gouvernement qui convient à un peuple; de Maistre précurseur de l'école organique. — 7. De Maistre, une fois, semble se ranger à la doctrine qui regarde le consentement du peuple comme la source immédiate du pouvoir; mais ce n'est qu'une apparence; explication de ce passage par de Maistre lui-même. — 8. De Maistre, au fond, n'est pas très éloigné de ce que nous regardons comme la vérité.

1. Il semble bien que la théorie du droit divin providentiel soit la conception dont se contente habituellement l'esprit brillant de Joseph de Maistre. Les formules les plus colorées et les plus heureuses jaillissent de sa plume pour l'exprimer.

2. Il n'admet pas le droit divin surnaturel, quoiqu'on l'en accuse souvent : « Dieu n'ayant pas jugé à propos



» d'employer des instruments surnaturels pour l'établis-  
 » sement des empires, dit-il, il est sûr que tout a dû se  
 » faire par des hommes. Mais, ajoute-t-il, dire que la  
 » souveraineté ne vient pas de Dieu parce qu'il se sert  
 » des hommes pour l'établir, c'est dire qu'il n'est pas le  
 » créateur de l'homme parce que nous avons tous un  
 » père et une mère <sup>1</sup>. »

3. Les hommes ne sont ici qu'un instrument aveugle aux mains de Dieu, et la souveraineté, non seulement abstraite, mais concrète, est l'œuvre immédiate de la Providence :

« Sans son intervention immédiate, on ne peut expli-  
 » quer la création ni la durée des gouvernements. Elle  
 » est manifeste dans l'unité nationale qui les constitue ;  
 » elle l'est dans la multiplicité des volontés qui con-  
 » courent au même but sans savoir ce qu'elles font, ce  
 » qui montre qu'elles sont simplement *employées* ; elle l'est  
 » surtout dans l'action merveilleuse qui se sert de cette  
 » foule de circonstances que nous nommons acciden-  
 » telles, de nos folies mêmes et de nos crimes, pour main-  
 » tenir l'ordre et souvent pour l'établir <sup>2</sup>. »

« Chaque mode de souveraineté est le résultat immé-  
 » diat de la volonté du Créateur, comme la société en  
 » général <sup>3</sup>. »

« Dieu, n'ayant pas jugé à propos d'employer dans ce  
 » genre des moyens surnaturels, circonscrit au moins  
 » l'action humaine au point que, dans la formation des

<sup>1</sup> *Étude sur la souveraineté*, liv. I, ch. I.

<sup>2</sup> *Soirées de Saint-Petersbourg*, troisième entretien.

<sup>3</sup> *Étude sur la souveraineté*, liv. I, ch. IV.

» constitutions, les circonstances font tout et que les  
 » hommes ne sont que des circonstances <sup>1</sup>. »

« Il faut donc renvoyer dans les espaces imaginaires  
 » les idées de choix et de délibération dans l'établis-  
 » sement de la société et de la souveraineté. Cette opéra-  
 » tion est l'œuvre immédiate de la nature ou, pour mieux  
 » dire, de son auteur <sup>2</sup>. »

4. La Providence s'y prend de deux manières pour donner un souverain à un peuple <sup>3</sup>.

5. Tantôt elle fait surgir un homme extraordinaire, doué de qualités éminentes, en qui rayonne une sorte de caractère sacré et dont la supériorité révèle le droit :

« Lorsqu'il veut jeter tout à la fois les fondements  
 » d'un édifice politique et montrer à l'univers une créa-  
 » tion de ce genre, c'est à des hommes rares, c'est à de  
 » véritables élus qu'il confie ses pouvoirs : placés de loin  
 » en loin dans la durée des siècles, ils s'élèvent comme  
 » des obélisques sur la route du temps. Pour les rendre  
 » propres à ces œuvres extraordinaires, Dieu les investit  
 » d'une puissance extraordinaire souvent inconnue de  
 » leurs contemporains et peut-être d'eux-mêmes <sup>4</sup>. »

« Dieu fait les rois, au pied de la lettre, il prépare les  
 » races royales ; il les mûrit au milieu d'un nuage qui  
 » cache leur origine <sup>5</sup>. »

« Il m'a toujours paru que les familles véritablement  
 » royales sont naturelles et diffèrent des autres, comme

<sup>1</sup> *Considér.*, ch. VI.

<sup>2</sup> *Étude sur la souveraineté*, liv. I, ch. III.

<sup>3</sup> Voir *Étude sur la souveraineté*, liv. I, ch. VII.

<sup>4</sup> *Étude sur la souveraineté*, liv. I, ch. VII.

<sup>5</sup> *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*, préface.

» un arbre diffère d'un arbuste. Une famille ne peut  
 » régner que parce qu'elle a plus de vie, plus d'esprit  
 » royal, en un mot, plus de ce qui rend une famille plus  
 » faite pour régner. On croit qu'une famille est royale  
 » parce qu'elle règne; au contraire, elle règne parce  
 » qu'elle est royale<sup>1</sup>. »

6. La seconde manière qu'a la Providence de donner  
 un gouvernement à un peuple est plus lente. Elle le « fait  
 » germer insensiblement comme une plante par le con-  
 » cours d'une infinité de circonstances que nous nom-  
 » mons fortuites<sup>2</sup>. »

Ici le langage et les idées de Joseph de Maistre res-  
 semblent d'une façon étonnante à ceux des sociologues  
 contemporains. Aussi M. Espinas range de Maistre parmi  
 les ancêtres de la théorie de l'organisme social<sup>3</sup>. L'au-  
 teur *Du Pape*, que l'on regarde comme un rétrograde, a  
 donc devancé de cinquante ans la *science moderne*.

« Quand on dit qu'un peuple s'est donné un gouver-  
 » nement, c'est comme si l'on disait qu'il s'est donné un  
 » caractère et une couleur. Tous les peuples ont le gou-  
 » vernement qui leur convient et nul n'a choisi le sien.  
 » Prenons, si l'on veut, un gouvernement républicain  
 » quelconque : on trouvera ordinairement un grand con-  
 » seil en qui réside, à proprement parler, la souveraineté.  
 » Qui a établi ce conseil? La nature, le temps, les cir-  
 » constances, c'est-à-dire Dieu. Plusieurs hommes se  
 » sont mis à leur place, comme ailleurs un seul homme

<sup>1</sup> *Du Pape*, liv. III, ch. v.

<sup>2</sup> *Étude sur la souveraineté*, liv. I, ch. VII.

<sup>3</sup> *Les Sociétés animales*, préface. — Voir aussi Émile Faguet, *Joseph de Maistre*, I. (*Revue des Deux-Mondes* du 15 décembre 1888.)

» l'a fait. Il fallait à ce pays une souveraineté divisée en  
 » plusieurs têtes, et parce qu'il le fallait ainsi, elle s'est  
 » établie ainsi; c'est tout ce qu'on en sait<sup>4</sup>. »

« Les nations ont une âme générale et une véritable  
 » unité morale qui les constitue ce qu'elles sont<sup>2</sup>. »

« Le gouvernement d'une nation n'est pas plus son  
 » ouvrage que sa langue<sup>3</sup>. »

7. En un endroit pourtant, Joseph de Maistre déclare  
 que les hommes sont pour quelque chose dans l'établisse-  
 ment des gouvernements :

« Et cependant, dit-il, cette même souveraineté vient  
 » aussi des hommes dans un certain sens, c'est-à-dire en  
 » tant que tel ou tel mode de gouvernement est établi et  
 » déclaré par le consentement humain<sup>4</sup>. »

Il semble que ce soit la théorie classique qui repa-  
 raisse tout à coup ici. M. de Margerie, dans sa belle  
 étude sur Joseph de Maistre, se prévaut de ces quelques  
 lignes pour attribuer à ce dernier une doctrine identique  
 à celle de Suarez et de Bellarmin<sup>5</sup>. Mais de Maistre ex-  
 plique lui-même autrement sa pensée, et nous épargne  
 l'embarras d'une conciliation difficile entre ce passage et  
 tous ceux que nous venons de citer. Il nous dit à quoi se  
 réduit pour lui la part du consentement humain dans  
 l'établissement de la souveraineté; et son explication,  
 qu'on va lire, nous montre que cette part est en réalité  
 absolument nulle, et qu'il veut simplement parler de

<sup>1</sup> *Étude sur la souveraineté*, liv. I, ch. VII.

<sup>2</sup> *Eod. op.*, liv. I, ch. IV, et voir ch. X : de l'âme des nations.

<sup>3</sup> *Eod. op.*, liv. I, ch. VII.

<sup>4</sup> *Eod. op.*, liv. I, ch. I.

<sup>5</sup> *Le comte Joseph de Maistre*, ch. IV.

l'impossibilité où serait le souverain d'exercer ses fonctions sans la bonne volonté de la masse des sujets. Or, l'établissement légitime et le fonctionnement du pouvoir sont deux faits totalement différents. Le refus d'obéissance de la part des sujets peut paralyser le pouvoir, mais ne l'empêche pas d'être légitime; l'obéissance ne crée pas le droit du souverain : elle le suppose. Il y a sur ce point, chez de Maistre, quelque confusion dans les mots, mais non dans les idées. Le consentement humain dont il nous parle n'est pas celui dont parle Suarez; il en diffère autant que le consentement à payer une dette diffère du consentement à la contracter.

Voici en quels termes de Maistre, expliquant sa pensée, décrit le prétendu rôle de la volonté humaine dans l'établissement des gouvernements : « Il est très vrai, dans » un sens inférieur et grossier, que la souveraineté est » fondée sur le consentement humain; car si un peuple » quelconque s'accordait tout à coup pour ne pas obéir, » la souveraineté disparaîtrait, et il est impossible d'ima- » giner l'établissement d'une souveraineté sans imaginer » un peuple qui consent à obéir<sup>1</sup>. »

8. Il paraît donc indéniable que le comte de Maistre professe le droit divin providentiel.

Mais remarquons combien, somme toute, il est peu éloigné de ce que nous regardons comme la vérité.

L'idée qui lui tient surtout au cœur, celle qu'il veut par-dessus tout démontrer et sur laquelle il revient sans cesse, c'est que le peuple ne délibère jamais ou presque

<sup>1</sup> *Étude sur la souveraineté*, liv. I, ch. 1.

jamais sur le choix du souverain et n'est pas la source nécessaire de la souveraineté concrète.

Nous sommes pleinement d'accord avec lui sur ce point.

Il dit que les vertus, la valeur, la supériorité d'un homme le désignent pour le pouvoir : nous l'avons dit aussi, et nous répéterions volontiers avec de Maistre, qu'une famille n'est pas royale parce qu'elle règne, mais qu'elle règne parce qu'elle est royale.

Il dit que les circonstances, les événements, les aptitudes et les besoins de chaque peuple jouent un grand rôle dans la détermination du sujet du pouvoir : c'est aussi notre avis.

Il dit que la Providence intervient, grandit les talents, dispose les circonstances : nous avons proclamé cette vérité évidente.

Le grand publiciste n'est séparé de nous que parce qu'il n'aperçoit pas ou ne remarque pas l'acte libre, la prise de possession, qui seul procure immédiatement la souveraineté. La supériorité de vertus et de puissance donne la faculté d'acquérir la souveraineté, les circonstances en donnent l'occasion; mais ni celles-ci ni celle-là ne donnent par elles seules la souveraineté. Pour être souverain, il faut que celui qui possède la supériorité et que favorisent les circonstances use de l'une et profite des autres. N'étant pas jurisconsulte et n'ayant pas l'habitude d'analyser minutieusement les faits, de distinguer la cause prochaine de la cause reculée, la cause génératrice de la cause occasionnelle d'un droit, de Maistre passe sous silence l'acte volontaire qui est pourtant la cause prochaine et génératrice de la souveraineté.

Peu s'en faut, souvent, qu'il ne formule l'exacte vérité. Que dis-je ? il l'exprime quelquefois sans y prendre garde, par exemple, lorsqu'il dit : « La souveraineté est toujours » *prise*, jamais donnée, et une théorie plus profonde » découvre ensuite qu'il en doit être ainsi<sup>1</sup> ; » ou encore : « Les races royales paraissent couronnées de gloire et » d'honneur : elles *se placent*, et voici le plus grand signe » de leur légitimité<sup>2</sup> ; » ou encore : Dans le gouvernement républicain, « plusieurs hommes se sont *mis à leur* » *place*, comme ailleurs un seul l'a fait<sup>3</sup>. » Prendre la souveraineté vacante, *se mettre à sa place*, n'est-ce pas à quoi revient cet acte libre d'un ou plusieurs hommes que nous avons décrit sous le nom d'occupation du pouvoir ?

<sup>1</sup> *Soirées de Saint-Petersbourg*, 9<sup>me</sup> Entretien.

<sup>2</sup> *Essai sur le principe générateur etc.*, préface.

<sup>3</sup> *Étude sur la souveraineté*, liv. I, ch. VII.

## XLV

### Examen de la doctrine du vicomte de Bonald sur l'origine du pouvoir.

**Sommaire.** — 1. De Bonald ne diffère guère de Joseph de Maistre. — 2. Il repousse la théorie du droit divin surnaturel. — 3. Il admet la théorie du droit divin providentiel. — 4. Affinités entre cette théorie et celle de l'organisme social. — 5. Le désaccord entre de Bonald et nous est encore plus apparent que réel. — 6. Renvoi.

1. De Bonald pense et parle à peu près comme de Maistre.

2. Il ne professe pas plus que celui-ci la doctrine du droit divin surnaturel : « Le pouvoir est légitime, dit-il, » non dans ce sens que l'homme qui le possède y soit » nommé par un ordre visiblement émané de la divinité, » mais parce qu'il est constitué sur les lois naturelles et » fondamentales de l'ordre social, dont Dieu est l'au- » teur<sup>1</sup>. » — « M<sup>me</sup> de Staël, dit-il ailleurs, a singu- » lièrement brouillé toutes ces idées, et elle parle de la » doctrine du pouvoir divin comme si ceux qui la pro-

<sup>1</sup> *Législat. primit.*, discours préliminaire.

» fessent croyaient que la divinité avait, par une révélation  
 » spéciale, désigné telle ou telle famille pour gouverner  
 » un État. Il est facile d'avoir raison contre ses adver-  
 » saires lorsqu'on leur prête gratuitement des absur-  
 » dités <sup>1</sup>. »

3. C'est la théorie du droit divin providentiel qui se montre au premier plan dans toutes les œuvres de Bonald.

La Providence détermine le sujet du pouvoir par les lois de la nature, par les qualités qu'Elle donne à un homme, par les circonstances qu'Elle ménage.

« Que les rois se soient élevés dans les sociétés nais-  
 » santes par la profondeur de leur raison ou la hauteur  
 » de leur courage, est-ce au peuple, ou n'est-ce pas à la  
 » nature, ou plutôt à son auteur, qui a départi à quelques  
 » hommes les qualités d'esprit et de cœur qui les ont  
 » rendus propres à commander à leurs semblables, que  
 » l'honneur doit en être rapporté <sup>2</sup>? »

« Y a-t-il dans cette origine naturelle, et l'on peut dire  
 » historique, du pouvoir public la plus légère trace de  
 » souveraineté populaire? Le peuple n'a-t-il pas été trop  
 » heureux d'obéir à qui a su diriger son action et régler  
 » ses mouvements? Veut-on qu'il ait appelé lui-même  
 » celui qui devait le sauver? Mais alors cet homme s'était  
 » fait connaître à lui par des qualités qui avaient subjugué  
 » son admiration, et ne lui avaient plus laissé la liberté  
 » du choix. C'était un pouvoir secrètement conçu dans la  
 » société, et qui attendait le moment d'éclore, comme

<sup>1</sup> *Observations sur l'ouvrage de la baronne de Staël*, § v.

<sup>2</sup> *Du principe constitutif etc.*, ch. vi.

» dans nos sociétés l'enfant-roi encore dans le sein de sa  
 » mère <sup>1</sup>? »

4. Chose remarquable, de Bonald, encore plus que de Maistre, devient ici un précurseur de la théorie de l'organisme social. Il nous présente la société comme un être, et c'est une évolution naturelle de cet être qui lui donnerait tel ou tel organe de gouvernement :

« La société est un être, car si elle n'était pas un être,  
 » elle n'existerait pas. Il y a dans la société politique  
 » une volonté générale, un amour général, une force  
 » générale de parvenir à sa fin, qui est la conservation  
 » des êtres sociaux <sup>2</sup>. »

« L'homme ne peut pas plus donner une constitution à  
 » la société politique qu'il ne peut donner la pesanteur  
 » aux corps ou l'étendue à la matière, et, bien loin de  
 » constituer la société, l'homme, par son intervention, ne  
 » peut qu'empêcher que la société ne se constitue, ou,  
 » pour parler plus exactement, ne peut que retarder le  
 » succès des efforts qu'elle fait pour parvenir à sa cons-  
 » titution naturelle... La constitution de la société résulte  
 » de la nature des êtres qui la composent aussi néces-  
 » sairement que la pesanteur résulte de la nature des  
 » corps <sup>3</sup>. »

5. Avec tout cela, de Bonald, comme de Maistre, est au fond d'accord avec nous sur les faits qui déterminent le souverain, et il ne se sépare de nous que par une analyse incomplète de ces faits et par la qualification

<sup>1</sup> *Du principe constitutif etc.*, ch. vi.

<sup>2</sup> *Théorie du pouvoir*, liv. I.

<sup>3</sup> *Eod. op.*, préface.

inexacte qu'il leur donne. Voyez si la description qu'il fait du commencement du pouvoir n'est pas la description même d'un cas d'occupation du pouvoir : « Des familles » issues les unes des autres, établies sur le même territoire, ont vu la sûreté de leur vie et de leurs propriétés » menacée par un ennemi puissant, par le débordement » d'un fleuve ou par des animaux féroces. Un danger » commun a réuni toutes ces familles; mais cette foule, » sans un conseil et sans une direction, ne pouvait que » fuir, et il fallait combattre. Qu'au milieu de cette troupe » consternée, écoutant et rejetant à la fois les conseils » contradictoires et les mille moyens de salut imaginés » par la peur ou l'incapacité, il s'élève un homme fort » en paroles et en actions, qu'il soit écouté, qu'il entraîne » la multitude dans son avis, voilà le pouvoir ! Dira-t-on » que, dans l'exemple que nous avons cité, le peuple eût » pu ne pas obéir ? Non, car il n'est pas dans la nature » de l'homme, moins encore dans celle d'un peuple, qu'il » refuse les moyens de salut qui lui sont offerts, quand » le soin de sa propre conservation, la première de toutes » les nécessités, lui en fait sentir le besoin, et que sa » raison en approuve les moyens <sup>1</sup>. »

6. Nous allons signaler dans le chapitre qui suit une idée complémentaire de la doctrine du vicomte de Bonald :

<sup>1</sup> *Du principe constitutif*, ch. vi.

## XLVI

### La monarchie de droit divin.

**Sommaire.** — 1. Ce qu'il faut entendre par théorie de la monarchie de droit divin. — 2. Les adeptes du patriarcat sont nécessairement des adeptes de la monarchie de droit divin. — 3. De Bonald professe la monarchie de droit divin. — 4. Réfutation de l'idée et des arguments de ce publiciste. — 5. Aucun des grands théologiens, pas même Bossuet, n'a enseigné la théorie de la monarchie de droit divin. — 6. De Maistre ne l'enseigne pas non plus. — 7. Cette théorie est en désaccord avec les enseignements du Saint-Siège. — 8. Il y a aussi une théorie de la république de droit divin.

1. On entend par théorie de la monarchie de droit divin la théorie qui soutient que la monarchie est la seule forme de gouvernement qu'autorise le droit naturel.

Remarquons qu'on peut professer la monarchie de droit divin sans professer la souveraineté de droit divin : on peut soutenir, en effet, que la nature et Dieu exigent *un* monarque, sans soutenir qu'ils déterminent *le* monarque.

2. Les adeptes de la théorie du patriarcat, ceux du moins qui admettent que le pouvoir est transmis de plein

droit par la primogéniture, sont nécessairement des partisans de la monarchie de droit divin <sup>1</sup>.

3. En dehors de ce petit groupe, le vicomte de Bonald doit être regardé comme le plus solide champion de la monarchie de droit divin. Il croit non seulement que la monarchie est le seul régime de droit naturel, mais qu'elle est, par la force des choses, le seul possible et le seul pratiqué : il ramène à la monarchie toutes les formes de gouvernement, et ne voit que des monarchies bien ordonnées et des monarchies désordonnées. La monarchie bien ordonnée est celle où le pouvoir appartient d'une manière continue à un seul et même homme, et se transmet de mâle en mâle à sa descendance par ordre de primogéniture. Les sociétés civiles qui jouissent de cette monarchie ont seules la constitution *naturelle*, sont mêmes seules constituées. Les autres sont dans une situation contre nature, dans un équilibre installable, qui ne permet pas de dire qu'elles sont constituées. Elles tendent forcément, à travers le désordre et les épreuves, à revenir à la constitution naturelle, à la monarchie ordonnée. Mais laissons parler de Bonald :

« La première condition du pouvoir est d'être un....  
» C'est la tunique sans couture qui ne peut être divisée <sup>2</sup>. »

« Le pouvoir public doit être un, masculin, propriétaire  
» et perpétuel <sup>3</sup>. »

« Les mœurs ou lois naturelles à l'état domestique  
» de société, insensiblement développées, deviennent na-

<sup>1</sup> Voir l'abbé Roquette, *de la monarchie et de la république*.

<sup>2</sup> *Du principe constitutif etc.*, ch. VI.

<sup>3</sup> *Législat. primit.*, ch. X.

» turellement les lois *naturelles* à l'état public : telles que  
» sont l'unité et la masculinité du pouvoir, le droit de  
» primogéniture et l'inaliénabilité des domaines, lois fondamentales de l'État, comme elles le sont de la  
» famille <sup>1</sup>. »

« Il ne peut y avoir qu'une constitution ou une forme  
» de société constituée, parce que, sur un même objet, il  
» ne peut y avoir qu'un rapport nécessaire. Mais il peut  
» y avoir une infinité de formes de gouvernement, parce  
» qu'il peut y avoir, sur un même objet, une infinité de  
» rapports non nécessaires..., comme il n'y a qu'une ligne  
» droite d'un point à un autre, et une infinité de lignes  
» courbes.... Le gouvernement sera plus vicieux à mesure que le nombre qui exprimera les personnes exerçant le pouvoir s'écartera davantage de l'unité <sup>2</sup>. »

« Les sociétés non constituées sont agitées jusqu'à ce  
» que l'invincible nature ait repris son empire <sup>3</sup>. »

« Ainsi un peuple, malgré sa prétendue souveraineté,  
» n'a pas plus le droit de s'écarter de la constitution  
» politique de l'unité du pouvoir que de la constitution  
» religieuse de l'unité de Dieu. Il peut en avoir la force,  
» mais il n'en a pas le pouvoir, et cette force n'est que  
» celle qu'a tout homme de transgresser les lois religieuses  
» et morales <sup>4</sup>. »

« J'avance comme un fait que l'unité même physique  
» du pouvoir existe toujours dans toute société, c'est-à-dire  
» dire qu'il n'y a jamais qu'un seul homme à la fois qui

<sup>1</sup> *Législat. primit.*, ch. IV.

<sup>2</sup> *Théorie du pouvoir*, ch. IV.

<sup>3</sup> *Eod. loc.*

<sup>4</sup> *Eod. loc.*

» énonce une volonté et commande une action dans la  
» société <sup>1</sup>. »

« Le pouvoir est toujours un, malgré des apparences  
» contraires, car la politique a comme l'astronomie des  
» mouvements réels et des mouvements apparents <sup>2</sup>. »

Même « dans un état populaire, je ne vois qu'un  
» homme qui propose une loi et des hommes qui l'ac-  
» ceptent <sup>3</sup>. »

4. De Bonald fait un sophisme lorsqu'il dit, en un lan-  
gage du reste incorrect, qu'il ne peut y avoir qu'une cons-  
titution ou qu'une forme de société constituée, « parce  
que sur un même objet il ne peut y avoir qu'un rapport  
nécessaire. »

D'abord, toutes les sociétés civiles ne sont pas « le  
même objet. » Elles diffèrent par le nombre des associés,  
par les mœurs, par les qualités, par les vices, par les  
besoins, par le degré de lumière.... Puisqu'elles sont  
différentes, les gouvernements qui leur conviennent peuvent  
être différents. Le raisonnement du vicomte de Bonald  
est aussi juste que le serait celui-ci : tous les hommes  
doivent porter exactement le même vêtement, car sur un  
même objet il ne peut y avoir qu'un rapport nécessaire.

De plus, bien qu'il soit théoriquement vrai que, pour  
une société déterminée, il y a un gouvernement qui est le  
meilleur possible eu égard à tous les éléments de la  
situation, il n'est pas permis d'affirmer que ce gouver-  
nement, sur lequel d'ailleurs on peut se tromper, est

<sup>1</sup> *Législat. primit.*, ch. III.

<sup>2</sup> *Du principe constitutif*, ch. VI.

<sup>3</sup> *Législat. primit.*, ch. III.

obligatoire pour cette société; car, s'il n'y a, dans chaque  
cas, qu'un gouvernement qui soit le meilleur, il peut y  
en avoir d'autres qui soient bons, et les sociétés, comme  
les individus, sont seulement obligées de chercher le bien  
et non la perfection.

De Bonald émet, en outre, un paradoxe lorsqu'il avance  
que partout, même dans les polyarchies, même dans la  
démocratie, « il n'y a jamais qu'un seul homme à la fois  
qui commande une action. » Il en donne pour preuve que  
toute loi est proposée par un seul homme, comme si pro-  
poser une loi et l'imposer étaient la même chose. Nous  
avons bien dit nous-même que la démocratie, directe ou  
indirecte, aboutit souvent à une sorte de monarchie irres-  
ponsable et redoutable, parce qu'un homme y acquiert  
une telle influence, une telle puissance, qu'il impose vrai-  
ment aux assemblées tout ce qu'il propose. Mais nous  
n'avons point dit qu'il en est toujours ainsi. Quand une  
assemblée n'est pas paralysée par l'enthousiasme, l'in-  
térêt ou la peur, il est clair que celui qui propose de  
commander une action ne la commande pas par là-  
même à lui seul, et que la majorité seule, en érigeant la  
proposition en loi, fait acte de souveraineté.

La monarchie de droit divin ne s'appuie donc sur  
aucun argument sérieux. Pour la faire admettre, il faudrait  
démontrer que toutes les autres formes de gouvernement,  
ou bien ne peuvent s'établir qu'en lésant un droit, ou bien  
ne peuvent fonctionner selon la justice, ou bien sont im-  
puissantes à procurer l'ordre et le progrès à la société. On  
ne peut faire cette démonstration. En théorie, la raison  
conçoit que ces gouvernements puissent s'établir légitime-  
ment, observer les lois naturelles et divines, pourvoir à



tous les besoins des sujets. En pratique, l'expérience montre qu'ils se sont parfois acquittés de leur mission avec succès et grandeur.

5. Aucun des grands théologiens classiques n'a professé la monarchie de droit divin.

Bossuet lui-même, malgré son admiration pour la monarchie, ne soutient point qu'elle est le seul gouvernement légitime. « Il n'y aucune forme de gouvernement, ni aucun établissement humain, dit-il, qui n'ait ses inconvenients ; de sorte qu'il faut demeurer dans l'État auquel un long temps a accoutumé le peuple. C'est pourquoi Dieu prend sous sa protection tous les gouvernements légitimes, en quelque forme qu'ils soient établis ; qui entreprend de les renverser n'est pas seulement ennemi public, mais encore ennemi de Dieu <sup>1</sup>. »

6. Le comte de Maistre n'admet pas non plus la monarchie de droit divin : « Il est impossible qu'une nation ne soit pas faite pour le gouvernement sous lequel on la voit déployer à la fois toutes ses facultés morales : or, comme toutes les nations sont parvenues à ce haut point de grandeur sous des gouvernements différents, il s'en suit que tous les gouvernements sont bons <sup>2</sup>. »

7. La thèse de la monarchie de droit divin est contraire aux enseignements répétés du Saint-Siège. Léon XIII, dans l'encyclique *Immortale Dei*, la repousse à deux reprises : « La souveraineté n'est en soi nécessairement liée

<sup>1</sup> *Politique tirée de l'Écriture sainte*, liv. II, art. 1, prop. XII. — Voir aussi *Eod. loc.*, prop. VI et liv. II, conclusion, et le 5<sup>me</sup> Avertissement, XLVIII.

<sup>2</sup> *Étude sur la souveraineté*, liv. I, ch. VII.

» à aucune forme de gouvernement ; elle peut légitimement revêtir toutes celles qui sont susceptibles de procurer efficacement le bien commun <sup>1</sup>. » Et plus loin : « Les enseignements et les décrets de l'Église, si on les interprète sainement, ne condamnent aucune des diverses formes de gouvernement, car elles n'ont rien qui répugne à la doctrine catholique, et elles peuvent toutes, par un fonctionnement régulier et conforme à la justice, assurer le bonheur de la société civile <sup>2</sup>. » Léon XIII revient encore sur ce point dans l'encyclique *Libertas* du 20 juin 1888 : « Des diverses formes de gouvernement, pourvu qu'elles soient en elles-mêmes aptes à procurer le bien des citoyens, l'Église n'en rejette aucune ; mais elle veut, et la nature s'accorde avec elle pour l'exiger, que leur institution ne viole le droit de personne et sur tout n'ait pas lieu au détriment des droits de l'Église <sup>3</sup>. »

8. S'il y a une thèse de la monarchie de droit divin, il y a aussi une thèse de la république de droit divin. On peut donner ce nom à l'opinion des nombreux publicistes qui soutiennent que la république est le seul gouvernement qui soit de droit naturel. Cette opinion, aussi peu scientifique et aussi arbitraire que la précédente, se réfute de

<sup>1</sup> « Jus autem imperii per se non est cum ulla reipublicæ forma necessario copulatum : aliam sibi vel aliam assumere recte potest, modo utilitatis bonique communis reapse efficientem. »

<sup>2</sup> « Quibus tamen dictis decretisque si recte dijudicari velit, nulla per se reprehenditur ex variis reipublicæ formis, ut quæ nihil habent, quod doctrinæ catholicæ repugnet, eademque possunt, si sapienter adhibeantur et juste, in optimo statu tueri civitatem. »

<sup>3</sup> « Ex variis reipublicæ generibus, modo sint ad consulendum utilitati civium per se idonea, nullum quidem Ecclesia respuit : singula tamen vult, quoad plane idem natura jubet, sine injuria cujusquam, maximeque integris Ecclesiæ juribus, esse constituta. »

la même manière, avec un *à fortiori* tiré de cette double considération que le gouvernement républicain est bien moins répandu et offre d'habitude beaucoup plus d'imperfections que le gouvernement monarchique. Il s'agit, du reste, presque toujours dans l'esprit de ces publicistes de la seule république démocratique, et c'est la thèse de la souveraineté du peuple qu'ils posent. Nous savons comment on la soutient et comment on la renverse.

## XLVII

## Système de Haller sur l'origine du pouvoir.

---

**Sommaire.** — 1. La doctrine de Haller sur l'origine du pouvoir se confond avec sa doctrine sur l'origine de la société civile. — 2. Formation du pouvoir d'après Haller. — 3. Ce système, en somme, fait dériver le pouvoir du consentement individuel de tous les sujets. — 4. Ce système dissout la société civile en une foule de sociétés particulières où le prince est toujours une des parties contractantes. — 5. Le système de Haller ne rend pas compte des pouvoirs universellement exercés par les souverains. — 6. Le mécanisme proposé par Haller ne peut procurer l'unité de la souveraineté dans un groupe donné. — 7. Il y a une part de vérité dans la doctrine de Haller. — 8. Influence de la doctrine de Haller sur celles de Taparelli et de M. Rothe.

1. De Haller a sur l'origine de la souveraineté une théorie originale, qu'on peut appeler la théorie des conventions individuelles.

Nous l'avons forcément déjà exposée et déjà réfutée dans notre revue des erreurs relatives à la formation de la société civile; car, pour de Haller, l'origine de la société civile et celle de la souveraineté sont identiques, et, soit dans l'exposition, soit dans la discussion de ce système, les deux questions sont indivisibles.

Nous n'ajouterons que quelques traits au tableau qui a été tracé ailleurs de cette doctrine <sup>1</sup>.

2. De Haller donne du souverain la définition suivante : « Un prince est un seigneur indépendant qui commande à d'autres et n'est lui-même au service de personne <sup>2</sup>. »

Cette définition peut être, à la rigueur, acceptée par toutes les opinions.

Mais on a vu que, d'après de Haller, le prince ne commande qu'à ceux qui ont pris individuellement à son égard et dans son intérêt privé des engagements de service. Tout le pouvoir du souverain se réduit au droit de se prévaloir des clauses déposées dans des contrats multiples et divers, qui lui ont été consentis sous l'empire de la faiblesse et du besoin.

« Un homme entièrement libre; un grand nombre d'individus, à raison des avantages qu'ils y trouvent, se rallient dans la suite à cet homme, sans violence, sans contrainte, mais par divers rapports naturels, par diverses conventions aussi libres, aussi équitables qu'on voudra les imaginer <sup>3</sup> : » telle est, décrite par de Haller lui-même, la manière dont, suivant lui, naît la souveraineté et, du même coup, la société civile.

Être indépendant, être servi et obéi par d'autres, voilà les deux éléments constitutifs de la souveraineté.

Le premier élément vient de la force, qui vient de la nature et des circonstances. Le second vient des conven-

<sup>1</sup> Voir *supra*, xxiv.

<sup>2</sup> *Restauration de la science politique*, ch. xviii.

<sup>3</sup> *Oper. cit.*, discours prélimin.

tions particulières par lesquelles ceux qui ont besoin des secours de la force se mettent à son service.

La souveraineté a donc deux origines, l'une reculée, la force; l'autre immédiate, les conventions particulières. Toutes les deux, bien entendu, sont providentielles, et de Haller, avec tous les catholiques, proclame que le pouvoir est voulu de Dieu.

3. Ce système ne suppose pas la souveraineté initiale du peuple, pour laquelle de Haller manifeste une véritable horreur. Mais il suppose une chose qui n'en est pas très éloignée et qui est peut-être pire, l'indépendance initiale des individus. C'est, en effet, par des conventions particulières qu'ils sacrifient cette indépendance. Sans doute, on nous dit que la faiblesse et le besoin réclament ces engagements de service; mais pourtant de Haller reconnaît que ces conventions sont libres. Donc, même dans sa théorie et quoi qu'il en dise, il y a un état de nature primitif sans lien social, et c'est de la volonté des sujets que le souverain tient le pouvoir de leur commander. Seulement, ce n'est pas de la volonté de la majorité des sujets, c'est de la volonté de chacun d'eux et, par conséquent, de leur unanimité, dans une mesure différente pour chacun, qu'il a reçu ce pouvoir.

4. Nous avons déjà remarqué que ce système dispense les hommes d'avoir des vues communes poursuivies par de communs efforts, supprime en réalité toute association générale, et dissout la prétendue société civile en une foule de petites sociétés particulières. Le souverain fait partie de toutes, mais les sujets ne font partie que de l'une d'elles, et ne sont point associés entre eux.

5. Cette théorie ne rend pas compte de la souveraineté telle qu'elle est universellement comprise et telle que la raison la réclame : le souverain de Charles de Haller ne peut commander les démarches et les sacrifices nécessaires au bien commun, si les contrats individuels, qui sont la seule source de son pouvoir, ne lui en donnent pas expressément le droit à l'égard de chaque sujet. Il n'est pas chargé, du reste, de poursuivre le bien commun ; il n'a, comme tout autre individu, qu'à poursuivre son bien propre et ne doit s'inquiéter que de ses seuls intérêts privés. Ce sera charité pure s'il s'occupe du bien collectif de ses sujets, et cette charité, il ne peut l'exercer qu'à ses seuls dépens.

6. Il y a plus. Le mécanisme proposé par de Haller, nous l'avons vu, ne peut pas procurer à coup sûr l'unité de la souveraineté dans un groupe donné : or, la souveraineté qui n'est pas une n'est plus la souveraineté, mais l'impuissance. En effet, qu'est-ce qui prouve que tous les membres du groupe, excepté un, se subordonneront les uns aux autres, et ne formeront qu'une unique pyramide terminée par le seul homme resté indépendant ? Il est bien plus probable qu'un assez grand nombre d'individus resteront indépendants et seront les sommets d'autant de faisceaux d'engagements de service. D'autres, sans recevoir personne sous leur dépendance, seront pourtant assez forts, ou assez fiers, ou assez fous, pour rester indépendants. Toutes ces souverainetés entremêlées, toutes ces indépendances juxtaposées constituent l'anarchie. Si l'on allègue que le plus fort, pour arracher le groupe à l'impuissance ou au désordre, saura bien assujettir à son

service tous les autres indépendants, on abandonne par là même la thèse que la souveraineté n'a pas d'autre fondement, ou plutôt n'est pas autre chose que l'ensemble des droits privés qu'un homme libre a, par des conventions particulières, joints à son autorité maritale et à sa puissance paternelle. On lui donne inconsciemment pour fondement une nécessité d'ordre public qui lui enlève le caractère d'un simple droit privé.

7. Tout n'est pas faux pourtant dans la thèse de Haller ; loin de là. Il est dans le vrai, et nous sommes, on l'a vu, d'accord avec lui, lorsqu'il présente la force comme un titre à la souveraineté et comme la condition première de son acquisition. La force, pour de Haller et pour nous, ce n'est pas l'emploi de la violence : c'est la puissance par la richesse, l'intelligence, la science ou le courage ; c'est l'aptitude, par conséquent, à exercer les hautes fonctions de la souveraineté.

Il est dans le vrai lorsqu'il nie la souveraineté du peuple, inaliénable ou aliénable.

Il faut encore lui accorder que, non pas toujours, mais bien souvent, l'État et la souveraineté ont eu pour point de départ historique des contrats intervenus entre un riche propriétaire et des tenanciers ou des locataires de services. De Haller fait admirablement ressortir l'injustice qu'il y aurait, si, dans cette hypothèse, les tenanciers et serviteurs, sous prétexte de souveraineté du peuple, venaient à ravir l'indépendance à l'homme puissant autour duquel ils se sont tout d'abord groupés en suppliants.

Mais ce ne sont point les conventions particulières

intervenues entre le seigneur et chacun des tenanciers et serviteurs qui par elles-mêmes ont conféré la souveraineté au premier. La souveraineté est tantôt plus, tantôt moins, en tout cas autre chose que l'ensemble de ces droits conventionnels. Ces droits sont établis dans l'intérêt du seigneur, tandis que la souveraineté est le droit de commander ce qui peut procurer le bien commun du groupe. Le seigneur l'a acquise par l'occupation qu'il en a faite au moment même où il s'est entouré de tenanciers et de serviteurs, et à laquelle ceux-ci se sont, du reste, prêtés.

Il serait faux de dire que toutes les souverainetés ont eu cette cause occasionnelle et ont commencé de cette manière. Il est certain qu'aucune n'a continué de porter exclusivement sur des tenanciers et des locateurs de services. Le système de Haller est en contradiction avec les faits et avec l'histoire. Où sont les souverains qui peuvent produire les liasses de contrats individuels en vertu desquels leurs sujets leur doivent obéissance? Où sont les souverains qui ont des droits spéciaux et différents à l'égard de chacun de leurs sujets? Où sont les gouvernements qui, de Haller étant juge, ne sont pas usurpateurs ou tyranniques? Quand une théorie donne un tel démenti à la pratique universelle, on peut être sûr que ce n'est pas la pratique qui s'écarte de la vérité.

8. Les doctrines de Haller ont eu de l'influence sur les travaux de Taparelli, et indirectement, ce semble, sur ceux de M. Rothe.

## XLVIII

### Doctrines de Taparelli sur l'origine du pouvoir.

**Sommaire.** — 1. Taparelli et son école sont peu éloignés de ce qui nous paraît être la vérité. — 2. Ils n'admettent pas la souveraineté primitive du peuple, mais principalement pour un motif peu satisfaisant et même inexact. — 3. Le pouvoir va naturellement à la personne qui se trouve nantie de la supériorité de fait. — 4. Mais la supériorité ne détermine pas par elle seule le sujet du pouvoir : certains faits viennent investir du pouvoir celui qui a la supériorité. — 5. Quels sont ces faits? Déjà examinés à propos de l'origine de la société civile, ils ne nous demandent plus que de courtes observations. — 6, 7, 8. Remarques sur chacun des trois faits qui, d'après Taparelli, confèrent le pouvoir. — 9. Opinion de Taparelli sur le droit de révolte. — 10. Deux arguments *ad hominem* adressés à Taparelli sur ce sujet. — 11. Disciples de Taparelli.

1. Taparelli, on l'a vu, est le chef d'une école théologique qui, sur les questions de droit public que nous étudions, se sépare de la doctrine classique<sup>1</sup>.

Cette école, et surtout son chef, sont, en ce qui concerne l'origine du pouvoir concret, à peu de distance de ce que nous tenons pour la vérité. Ils brûlent, comme

<sup>1</sup> Le désir de ne pas être en contradiction avec les grands théologiens scolastiques porte Taparelli et son école à expliquer parfois la doctrine de saint Thomas ou de Suarez d'une manière qui la dénature. (Voir notamment Taparelli, note LXXIX.) La réalité est que l'enseignement de Suarez, de Bellarmin, etc., et celui de Taparelli, sont absolument différents.

disent les enfants dans quelques-uns de leurs jeux. Ils mettent la main sur plusieurs points de l'idée exacte, sans la voir nettement et sans lui donner son vrai et unique nom.

2. Ils repoussent comme nous et réfutent la thèse que le peuple serait nécessairement le souverain primitif.

Seulement leur attaque est presque toujours embarrassée par des arguments pénibles tirés de ce prétendu principe, qu'il n'y a pas de société sans chef, et que c'est l'autorité concrète qui seule donne l'être, la forme à toute société, seule constitue la société civile en particulier, et seule, par conséquent, crée le peuple. Avant l'autorité concrète, la multitude ne serait pas associée; il n'y aurait que des individus et pas de peuple, et il ne saurait être question de peuple souverain<sup>1</sup>.

A quoi les scolastiques pourraient répondre : c'est précisément l'autorité concrète que nous plaçons dans la multitude et donnons à la majorité, dès que le pacte social est formé<sup>2</sup>; l'on ne peut donc pas nous objecter que les individus ne sont point reliés entre eux tant que le pouvoir n'est pas aux mains « d'un homme ou d'un sénat : » la multitude est un sénat.

<sup>1</sup> Taparelli, *Essai etc.*, n° 421 et s. — M\*\* B\*\*, *Institutes de droit naturel*. « Avant que le corps social soit constitué, lit-on dans ce dernier ouvrage, par l'union actuelle de ses deux éléments, le chef et les membres, il n'existe ni communauté formelle, ni peuple.... La multitude ne peut recevoir la forme de peuple que de la constitution du corps social et de l'autorité qui donne à ce corps son être propre et sa vie.... Mais il est contradictoire de supposer que l'autorité résulte naturellement de la constitution du peuple, si le peuple lui-même ne peut être constitué que conséquemment à l'autorité et par l'efficacité propre à celle-ci. » (T. II, ch. IV, art. 3, sect. II, n° 428.)

<sup>2</sup> On sait que les scolastiques admettent un pacte social. — Voir *supra*, XVII. •

On a vu, du reste, qu'il n'est pas exact de dire que l'autorité est essentielle à l'existence des sociétés : elle n'est essentielle à la formation ou existence d'aucune; elle est seulement indispensable ou très utile au fonctionnement de la plupart.

Ce n'est pas sur ce mauvais terrain qu'il faut se placer pour combattre la théorie de Suarez, et l'on a pu voir que les bons points d'attaque sont ailleurs et sont nombreux.

3. A qui Taparelli accorde-t-il la souveraineté première qu'il refuse avec raison au peuple ?

Il commence par exprimer cette idée générale, à laquelle nous pouvons presque souscrire, que le pouvoir va naturellement à la personne physique ou collective qui se trouve nanti de la supériorité de fait et qui est le plus apte à procurer la fin de la société.

« L'autorité sociale, en passant à l'état coneret, va s'attacher naturellement aux individus les plus propres à procurer la fin de la société et de l'autorité<sup>1</sup>. »

« Dans toute transition d'un état antérieur à un état de société particulière, libre ou nécessaire, la loi naturelle et constante, c'est que l'autorité, la supériorité de droit, se rencontre avec la supériorité de fait qui est le plus en harmonie avec le caractère ou la fin spéciale d'une société<sup>2</sup>. »

4. Mais la supériorité détermine-t-elle donc par elle-même le sujet du pouvoir ? Nullement ; Taparelli nous le dit nettement :

<sup>1</sup> *Essai etc.*, n° 472.

<sup>2</sup> *Eod. op.*, n° 477.

« N'exagérons rien et précisons les choses : que le  
 » pouvoir passe naturellement aux plus capables, on ne  
 » peut le nier ; mais que cette capacité suffise seule pour  
 » qu'on puisse déterminer la personne dans laquelle le  
 » pouvoir est actualisé, c'est un principe d'une fausseté  
 » évidente : car rien n'est plus difficile à constater, à  
 » déterminer avec certitude que la vraie capacité requise  
 » pour le gouvernement de la société<sup>1</sup>. »

Il faut donc que certains faits viennent du même coup révéler la capacité et lui conférer le pouvoir.

Jusqu'à-là nous sommes d'accord avec Taparelli.

5. Mais, à ses yeux, quels sont ces faits ?

Nous les connaissons, car ce sont les mêmes qui, dans sa conception, engendrent la société civile elle-même, et nous les avons examinés à propos de l'origine de cette société.

C'est en premier lieu et surtout un double fait naturel, la paternité et la propriété foncière réunies sur la tête d'un homme indépendant.

C'est en second lieu la victoire et la conquête à la suite d'une juste guerre, ce que Taparelli appelle le droit prédominant d'autrui.

C'est enfin le choix et le consentement des sujets.

6. Nous avons prouvé<sup>2</sup> que les droits du père et ceux du propriétaire n'égalent point ceux du souverain, et que, par conséquent, leur seule réunion ne peut former la souveraineté, pas plus que l'addition de deux quantités de diverses natures ne peut fournir une grandeur d'un troi-

<sup>1</sup> *Essai etc.*, n° 516.

<sup>2</sup> Voir *supra*, XXI, 8.

sième ordre et plus considérable que le total des deux autres.

Mais ce qui est vrai, et ce qui fait que Taparelli est tout près de la réalité, c'est que les qualités de père et de propriétaire donnent à l'homme indépendant qui les réunit l'occasion et les moyens de s'emparer du pouvoir : or, c'est la prise de possession du pouvoir vacant qui, nous l'avons vu, est le mode originaire de l'acquérir.

7. Sur la conquête, nous sommes d'accord avec Taparelli : elle peut être légitime et conférer le pouvoir au vainqueur. Mais il s'agit là d'un mode dérivé d'acquérir la souveraineté, et ce n'est que sur le mode originaire que planent les nuages et les controverses.

8. Quant au consentement du peuple, de deux choses l'une : ou le peuple, par un choix délibéré, par un vote exprès et spontané, a désigné le souverain ; ou il a seulement encouragé de ses vœux et fortifié de son adhésion le souverain qui s'est emparé du pouvoir vacant. Au premier cas, on doit dire que le peuple a pris lui-même possession du pouvoir avant de le donner, qu'il a été le premier occupant de la souveraineté, que l'élection qu'il a faite est une cession, et qu'elle est, à la vérité, pour le cessionnaire un mode d'acquérir la souveraineté, mais un mode dérivé. Au second cas, le peuple n'a pas donné le pouvoir ; il a seulement favorisé ou applaudi la prise de possession du pouvoir. Ses vœux et son adhésion ont provoqué ou facilité l'occupation. C'est l'occupation qui a fait acquérir la souveraineté, ce n'est pas le consentement du peuple.

## OUVRAGES DU MÊME AUTEUR :

**Étude sur l'erreur en droit romain et en droit français.** Cotillon, éditeur, F. Pichon, successeur. 1 vol. in-8°. Prix. . . . . 5 fr.

**L'Hypothèque judiciaire : son passé, son présent, son avenir.** Cotillon, éditeur, F. Pichon, successeur. 1 vol. in-8°. Prix. . . . . 5 fr.

### EN VENTE :

#### A LA LIBRAIRIE COTILLON

**F. PICHON, Successeur**

24, rue Soufflot,

LYON-CAEN et RENAULT, professeurs à la Faculté de droit de Paris et à l'École des sciences politiques. Traité de droit commercial. Nouvelle édition comprenant environ 8 vol. in-8°.

Il paraîtra 2 vol. par an à partir du mois de novembre 1888.

La première édition de cet ouvrage, publiée sous le titre de *Précis de droit commercial*, a été couronnée par l'Académie des sciences morales et politiques (Prix Wolowski).

Les volumes comprennent les matières suivantes :

I. Des actes de commerce et des commerçants. De la juridiction commerciale. — II. Des sociétés commerciales. — III et IV. Des contrats commerciaux (vente, gage, commission, transport, effets de commerce, opérations de banque et de bourse. — V. Du commerce maritime. — VI. Des assurances non maritimes, spécialement des assurances contre l'incendie et des assurances sur la vie. — VII. Des faillites et banqueroutes. — VIII. De la propriété industrielle (brevets d'invention, dessins et modèles industriels, des marques de fabrique et de commerce, du nom commercial). Chaque volume sera suivi d'une table analytique détaillée.

**LES CODES FRANÇAIS**, collationnés sur les textes officiels par L. TRIPIER, revus et mis au courant par Henry MONNIER, professeur agrégé près la Faculté de droit de Bordeaux, — contenant la conférence des articles entre eux, sous chaque article les textes anciens et nouveaux qui les expliquent, les complètent ou les modifient, etc., etc. 1888, 38<sup>e</sup> édition. Une édition paraît chaque année.

|                                       |        |
|---------------------------------------|--------|
| Édition in-8°, 1 vol. broché. . . . . | 20 fr. |
| — — — — — relié. . . . .              | 23 »   |
| — in-32 — — — — — broché. . . . .     | 6 »    |
| — — — — — relié. . . . .              | 7 »    |

NOTA. — Trois bons placés en regard du titre de chaque exemplaire des Codes, format in-8°, permettent de retirer gratuitement pendant 3 ans les suppléments publiés annuellement. — Après l'épuisement des bons gratuits, on peut se procurer — au prix de 1 fr. 50 par an — les suppléments. De cette façon, on a un Code perpétuellement au courant.

**ACCARIAS (C.)**, inspecteur général des Facultés de droit, professeur à la Faculté de Paris. Précis de droit romain contenant, avec l'exposé des principes généraux, le texte, la traduction et l'explication des Institutes de Justinien, et suivi : 1<sup>o</sup> d'une Table alphabétique des matières; 2<sup>o</sup> d'une Table des textes des Institutes; 3<sup>o</sup> d'une Table des textes littéraires indiqués ou expliqués. (Chaque volume contient la matière d'un examen et se vend séparément).

|                                                                          |        |
|--------------------------------------------------------------------------|--------|
| Tome 1 <sup>er</sup> , 4 <sup>e</sup> édit., 1886, 1 vol. in-8°. . . . . | 14 fr. |
| Tome II, 3 <sup>e</sup> édit., 1882, 1 vol. in-8°. . . . .               | 11 »   |

#### A LA LIBRAIRIE GUILLAUMIN & C<sup>ie</sup>

14, rue Richelieu.

**Préparation à l'étude du droit** : étude des principes par M. J.-G. COURCELLE-SENEUIL, membre de l'Institut. 1 vol. in-8°. Prix. 8 fr.

**L'Ancien Droit** considéré dans ses rapports avec l'histoire de la société primitive et avec les idées modernes, par HENRY SUMNER MAINE, professeur de droit à l'Université d'Oxford, traduit sur la 4<sup>e</sup> édition anglaise, par M. J.-G. COURCELLE-SENEUIL. 1 vol. in-8°. Prix. . . . . 7 fr. 50

**Cours de droit constitutionnel**, professé à la Faculté de droit de Paris, par ROSSI; recueilli par M. A. PORÉE. 2<sup>e</sup> édition. 4 vol. in-8°. Prix. . . . . 30 fr.

**Traité de droit pénal**, par LE MÊME, 3<sup>e</sup> édition. Précédé d'une *Introduction* par M. FAUSTIN HÉLIE, membre de l'Institut. 2 beaux vol. in-8°. Prix. . . . . 15 fr.

**Le Droit international codifié**, par BLUNTSCHLI, professeur ordinaire à la Faculté de Heidelberg. Traduit de l'allemand par C. LARDY. 4<sup>e</sup> édit., revue et très augmentée, accompagnée d'un portrait de Bluntschli. 1 vol. in-8°. Prix. . . . . 10 fr.

**Le Droit public général**, par LE MÊME; traduit de l'allemand et précédé d'une Préface par M. ARMAND DE RIEDMATTEN, docteur en droit, avocat à la cour de Paris. 2<sup>e</sup> édit. 1 vol. in-8°. Prix. . . . . 8 fr.

**Théorie générale de l'État**, par LE MÊME; traduit de l'allemand et précédé d'une Préface par M. ARMAND DE RIEDMATTEN. 2<sup>e</sup> édit. 1 vol. in-8°. Prix. . . . . 8 fr.

**La Politique**, par LE MÊME, traduit de l'allemand et précédé d'une Préface par M. ARMAND DE RIEDMATTEN. 2<sup>e</sup> édit. 1 vol. in-8°. Prix. . . . . 8 fr.

**Essai sur l'histoire du Droit français depuis les temps anciens jusqu'à nos jours, y compris le droit public et privé de la Révolution française**, par F. LAFERRIÈRE, membre de l'Institut, inspecteur général des Facultés de droit. Nouvelle édition publiée par M. LAFERRIÈRE, président de section au Conseil d'Etat. 2 vol. in-8°. Prix. . . . . 14 fr.

**Traité de droit français privé et public**, par M. A. MOULLART, docteur en droit, conseiller à la cour d'Amiens. 2<sup>e</sup> édition. 1 vol. in-8°. Prix. . . . . 10 fr.

**Des délits et des peines**, par BECCARIA. 2<sup>e</sup> édition, avec une *Introduction* et un *Commentaire*, revus et augmentés de notes nouvelles, par M. FAUSTIN HÉLIE, membre de l'Institut. 1 vol. in-18. Prix. . . . . 3 fr. 50



9. Sur une autre question, nous sommes en désaccord avec Taparelli.

Il n'admet pas que la tyrannie du souverain donne aux sujets le droit de se révolter. Il concède qu'une « perversité totale et *invariablement* obstinée » ou encore « qu'une résolution arrêtée de vouloir *directement et avec une entière connaissance* le mal de la société » frappent théoriquement le prince de l'incapacité de posséder l'autorité. Mais, faute d'un juge supérieur au prince et aux sujets et devant qui la preuve puisse être faite, il ne permet pas aux derniers de se prévaloir de cette incapacité ; de telle sorte qu'en fait la révolte n'est jamais permise, excepté toutefois dans le cas où la constitution réserve formellement au peuple le droit de révoquer le prince en telle ou telle hypothèse et suivant telles ou telles formes déterminées <sup>1</sup>.

10. Nous avons réfuté l'opinion de Taparelli en défendant la nôtre <sup>2</sup>. Complétons seulement notre argumentation par deux objections *ad hominem*.

Taparelli admet que la folie ou l'idiotisme du prince est un cas d'incapacité qui délie de plein droit les sujets du devoir d'obéissance <sup>3</sup> : ils sont donc juges de la réalité de la folie ou de l'idiotisme. Dès lors pourquoi ne seraient-ils pas juges de la réalité de la tyrannie ? On allègue que les faits qui manifestent la folie sont toujours plus évidents que ceux qui manifestent la perversité du souverain. Nous le nions. En tout cas, cette simple diffé-

<sup>1</sup> *Essai etc.*, n° 1013 et suiv.

<sup>2</sup> Voir *supra*, XXIX, 8 et s.

<sup>3</sup> *Essai etc.*, n° 1019.

rence de fait ne suffirait pas à donner un fondement philosophique à la distinction qu'on propose.

Les théologiens les plus attachés au Souverain Pontife, nous dit Balmès, enseignent que le Pape, infallible lorsqu'il parle *ex cathedra*, ne l'est pas comme simple particulier, et peut, en cette qualité, tomber dans l'hérésie. « Ce cas échéant, les théologiens sont d'avis que le Pape » perd sa dignité, les uns soutenant qu'il faudrait le » destituer, les autres que la destitution résulte du seul » fait qu'il s'est écarté de la foi <sup>1</sup>. » Taparelli doit certainement admettre l'une de ces deux opinions. Quelle que soit celle qu'il adopte, nous avons le droit de lui demander comment il la concilie avec l'inviolabilité absolue qu'il attribue au pouvoir temporel.

11. Taparelli compte beaucoup de disciples parmi les théologiens contemporains. A ceux que nous avons indiqués ailleurs, nous ajouterons ici l'abbé Bensa <sup>2</sup> et Mgr Henry Sauvé <sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Balmès, *le Protestantisme etc.*, ch. LVI.

<sup>2</sup> *Juris natural. univ. summa* (1856).

<sup>3</sup> *Questions religieuses et sociales de notre temps*. (Paris et Laval, 1887.)

## Système de M. Rothe sur la souveraineté et la manière de l'acquérir.

**Sommaire.** — 1. M. Rothe a sur la souveraineté une conception nouvelle et intéressante. — 2. La souveraineté, à ses yeux, n'est pas un pouvoir de *commander*, mais un simple pouvoir de *contraindre* en vue du bien commun. — 3. Le droit d'empêcher le mal, qui réside en chacun de nous, constitue la souveraineté dès que la force publique y est jointe. Qu'est-ce que la force publique? — 4. Définition de la souveraineté dans cette conception. — 5. Dès qu'il y a un souverain, les autres membres du groupe doivent ordinairement s'abstenir d'exercer leur droit propre d'empêcher le mal. — 6. En revanche, le droit d'empêcher le mal par la contrainte prend aux mains du souverain une singulière extension. — 7 et 8. A qui appartient la souveraineté. Distinction entre la souveraineté et la souveraineté légitime. La souveraineté appartient à quiconque l'exerce, mais non pas la souveraineté légitime. — 9. Causes de la souveraineté légitime. — 10. La cause la plus intéressante est « le fait d'être le mieux en mesure de procurer le bien commun. » — 11. Ce fait donne droit à l'acquisition originaire de la souveraineté. — 12. Et même à son acquisition dérivée. — 13. M. Rothe nous rassure sur la stabilité du pouvoir que paraît compromettre cette dernière thèse. — 14. Nous n'admettons point l'idée fondamentale du système de M. Rothe, savoir, que la souveraineté n'est que l'exemplaire agrandi du droit d'empêcher le mal qui réside en chaque homme. Discussion. — 15 et 16. Préoccupations auxquelles obéit M. Rothe. Elles ne sont pas fondées. — 17. Nous ne pouvons admettre non plus que la souveraineté appartienne à quiconque l'exerce, et nous repoussons la distinction de la souveraineté et de la souveraineté légitime. — 18. Nous repoussons aussi la thèse, posée par M. Rothe et par M. Karold Monguers, que la supériorité d'aptitude détermine à elle seule le légitime sujet du pouvoir. — 19. Elle donne seule-

ment les moyens d'acquérir le pouvoir par occupation. — 20. Mais elle ne donne point le droit de déposséder le détenteur actuel du pouvoir. — 21. Nous laissons de côté trois des autres sources de la souveraineté légitime présentées par M. Rothe. — 22. Nous contestons la cinquième, à savoir, la désignation par l'Église du souverain temporel.

1. M. Rothe<sup>1</sup> professe sur la souveraineté et la manière de l'acquérir un système original, fruit d'un esprit hardi et d'une méditation profonde. Nous ne pouvons partager sur plusieurs points la manière de voir de M. Rothe, mais nous rendons hommage à la vigueur et à l'indépendance de ses conceptions.

2. Pour M. Rothe, la souveraineté n'est autre chose que l'exercice en grand d'un droit qui appartient à chacun de nous, du droit d'empêcher le mal par la force, de s'opposer par la contrainte « aux atteintes aux corps et aux biens, aux scandales, aux actes contre soi-même<sup>2</sup>. » Elle n'est pas un pouvoir de commander, du moins directement, mais « un pouvoir de contraindre en vue du bien commun tant physique que moral<sup>3</sup>. »

Chacun de nous possède donc l'élément principal, le seul élément intrinsèque de la souveraineté. A l'occasion, en effet, « chacun de nous a la police des lois appelées » naturelles, et des autres qui, sans porter ce nom, » tirent leur force de la sanction dont les couvrent les » premières<sup>4</sup>. »

3. Chacun de nous pourtant n'est pas souverain, si ce

<sup>1</sup> *Traité de droit naturel, théorique et appliqué.*

<sup>2</sup> *Oper. cit.*, nos 228 et 230.

<sup>3</sup> *Oper. cit.*, n° 228.

<sup>4</sup> *Oper. cit.*, n° 127.

n'est en germe. Que faut-il donc pour que le droit d'empêcher le mal, qui existe chez tous, soit et s'appelle chez l'un de nous la souveraineté ?

Il faut que celui-là ait la *force publique* : « Chacun » possède en germe la souveraineté, et n'a, pour être » réellement souverain, qu'à devenir dans un milieu la » force publique<sup>1</sup>. » — « Si un homme ou un être col- » lectif ne constitue pas la force publique dans un groupe » de personnes, on ne dira jamais qu'il a la souve- » raineté<sup>2</sup>. »

Mais qu'est-ce que la force publique ? M. Rothe ne nous le dit pas clairement. Il semble résulter de plusieurs passages de son exposé que « constituer la force publique dans un groupe de personnes, » c'est être, par soi-même ou par les moyens dont on dispose, à la fois *le plus fort* du groupe et *assez fort* pour contraindre efficacement tous les membres du groupe ; c'est exercer le droit de contraindre au bien « avec indépendance, » c'est-à-dire sans avoir au-dessus de soi un plus fort par lequel on puisse être contraint soi-même.

4. Il suit de là que, dans cette conception, la souveraineté peut être définie : le droit d'empêcher le mal par la force, exercé par celui qui possède une force supérieure à celle de tout autre membre du groupe et suffisante pour contraindre tous les membres du groupe.

5. Dès qu'une personne peut mettre ainsi cette force suprême au service du droit d'empêcher le mal, ce droit n'appartient plus aux autres membres du groupe que dans

<sup>1</sup> *Oper. cit.*, n° 239.

<sup>2</sup> *Oper. cit.*, n° 228.

d'étroites limites<sup>1</sup>. Ils ne doivent plus l'exercer que lorsque celui qui « constitue la force publique » manque, par ignorance, empêchement ou mauvaise volonté, d'intervenir utilement. En dehors de ces cas exceptionnels, ils ont « l'obligation de ne pas se mettre à empêcher, » chacun de son côté, le mal, les violations de droit et » les actes contre soi-même<sup>2</sup>. »

6. En revanche, dès que surgit le souverain, le mal et par conséquent le droit du souverain de le réprimer prennent une singulière extension. En effet, la loi naturelle « de charité ou d'assistance mutuelle » commande à tous les membres du groupe d'accepter « une direction commune efficace » dès qu'il s'en produira, notamment en ce qui concerne les sacrifices à faire en vue du bien commun. Donc il est *mal* de ne pas se conformer aux « volontés émises » par le détenteur de la force publique ; non pas que ces volontés soient obligatoires par elles-mêmes, car, M. Rothe y tient, le souverain n'a point « le droit de commander : » mais la loi de charité les « sanctionne, » pourvu qu'elles soient raisonnables et qu'il y ait « proportion » entre le sacrifice demandé et « le résultat à obtenir. » Par ce détour, M. Rothe, sans rétrécir pourtant les fonctions du souverain telles qu'on les entend communément, les ramène toutes au seul pouvoir d'empêcher le mal par la force, ou, ce qui revient au même, de contraindre en vue du bien<sup>3</sup>.

7. A qui appartient la souveraineté ainsi définie et décrite ?

<sup>1</sup> *Oper. cit.*, n° 127.

<sup>2</sup> *Eod. loc.*

<sup>3</sup> Voir *oper. cit.*, nos 230 et 231.

M. Rothe distingue entre la souveraineté et la souveraineté légitime.

La souveraineté « appartient à quiconque l'exerce, » c'est-à-dire à quiconque est le plus fort et assez fort, et use de sa force. « Celui qui en fait est souverain, a vraiment la souveraineté... L'homme ou l'être collectif » qui exerce le pouvoir de contraindre ou qui constitue » la force publique, est véritablement souverain<sup>1</sup>. » Tous les membres du groupe doivent laisser le champ libre à son pouvoir de contraindre en vue du bien commun, et sont tenus en général de suivre les règles qu'il leur propose. Même si celui qui exerce actuellement la souveraineté a renversé par une injuste violence un précédent possesseur, cet usurpateur est pourtant réellement souverain et a en principe à l'égard des sujets les mêmes droits que tout autre souverain. Quel que soit le mode par lequel on s'empare de la souveraineté, elle est toujours valide; il y a des empêchements prohibitifs à l'acquisition de la souveraineté, il n'y a pas d'empêchements dirimants.

En effet, « le pouvoir qu'on appelle la souveraineté » politique ne dépasse point les bornes du pouvoir d'em- » pêcher le mal, les violations de droits et les actes » contre soi-même<sup>2</sup>. » Or ce pouvoir appartient à tout homme, donc à l'usurpateur comme aux autres, et comme il a les moyens de l'exercer d'une manière méthodique et efficace dans tout le groupe, la raison et la charité exigent que tous les membres du groupe se soumettent à cette direction commune.

<sup>1</sup> *Oper. cit.*, n° 230.

<sup>2</sup> *Eod. loc.*

8. Mais « de ce qu'un individu est véritablement souverain, il ne résulte pas qu'il soit souverain légitime<sup>1</sup>. » La souveraineté appartient à quiconque l'exerce, mais non pas la souveraineté *légitime*. Et si la souveraineté est illégitime, les conséquences sont que le souverain est obligé en conscience de céder ou de rendre le pouvoir à la personne qui a le droit d'y prétendre<sup>2</sup>, qu'il peut être, sous certaines conditions, justement renversé par celle-ci et par ses partisans<sup>3</sup>, et qu'il n'a pas le droit de contraindre les sujets à le défendre contre cette revendication<sup>4</sup>. Mais tant que le gouvernement de fait dure, et qu'il ne s'agit pas de son maintien ou de sa chute, il a droit, encore une fois, à la soumission et à l'obéissance : sa contrainte et ses lois ont la légitimité qui lui manque.

9. Reste à savoir quelles sont les causes de la souveraineté légitime.

M. Rothe en compte cinq, dont la première et la quatrième nous semblent se confondre : la conquête d'un groupe d'individus sans organisation sociale, — la convention entre le souverain et les citoyens, — le fait que tel homme ou tel être collectif est le mieux en mesure de procurer le bien commun en gouvernant, — l'annexion forcée légitime, — la désignation du souverain faite en vue du bien des âmes par le chef de l'Église<sup>5</sup>.

Celui qui peut invoquer un de ces cinq faits a un titre spécial à exercer la souveraineté, c'est-à-dire, apparem-

<sup>1</sup> *Oper. cit.*, n° 257.

<sup>2</sup> Voir *oper. cit.*, n° 303.

<sup>3</sup> Voir *oper. cit.*, nos 303 et 271.

<sup>4</sup> Voir *oper. cit.*, n° 303.

<sup>5</sup> Voir *oper. cit.*, nos 263 et 264.

ment, a le droit d'être rendu, par l'abdication des prétentions opposées, et au besoin par le concours de tous, le plus fort et assez fort pour empêcher le mal dans le groupe.

10. La cause de légitimité la plus intéressante et la plus fréquente est la troisième, « le fait que tel individu ou tel être collectif est, relativement à ceux sur lesquels il revendique le pouvoir, le mieux en mesure de faire le bien commun par son gouvernement <sup>1</sup>. »

« De ce fait, dit M. Rothe, résulte pour toute per-  
 » sonne l'obligation de laisser cet homme ou cet être  
 » collectif exercer la souveraineté qu'il réclame.... Dans  
 » ces conditions, si un individu ou un être collectif vou-  
 » lait exercer lui-même le pouvoir au lieu de le laisser  
 » à un autre homme ou à un autre être collectif qui se  
 » trouve être mieux en mesure de faire, par son auto-  
 » rité, le bien de ceux qu'il s'agit de gouverner, cette  
 » prétention serait déraisonnable et irait manifestement  
 » contre la loi de charité <sup>2</sup>. »

11. Cette cause de légitimité peut exister dès le début d'un État, tantôt au profit de la majorité populaire, tantôt au profit d'une minorité, tantôt au profit d'une seule personne, du père, par exemple, dans une famille isolée, ou d'un homme éminent appuyé de l'influence des plus importants <sup>3</sup>.

12. Mais ce n'est pas seulement à l'acquisition origi-

<sup>1</sup> *Oper. cit.*, n° 263.

<sup>2</sup> *Eod. loc.*

<sup>3</sup> Voir *oper. cit.*, n° 265.

naire du pouvoir, c'est encore à son acquisition dérivée que cette cause de légitimité est un titre ou plutôt un droit. Si la supériorité d'aptitude à procurer le bien commun passe à une autre personne qu'au souverain en exercice, la légitimité se déplace *ipso facto* : « Le droit à la sou-  
 » veraineté se perd quand on a cessé d'être le mieux en  
 » état de faire le bien public <sup>1</sup>. »

A la vérité, M. Rothe met à l'abri de cette cause de déplacement de la légitimité la souveraineté fondée sur le droit de conquête, et la souveraineté fondée sur un contrat consenti par l'unanimité des sujets <sup>2</sup>.

Mais en dehors de ces deux situations, qui sont exceptionnelles, « nécessairement, si la supériorité vient à  
 » passer à une autre personne, celle-ci, à son tour, ac-  
 » quiert droit à l'exercice du pouvoir ; c'est à elle qu'à  
 » partir de ce moment revient la souveraineté légitime <sup>3</sup>. »

13. Qu'on ne s'effraye pas pour la stabilité du pouvoir, nous dit M. Rothe : le gouvernement en exercice est presque toujours, par cela seul qu'il a la possession, le mieux à même de procurer le bien commun, et cette supériorité évidente condamne et décourage les prétentions à la légitimité. Dans une monarchie, à la mort du souverain, son fils aîné, par la force des choses, par les traditions dont il est imprégné, par les travaux auxquels il a été mêlé, par les gloires dont il a l'héritage, par la grandeur de son nom et de sa maison, par le dévouement et l'affection d'un grand nombre de sujets, est ordinaire-

<sup>1</sup> *Oper. cit.*, n° 298.

<sup>2</sup> Voir *oper. cit.*, nos 268 et 269.

<sup>3</sup> *Oper. cit.*, n° 270.

ment le plus apte du groupe à procurer l'union et le bien commun<sup>1</sup>. Et c'est ainsi que le principe, qui, au premier abord, semblait devoir déplacer à chaque instant la légitimité, aboutit, d'après M. Rothe, à consolider les trônes et à justifier l'hérédité; d'autant que l'éminent professeur de droit naturel fait un devoir aux sujets chrétiens de prendre l'Église pour juge de leurs griefs contre le gouvernement qui leur paraîtrait avoir perdu la légitimité<sup>2</sup>.

14. Nous n'admettons pas l'idée qui joue un si grand rôle dans la conception de M. Rothe et qui lui est vraiment propre, à savoir, que la souveraineté politique est simplement l'exemplaire agrandi de ce pouvoir d'empêcher le mal par la force, qui réside en chacun de nous.

Chacun de nous n'a que le droit d'empêcher les actes ou les omissions directement et clairement défendus par les lois naturelles, mais jamais le droit d'interdire des actes qu'elles ne prohibent point, ni celui d'exiger des actes qu'elles ne commandent pas, ni celui de forcer nos semblables à faire des sacrifices pour l'utilité commune, ni celui de punir ceux qui ont violé les lois naturelles. Le souverain a tous ces droits que nous n'avons pas, et ils se résument tous dans un droit que n'ont pas non plus les particuliers, le droit de commander en vue du bien général.

C'est, à nos yeux, par une pure subtilité que M. Rothe essaye de ramener tous ces droits du souverain au simple droit vulgaire d'empêcher matériellement les

<sup>1</sup> Voir *oper. cit.*, n° 277.

<sup>2</sup> Voir *oper. cit.*, n° 301.

mauvaises actions ou omissions. Il conteste au souverain le droit de commander, mais il lui reconnaît le droit d'émettre des volontés que la loi de charité et le devoir d'accepter une direction commune efficace rendent obligatoires pour les sujets, et auxquelles il est *mal* de ne pas se conformer.

Mais n'est-ce pas précisément avoir le droit de commander que d'avoir le droit permanent d'émettre des volontés qui, pour une raison ou pour une autre, sont obligatoires? Aucune autorité humaine n'émet de commandements qui puisent en eux-mêmes la force obligatoire: ils la puisent dans la volonté divine manifestée par la nature des choses. Du moment qu'on proclame que la nature des choses, sous le nom de loi de charité, veut que les volontés du souverain soient obligatoires, on ne peut, sans se contredire, affirmer que le souverain n'a pas le droit de commander.

En tout cas, ce droit d'émettre des volontés rendues aussitôt obligatoires par la loi de charité n'appartient qu'au souverain et jamais aux particuliers. Dès lors comment dire que le pouvoir du souverain n'est autre chose que le pouvoir des simples citoyens revêtu de la force publique? Comment dire que la souveraineté n'est que le pouvoir de *contraindre*? En émettant ces volontés, ce qui est sa tâche la plus grave et sa besogne incessante, le souverain exerce-t-il la contrainte?

15. En entreprenant de contester au souverain le droit de commander, qu'il lui restitue ensuite sous un autre nom, M. Rothe obéit à une préoccupation qu'il nous confesse. Il craint que, si l'on présente la souveraineté comme

un droit de commander, on soit embarrassé pour justifier cette prérogative et, par suite, la souveraineté elle-même<sup>1</sup>. Il veut couper dans leur racine toutes les objections contre « la réalité de la souveraineté, » et pour cela il essaye de la réduire au simple pouvoir incontestable que nous avons tous de nous opposer aux actions coupables. Il nous avoue que lui-même douterait de la souveraineté, si elle lui était présentée comme un droit de commander : « Pourquoi par elle-même la volonté de » celui ou de ceux qui constituent la force publique obligerait-elle ? Ils ne sont pas d'une nature différente des » autres hommes, et rien ne prouve qu'ils aient reçu de » Dieu la prérogative en question<sup>2</sup>. » Et puis immédiatement, par une étrange inconséquence, il nous démontre que la loi divine de charité rend leurs volontés obligatoires, et leur confère donc la prérogative qu'il leur conteste. Et c'est qu'en effet tout prouve qu'ils l'ont reçue de la nature et de Dieu. Ils ne sont pas d'une espèce différente de celle des autres hommes, pas plus que le chef de famille, pas plus que le chef d'association volontaire, pas plus que le Pape lui-même ; mais le rôle qui leur est confié est différent de celui des autres hommes. La nature et, par conséquent, Dieu veulent absolument qu'il y ait des souverains, indiquent à notre raison les faits par lesquels est conférée cette haute fonction, et exigent que les souverains soient obéis. « Qu'arriverait-il, dit M. Rothe, » si nous ne nous soumettions pas à une autorité commune ? Ne serait-ce pas des conflits de tous côtés ? Les » guerres privées ne deviendraient-elles pas inévi-

<sup>1</sup> *Oper. cit.*, n° 230.

<sup>2</sup> *Oper. cit.*, n° 232.

» tables<sup>1</sup> ? » On ne peut mieux dire, et M. Rothe nous épargne la moitié de la démonstration.

16. Il tient bon pourtant, et, poursuivant cette querelle qui n'est plus qu'une question de mots, il objecte qu'en déclarant que la souveraineté est un pouvoir de commander, une institution spéciale, « on ne dit point à qui la souveraineté peut appartenir<sup>2</sup> ; » tandis qu'en la réduisant au pouvoir de contraindre pour empêcher le mal, on dit clairement à qui elle appartient : à qui-conque l'exerce. Nous ne comprenons pas l'objection. Ceux qui admettent que la souveraineté est le droit de commander, disent nettement qu'elle appartient à ceux qui l'acquièrent par certains modes précis signalés par la raison. M. Rothe n'énumère-t-il pas lui-même avec une entière assurance les faits qui, à ses yeux, confèrent la souveraineté légitime ?

Veut-il dire que parfois il peut y avoir doute sur le point de savoir si la souveraineté a été vraiment acquise par un de ces modes, et si, par conséquent, l'obéissance est due au souverain apparent ? Mais il peut y avoir aussi des doutes sur la paternité, et même sur la régularité de la nomination du Souverain Pontife, puisqu'il y a eu des antipapes : est-ce une raison pour craindre de dire que le père, le Pape ont le droit de commander, et pour faire nous ne savons quels efforts afin de réduire leur pouvoir à quelque pouvoir commun à tous les hommes ou à tous les évêques ?

17. Nous ne pouvons admettre non plus la seconde

<sup>1</sup> *Oper. cit.*, n° 231.

<sup>2</sup> *Oper. cit.*, n° 231 bis.

assertion de M. Rothe, à savoir que la souveraineté appartient à quiconque l'exerce, même à ceux qui en prennent injustement possession.

Cette idée serait d'une évidente exactitude si vraiment la souveraineté n'était que le pouvoir de contraindre, que le fait d'être le plus fort....

Mais elle est surtout le droit de commander, le droit d'être obéi. Un *droit* peut-il être acquis *injustement*? Ces mots se repoussent. Le droit de commander surtout, cette délégation partielle de la puissance divine, comment concevoir qu'il puisse être ravi par un acte de violence à celui qui en est légitimement nanti, et devenir, ne fût-ce que provisoirement, la propriété de l'usurpateur?

Il en est du droit de commander comme de tous les autres droits : on ne les a que si on les acquiert par certains modes avoués par la raison, indiqués par la nature, préparés par Dieu. La raison et la nature nous disent que la prise de possession du pouvoir encore vacant est un juste mode de l'acquérir, mais qu'il n'en est point ainsi de la main mise violente sur le pouvoir déjà occupé.

Dira-t-on que ce n'est pas l'usurpateur, mais les sujets qui ont le droit qu'on lui obéisse, parce que la société ne peut-être en paix sans l'ordre et que l'ordre ne peut régner sans l'obéissance au gouvernement de fait? Nous admettons que la charité ou même la justice nous fait un devoir d'obéir dans les cas où le salut de la patrie dépend des mesures qu'a prises le gouvernement de fait. Mais, en dehors des cas exceptionnels où l'union de tous est vraiment une question de vie

ou de mort, nous nions que l'obéissance au gouvernement de fait soit un devoir envers la communauté. La charité ne nous oblige pas plus à observer les lois, même plausibles, portées par l'usurpateur, qu'elle ne nous oblige à suivre les règles vraiment utiles à la société que nous proposerait le premier particulier venu. Le désordre passager qui peut résulter de l'attitude énergique des citoyens qui ne s'inclinent pas devant la force, n'est pas un mal, mais un bien pour la communauté. C'est une protestation, un remède peut-être contre le désordre beaucoup plus grave qui règne au sommet et que la timide obéissance de tous contribuerait à prolonger.

Dira-t-on, comme on l'a fait parfois<sup>1</sup>, que le souverain légitime n'a pu vouloir que la nation fût livrée à l'anarchie et qu'il a délégué ses pouvoirs à l'usurpateur pour toute la durée de la spoliation? Cette délégation est purement imaginaire; en fait, elle n'a jamais lieu; en droit, elle n'est pas due, car la discipline sous un pouvoir illégitime, c'est-à-dire l'ordre dans le désordre, n'est pas un bien.

Pour nous, il n'y a pas d'autre souveraineté que celle que M. Rothe appelle la souveraineté légitime.

18. Sur la manière de l'acquérir, nous ne sommes pas d'accord avec M. Rothe; mais ici nous sommes près de nous entendre.

Le fait qui, aux yeux de l'éminent professeur, détermine ordinairement le sujet de la souveraineté légitime,

<sup>1</sup> Grotius, *de jure belli*, lib. I, cap. IV, § 15; lib. II, cap. IV, § 14. — Pufendorf, liv. VII, ch. VIII, § X.



grande nation, il y a certainement des sujets qui, s'ils étaient au pouvoir, gouverneraient beaucoup plus habilement que le souverain actuel. Le principe de M. Rothe les transforme, qu'ils le veuillent ou non, en candidats à la souveraineté. Que dis-je ? « le plus digne » d'entre eux n'est pas seulement candidat : il est déjà le souverain légitime. La souveraineté est venue à lui de plein droit, peut-être sans qu'il s'en doutât, et le trône n'est plus occupé que par un usurpateur de bonne ou de mauvaise foi. Suivant un mot de M. Rothe lui-même, c'est « la succession d'Alexandre » sans cesse réouverte du vivant même de chaque prince.

Il n'en va pas ainsi. Une fois que le pouvoir n'est plus vacant, la raison et l'ordre veulent que personne ne puisse l'acquérir que par une libre cession de celui qui le détient. Autant il est bon, quand le pouvoir est encore vacant, que la possibilité de s'en emparer légitimement par une simple prise de possession excite l'activité et l'ambition des plus habiles, et mette fin le plus tôt possible au désordre ou à l'inertie d'une société civile non gouvernée, autant il serait désastreux, quand le souverain est déterminé, que l'espoir de prendre légitimement sa place provoquât les menées de tous ceux qui se sentent ou se croient quelque valeur, et condamnât la société à une irrémédiable agitation. Lorsque le souverain exerce une intolérable tyrannie, nous avons admis, on l'a vu, que la révolte est permise et peut transférer le pouvoir à un autre. Mais qu'un souverain qui gouverne sans crime puisse être légitimement renversé sous prétexte qu'on peut mieux gouverner, nous ne l'admettrons jamais.

21. Nous laissons de côté les discussions peu importantes que nous pourrions engager avec M. Rothe soit sur la conquête ou l'annexion, soit sur la convention envisagée comme mode d'acquérir la souveraineté.

22. Mais nous émettrons un doute sur sa cinquième source de la souveraineté légitime, la désignation que ferait l'Église, en vue du bien des âmes, du dépositaire du pouvoir.

Nous avons reconnu que, lorsqu'un souverain sert l'injustice, l'impiété, et compromet les intérêts spirituels de ses sujets, l'Église peut intervenir, tracer à ces derniers leurs droits et leurs devoirs et proclamer la déchéance du gouvernement coupable<sup>1</sup>. Nous admettons, par un corollaire nécessaire, que l'Église a le droit de proclamer l'exclusion d'un candidat au trône qui se trouverait dès à présent dans un des cas d'indignité qui entraînent la déchéance.

Mais nous avons quelque peine à comprendre et à admettre le droit qu'aurait l'Église soit de détrôner un souverain qui gouverne honorablement, sous le seul prétexte qu'un autre ferait encore plus de bien aux âmes, soit même d'attribuer le pouvoir vacant à un prince impérativement désigné.

Le choix du souverain temporel nous paraît chose temporelle, donc hors de la compétence législative de l'Église. Si l'on allègue que le temporel est souvent en contact avec le spirituel, et que le souverain a, par la force des choses, une certaine mission spirituelle, on ne prouve rien parce qu'on prouve trop. La conclusion serait que la détermi-

<sup>1</sup> Voir *supra*, XXIX, 16 et suiv.

c'est la supériorité d'aptitude à procurer le bien commun.

M. Karold Monguers soutient la même thèse, et d'une manière plus absolue. C'est la *supériorité naturelle* qui, aux yeux de M. Karold Monguers, désigne toujours, à l'origine, le sujet de la souveraineté. Dans toute agglomération, il y a un homme qui l'emporte sur les autres, qui est le plus sage, le plus vaillant, le plus habile, un héros, un homme *royal*. Le peuple le discerne avec le même instinct infaillible qui porte les troupes de rennes, de chevaux, d'éléphants à suivre, comme guide et comme chef, le mâle le plus vigoureux. Dès qu'il a senti cette supériorité, le peuple, non par un libre contrat, mais par un invincible penchant et par devoir, s'incline et obéit<sup>1</sup>.

Nous souscrivions avec empressement à la thèse de M. Rothe et de M. Karold Monguers, si la supériorité d'aptitude pouvait, antérieurement à la prise de possession du pouvoir, se révéler avec évidence ou être reconnue à coup sûr. Mais Taparelli nous le disait tout à l'heure : « Rien n'est plus difficile à déterminer avec » certitude que la vraie capacité requise pour le gouver- » nement, » et soutenir « que cette capacité suffit seule » pour déterminer la personne dans laquelle le pouvoir » est actualisé, c'est un principe d'une fausseté évidente<sup>2</sup>. »

Le peuple, dit M. Karold Monguers, est un juge involontaire et infaillible de la supériorité. Mais alors la démocratie indirecte devrait être l'idéal de M. Karold Mon-

<sup>1</sup> *Le Suffrage universel, la Monarchie et le Droit*, nos 92 et suiv. (*Revue catholique des institutions et du droit*, février 1889.)

<sup>2</sup> Voir *supra*, n° 4. — *Essai etc.*, n° 516.

guers. Pourquoi la repousse-t-il ? Si c'est le peuple qui seul peut *déclarer* la supériorité et la souveraineté, nous voilà revenus pratiquement à la théorie traditionnelle de la souveraineté initiale du peuple. La différence entre les deux systèmes est dans les mots et point dans les faits. Et d'autre part, si ce n'est pas le peuple qui juge la supériorité, qui est-ce ?

19. Ce qui est vrai, ce qui fait que M. Rothe et nous ne sommes pas loin d'être d'accord, c'est que la supériorité d'aptitude donne les moyens d'occuper le pouvoir, et que, par conséquent, l'occupation, qui seule donne à son tour, en fait et en droit, la souveraineté, est la révélation certaine de la supériorité ou du moins d'une supériorité d'aptitude.

20. Mais ce que nous n'admettons à aucun prix, c'est que la supériorité d'aptitude à gouverner, fût-elle démontrée par la prise de possession, soit un mode dérivé d'acquérir le pouvoir, c'est-à-dire un mode susceptible de s'appliquer au pouvoir non vacant et actuellement possédé par un souverain, qu'il dépouillerait de la légitimité. Cette thèse hardie de M. Rothe nous paraît presque aussi dangereuse dans la pratique que celle de la souveraineté du peuple ; elle peut provoquer presque autant de révoltes et justifier autant de révolutions. Vainement M. Rothe nous rassure, et nous assure que le gouvernement établi est, en règle générale, par cela seul qu'il a la possession, le mieux en mesure de procurer le bien commun. Puisque l'exception est possible, tous les ambitieux et tous les amateurs de choses nouvelles diront toujours et croiront souvent que le cas exceptionnel se présente. Dans toute

nation du sujet du pouvoir est chose spirituelle ou tout au moins mixte, et doit être exclusivement réservée à l'Église, comme le choix et l'ordination des évêques et des prêtres. Tout autre mode de désignation, occupation, cession, élection, serait illégitime et inefficace, et seule l'Église pourrait donner et retirer chaque couronne.

Le souverain temporel n'a pas de mission spirituelle directe et propre ; il n'a qu'à obéir à l'Église pour tout ce qui concerne le spirituel. Il est, du reste, impossible de savoir à l'avance et à coup sûr si, de plusieurs candidats au pouvoir dont aucun n'est indigne, l'un servira plus utilement que les autres l'Église et les intérêts spirituels des sujets. Il n'y a point ici cette connexité certaine, ce mélange constaté et évident du spirituel et du temporel, qui caractérise les choses mixtes et les soumet à la puissance de l'Église. Le choix du souverain ne touche au spirituel qu'indirectement et éventuellement. Il en est de même de toutes les fonctions, de toutes les professions, de toutes les richesses, de toutes les choses temporelles. Cette simple possibilité que le spirituel soit intéressé un jour dans le temporel ne suffit pas pour soumettre actuellement le temporel à l'Église. Décider le contraire serait effacer la distinction des deux ordres et des deux puissances que les lois divines ont établies, et donner à l'Église une omnipotence qu'elle a toujours été la première à repousser.

Les autorités ecclésiastiques ont évidemment le droit d'aider de leur influence tel aspirant au pouvoir quand il s'agit de prendre possession de la souveraineté vacante, de conseiller tel choix quand il s'agit d'une élection. Mais, ce que nous nous permettons de contester, c'est que

l'Église ait le droit propre de décerner à elle seule la souveraineté temporelle.

Dans la cérémonie du sacre, l'Église n'a pas la prétention de conférer le pouvoir. Tout au plus reconnaît-elle par là la légitimité absolue ou relative du prince. L'objet du sacre est surtout d'appeler sur ce dernier les grâces et les lumières dont il a besoin.

## L

## La formation du pouvoir d'après les adeptes de la théorie de l'organisme social.

**Sommaire.** — 1. Transition. — 2. D'après les partisans de la théorie de l'organisme social, la souveraineté appartient à la nation. — 3. Ils n'admettent nullement la souveraineté du peuple telle que l'entendent Rousseau et ses disciples. — 4. Ils entendent par nation l'être réel et vivant que tout État constitue à leurs yeux. — 5. Mais comment se forme la « tête » de l'État? Par une élaboration naturelle de l'organisme. — 6. La théorie de l'organisme social aboutit, en ce qui concerne la formation du pouvoir, à des résultats et à des conclusions identiques à ceux de la théorie du droit divin providentiel. — 7. Vice de ces systèmes. — 8. Renvoi.

1. Poursuivons ce long inventaire des erreurs relatives à l'origine de la souveraineté, en demandant aux adeptes de l'organisme social leurs vues sur la question.

2. Pour eux, elle est d'une extrême simplicité : la souveraineté appartient à la nation, à l'État tout entier.

3. Qu'on ne croie pas qu'ils admettent la souveraineté du peuple telle que l'entend Rousseau ; il n'y a rien de commun entre leur pensée et celle de l'école

démocratique. Ils manifestent le plus profond dédain pour cette prétendue souveraineté de la majorité des citoyens envisagés *ut singuli*, de la foule non organisée et « atomisée<sup>1</sup>. » C'est, disent-ils, vouloir faire marcher l'État les pieds en l'air que d'attribuer le pouvoir aux masses populaires<sup>2</sup>. Ils ont le grand mérite d'avoir hardiment jeté le discrédit sur le principe de la souveraineté du peuple aussi bien que sur l'hypothèse du contrat social, et d'avoir ébranlé, au nom de la science la plus récente, un dogme politique que tant de prédicants présentent au vulgaire comme le dernier mot du progrès et des « idées modernes. »

4. Quand ils disent que la souveraineté appartient à la nation, les sociologues entendent par nation l'être réel et vivant que tout État constitue à leurs yeux, et qui comprend dans son organisme les gouvernants comme les gouvernés. « L'on doit entendre par nation, dit » Bluntschli, *l'ensemble organisé avec sa tête et ses membres, l'âme vivante de la personne de l'État*<sup>3</sup>. » Puisque la nation est un individu « où la tête occupe le » premier rang, où chaque membre a sa place naturelle et » sa fonction<sup>4</sup>, » la souveraineté ne peut appartenir qu'à cet être unique, qui embrasse en ses tissus tous les hommes répandus sur un certain territoire. La nation est une personne dont le tout est maître de chaque partie, absolument comme l'homme commande à chacun de ses membres ou facultés.

<sup>1</sup> Bluntschli, *Théorie générale de l'État*, liv. VII, ch. II, 1.

<sup>2</sup> *Eod. loc.*, 2, et liv. II, ch. VIII, 4.

<sup>3</sup> *Eod. op.*, liv. II, ch. II, 6.

<sup>4</sup> *Eod. loc.*

5. Mais puisque, dans ce souverain, qui n'a pas d'autre sujet que lui-même, il y a, d'après le langage même des sociologues, une « tête, » un organe principal, qui exerce sur le corps entier une influence prédominante, il faut modifier, avec eux, les termes de la question et leur demander, non plus à qui appartient la souveraineté, mais comment se forme la « tête » du souverain, et à qui appartient légitimement, dans l'organisme social, la fonction d'organe principal, de *chef*, de gouvernement.

Ils doivent logiquement répondre que la « tête » se forme d'elle-même, par la force des choses, par l'évolution qu'effectuent nécessairement toute cellule et tout agrégat de cellules. La fonction suprême appartient légitimement à quiconque en est investi par ce travail de la nature. L'activité de toutes les cellules contribue à élaborer cet organe comme tous les autres ; mais cette activité est plus ou moins inconsciente, assujettie à des lois physiques, et le résultat, quel qu'il soit, est toujours légitime, parce qu'il est toujours naturel. Qui aurait l'idée de demander si la tête ou la jambe d'un homme, ou d'un cheval, est légitime ? L'organe peut être défectueux, il est toujours légitime ; et, s'il est défectueux, les forces intimes de l'organisme peuvent seules, par un travail mystérieux, le compléter ou le réparer. Les gouvernements ne se font pas, ils poussent : telle est la maxime favorite des adeptes de l'organisme social.

Proudhon, qui, comme beaucoup d'autres écrivains, a eu par échappées des visées organiques, parle du pouvoir en des termes qui pourraient presque être signés par Bluntschli et par Spencer : « Le pouvoir est impersonnel, invisible et anonyme. Ce qui produit le pouvoir

» dans la société est ce qui produit la force dans les  
 » corps organisés ou inorganisés ; le pouvoir est immant  
 » nent comme l'attraction dans la matière, la justice au  
 » cœur de l'homme ; la direction du pouvoir social appar  
 » tient à tout le monde, ce qui veut dire à personne ; le  
 » pouvoir résulte de l'action commutative des forces éco  
 » nomiques et des groupes industriels<sup>1</sup>. . . . »

6. Nous avons remarqué à l'avance que cette théorie aboutit, en ce qui concerne la formation des gouvernements, à des conclusions identiques à celles de la théorie du droit divin providentiel. L'évolution remplace ici l'action de la Providence ; mais de part et d'autre on enseigne que les hommes ne font pas le gouvernement ou qu'ils n'y travaillent qu'en qualité d'instruments. On peut allier les deux doctrines en présentant l'évolution comme le moyen employé par la Providence pour doter les peuples des gouvernements qui leur conviennent. C'est en somme ce que font de Maistre et de Bonald. »

7. Le vice de ces systèmes est de nier ou de supprimer la liberté humaine en une matière où rien n'autorise à dire qu'elle est enchaînée.

Il est incontestable que les circonstances, les faits naturels, le degré de civilisation, les forces économiques, le milieu, en un mot, sollicite ou contrarie la liberté, et exerce une influence sur la formation, les transformations et les démarches du pouvoir. Là est la part de vérité qu'il faut reconnaître dans la théorie organique. Mais les occasions qui provoquent la liberté, et les motifs

<sup>1</sup> *La justice dans la Révolution et dans l'Église*, t. I, première édition, p. 520.

qui l'inspirent, ne la suppriment pas, et ce sont des actes humains, c'est-à-dire des actes libres, qui restent la cause déterminante immédiate du sujet et des formes du pouvoir.

8. Nous avons assez démontré plus haut que l'idée fondamentale de la théorie de l'organisme social est une pure fantaisie et presque une mauvaise plaisanterie de quelques hommes de talent <sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Voir *supra*, xxv. A tous les auteurs cités dans ce dernier chapitre, et qui admettent que la société est « un être vivant, » ajoutons ici : de Roberty, *la Sociologie*; Saint-Marc, *Droit et sociologie*, dans la *Revue critique de législation et de jurisprudence*, 1888, p. 50.

## LI

### De la prétendue souveraineté de la raison ou du droit.

---

**Sommaire.** — 1. Un lieu commun oratoire. — 2. La souveraineté ne peut appartenir qu'à une personne. — 3. La raison est une lumière; la loi naturelle est l'œuvre du Législateur suprême; ni l'une ni l'autre n'est elle-même le législateur. — 4. La souveraineté du droit suivant M. Beaussire.

1. Il est, non pas un système, mais une formule vague et éclatante à la fois, que l'on trouve assez souvent dans des morceaux oratoires, qui est de nature à troubler quelques esprits et qu'il faut savoir réduire à sa juste valeur.

On s'écrie que c'est à la raison qu'appartient la souveraineté, ou à la justice, ou au droit. « Le droit est le » souverain du monde, » a dit Guizot. « Le souverain » est la justice, a dit Royer-Collard; les constitutions » libres ont pour objet de détrôner la force et de faire » régner la justice <sup>1</sup>. »

<sup>1</sup> Discours du 27 mai 1820, voir *Moniteur universel*, 1820, tome I, p. 741.

2. Ce ne sont là que des figures de rhétorique.

La souveraineté, qui est le droit de commander, ne peut appartenir qu'à un être libre, à une personne. Tout ce qu'on peut vouloir dire par ces manières de parler, c'est que le souverain doit consulter la raison avant de commander, et qu'il ne doit pas méconnaître les lois naturelles.

3. La raison est une lumière qui montre au souverain ce qu'il est bon de commander, mais qui ne commande pas par elle-même. Les lois naturelles sont des commandements qui émanent d'une autorité supérieure au souverain, et qu'il ne peut abroger : elles ne sont pas un législateur, mais l'œuvre du Législateur suprême. Elles ne contiennent, du reste, qu'un nombre restreint de prescriptions et de prohibitions, et c'est, en grande partie, précisément pour décider ce qu'elles ne décident pas que Dieu a institué des autorités humaines.

4. Nous sommes étonné de trouver ces idées peu précises, non plus dans un discours, mais dans un livre didactique. M. Beaussire enseigne « que le droit seul, par son principe le devoir, est souverain<sup>1</sup>. »

M. Beaussire est préoccupé de cette pensée que le pouvoir doit être acquis conformément au droit, et que nul ne peut commander s'il n'en a le droit. D'accord. Mais enfin qui est-ce qui commande, qui est-ce qui fait les lois opportunes ? Est-ce l'homme qui a acquis le pouvoir conformément au droit, ou est-ce le droit lui-même ?

L'affirmation de M. Beaussire que le droit est seul sou-

<sup>1</sup> *Les Principes du droit*, liv. II, ch. I.

verain a exactement la même valeur que celles-ci : le droit est seul propriétaire, le droit a seul la puissance paternelle, le droit est seul époux ou seul héritier.

Il est clair que M. Beaussire prend le mot de souveraineté dans un sens mal défini, dans le sens de cause, de source, de supériorité vague. Nous, nous désignons par ce mot, avec l'usage universel, cette chose très réelle et très nette, le droit de commander. Or ce droit, comme tous les droits, n'appartient pas au droit lui-même, mais à des personnes.

## LII

## L'école historique ou empirique.

**Sommaire.** — 1. Le trait caractéristique de cette école est l'absence de tout principe fixe. — 2. Principaux représentants de l'école historique. Le livre récent de M. Courcelle-Seneuil. — 3. M. Courcelle-Seneuil nie le droit naturel. — 4. Et par conséquent il n'y a pas pour lui de gouvernements légitimes ou illégitimes, mais seulement des gouvernements bons ou mauvais. — 5. Origine historique du pouvoir selon cet auteur. — 6. M. Courcelle-Seneuil ne professe pas le principe de la souveraineté du peuple. Contradiction qu'on trouve pourtant à ce sujet dans son ouvrage. — 7. Les constitutions démocratiques modernes ne sont point la mise en œuvre du prétendu principe de la souveraineté du peuple. — 8. Le droit de suffrage est un droit artificiel. — 9. M. Courcelle-Seneuil est néanmoins partisan du suffrage universel et de la forme républicaine, non à cause de leur légitimité, mais à cause de leurs avantages pratiques. — 10. Étrange contradiction de M. Courcelle-Seneuil en ce qui concerne le droit de révolte. — 11. M. Gaston Bergeret appartient à la même école.

1. Nous plaçons au dernier rang un système qui consiste en l'absence de système.

Ceux qui le professent sont désignés souvent par la dénomination d'école historique. Ils seraient mieux nommés l'école empirique.

Ils ne proposent aucune règle sur la détermination du sujet du pouvoir. Les uns nient l'existence des principes

absolus ; les autres dédaignent de les chercher ou désespèrent de les trouver, et en font abstraction. Ils enregistrent tous les faits juridico-historiques avec indifférence, du moins en ce qui concerne leur moralité. La question de la légitimité du pouvoir n'existe pas pour eux. Il y a, à leurs yeux, des gouvernements bons ou mauvais, il n'y en a point qui soient légitimes ou illégitimes.

Ils ne disent point, comme l'école organique, que tous les gouvernements sont des produits nécessaires de l'évolution sociale. Ce serait émettre un principe que de proclamer la fatalité de ces phénomènes, et le propre de ces auteurs est de ne poser aucun principe.

Mais ils acceptent tous les résultats de l'activité humaine, et les étudient en artistes, jamais en moralistes. S'ils les critiquent et manifestent des préférences, c'est au point de vue de l'utile, jamais du juste.

2. Machiavel et même Montesquieu doivent être rangés dans cette école.

En Allemagne, l'école historique compte de nombreux représentants, parmi lesquels Savigny. Mais ils ont appliqué leur méthode plutôt au droit privé qu'au droit public.

Un livre récent de M. Courcelle-Seneuil nous offre un spécimen achevé de ce genre d'ouvrages<sup>1</sup>. C'est par antiphrase, apparemment, que l'auteur intitule son œuvre *Étude des principes*. En tout cas, il ne les étudie que pour n'en garder aucun.

3. M. Courcelle-Seneuil commence par nier le droit

<sup>1</sup> Préparation à l'étude du droit, étude des principes.



naturel, ce qui est d'un seul coup faucher à la racine tous les principes possibles.

« Toutes les déclarations des droits de l'homme, dit-il, » partent d'un principe erroné : de l'existence d'un droit » naturel absolu et impératif par lui-même, indépendamment de toute loi positive <sup>1</sup>. »

« Écartons tout d'abord, encore une fois, la prétention de formuler un droit naturel primitif, absolu, » clair et obligatoire pour tous. C'est une conception » imaginaire à laquelle nous nous sommes trop arrêtés <sup>2</sup>. »

4. Le droit naturel écarté, il va de soi qu'aucun gouvernement n'est légitime ou illégitime. M. Courcelle-Seneuil n'éprouve à le dire aucun embarras :

« Il y a des gouvernements bons, des gouvernements » médiocres et des gouvernements mauvais ; il n'en est » aucun dont les droits précèdent son existence ou lui » survivent <sup>3</sup>. »

« Les gouvernements, quelle que soit leur forme et » leur origine, durent en raison de l'avantage qu'ils procurent au peuple <sup>4</sup>. »

5. M. Courcelle-Seneuil ne s'occupe pas un seul instant de l'origine philosophique du pouvoir ; il ne s'arrête qu'à son origine historique. Il constate que cette origine se perd dans la nuit des temps <sup>5</sup> ; il ajoute qu'on peut

<sup>1</sup> Liv. III, ch. II, § 1.

<sup>2</sup> Liv. III, ch. II, § 2.

<sup>3</sup> Liv. III, ch. III, § 2.

<sup>4</sup> Liv. III, ch. II, § 2.

<sup>5</sup> Liv. III, ch. III, § 2.

conjecturer que la souveraineté a commencé ici par le patriarcat, là par une entente entre chefs de famille, ailleurs par la conquête.

« Une fois le pouvoir politique établi, les hommes » n'ont plus su s'en passer, et ils l'ont trouvé si utile » que, bien qu'il ait changé mille fois de forme et d'attribution, il est en pleine vigueur, et que les discussions relatives à sa forme et à ses attributions sont » toujours du plus haut intérêt <sup>1</sup>. »

6. M. Courcelle-Seneuil repousse le principe de la souveraineté du peuple. En cela, il a le double mérite de rester d'accord avec sa négation générale des principes et de se trouver dans le vrai.

« On affirme comme un axiome que la nation est souveraine et qu'en elle réside la plénitude de la souveraineté. Qu'est-ce à dire <sup>2</sup>? »

Et l'auteur déclare que la souveraineté du peuple est « un non sens, <sup>3</sup> » si l'on doit entendre par là, comme il le faut bien, que c'est à la nation qu'appartient essentiellement le droit de commander.

Il se contente, pour rejeter la souveraineté populaire, d'une mauvaise raison : « Souveraineté, dit-il, suppose » commandement d'une part, obéissance de l'autre : or » les individus qui font partie d'une nation ne peuvent à » la fois se commander et s'obéir <sup>4</sup>. » On doit répondre que cette identité du souverain et des sujets, qu'il regarderait avec raison comme un non sens, n'existe pas dans

<sup>1</sup> Liv. III, ch. I, § 1.

<sup>2</sup> Liv. III, ch. III, § 1.

<sup>3</sup> *Eod. loc.*

<sup>4</sup> *Eod. loc.*

la théorie de la souveraineté du peuple, car c'est la majorité qui commande et l'unanimité qui obéit. Il y a, contre la souveraineté du peuple, des arguments autrement décisifs<sup>1</sup>.

M. Courcelle-Seneuil accepte l'expression de souveraineté du peuple, si par elle on veut exprimer cette vérité « que le gouvernement doit être constitué dans l'intérêt » de la nation ; » ou encore « ce fait historique incon- » testable, qu'une nation ne peut être tenue à aucun » moment de son histoire par les décisions relatives à » la forme de son gouvernement qu'elle avait prises dans » les temps antérieurs<sup>2</sup>. »

Nous ne saurions nous charger de concilier ces dernières lignes avec celles où tout à l'heure M. Courcelle-Seneuil condamnait la souveraineté du peuple. Donner au peuple le droit de changer à chaque instant ses lois constitutionnelles, c'est justement lui accorder la souveraineté qu'on vient de lui refuser, et lui restituer ce droit de commander qu'on nous présentait comme « un non sens » en ses mains.

7. En tout cas, M. Courcelle-Seneuil a le sens de la réalité des choses, quand il ne veut pas voir dans les constitutions démocratiques modernes l'application du prétendu principe de la souveraineté du peuple. Il fait très bien remarquer que les députés élus, et non pas les électeurs, sont le souverain<sup>3</sup>. Le peuple nomme son souverain, ensuite il obéit. Qu'on ne présente pas à M. Courcelle-Seneuil le député élu comme un mandataire du

<sup>1</sup> Voir *supra*, xxxv.

<sup>2</sup> Liv. III, ch. I, § 1.

<sup>3</sup> Liv. III, ch. III, § 3.

peuple : « Il n'y a pas de mandat, répond-il, dans l'élection qui désigne les hommes chargés d'exercer le pouvoir souverain. Une fois le vote exprimé, il n'existe » plus aucun rapport légal entre l'électeur et l'élu : ils » sont absolument indépendants l'un de l'autre<sup>1</sup>. »

8. Mais, du moins, le peuple a-t-il essentiellement le pouvoir de nommer le souverain ? Le droit de suffrage est-il un droit primitif et inamissible des citoyens ? Le suffrage universel est-il un principe ? Nullement, répond M. Courcelle-Seneuil, qui là encore rencontre la vérité. « Ce prétendu droit de suffrage, comme la plupart des » autres droits formulés à la même époque un peu légèrement, est imaginaire et n'a jamais existé. Même » sous le suffrage dit universel, ni les femmes, ni les » enfants ne sont électeurs. Pourquoi ? parce qu'on suppose avec toute apparence de raison que leur volonté » n'est ni assez éclairée, ni assez libre pour bien exercer » la fonction d'électeur. Ce motif nous montre bien que, » même aux yeux de ceux qui font du droit du suffrage » un droit naturel, ce droit n'a pas d'existence réelle. » Le droit de voter est établi, non par la nature, mais par » le législateur, afin de procurer à la nation le meilleur » gouvernement possible. L'électorat est une fonction » conférée pour un objet déterminé : le choix des législateurs les plus capables de faire de bonnes lois<sup>2</sup>. »

9. Mais M. Courcelle-Seneuil ne s'en déclare pas moins partisan du suffrage universel et de la forme répu-

<sup>1</sup> Voir *supra*, xxxv, 12.

<sup>2</sup> Liv. III, ch. III, § 2.

blicaine, parce qu'en fait ce genre de gouvernement lui paraît le meilleur, le plus propre à porter aux affaires « les volontés les plus éclairées, les plus honnêtes, les » meilleures <sup>1</sup>, » à donner au pouvoir souverain la plus grande autorité et le plus haut prestige. Il a confiance dans le vote des masses, « car l'universalité des citoyens » n'a ni ne peut avoir un intérêt contraire à celui de la » nation, » et, en ce qui concerne la capacité politique, on doit reconnaître « avec tristesse qu'en cette matière » il n'y a pas plus de lumières chez les savants que chez » les derniers des illettrés <sup>2</sup>. »

M. Courcelle-Seneuil a évidemment moins d'antipathie pour les paradoxes que pour les principes.

10. De l'inexistence du droit naturel, M. Courcelle-Seneuil conclut quelque part que les sujets n'ont pas le droit de se révolter sous prétexte que leurs droits sont violés par un gouvernement oppresseur. « Attribuer au » peuple et à chaque portion du peuple, c'est-à-dire à » chacun, la faculté de juger si le gouvernement a ou » n'a pas violé des droits naturels assez peu définissables » et fort vaguement définis, c'est proclamer en quelque » sorte l'anarchie, c'est-à-dire l'absence de tout gouver- » nement. Il y a toujours des hommes qui croient de » bonne foi que leurs droits sont violés, et il y en a » toujours un grand nombre qui feignent de le croire et » le disent bien haut, plus haut peut-être que les pre- » miers : leur déclarer qu'ils ont le droit et même le » devoir de s'insurger, c'est provoquer des désordres

<sup>1</sup> Liv. III, ch. III, § 2.

<sup>2</sup> *Eod. loc.*

» incessants, ou plutôt un état de désordre perma- » nent <sup>1</sup>. »

Mais d'autre part, M. Courcelle-Seneuil regardait tout à l'heure « comme un fait incontestable » qu'une nation ne peut jamais être liée par sa volonté antérieure envers son gouvernement, et que, par conséquent, elle a toujours le droit de le renverser.

Voilà encore deux pages dont la conciliation nous paraît laborieuse. On ne peut résoudre la contradiction que par une distinction subtile entre le droit de révolte, qui serait refusé au peuple, et le droit de renverser le gouvernement, qui lui serait accordé ; à moins que d'aventure on ne propose cette autre conciliation : le peuple n'a pas le droit de se soulever à raison de la violation de ses prétendus droits, mais il a le droit de se soulever par pur amour du changement ; ou encore celle-ci : les catholiques n'ont jamais le droit de résister à l'oppression, les autres ont toujours le droit de s'insurger.

Il est heureux que M. Courcelle-Seneuil n'ait pas vécu à Rome du temps de Paul et d'Ulpian, et n'ait pas obtenu le *jus jura condendi*. Les compilateurs du *Digeste* eussent reproduit toutes ses solutions, et les *crucis jurisconsultorum* dépasseraient le nombre de sept.

Il nous paraît, en somme, faire aussi bon marché des principes de la logique que de ceux du droit naturel.

11. Il faut ranger dans la même école l'auteur d'un livre encore plus récent que celui de M. Courcelle-Seneuil, M. Gaston Bergeret <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Liv. III, ch. II, § 1.

<sup>2</sup> *Principes de politique.*

« Tous les droits appartiennent à ceux qui les prennent<sup>1</sup>, » nous dit M. Bergeret ; il n'y a point de droit de souveraineté.... La souveraineté est un fait, elle n'est jamais un droit<sup>2</sup>. » Le principe de la souveraineté du peuple, aussi bien que les autres théories, n'obtient de M. Bergeret qu'une profession d'incrédulité. En fin de compte, il se demande « si toutes ces questions sociales, administratives et politiques, pour lesquelles on discute et l'on se bat depuis les origines de l'histoire, ne sont pas au fond de simples manifestations de l'activité collective, » et si la vérité n'est pas « que toutes les institutions se valent, que dans la société comme dans la nature tout ce qui est doit être<sup>3</sup>. »

L'ouvrage de M. Bergeret est intitulé *Principes de politique*. Le pluriel ici est bien trompeur ; car, pour M. Bergeret, comme on le voit, le seul et unique principe politique, c'est qu'il n'y en a pas<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Oper. cit.*, ch. XVII, n° 136.

<sup>2</sup> *Oper. cit.*, ch. XXVI, n° 210.

<sup>3</sup> *Oper. cit.*, ch. XXVII, n° 225.

<sup>4</sup> Sur l'école historique, comp. Prins, *La philosophie du droit et l'école historique*, Bruxelles, 1882.

FIN DU PREMIER VOLUME

## TABLE DES MATIÈRES

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                            | pages |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------|
| PRÉFACE . . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          | I     |
| LISTE DES OUVRAGES ANALYSÉS OU CITÉS DANS CE VOLUME. . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               | XI    |
| <b>I. Définition et notion de la loi. — Sommaire. — 1. Définition de la loi dans le sens le plus large; définition de Montesquieu. — 2, 3, 4, 5 et 6. Restrictions successives qu'il faut apporter à ce premier sens pour arriver à la loi proprement dite. — 7. Sens qu'a pris le mot loi dans la langue du droit constitutionnel moderne. — 8. Dernière condition que doit remplir la loi. — 9 et 10. Définition de la loi proprement dite. — 11. Formation de la loi en général. — 12. Définition de la loi par saint Thomas. — 13. Étymologie du mot loi. . . . .</b>                                                                                                                  | 3     |
| <b>II. Division des lois en divines et humaines. — Sommaire. — 1. Au point de vue de leur origine, les lois sont divines ou humaines. — 2. Fondement du droit de commander chez Dieu. — 3. Fondement du droit de commander chez l'homme. . . . .</b>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       | 18    |
| <b>III. Subdivision des lois divines en naturelles et positives. . . . .</b>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               | 20    |
| <b>IV. Lois naturelles. — Sommaire. — 1. Définition de la loi naturelle. — 2. La nature de l'homme a des conséquences logiques. — 3. La volonté de Dieu, mais non sa volonté arbitraire, transforme en lois les conséquences logiques de notre nature. — 4. Les lois naturelles, qui ne viennent pas de la volonté arbitraire de Dieu, ne découlent pas uniquement non plus de la nature de l'homme; morale indépendante. — 5. Promulgation des lois naturelles. — 6. Les lois naturelles sont universelles et immuables. — 7. Ce qu'il faut entendre par la loi éternelle. — 8. A côté des lois naturelles, il y a des conseils naturels; — 9. et des permissions naturelles. . . . .</b> | 20    |

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                            | pages |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------|
| V. <b>Lois positives divines.</b> — <i>Sommaire.</i> — 1. Définition des lois positives divines. — 2. Division des lois positives divines. — 3. La <i>lex vetus</i> . — 4. La <i>lex nova</i> . — 5. Coup d'œil sur le contenu des lois divines en vigueur. — 6. Conseils positifs divins.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 | 31    |
| VI. <b>Les lois humaines.</b> — <i>Sommaire.</i> — 1. Les lois divines ne tracent que les grandes lignes de la conduite humaine. — 2. Quadruple objet des lois humaines. — 3. Caractères des lois humaines. — 4. Division des lois humaines en ecclésiastiques et civiles.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 | 34    |
| VII. <b>Les lois ecclésiastiques.</b> — <i>Sommaire.</i> — 1. Définition des lois ecclésiastiques. — 2. Où réside le pouvoir législatif de l'Église. — 3. Compétence législative de l'Église; choses spirituelles et choses temporelles. — 4. Choses mixtes. — 5. Une page de l'encyclique <i>Immortale Dei</i> sur les choses mixtes. — 6. Choses mixtes par nature. — 7. Choses mixtes par accident. — 8. Pouvoir indirect de l'Église sur le temporel. — 9. Principales applications des principes précédents. — 10. Force obligatoire des lois de l'Église. — 11. Renvoi pour certains développements.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 | 39    |
| VIII. <b>Lois civiles.</b> — <i>Sommaire.</i> — 1. Définition des lois civiles. — 2. Il faut avoir des idées précises sur la société civile, sur le pouvoir, sur leur origine.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             | 47    |
| IX. <b>Ce que c'est qu'une société en général.</b> — <i>Sommaire.</i> — 1. Sens du mot société. — 2. Éléments essentiels de toute société. — 3. L'autorité n'en est pas un. — 4. Mais elle est un moyen indispensable à beaucoup de sociétés. — 5. Division des sociétés. — 6. Sociétés volontaires; leur subdivision. — 7. Sociétés nécessaires. — 8. Moment où les sociétés sont formées et commentées.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                  | 48    |
| X. <b>Ce que c'est que la société civile.</b> — <i>Sommaire.</i> — 1. Définition de la société civile. — 2. Sociétés civiles indépendantes et sociétés civiles dépendantes. — 3. La première question qui se pose, est celle de l'origine de la société civile.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                            | 54    |
| XI. <b>Origine de la société civile.</b> — <i>Sommaire.</i> — 1. C'est de l'origine philosophique de la société civile qu'il s'agit ici. — 2. L'universalité et la permanence de la société civile sont une première preuve qu'elle vient de la nature et de Dieu. — 3. Il y a une société universelle; sa nécessité, son but. — 4. La société universelle ne produit tous ses fruits et ne s'actualise pleinement que dans un groupe de familles. — 5. Toute la nature de l'homme réclame la formation des groupes et le fonctionnement actif de la société universelle. — 6. Mais le groupe ne peut atteindre son but et même subsister qu'autant que la société civile se superpose dans son sein à la société universelle. — 7. Comment et à quel moment se forme la société civile: elle se forme de plein droit et par le seul contact des hommes. — 8 et 9. Résumé et conclusions. — 10. La société civile n'est pas une conséquence de la chute de |       |

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   | pages |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------|
| l'homme. — 11. Coup d'œil sur l'origine historique des sociétés civiles. — 12. Enseignements du Saint-Siège sur l'origine de la société civile.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   | 57    |
| XII. <b>Opinions fausses sur l'origine de la société civile.</b> <b>Contrat social.</b> — <i>Sommaire.</i> — 1. Il y a sur l'origine de la société civile des opinions fausses qu'il faut connaître. — 2. La plus répandue est celle qui fait naître la société civile d'une convention. — 3. C'est Rousseau qui a donné à cette erreur son plus haut degré de gravité.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                           | 70    |
| XIII. <b>Le contrat social selon Rousseau.</b> — <i>Sommaire.</i> — 1. Selon Rousseau, la société civile n'est pas naturelle à l'homme; elle a été précédée du véritable état de nature, dont la première phase fut l'état sauvage. — 2. Seconde phase de l'état de nature. — 3. Événements qui rendent nécessaires la fin de l'état de nature et la société civile. — 4. Problème qui résulte de l'inaliénabilité de la liberté et de la nécessité de l'association. — 5. Genre d'association qui, d'après Rousseau, résout le problème. — 6. Le contrat social se renouvelle sans cesse entre les nouveaux venus et les autres associés. — 7. Résumé de la doctrine de Rousseau.                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                | 72    |
| XIV. <b>Réfutation du système de Rousseau.</b> — <i>Sommaire.</i> — 1. La théorie de Rousseau n'est qu'un assemblage d'hypothèses gratuites. — 2. Invraisemblance de l'état de nature primitif, tel que le suppose Rousseau. — 3. Invraisemblance du second état de nature qu'imagine Rousseau. — 4. Invraisemblance du contrat social, dont Rousseau ne fournit qu'une preuve manifestement fautive. — 5, 6, 7, 8 et 9. Insuffisance des autres preuves que d'autres auteurs, et notamment MM. Fouillée et Beaussire, ont essayé de donner du contrat social. — 10. On demande donc au genre humain l'obéissance au nom d'un contrat problématique. — 11. Nous allons démontrer que le contrat social n'a point eu lieu et n'a pu avoir lieu. — 12. Preuve tirée du silence de l'histoire et surtout de l'expérience de chacun de nous. — 13. Preuve tirée de l'impossibilité morale d'obtenir l'assentiment unanime de tous les habitants d'une même région et de l'impossibilité physique pour la société de fonctionner sans cet assentiment unanime. — 14. Preuve tirée des droits qu'il faudrait logiquement reconnaître aux femmes dans cette théorie. — 15. Preuve alternativement tirée de l'antériorité ou de la non antériorité de la loi morale. — 16 et 17. Preuve tirée du contenu du contrat social et de la fausseté de l'équivalence affirmée par Rousseau entre ce qu'aliène et ce qu'acquiert chaque associé. — 18. Dangereuses conséquences pratiques du système de Rousseau. | 78    |
| XV. <b>Le contrat social selon Hobbes.</b> — <i>Sommaire.</i> — 1. Après Rousseau, c'est chez Hobbes que l'erreur du contrat social est le plus pernicieuse. — 2. D'après Hobbes, avant la société civile, chacun ayant droit à tout, l'état de nature est l'état de guerre de chacun contre tous. — 3. L'humanité, pour échapper à la destruction,                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               |       |

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                  | pages |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------|
| doit sortir de l'état de nature : le seul moyen d'en sortir qui s'offre à chaque groupe, est que tous les membres du groupe, excepté un, abdiquent leur droit à tout et n'aient plus droit à rien. — 4. Le contrat social est conclu dans ces termes. — 5. Ce système a des vices considérables. — 6. Dans la prétendue période antésociale, l'homme n'avait pas droit à tout. — 7. Ce que Hobbes appelle le droit à tout, constitue bien plutôt l'absence des droits. — 8. Contradiction de Hobbes qui présente tour à tour l'état de guerre comme naturel à l'homme et comme contraire à la conservation de l'humanité. — 9. Objections contre le contrat social de Hobbes. — 10. Conséquences redoutables du système de Hobbes. . . . .                                                                                                                                                                                                                                                       | 98    |
| <b>XVI. Le contrat social selon Spinoza. — Sommaire. —</b><br>1. Spinoza, sur l'origine de la société civile, diffère peu de Hobbes. — 2. Point de départ philosophique des erreurs juridiques de Spinoza. — 3. Pour Spinoza, le droit s'étendant jusqu'ou s'étend la puissance, manifestation de Dieu, l'état de nature est aussi l'état de guerre. — 4. Différence dans les conclusions de Hobbes et de Spinoza. — 5. C'est aux philosophes qu'il appartient de réfuter Spinoza. . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       | 104   |
| <b>XVII. Le contrat social selon les philosophes de l'antiquité et les théologiens scolastiques. — Sommaire. —</b><br>1. L'erreur du contrat social se rencontre chez les philosophes de l'antiquité et chez les grands théologiens scolastiques, mais singulièrement atténuée et encadrée dans la vérité. — 2. D'après eux, la société civile vient de la nature et de Dieu comme causes premières, mais a le consentement comme cause immédiate. — 3. Différences profondes entre la doctrine classique et celle de Rousseau. — 4. Il ne s'agit plus là que d'une discussion de famille. — 5. Réfutation de l'idée que la société civile a pour fondement immédiat une convention. — 6. Confusion qui explique l'erreur de ces grands esprits. — 7. Cette erreur n'est pas tout à fait inoffensive. — 8. La question n'avait pas, du temps de saint Thomas et de Suarez, l'importance que les événements lui ont donnée, et n'a pas attiré toute l'attention de ces profonds penseurs. . . . . | 106   |
| <b>XVIII. Revue des écrivains modernes qui adoptent la doctrine scolastique sur l'origine de la société civile. — Sommaire. —</b><br>1. La doctrine scolastique est généralement adoptée par les auteurs modernes. — 2. Grotius. — 3. Pufendorf. — 4. Bossuet. — 5. Descartes. — 6. Locke. — 7. Thomasius. — 8. Vico. — 9. Boehmer. — 10. Clarke. — 11. Wolf et Vattel. — 12. Burlamaqui. — 13. Schwartz. — 14. Montesquieu. — 15. Beccaria, Filangieri, Ferguson. — 16. Spedalieri. — 17. Burke. — 18. Kant. — 19. Fichte. — 20. Romagnosi, etc. — 21. Rosmini. — 22. Jouffroy. — 23. Ozanam. — 24. M. Paul Janet. — 25. Bautain, etc. . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                  | 114   |
| <b>XIX. Systèmes fantaisistes sur le contrat social. — Sommaire. —</b><br>1. On va grouper ici quelques idées bizarres sur le contrat social. — 2. Le contrat social n'a point eu lieu en fait, mais                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             |       |

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               | pages |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------|
| il a eu lieu en droit. Kant, etc. — 3. Le contrat social est dans l'avenir et non dans le passé. M. Fouillée. — 4. Le contrat social se renouvelle à chaque instant. M. Beaussire. — 5. Réflexion sur une cause de la multiplicité des erreurs en ces matières. . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       | 131   |
| <b>XX. Publicistes qui regardent le contrat comme un mode, mais non comme le mode unique de formation de la société civile : Bodin. — Sommaire. —</b><br>1. Quelques publicistes ne regardent pas le contrat comme le mode unique, mais comme l'un des modes de formation de la société civile. — 2. Bodin admet deux modes de formation de l'État : le contrat et la violence. — 3. La violence ne peut créer une société valable. . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                   | 136   |
| <b>XXI. Publicistes qui regardent le contrat comme un mode, mais non comme le mode unique de formation de la société civile : Taparelli. — Sommaire. —</b><br>1. Valeur de l'œuvre de Taparelli. — 2. Un principe artificiel et un vice de méthode embarrassant les explications de Taparelli. — 3. Selon Taparelli, il y a trois faits d'association. — 4. Faits naturels. — 5. Droit prédominant d'autrui. — 6. Le consentement. — 7. La variété des origines données par Taparelli à la société civile est à elle seule un indice d'inexactitude. — 8, 9, 10. Discussion des trois faits sociaux de Taparelli. — 11. Principaux vulgarisateurs des doctrines de Taparelli. . . . .                         | 138   |
| <b>XXII. Publicistes qui regardent le contrat comme un mode, mais non comme le mode unique de formation de la société civile : M. Rothe. — Sommaire. —</b><br>1. Deux faits d'association suivant M. Rothe. — 2. Quelques réflexions sur celui des deux qui est propre à M. Rothe. . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                    | 147   |
| <b>XXIII. Théorie du patriarcat. — Sommaire. —</b><br>1. D'après la théorie du patriarcat, la société civile ne serait que la famille développée. Principaux partisans du patriarcat. — 2. La société civile et la famille sont deux institutions différentes. — 3. Première preuve de cette affirmation. — 4. Seconde preuve tirée de la fausseté ou de l'invraisemblance de plusieurs propositions qui découlent de la théorie du patriarcat. — 5. Objections tirées de la transmission du pouvoir dans cette théorie. — 6. Deux cas embarrassants pour les partisans du patriarcat. — 7. Les pouvoirs du père et du souverain ne sont pas identiques. — 8. Conséquences dangereuses du patriarcat. . . . . | 149   |
| <b>XXIV. Théorie de Charles de Haller. — Sommaire. —</b><br>1. Genèse d'une théorie nouvelle dans l'esprit de Haller. — 2. Valeur de l'œuvre de Haller. — 3. Pour lui, l'état est le résultat, non d'un contrat commun, mais d'une multitude de contrats individuels et divers, conclus entre une personne restée indépendante et ceux qui se mettent sous sa dépendance. — 4. L'inégalité naturelle aux hommes exige ces subordinations individuelles des faibles aux forts et des moins forts aux plus forts. — 5. Le sou-                                                                                                                                                                                  |       |

verain, dans ce système, ne gouverne que ses propres affaires et ne diffère que par l'indépendance de tout autre seigneur ou propriétaire. — 6. Ces relations de la faiblesse et de la force sont l'état de nature permanent de l'humanité. — 7. Résumé de la doctrine de Haller par lui-même. — 8. Dans cette doctrine, en somme, il n'y a point de société civile, mais une foule de sociétés particulières. — 9. Affirmation de l'existence de la société civile. — 10. Réfutation du système de Haller par quelques-unes de ses conséquences logiques. — 11. Réfutation par les résultats négatifs du principe fondamental. — 12. Réfutation par les conséquences pratiques du système. — 13. Causes des erreurs de Haller. . . 455

**XXV. Théorie de l'organisme social.** — *Sommaire.* — 1. Les auteurs et les vulgarisateurs de la nouvelle conception. — 2. D'après cette conception, l'État est un être vivant. — 3. La différence d'aspect de cet être et des autres animaux n'est qu'une illusion d'optique. — 4. Anatomie de l'organisme social d'après les principaux sociologues. — 5. L'État n'a pas seulement un corps, mais aussi une âme. — 6. L'État suit les lois de la sélection naturelle et du transformisme. — 7. La science sociale n'est plus qu'un chapitre de l'histoire naturelle. — 8. L'origine ou plutôt la naissance de l'État dans cette théorie. — 9. Preuves qu'on apporte à l'appui de cette étrange conception. — 10. Réfutation des arguments de MM. Spencer et Fouillée. — 11. Réfutation des arguments de Bluntschli. — 12. Hésitations et rétractations de quelques sociologues. — 13. Dangers de cette théorie. — 14. Sur la question de l'origine de l'État, il y a des points de contact entre la théorie de l'organisme social et la nôtre. — 15, 16, 17, 18. Idées vraies dont la théorie de l'organisme social est l'exagération ou l'abus. . . 469

**XXVI. Doctrine du simple bon sens.** — *Sommaire.* — 1. Ce que nous entendons par doctrine du simple bon sens. — 2. Domat. — 3. Fénelon. — 4. De Maistre. — 5. De Bonald. — 6. Portalis. — 7. Charles Comte. — 8. Bellime. — 9. Niebuhr. — 10. Laboulaye. — 11. MM. Thiercelin, Lucien Bruu, Glasson, etc. . . 498

**XXVII. L'origine du pouvoir.** — *Sommaire.* — 1. Transition. — 2. Nécessité du pouvoir dans la société civile. — 3. Cette nécessité démontre que le pouvoir vient directement de la nature et de Dieu. — 4. Mais c'est le pouvoir lui-même qui vient directement de Dieu : ce n'est pas la possession du pouvoir ; des faits humains déterminent le sujet et les formes du pouvoir. — 5. Sur la question de savoir quels sont ces faits humains, nous nous séparons ici de l'opinion la plus commune. — 6. Faits humains qui, suivant nous, déterminent le sujet du pouvoir. — 7. L'occupation est le mode originaire d'acquérir le pouvoir : preuves. — 8. En quoi consiste ici l'occupation. — 9. Applications. — 10. L'occupation de la souveraineté peut s'opérer au profit d'une personne collective. — 11. Cette personne collective peut être le peuple même. — 12. Auteurs dont l'opinion se rapproche de la nôtre. — 13. Transmission du pouvoir par convention. — 14. La succession.

— 15. La conquête. — 16. La prescription. — 17. En disant que le pouvoir vient de Dieu, les catholiques ne pensent nullement à une intervention surnaturelle de la divinité. — 18. Ils ne pensent pas non plus que tout gouvernement, même usurpateur, vienne de Dieu et doive être accepté. . . . . 204

**XXVIII. L'organisation du pouvoir.** — *Sommaire.* — Le premier souverain d'une société civile a le pouvoir constituant. — 2. Ses successeurs l'ont aussi. — 3. Le pouvoir constituant, qui n'est pas philosophiquement distinct du pouvoir législatif, peut le devenir en fait : le pouvoir peut être divisé entre plusieurs autorités. — 4. Il ne faut pas confondre la division du pouvoir et la séparation des pouvoirs ; ce qu'on entend par la séparation des pouvoirs. — 5. Montesquieu n'a pas eu tort de distinguer trois pouvoirs. — 6. Le pouvoir exécutif et le pouvoir judiciaire ne contiennent en eux aucune part de la souveraineté. — 7. Utilité de la séparation des pouvoirs. — 8. La séparation des pouvoirs a toujours existé. — 9. Critique des motifs par lesquels Montesquieu justifie la séparation des pouvoirs. — 10. Sens du mot constitution. — 11. Les différentes formes de gouvernement. — 12. Quelle est la meilleure forme de gouvernement ? La réponse ne peut être absolue. Opinion personnelle de l'auteur. — 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19. Description du gouvernement que l'auteur regarde comme le meilleur. — 20. Opinion de Bodin et de quelques autres. — 21. Forme de gouvernement la plus défectueuse. — 22. La souveraineté ne peut être modifiée dans son organisation que par elle-même. . . . . 222

**XXIX. Du droit de révolte.** — *Sommaire.* — 1. Les sujets, en principe, n'ont pas le droit de se révolter. — 2. Les adeptes de la souveraineté inaliénable du peuple, loin de contredire ce principe, le proclament à leur manière. — 3. Les défauts et les vices du prince ne donnent point aux sujets le droit de le renverser. — 4. Toutefois, au cas de tyrannie intolérable, la révolte est licite ; fondements du droit de révolte dans cette hypothèse. — 5. Conditions étroites auxquelles la révolte est alors licite. — 6. Dans ces limites et sous ces conditions, le droit de révolte appartient même aux minorités. — 7. La plupart des théologiens admettent le droit de révolte au cas de tyrannie excessive. — 8. Quelques-uns pourtant repoussent absolument le droit de révolte. Ils font une première objection tirée de ce que le pouvoir vient de Dieu. Réponse. — 9, 10, 11, 12, 13. Réponses à de nouvelles objections. — 14. Contradiction d'un disciple de Taparelli. — 15. Le Saint-Siège n'a point condamné notre opinion. — 16. Les sujets chrétiens ne doivent se révolter qu'après avoir consulté l'Église. L'Église peut prendre l'initiative de tracer au peuple en cette matière son droit et son devoir. — 17. Là est l'explication fort simple des *dépôtions de souverains* prononcées par les Papes au moyen âge. Réfutation d'une autre explication. — 18. Second cas où la révolte est permise contre un souverain légitime. — 19. Contre un usurpateur, la révolte, en principe, est permise. — 20. L'opinion géné-

rale des théologiens est dans ce sens; opinion contraire de saint Alphonse de Liguori. — 21. Tempéraments que comporte ce principe. — 22. Il peut y avoir une légitimité relative. — 23, 24, 25, 26, 27. Du tyrannicide. . . . . 244

XXX. Enseignements de l'Église relatifs au pouvoir. — *Sommaire.* — 1. Transition. — 2. Principaux documents où se trouvent les enseignements du Saint-Siège. — 3. Cinq vérités définies par l'Église. — 4. Le pouvoir vient de Dieu. — 5. Les sujets n'ont pas le droit de se révolter contre le souverain légitime. Interprétation excessive qu'il ne faut pas donner à l'encyclique *Mirari vos*. — 6. Le tyrannicide est défendu en principe. — 7. Renvoi pour les deux autres vérités définies. — 8. En dehors de ces quatre points, les opinions sont libres. . . . . 267

XXXI. Opinions fausses touchant le pouvoir. — *Sommaire.* — 1. Il y a, sur les questions relatives au pouvoir, des opinions fausses qu'on ne peut ignorer. — 2. La plus grave et la plus célèbre est la théorie de la souveraineté inaliénable du peuple . . . . . 273

XXXII. Le principe de la souveraineté inaliénable du peuple. — *Sommaire.* — 1. La thèse de la souveraineté du peuple telle que la pose Rousseau. — 2. Atténuations apportées à cette thèse par la plupart des partisans de la souveraineté du peuple. — 3. Ces atténuations sont un abandon du principe; renvoi. — 4. La souveraineté du peuple et le contrat social sont deux erreurs distinctes, malgré leur affinité. . . . . 274

XXXIII. Préliminaires de la discussion du principe de la souveraineté du peuple. — *Sommaire.* — 1. Sens précis du mot *peuple* dans l'expression souveraineté du peuple. — 2. Il faut isoler le principe de la souveraineté du peuple de toute autre erreur. — 3. Les partisans de la souveraineté du peuple ne nient pas nécessairement l'origine divine du pouvoir. — 4. Les partisans de la souveraineté du peuple n'affirment pas nécessairement l'omnipotence du peuple. — 5. Ces erreurs sont souvent réunies dans les esprits à celle de la souveraineté du peuple, mais il n'y a entre celles-là et celle-ci aucun lien logique. — 6. Il ne faut pas confondre, avec la souveraineté du peuple qu'on discute ici, la souveraineté des nations telle que l'entend le droit international. — 7. A quoi quelques écrivains réduisent la souveraineté du peuple. — 8. Ordre qu'on suivra dans la discussion. . . . . 279

XXXIV. Discussion du principe de la souveraineté du peuple. Première partie : réfutation des arguments sur lesquels on l'appuie. — *Sommaire.* — 1. Argument de Rousseau, tiré de la liberté absolue et inaliénable de l'individu. — 2. La liberté de l'individu n'est pas absolue. — 3. La liberté de l'individu n'est pas tout entière inaliénable. — 4. L'individu aliène tout aussi bien sa liberté en se soumettant au peuple qu'en

se soumettant à un autre souverain. — 5. Si l'argument de Rousseau était bon, les femmes et même les enfants pourraient s'en prévaloir pour réclamer la participation à la souveraineté. — 6. On essaye encore de fonder la souveraineté du peuple sur l'égalité absolue des individus, et sur l'inaliénabilité de la souveraineté initiale qui résulterait pour le peuple de cette égalité. — 7. Réfutation de la seconde partie de l'argument, qui est la plus faible. — 8. Réfutation de la première partie de l'argument : la conclusion logique qu'il faudrait tirer de l'égalité absolue des individus n'est pas la souveraineté de tous. — 9. L'égalité absolue des individus n'est pas, du reste, plus vraie que la liberté absolue de l'individu. — 10. D'où vient cette idée erronée de l'égalité initiale des individus. — 11. Argument de Jérémy Bentham en faveur de la démocratie. — 12. Lieux communs en faveur de la souveraineté du peuple. — 13. Réponse à ces déclamations. — 14. Transition . . . . . 288

XXXV. Discussion du principe de la souveraineté du peuple. Deuxième partie : réfutation directe du principe. — *Sommaire.* — 1. La souveraineté du peuple a pour conséquence inéluctable l'égalité de l'ignorance et de la science, de la sottise et du génie, du vice et de la vertu. — 2. La fonction souveraine exige des qualités et conditions que le peuple ne possède pas ou ne remplit pas. — 3. Il n'a pas la compétence. — 4. Il n'a pas les dispositions morales voulues. — 5. Faux-fuyant par lequel on essaye de répondre à ces objections. — 6. Conclusion des quatre paragraphes qui précèdent. — 7. Si la souveraineté du peuple était de droit naturel, son fonctionnement serait facile : or il est presque impossible. — 8. La démocratie directe n'a point fonctionné dans l'antiquité. — 9. Rousseau convient que le peuple ne peut guère exercer sa souveraineté. — 10. Conclusion des trois paragraphes qui précèdent. — 11. Les partisans modernes de la souveraineté du peuple en conviennent aussi, mais ils en concluent que la démocratie indirecte est le mode normal d'exercice de la souveraineté du peuple. — 12. Mais la démocratie indirecte est, d'après Rousseau et surtout d'après la réalité des choses, contraire au principe de la souveraineté du peuple : c'est une aristocratie élective. — 13. Elle peut, malgré tous les perfectionnements, donner le pouvoir aux représentants de la minorité du peuple. — 14. La démocratie indirecte n'est même le plus souvent qu'une sorte de monarchie. — 15. La démocratie indirecte est, du reste, elle-même, en général, une forme de gouvernement trop défectueuse pour qu'on puisse la regarder comme la seule *naturelle*. — 16. Il faudrait au peuple, pour nommer périodiquement des représentants *souverains*, les mêmes qualités intellectuelles et morales que pour exercer la souveraineté elle-même. — 17. Illusion de Montesquieu. — 18. Témoignage plus éclairé de Tocqueville. — 19. Témoignages de Xénophon, de Sénèque, de Bodin, de Domat, de Stuart Mill, de Laveleye, de Proudhon, de Sumner Maine, d'Henri George, etc. — 20. Le peuple est compétent pour nommer des représentants de ses intérêts, mais non des représen-



tants de sa prétendue souveraineté. — 21. Vices et dangers du gouvernement d'une Assemblée souveraine. — 22. La démocratie indirecte ou directe engendre le césarisme. — 23. Conclusion des six paragraphes qui précèdent. — 24. La théorie de la souveraineté du peuple expose la société civile à une anarchie sans remède si la majorité ne veut pas gouverner. — 25. Cette théorie ne tient pas compte des faits, et donne un démenti à l'expérience universelle. — 26. Dangers de cette erreur. — 27. Causes de sa popularité. — 28. Parcelles de vérité qu'elle renferme. . . . . 304

XXXVI. Histoire du principe de la souveraineté inaliénable du peuple. — *Sommaire.* — 1. Avant Rousseau, nul auteur important n'a professé cette doctrine. — 2. On ne la trouve point chez les anciens. — 3. Les scolastiques et la plupart des philosophes antérieurs à Rousseau admettent la souveraineté initiale du peuple, mais ils la déclarent aliénable. — 4. Doctrines politiques des protestants. — 5. Les monarchomachistes allemands. — 6. Algernon Sidney. — 7. La Boétie. — 8. Montesquieu. — 9. Après Rousseau, une foule de publicistes, obscurs pour la plupart, présentent la souveraineté du peuple comme un dogme indiscutable. — 10. Kant. — 11. Benjamin Constant, etc. — 12. Plusieurs constitutions ont proclamé le principe de la souveraineté du peuple. Constitution de 1791. — 13. Constitution de 1793. — 14. Constitution de l'an III. — 15. Le principe est écarté ou passé sous silence dans les constitutions de l'an VIII, de 1814, de 1830. — 16. Il reparaît avec la constitution de 1848. — 17. La constitution de 1852 prétend le conserver, mais le supprime en réalité. — 18. La constitution de 1875 donne ou prétend donner la souveraineté au peuple français, mais ne proclame pas le principe de la souveraineté du peuple. — 19. Les constitutions étrangères. . . . . 334

XXXVII. L'Église a condamné le principe de la souveraineté inaliénable du peuple. — *Sommaire.* — 1. L'Église a condamné non pas la souveraineté du peuple, mais le principe de la souveraineté du peuple. — 2. L'encyclique *Mirari vos* de Grégoire XVI et le *Syllabus* de Pie IX. — 3. L'encyclique *Immortale Dei* de Léon XIII. . . . . 343

XXXVIII. Théorie de la souveraineté aliénable du peuple. — *Sommaire.* — 1. Il est une doctrine, sur l'origine du pouvoir, qu'ont enseignée les plus grands théologiens scolastiques et une foule d'autres bons esprits. — 2. C'est la doctrine de la souveraineté aliénable du peuple. — 3. D'après cette doctrine, la souveraineté appartient naturellement au peuple, mais celui-ci peut ou même doit l'aliéner. — 4. En conséquence, tout gouvernement puise sa légitimité dans le consentement du peuple. — 5. Le pouvoir constituant dans cette théorie. — 6. Dissentiment entre les scolastiques sur le point subtil de savoir si l'élu du peuple tient le pouvoir de Dieu médiatement ou immédiatement. — 7. Cette théorie est en germe dans le *Digeste*. — 8. Saint Thomas.

— 9. L'ancienne Sorbonne. — 10. Bellarmin. — 11. Suarez. — 12. Là thèse scolastique sur le pouvoir généralement adoptée. Thomas Morus. — 13. Bossuet. — 14. Les théologiens du XVIII<sup>e</sup> siècle. — 15. Dans notre siècle, de nombreux écrivains catholiques enseignent encore cette théorie. — 16. Des auteurs protestants ou libres penseurs ont aussi en grand nombre adopté cette conception. — 17. Grotius. — 18. Pufendorf. — 19. Milton, Locke, etc. — 20. Si la souveraineté initiale appartient au peuple, cette école a évidemment raison contre Rousseau, en soutenant que cette souveraineté est aliénable. — 21. Mais est-il vrai que la souveraineté initiale appartienne au peuple? . . . . . 345

XXXIX. Discussion de la théorie de la souveraineté aliénable du peuple. — *Sommaire.* — 1. Non sans défiance de nous-même, nous croyons devoir repousser cette théorie. — 2. On l'appuie sur quatre arguments. — 3. Premier argument; discussion. — 4. Deuxième argument; renvoi. — 5. Troisième argument; discussion. — 6. Quatrième argument; réponse. — 7. On pourrait invoquer un cinquième argument; exposé et discussion. — 8. Objections directes contre la souveraineté initiale et naturelle du peuple. — 9. Objection tirée de l'impossibilité où l'on convient que se trouve le peuple d'exercer lui-même le pouvoir. — 10. Objection tirée du peu d'aptitude du peuple à organiser sagement le gouvernement. — 11. Objections tirées de la situation des femmes et des enfants. — 12. Objection tirée de la possibilité que la majorité décide de n'avoir point de gouvernement. — 13. Objection tirée de la possibilité que la majorité exerce une intolérable tyrannie. — 14. Objection tirée de l'existence incontestable du droit de conquête. — 15. Démonstration que, dans les différents cas d'occupation du pouvoir, le gouvernement a droit à l'adhésion du peuple et, par conséquent, est légitime avant cette adhésion. — 16. L'histoire contredit la théorie de la souveraineté initiale du peuple. — 17. Cette erreur n'est pas dangereuse; toutefois, elle n'est peut-être pas tout à fait inoffensive. — 18. Idées vraies qui se mêlent à la doctrine de la souveraineté initiale et aliénable du peuple, ou que l'on confond avec elle. — 19. Remarque sur l'orthodoxie de cette doctrine. . . . . 363

XL. Opinion de l'école précédente sur le droit de révolte. — *Sommaire.* — 1. La plupart admettent le droit de révolte au cas de tyrannie. — 2. Fondement qu'ils lui donnent. — 3. Plusieurs ne reconnaissent la légitimité qu'à la révolte de la communauté entière. Objections. — 4. Quelques-uns refusent absolument au peuple le droit de révolte. — 5. Le droit de révolte contre l'usurpateur rallie l'unanimité. — 6. Opinion de la plupart de ces auteurs sur le tyrannicide. — 7. Opinion plus sévère de quelques-uns. — 8. Opinion plus relâchée. Mariana. — 9. Renvoi. 381

XLI. Examen d'une question débattue au sein de la même école. — *Sommaire.* — 1. La question n'a pas d'intérêt pratique. — 2. Elle a été discutée avec passion du temps de

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        | pages |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------|
| Suarez; motifs peu sérieux de l'importance qu'on y attachait. — 3. La question peut se poser dans toute théorie à propos de toute transmission du pouvoir. — 4. A notre sens, les deux manières de voir sont exactes. . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          | 394   |
| <b>XLII. Théorie de Hobbes sur l'origine du pouvoir. — Sommaire.</b> — 1. Le système de Hobbes diffère théoriquement de celui qui précède. — 2. D'après Hobbes, le sujet du pouvoir est déterminé par la renonciation que tous, excepté un, font à leur droit à tout. — 3. Hobbes n'admet jamais le droit de révolte. — 4. Renvoi. . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             | 395   |
| <b>XLIII. La théorie du droit divin. — Sommaire.</b> — 1. Dénomination équivoque d'une nouvelle erreur. — 2. Système que cette expression sert à désigner particulièrement. — 3. La théorie du droit divin se subdivise en trois branches. — 4. Le système du droit divin surnaturel. — 5. Il n'a été pris au sérieux que par ceux qui le dénoncent et le combattent. — 6. Le système du droit divin providentiel. — 7. Réfutation. — 8. Partisans illustres du droit divin providentiel. — 9. La troisième branche de la théorie du droit divin est le système du patriarcat; renvoi. — 10. Système mixte et obscur de Mgr Maupied. — 11. Les conséquences redoutables qu'on attribue à la théorie du droit divin sont fausses ou exagérées. . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                  | 397   |
| <b>XLIV. Examen de la doctrine de Joseph de Maistre sur l'origine du pouvoir. — Sommaire.</b> — 1. De Maistre professe la théorie du droit divin providentiel. — 2. Il repousse formellement celle du droit divin surnaturel. — 3. La détermination du sujet du pouvoir est, d'après de Maistre, l'œuvre exclusive de la Providence; citations. — 4. La Providence a deux manières de déterminer le souverain. — 5. Première manière: elle fait surgir un homme extraordinaire, investi d'une sorte de caractère sacré et d'une force irrésistible. — 6. Seconde manière: elle fait germer et croître insensiblement le gouvernement qui convient à un peuple; de Maistre précurseur de l'école organique. — 7. De Maistre, une fois, semble se ranger à la doctrine qui regarde le consentement du peuple comme la source immédiate du pouvoir; mais ce n'est qu'une apparence; explication de ce passage par de Maistre lui-même. — 8. De Maistre, au fond, n'est pas très éloigné de ce que nous regardons comme la vérité. . . . . | 407   |
| <b>XLV. Examen de la doctrine du vicomte de Bonald sur l'origine du pouvoir. — Sommaire.</b> — 1. De Bonald ne diffère guère de Joseph de Maistre. — 2. Il repousse la théorie du droit divin surnaturel. — 3. Il admet la théorie du droit divin providentiel. — 4. Affinités entre cette théorie et celle de l'organisme social. — 5. Le désaccord entre de Bonald et nous est encore plus apparent que réel. — 6. Renvoi. . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                   | 415   |
| <b>XLVI. La monarchie de droit divin. — Sommaire.</b> — 1. Ce                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          |       |

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| qu'il faut entendre par théorie de la monarchie de droit divin. — 2. Les adeptes du patriarcat sont nécessairement des adeptes de la monarchie de droit divin. — 3. De Bonald professe la monarchie de droit divin. — 4. Réfutation de l'idée et des arguments de ce publiciste. — 5. Aucun des grands théologiens, pas même Bossuet, n'a enseigné la théorie de la monarchie de droit divin. — 6. De Maistre ne l'enseigne pas non plus. — 7. Cette théorie est en désaccord avec les enseignements du Saint-Siège. — 8. Il y a aussi une théorie de la république de droit divin. . . . .                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                         | 419 |
| <b>XLVII. Système de Haller sur l'origine du pouvoir. — Sommaire.</b> — 1. La doctrine de Haller sur l'origine du pouvoir se confond avec sa doctrine sur l'origine de la société civile. — 2. Formation du pouvoir d'après Haller. — 3. Ce système, en somme, fait dériver le pouvoir du consentement individuel de tous les sujets. — 4. Ce système dissout la société civile en une foule de sociétés particulières où le prince est toujours une des parties contractantes. — 5. Le système de Haller ne rend pas compte des pouvoirs universellement exercés par le souverain. — 6. Le mécanisme proposé par Haller ne peut procurer l'unité de la souveraineté dans un groupe donné. — 7. Il y a une part de vérité dans la doctrine de Haller. — 8. Influence de la doctrine de Haller sur celles de Taparelli et de M. Rothe. . . . .                                                                                                                       | 427 |
| <b>XLVIII. Doctrine de Taparelli sur l'origine du pouvoir. — Sommaire.</b> — 1. Taparelli et son école sont peu éloignés de ce qui nous paraît être la vérité. — 2. Ils n'admettent pas la souveraineté primitive du peuple, mais principalement pour un motif peu satisfaisant et même inexact. — 3. Le pouvoir va naturellement à la personne qui se trouve nantie de la supériorité de fait. — 4. Mais la supériorité ne détermine pas par elle seule le sujet du pouvoir: certains faits viennent investir du pouvoir celui qui a la supériorité. — 5. Quels sont ces faits? Déjà examinés à propos de l'origine de la société civile, ils ne nous demandent plus que de courtes observations. — 6, 7, 8. Remarques sur chacun des trois faits qui, d'après Taparelli, confèrent le pouvoir. — 9. Opinion de Taparelli sur le droit de révolte. — 10. Deux arguments <i>ad hominem</i> adressés à Taparelli sur ce sujet. — 11. Disciples de Taparelli. . . . . | 433 |
| <b>XLIX. Système de M. Rothe sur la souveraineté et la manière de l'acquérir. — Sommaire.</b> — 1. M. Rothe a sur la souveraineté une conception nouvelle et intéressante. — 2. La souveraineté, à ses yeux, n'est pas un pouvoir de <i>commander</i> , mais un simple pouvoir de <i>contraindre</i> en vue du bien commun. — 3. Le droit d'empêcher le mal, qui réside en chacun de nous, constitue la souveraineté dès que la force publique y est jointe. Qu'est-ce que la force publique? — 4. Définition de la souveraineté dans cette conception. — 5. Dès qu'il y a un souverain, les autres membres du groupe doivent ordinairement s'abstenir d'exercer leur droit propre d'empêcher le mal. — 6. En revanche, le                                                                                                                                                                                                                                          |     |

droit d'empêcher le mal prend aux mains du souverain une singulière extension. — 7 et 8. A qui appartient la souveraineté. Distinction entre la souveraineté et la souveraineté légitime. La souveraineté appartient à quiconque l'exerce, mais non pas la souveraineté légitime. — 9. Causes de la souveraineté légitime. — 10. La cause la plus intéressante est « le fait d'être le mieux en mesure de procurer le bien commun. » — 11. Ce fait donne un droit à l'acquisition originaire de la souveraineté. — 12. Et même à son acquisition dérivée. — 13. M. Rothe nous rassure sur la stabilité du pouvoir que paraît compromettre cette dernière thèse. — 14. Nous n'admettons pas l'idée fondamentale du système de M. Rothe, savoir, que la souveraineté n'est que l'exemplaire agrandi du droit d'empêcher le mal qui réside en chaque homme. Discussion. — 15 et 16. Préoccupations auxquelles obéit M. Rothe. Elles ne sont pas fondées. — 17. Nous ne pouvons admettre non plus que la souveraineté appartienne à quiconque l'exerce, et nous repoussons la distinction de la souveraineté et de la souveraineté légitime. — 18. Nous repoussons aussi la thèse posée par M. Rothe et par M. Karold Monguers, que la supériorité d'aptitude détermine à elle seule le légitime sujet du pouvoir. — 19. Elle donne seulement les moyens d'acquérir le pouvoir par occupation. — 20. Mais elle ne donne point le droit de déposséder le détenteur actuel du pouvoir. — 21. Nous laissons de côté trois des autres sources de la souveraineté légitime présentées par M. Rothe. — 22. Nous contestons la cinquième, à savoir, la désignation par l'Église du souverain temporel. . . . . 440

L. La formation du pouvoir d'après les adeptes de la théorie de l'organisme social. — *Sommaire.* — 1. Transition. — 2. D'après les partisans de la théorie de l'organisme social, la souveraineté appartient à la nation. — 3. Ils n'admettent nullement la souveraineté du peuple telle que l'entendent Rousseau et ses disciples. — 4. Ils entendent par nation l'être réel et vivant que tout État constitue à leurs yeux. — 5. Mais comment se forme la « tête » de l'État? Par une élaboration naturelle de l'organisme. — 6. La théorie de l'organisme social aboutit, en ce qui concerne la formation du pouvoir, à des résultats et à des conclusions identiques à ceux de la théorie du droit divin providentiel. — 7. Vice de ces systèmes. — 8. Renvoi. . . . . 460

LI. De la prétendue souveraineté de la raison ou du droit. — *Sommaire.* — 1. Un lieu commun oratoire. — 2. La souveraineté ne peut appartenir qu'à une personne. — 3. La raison est une lumière, la loi naturelle est l'œuvre du Législateur suprême; ni l'une ni l'autre n'est elle-même le législateur. — 4. La souveraineté du droit suivant M. Beaussire. . . . . 465

LII. L'école historique ou empirique. — *Sommaire.* — 1. Le trait caractéristique de cette école est l'absence de tout principe fixe. — 2. Principaux représentants de l'école historique. Le livre récent de M. Courcelle-Seneuil. — 3. M. Courcelle-Seneuil

nie le droit naturel. — 4. Et par conséquent il n'y a pas pour lui de gouvernements légitimes ou illégitimes, mais seulement des gouvernements bons ou mauvais. — 5. Origine historique du pouvoir selon cet auteur. — 6. M. Courcelle-Seneuil ne professe pas le principe de la souveraineté du peuple. Contradiction qu'on trouve pourtant à ce sujet dans son ouvrage. — 7. Les constitutions démocratiques modernes ne sont point la mise en œuvre du prétendu principe de la souveraineté du peuple. — 8. Le droit de suffrage est un droit artificiel. — 9. M. Courcelle-Seneuil est néanmoins partisan du suffrage universel et de la forme républicaine, non à cause de leur légitimité, mais à cause de leurs avantages pratiques. — 10. Étrange contradiction de M. Courcelle-Seneuil en ce qui concerne le droit de révolte. — 11. M. Gaston Bergeret appartient à la même école. . . . . 468

## FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES

Un second et dernier volume traitera de la compétence législative et de la mission de l'État, — des rapports de l'Église et de l'État, — des différents sens du mot droit; — des fondements du droit dans le sens de *faculté*; — des divisions du droit dans le sens de *corps de lois*; — des divisions historiques du droit; — des principes de 1789; — etc.

p. 24 (les deux sont liés)

28 27 et 28 des notes

48 (d'après... 62-64. le contact, voir le lien avec...

53 (d'après... Malgré la réputation de Jean Lemaître et autre, disons que le thème de Dante se fait grand de l'histoire et un vers qui le dit est en fait...)

84. Contre le contact, voir 90-108.

Infandus, 115. (Théologie, voir page, 197)

Esparilli, 139, 141,

Conte à jeter, 181.

Haller, 159, 168.

Conte l'organisme, 186, 191, (il me cite 191)

Conte du page, 306, 323,

Souveraineté ou peuple de la doctrine, 349, 351, 354, ~~351~~, 381

Conte souveraineté, peuple: 371,

Régis, 388

Droit: l'ordre légitime 263

Objet, contre le souveraineté du peuple 280, 341.

Il entretient la vertu, 347, 413,

le contact est une théologie avec le peuple...